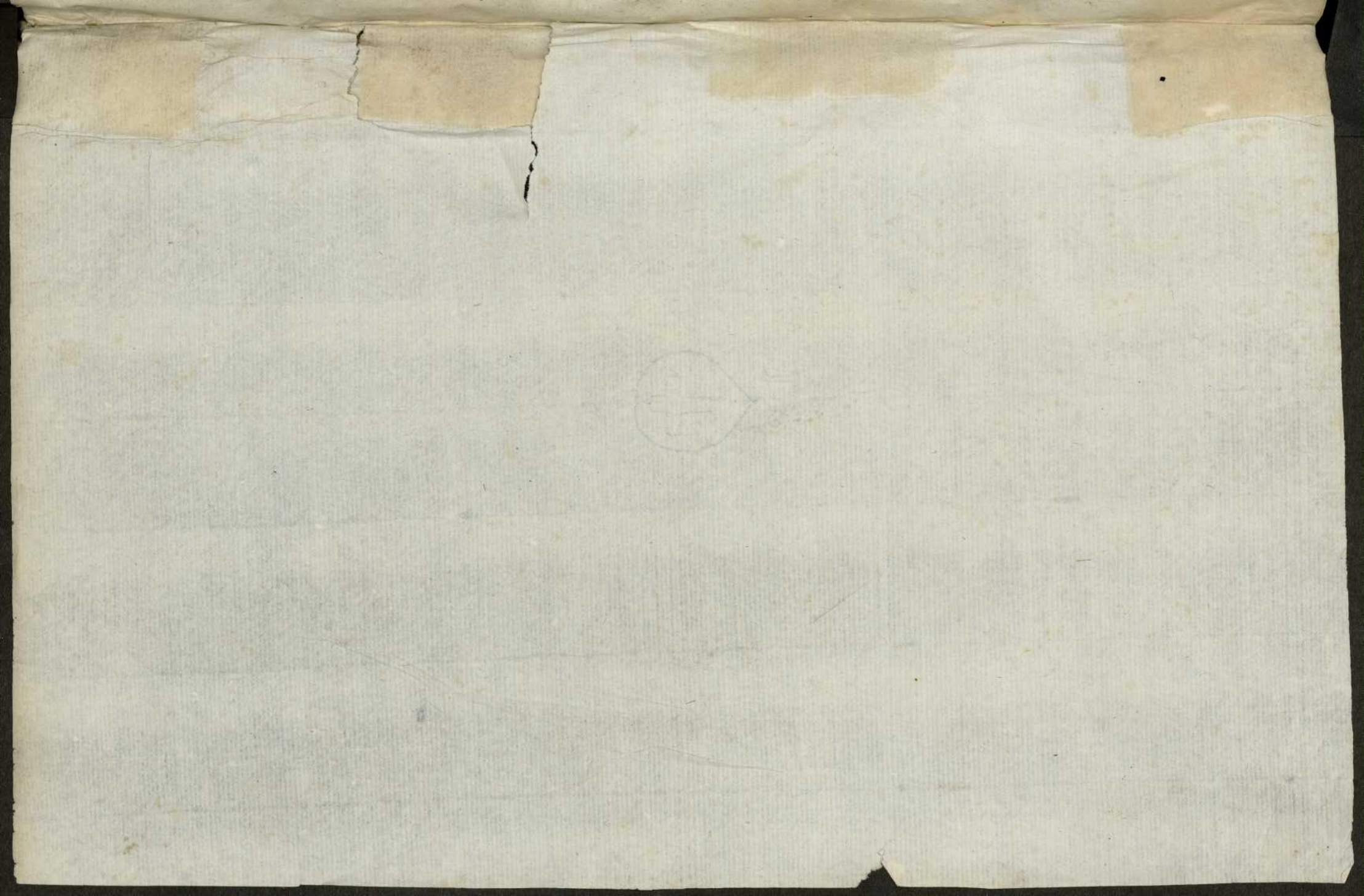
9086

3/142



CONTROVERSIAE

# IN DIVI THOMAE, ET EIVS SCHOLAE DEFENSIONEM.

*AVTHORE FRATRE BALTASSARE NAVARRETE*
*Ordinis Prædicatorum, in sacra Theologia Magistro, & in Vniuersitate Vallisoletana Decano.*

TOMVS TERTIVS COMPLECTENS PRAEcipuas materias, quæ tractari solent prima parte à quæstione 27. vsque ad 64.

# EL REY.

Por quanto por parte de vos el Maestro Fr. Baltasar Nauarrete, de la Orden de Predicadores, nos fue fecha relacion, que con licencia nuestra auiades impresso, vn libro intitulado controuersiæ in Diui Thomæ, & eius scholæ defensionem, y auiades compuesto, y añadido el tercero tomo de las dichas controuersias, que era muy vtil, prouechoso para toda gente de Escuelas de Theologia, y nos suplicastes os mandassemos dar licencia, y priuilegio para le poder imprimir por veinte años, ò como la nuestra merced fuesse: lo qual visto por los de nuestro Consejo, por quanto en el dicho libro se hico la diligencia, que la Prematica por nos sobre ello fecha dispone, fue acordado, que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula en la dicha razon, y nos tubimoslo por bien. Por la qual os dimos licencia, y facultad, para que por tiempo, y espacio de diez años cumplidos primeros siguientes, que corran, y se cuenten desde el dia de la fecha desta nuestra cedula en adelante, vos o la persona, que para ello vuestro poder huuiere, y no otra alguna, podays imprimir, y vender el dicho libro, que de suso va fecha mencion. Y por la presente damos licencia, y facultad a qualquier impressor de nuestros Reynos que nombraredes, para que durante el dicho tiempo lo pueda imprimir, por el original que en el nuestro Consejo se vio, que va rubricado, y firmado al fin de don Fernando de Vallejo nuestro Secretario, y Escriuano de Camara, vno de los que en el nuestro Consejo residen, con q̃ antes, y primero que se venda le traygays ante ellos, juntamente con el dicho original, para que se vea si la dicha impression esta conforme a el, ò traygays fee en publica forma, como por corrector por nos nombrado, se vio, y corrigio la dicha impression por el dicho original. Y mandamos al dicho impressor que assi imprimiere el dicho libro, no imprima el principio, y primer pliego del, ni entregue mas de vn solo libro con el original, al autor, y persona a cuya costa lo imprimiere, ni a otra alguna para efecto de la dicha correction, y tassa, hasta que antes, y primero el dicho libro esté corregido, y tassado por los del nuestro Consejo, y estando assi hecho, y no de otra manera, pueda imprimir el dicho principio, y primer pliego, en el qual inmediatamente ponga esta nuestra licencia, y la aprouacion, tassa, y erratas, no lo podays vender, ni venday s, vos ni otra persona alguna, hasta que esté el dicho libro en la forma suso dicha, so pena de caer, è incurrir en las penas cõtenidas en la dicha pregmatica, y leyes de nuestros Reynos que sobre ello disponen. Y mandamos que durante el dicho tiempo, persona alguna sin vuestra licencia no le pueda imprimir, ni vender, so pena que el que lo imprimiere, y vendiere aya perdido, y pierda quales quiera libros, moldes, y aparejos que del tuuiere, y mas incurra en pena de cinquenta mil marauedis, por cada vez que lo contrario hiziere, de la qual dicha pena sea la tercera parte para nuestra Camara, y la otra tercia parte para el juez que lo sentenciare, y la otra tercia parte para el que lo denunciare. Y mandamos a los del nuestro Consejo, Presidente, è Oydores de las nuestras Audiencias, Alcaldes, Alguaziles de la nuestra casa, y Corte, y Chancillerias, y otras quales quier justicias de todas las ciudades, villas, y lugares de los nuestros Reynos, y Señorios, y a cada vno en su jurisdicion, assi los que ora son, como los que seran de aqui adelante, que vos guarden, y cumplan esta nuestra cedula, y merced que assi vos hizemos, y contra ella no vayan, ni pasen, ni consientan yr, ni pasar en manera alguna, so pena de la nuestra merced, y de diez mil marauedis para la nuestra Camara. Fecha en Madrid à primero dia del mes de Mayo de mil y seyscientos y veynte y quatro años.

YO EL REY.

Por mandado del Rey nuestro señor.

*Pedro de Contreras.*

## TASSA.

Està tassado este libro por los Señores del Consejo à cinco marauedis el pliego. En Madrid à 28. dias del mes de Enero de 1634. años.

*Don Fernando de Vallejo.*

## CENSVRA.

Commissum mihi legio diplomate tertium, quod in defensionem doctrinæ D. Thom. Magister sapientissimus Fr. Baltassar Nauarrete, Ordinis Prædicatorum, opus confecit: vidi, legi, expendi, & inueni visu, lectu, & obseruatione dignissimum, vtpote stylo perspicuũ, doctrina egregium, & delectu sententiarum grauissimum. Quare dignum prælo definio Matriti apud Beati Martini Benedictinorum Cœnobium, 10. Kalend. Mai. Anno 1624.

*Fr. Antonio Perez.*

# IN DEI FILIO SIBI DILECTO R. PATRI MAGISTRO FRATRI BALthasari Nauarrete nostræ Prouintiæ Hispaniæ Ordinis Prædicatorum, Fr. Ioannes de Berrio sacræ Theologiæ Magister, & eiusdem Prouintiæ humilis Prior Prouintialis, & seruus, salutem, & Spiritus Sancti lumen.

NIHIL solicitudinis nostræ curas dignius occupat, quàm vt præclara Doctorum virorum studia, laboresque multiplices ad communem Ecclesiæ vtilitatem, cui ex proprio instituto sacer Prædicatorum Ordo dessudat, omni conatu promouere curemus, & ad publicam lucem, lucem vrgere sapientium. Scriptum est enim: *Multitudo sapientium sanitas est orbis terrarum.* Vnde prædicationis munere, cui orbis sanitas in salis officio à Domino cõmissa est, tunc perfecte fungimur, cum sapientium virorum illustria scripta in publicitatem orbis proferimus. Cum igitur, te Reuerẽdũ Patrem Fratrem Balthasarẽ Nauarrete huius nostræ Prouintiæ antiquum, & celeberrimum Magistrum, post insignia, & elaboratissima commentaria, quæ duobus tomis distincta in primam D. Thom. partem emisisse reperiamus; & nunc tertium prælo destinare: harum serie, & nostræ authoritate officij tibi præfato Magistro facultatem concedimus, vt illum in lucem dare, & prælo mandare valeas in communẽ scholasticorum vtilitatem; cui proculdubio fœliciter deseruituram speramus tanti Magistri doctrinam: quoniam iuxta diuinum testimonium, *In certamine loquelæ illius sapientia*, & *præclaritas in communicatione sermonum illius.* Et ne tam glorioso operi sanctæ obedientiæ meritum deesse contingat, hoc ipsum tibi præcipimus in virtute Spiritus Sancti, & sanctæ obedientiæ sub formali præcepto. In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti. In quorum fidem præsentibus sigillo nostro munitis subscripsimus in Conuentu nostro Sanctæ Mariæ de Atocha, die 13. Ianuarij, anni 1624.

Sap. 6.

Sap. 8.

*Fr. Iuan de Berrio Prior Prouincial.*

Sapienti,

# Sapienti, & candido Lectori.

INCEPTVM opus (candide Lector) sub Angelici nostri præceptoris, defensionis titulo (non solum naturę legibus, verum etiam gratiæ approbato) prosequor, hoc tertio tomo, pro meis elaborato viribus, vtinam pro materiæ necessitate proficuo. Et prope diem (Deo fauente) quartum volumen continens alias prȩcipuas materias Theologiæ, typis mandabo. Et quidem meus hic labor, nec ingratus, nec supefluus, bene sentientibus erit, vtpote qui scholasticorum communi prouideat vtilitati, sanam doctrinam elucidando, & limpidissimam huius sacri Doctoris aquam eis propinatam, à superueniente imbrium cæno mundando. Aquæ enim Siloè, quæ cum silentio currentes, mentis cæcitatem admirabili antidoto resoluebant, nunc turbinibus contradictionum quassatæ, licet ob hoc ipsum acuto intellectui salubriores fiant, obtuso tamen, vertiginem concitant, ita quòd sensu parvuli, quo se vertant, vel cui assentiantur ignorent, & vtinam (quæ nostra est innata cupiditas) ad nouitates non deficiant, cum ob earum apparentem veritatem, quæ sæpe ficto coloris fuco exornata, falsitas licet sit, iuuenum animos pellicere solet, tum ob authorum grauitatẽ, quæ licet in hoc maxime fulgeret, quod generali Ecclesiæ Magistro D. Th. fides adhiberetur, & in eo, quod intellectus non capit, eius imbecillitas culparetur, tamẽ excelsa molimina (proh dolor) erigere, cuique nomen in scholis adepto, vt eius scripta plausibilia fiant, iam vsu recipitur, quod perficere absque nouitatum introductione non sibi persuadet, ista tamen in pusillorum præcipitium misserrime vergunt. Nondũ triginta annos natus Sanctissimus hic præceptor, inter Parisienses Doctores, communi elogio, ad nostra vsque tempora perdurante, Doctor Angelicus est appellatus; Summus Ecclesiæ Pastor eum interprætem voluntatis diuinæ vocauit, videlicẽs, intellectum eius non solum cardinibus cœli eminere, Sanctorum sedes lustrare, Hierarchicum ordinem ad viuũ depingere, verum arcana, & profunda Dei, quantumuis abstrusa, & inuolucris recõdita referare, & palã facere. Vnde qui suis discipulis cœleste lumen, afluenter, densatis radijs, impertire cupit, Thomam audiat. Qui claram, & perspicuam inueniendi disciplinam viam

aperire connatur, Thomam audiat. Qui nouitates in præcipitia impellentes effugere ſtudet, Thomam audiat. Qui argumẽta ſophyſtica, & fraudulenta eludere, & velut aranearum telas diſſoluere ſatagit, Thomam audiat. Tyrones incipientes ducant eorum Magiſtri per virentia iſta paſcua, minutas, & tenerasheruas pro captu eorum erumpentia. Proficientes in literis, paſcant in terra hac feraci, & pingui, imbribus cœleſtibus irrigata, & inæbriata. Perfecti viri in altiſsima tanti Doctoris meditatione, contemplatione, eruditione, ingenij celſitudine, delectentur. Fateor, quod ſi contra ſciolos, & minoris notæ Magiſtros diſputationes has inſtituerem, merito ſuperfluitatis arguerer, cum talibus contraria proferentibus, ſolicitudinem excitare, prudentia non pateretur, & ſi contra antiquos Doctores, ab ſchola D. Th. confutatos, nouum laborem ſuſciperem, ille redundans, & futilis cenſeretur, non deferendo maioribus noſtris, qui acuratiſsime, munus hoc, vltima manu, cui nihil addendum deſideratur, perfecerunt. Propugno igitur altiſsimam, & multis titulis venerandam, doctrinam S. Thomę, & diſcipulorum eius, contra nouas impugnationes aliquorum qui titulo peritorum merito gaudent, quorum authoritas non nihil magnitudini huius doctrinæ detrahere poterit, ſi ex aduerſo, qui eam tueantur occurrere, contemnant. Faciliuſque erit, labentem ſuſtinere, quam colapſam inſtaurare. In aliquibus controuerſijs, pluſquam par eſt, videor immorari, ſed non ſolum contrariorum impugnationem refellere, & veram doctrinam dilucidare, ſed obiter aliquas difficultates pertractare, diligenti, & acuto Lectori proficuas intendo. Neceſſe autem fuit, eadem aliquando repetere, vt perſpicatior fiat doctrina, & difficultates ita enodentur, vt cuilibet mediocriter attento, veritas patefiat. Id enim, quod maiores noſtri breuitati ſtudentes, abſque verborum ambage perſtrinxerunt, forte ab aliquibus, captu difficile fuit, modoque neceſſarium, quod extenſius protrahatur, vt quod vno diſcurſu non tenetur, pluribus intellectui infigatur. Et diſcipulus D. Th. qui ijs verborum repetitionibus non indiget, boni conſulat, ſi quid prolixitatis offenderit, quia omnibus debitorem me conſtituo, omnipotentis Dei noſtri, & Sanctiſsimi diſcipuli eius gloriam quærens. Vale.

ILLVS-

# ILLVSTRISSIMO AC REVERENDISSIMO D.D. FR. GREGORIO DE PEDROSA, ECCLESIAE SANCTAE VALLISOLETANÆ DIGNISSIMO PRÆSVLI, REGIÆ MAIESTATIS A CONCIONIBVS, ET CONSILIIS, FRATER BALTASSAR NAVARRETE PLENAM FÆLICITATEM EXOPTAT.

PRÆCLVSVS nubibus fulgentissimus cœli globus, velut tetrum carcerem effugere contendit, exiguo hiatu lumen suum spargens, sed præcelsum montem attingens, qui maiestatem tanti luminaris notam faciat. Quod si angustum foramen, semitam aperiens, inquiras, mirabile est, per quam viam spargitur lux, si montis fastigia eminus intuearis, dignum suæ maiestatis solem elegisse thalamum iudicabis. Iob. 38. Non desunt, vigilantissime Præsul, qui radiantem, & altissima micantem doctrina, Angelicum Doctorem Thomã Aquinatem, obscurare, & obnubilare satagant, sed donec superest halitus in me (iam enim septuagessimũ quintum ætatis meæ annum ago) huius santissimi præceptoris præclarum lumen, & eruditionem ostendere connabor, non solum pro ea, qua astrictus sum fide matri Religioni, sed & matri Ecclesiæ. Aliudque opus restat confectum, diuersarum materiarum continens quæstiones, sub hoc ipso intento, vt Deo dante typis mandetur, quod si vita comite non habeam filium, posthumum relinquam. Fateor ingenij mei angustam viam, qua Sancti Thomæ gradiens eruditio, mundo admirabilis appareat, sed obius est mihi præcelsus mons, cuius cacumen Angelicus Doctor irradiat.

diat. Veneror, Antistes grauissime, vestræ dignitatis celsitudinem, Pastoralis curæ solicitudinem, morum suauitatẽ omnia condientem, sed mihi modo dulcius vestri ingenij acumen, in-
Psal. 124. ter reliquos montes Ecclesiam circundantes, speciali vertice præstans, & claritate fulgens, in quo clarissimi nostri præceptoris radij alacriter se recipiunt. Et sapientia, quæ fugiens mundi lenocinia, in petris manet, & in prærruptis silicibus commoratur, & in accessis rupibus, hac via Petrosa tranat, suæ quie-
Iob. 39. tis domicilium quærens. Ea igitur animi auiditate, qua scholasticorum incrementa desidero, tanto Doctori, tertium hoc volumen offero, vt lux, quæ angusto tramite virium mearum erũpens raaijs, coarctari videtur, vestræ protectionis auxilio, meritos suæ gloriæ triumphos reportet Recipiat ergo vestri intellectus celsitudo, Doctorem Ecclesiæ Thomam ad se confugientẽ, & velut e prælio reuertentem, fugatis totius obscuritatis tene-
Eccl. 50. bris, atque inter nebulas gloriæ coruscum. Opem ferat antiquitati veritatum, quæ eo solidiores sunt, quo primis Ecclesiæ fundamentis magis cozuæ, & in Sancti Thomæ codicibus, veterũ Patrum scripta, pro eiusdem Ecclesiæ defensione, Fidei propugnatione, hæresum extirpatione, ita collecta, & compacta reperiet, vt in vno Thoma, velut in vno tomo, & admirabili synopsi, cuncta resplendeant. Si Augustinum, si Hieronymum, si cũctos Ecclesiasticæ Hierarchiæ Patres, audire placet, speciali cõcentu in istius Angelici Doctoris ore ita resonant, vt se ipsos superare videantur, & quadam dulcedine, aures mulcere, cor ex
1. Mach. 6. hilarare, mentem ad superna attolere. Dignus profecto sol, qui dominationis vestræ in clypeum aureum protectionis refulgens mirum splendorem cæteris Ecclesiæ mõtibus impertiatur. Dignus sol, qui pratioso vertice montium receptus, conflato ibi auro, caput aureum reddat, in quo Vallisoletana Ecclesia diuitijs affluens, fidelium inopiæ succurrat. Dignus sol, qui sic exorna-
Psalm. 18. tissimo Thalamo procedens, festiuis epithalamijs ab omnibus proclametur, & in vestri auxilij, & Sancti Thomæ gloriam, dulcisona carmina modulentur, & Angelorum hymnodia, pro socio Angelo cœlestẽ latificet patriam. Valete in æternum.

CON-

CONTROVERSIAE

# IN QVAESTIONEM XXVII. PRIMAE PARTIS D. THOMAE.

## DE PROCESSIONE DIVINARVM PERSONARVM.

IN præfatione huius materiæ de myſterio Sanctiſſimæ Trinitatis, ſic exorditur D. Thom. Conſideratis autem ijs, quæ ad diuinæ eſſentiæ vnitatem pertinent, reſtat conſiderare de ijs quæ pertinent ad Trinitatem perſonarum in diuinis. Et quia perſonæ diuinæ ſecundum relationes originis diſtinguuntur, ſecundum ordinem doctrinæ, prius conſiderandum eſt de origine, ſiue de proceſione, ſecundò de relationibus originis, tertiò de perſonis.

### *CONTROVERSIA PRIMA.*

*Vtrùm Trinitas perſonarum reducatur ad proceſsiones diuinas.*

Molin.

HÆC controuerſia mouetur propter ſingularem quandam opinionē, quā tenet Molina in hac quæſtio. art. 3. diſput. 4. dicens. Meditanda eſt eſſentia diuina, tanquam radix relationum proprietatumve omnium perſonarum, virtute in ſe eas continens. Ea vero in illo priori, per intellectum ſe ipſam intelligente, quaſi reſultat à parte eſſentiæ, relatio eius à quo alius per intellectum, ex qua & eſſentia (quæ intelligere ipſum cæteraque omnia attributa includit) cōſtituitur Pater, qui eo ipſo eſt, id quod eadē eſsētia, vt ſua, nec non intellectu tanquam principijs intelligit, vt quod, ſe ipſum, ſuamque ſubſtantiam. Rurſum eadem eſſentia, ſeu Deo qua Deus eſt, intelligente ſe ipſum, ſicut à parte eſſentiæ, quaſi reſul

tare intelligitur relatio eius à quo alius per intellectum, ex qua & essentia, nostro intelligendi more, constituitur suppositum Patris: ita à parte intelligere, sapientiæ ve essentialis, ac essentiæ, quę cõmunicatur Patris influxu, actiuaque productione Verbi, resultare intelligitur relatio eius, qui ab alio per intellectum, ex qua, & ex intelligere, seu sapientia essentiali, re essentia, ita communitatis, constituitur Filius. Meditatio autem ista Molinæ, eo tendit vt probet, quod productio actiua Patris, & passiua Filij, non sunt aliud, quam relatio, & habitudo eius à quo alius per intellectum, & eius qui ab alio per intellectum. Nec vero (ait Molina,) apud D. Thom. inuenies processiones diuinas esse actiones, aut operationes inmanentes, quæ sunt intelligere, & velle; sed accipi secũdum actiones inmanentes.

*Suar.* Hęc opinio ob sui nouitatem, & obscuritatem, maxime nobis displicet, eamque impugnat Suar. tract. de Trinit. lib. 8. cap. 2. Nec inmoraremur in refellendo ipsã, & nisi occasione accepta, circa istam difficultatem, non essent à nobis mouendæ aliquę quæstiones satis vtiles: cosultoque in principio huius tractatus adducimus ipsam, quia directe pugnat, cum ijs, quæ ex doctrina D. Thom. supponenda sunt, scilicet, quod relationes diuinæ, considerandæ sunt quatenus cõsequuntur ad origines, seu processiones. Et propterea quæsitum est, vtrum Trinitas personarum reducatur ad vnitatem essentiæ, an vero ad rationem propriam processionum: ita quod ex vi solius essentiæ diuinæ, à nobis consideratæ, vt in se est absolute, detur fundamentum ad statuendam aliquam, seu aliquas personas Santissimæ Trinitatis, non disputando de distinctione reali, seu formali, vel rationis, quæ in his considerationibus, potest interuenire, sed solum attendendo ad rationem formalem vnius respectu alterius. Sicut enim inter attributa diuina, quæ sola ratione distinguũtur inter se, datur ordo & vnum attributum est ratio alterius attributi, ita quod vnum reducatur ad alterum: sic inquirimus vtrum inmediata ratio Trinitatis personarum, debeat reduci ad processiones diuinas, significatas per modum processionum, & quatenus ex vi earum, vna persona vere, & realiter procedit ab altera, an vero possit reduci ad vnitatem essentiæ: ita quod altera essentia, vt in se est quid absolutum, ex illa, vel ex eo, quod conuenit illi absolute, possit de sumi ratio trium personarum.

Supponendum est essentiam diuinam esse principium radicale omnium perfectionum, quę in Deo inueniuntur, tam quoad attributa, quam quoad processiones, & relationes personales. Vnde, licet essentiæ non conueniat generare, vel spirare: tamen ei, propter suam fœcunditatem, conuenit esse primam radicem atque primam rationem generationis, & spirationis. Quapropter in hac consideratione, certissimum est, Trinitatem personarum reduci ad vnitatem essentiæ. Imo consideratis personis secundum perfectionem, quam includunt, non reducuntur ad processiones diuinas, nisi quatenus, & ipsæ processiones adunantur in essentia diuina. Dupliciter enim considerantur processiones diuinæ. Primo modo quatenus causant distinctionem personarum, & ex vi talium processionum, aliquid habet vna persona, quod non habet altera. Et in hac consideratione Trinitas personarum reducitur primo, & per se ad processiones, ita quod in hac reductione, non procedatur vltra. Secundo modo considerantur processiones, quatenus ex vi earum, recipiunt personæ totam perfectionem quam habent, & sic Trinitas personarum reducitur ad tales processiones inmediate, sed primario ad vnitatem diuinæ essentiæ.

Ex hoc sequitur, quid dicendum sit de hac propositione, Deus est trinus, quia est vnus. Item etiam, quomodo cognoscatur Deus vt trinus per reductionem ad vnitatem. Et quidem loquendo de cognitione per Fidem, non cognoscimus Deum esse trinum, quia est vnus: sed inmediate propter diuinam reuelationem, cognoscimus Deum esse trinum. Nam assensus Fidei, est velut assensus primorum principiorum, & ita non reducitur ad aliud, nisi ad diuinam reuelationem, quæ est ratio sub qua assentiendi. Loquendo tamen de cognitione clara, cognoscitur Trinitas personarũ, per reductionem ad vnitatem essentiæ. Cum enim totam cognoscibilitatem, & perfectionem participet personæ diuinæ

uinæ à diuina essentia, fit vt cognoscantur formaliter tres personæ, quatenus vniuntur in essentia. Et ita in patria, cognoscunt beati Trinitatem personarum, mediante diuina essentia vnita intellectui beati in ratione speciei intelligibilis, atque adeo obiectum primarium talis cognitionis, est ipsa diuina essentia: at vero in via, licet per fidem cognoscat, quis Deum esse, vt si de facto nullam demonstrationem habeat talis veritatis, & cognoscat Deum esse trinum: tamen istam veritatem non reducit ad illam: tum ob rationem dictam, quia fides non est discursiua: tum etiam, quia ratio formalis sub qua fides assentitur, vtrique veritati, cuiusmodi est veritas prima obscure reuelãs, principaliori modo inuenitur in illa veritate, *Deus est trinus*. Et sicut habitus primorum principiorum non inclinat æqualiter ad assensum omnium principiorum, sed magis principaliter ad assensum eorum, quæ sunt euidentiora ita fides inclinat ad assensum huius obscurioris mysterij Sanctissimæ Trinitatis, magis principaliter. Verum quidem est, quod procedendo ex imperfecto ad perfectum, & ratione subiecti in quo inuenitur fides, prius datur inclinatio ad cognoscendum Deum esse vnum, quam esse trinum.

A

B

Potest autem quis dubitare, quomodo ex imperfectione subiecti in qno inuenitur fides, resultat actus ille assentiẽdi, huic propositioni, *Deus est vnus*, si lumen fidei ex se non inclinat ad talem veritatẽ primario. Ratio dubitãdi est, quia licet aliquando ex parte subiecti cõmunicetur aliqua actio qualitati actuanti tale subiectum, hoc tamen contingit, quãdo talis qualitas subordinatur eidẽ subiecto, vt patet in calore producente sanguinem in vno subiecto, in altero vero producẽte lac. Istos enim diuersos actus habet ille calor, ratione subiecti in quo est, quia subordinatur eidem subiecto. Cæterum cum fides non subordinetur subiecto in quo est, sed potius subordinet sibi tale subiectum, videtur non sequi specialẽ assensum fidei rationevnius subiecti, qui assensus non sequatur ex vi habitus fidei secũdũ se, atq; adeo, quod si fides ex se non inclinat ad assensum illius propositionis, *Deus est vnus*, nec etiã in illo subiecto imperfecto, quod non habet demonstrationẽ illius propositionis, inclinabit ad talem assensum.

C

Ad hoc respondetur, quod cum fides sit eiusdẽ rationis in omnibus subiectis, etiam in illis habet eandem inclinationẽ respectu obiecti formalis: nihilominus hoc nõ obstat, quo minus in aliquo subiecto habeat specialem extensionem respectu alicuius obiecti materialis, quã non habet in alio subiecto. Hoc autem non prouenit ex aliqua virtute participata à subiecto, sed ex eo, quod fides quãtum est ex se, præhabet virtutem ad assentiendum omnibus veritatibus reuelatis à Deo obscure, siue illa reuelatio obscura proueniat ex genere rei, attendendo ad communem statum hominum, siue proueniat ex imperfectione subiecti, vt contingit in præsenti.

Similiter ergo quauis fides ex se, prius inclinet ad illã veritatẽ, *Deus est trinus*, quã ad illam *Deus est vnus*: tamen ex imperfectione subiecti, prius inclinat ad illã *Deus est vnus*. Itaque fides, quoad omnia quæ dicunt perfectionẽ propriam ipsius, trahit subiectum ad propriã naturã ipsius fidei: cæterũ quoad aliqua denotãtia imperfectionem, attemperat se naturæ eiusdem subiecti, & imperfectioni illius. Vnde imperfecto modo procedere, assentiendo prius illi propositioni *Deus est vnus*, quam illi, *Deus est trinus*, participat à subiecto in quo est, perfectionẽ tamen assensuum, cõmunicat subiecto.

Ex vtroque igitur capite, prius tractat D. Th. de Deo secũdum quod vnus est, quã secundũ quod trinus. Quia scilicet procedendo ex imperfecto ad perfectũ, etiam cognitione fidei, ex parte subiecti prius inclinat ad illã veritatẽ, *Deus est vnus*, quia cognitione scientifica, cognoscitur Trinitas personarũ per reductionẽ ad vnitatẽ essentiæ. Itaque absolute loquẽdo, primũ cognitũ etiã procedẽdo scientifice in hac parte, est essentia diuina quatenus vna est, & vltimũ cognitum, etiã scientifice, est eadẽ essentia, vt vna est: quia essẽtia vt vna, facilius cognoscitur cognitione cõfusa, & eadẽ essentia vltimo cognoscitur cognitione distincta. Quẽadmodũ ens propter suam maximã actualitatẽ, est primo, & vltimo cognitũ ab intellectu. Et cognitione cõfusa primo cognoscitur ens, sed idẽ ens si distinctè cognoscatur, quatenus est actualitas omnium rerum, est ratio cognoscendi distincte omnes res. Similiter

ergo essentia diuina, vt vna continet actualitatem, & perfectionem omnium, quæ in Deo sunt, & consequenter ad ipsam reducitur cognoscibilitas omnium personarum.

Igitur, quoad istam partem, concedimus Molinę, quod essentia diuina est radix relationum, & proprietatum personalium, & consequẽter, quod ex ipsa resultant relationes secundum totam suã entitatem, & perfectionem. Difficultas tamen est, vtrum absolute loquẽdo, pullulent aliquæ relationes inmediate ab essentia diuina, vel necessario sint ponendæ processiones diuinæ, ad cognoscendas huiusmodi relationes. Et quamuis, non cogat nos difficultas proposita, vel sententia Molinæ, ad fussam disputationem eorum, quæ pertinent ad processiones diuinas: tamen in gratiam Theologorum, aliqua adducemus, quæ fortasis grata erunt, diligenter inquirenti naturam earumdem processionum, & sic concludamus principale intentum, scilicet rationem cognoscendi dictas relationes, & quare in Deo consequantur & ad quid reducantur.

Vt igitur inuestigemus, an D. Th. loquatur de processionibus diuinis, tãquã de rebus distinctis à relationibus, & cõstet nõ esse verã sententiã Molinę dicentis, D. Th. tenere dictas processiones, nõ esse actiones inmanẽtes, adhibeamus verba articuli primi huius quæstionis.

IN articulo primo docet D. Thom. quod non est accipienda processio in diuinis secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causæ in exteriorem effectum, vt calor à calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, vtpote Verbi intelligibilis à dicẽte, quod manet in ipso. Et sic Fides Catholica processionem ponit in diuinis.

DVIBVS verbis intendit reijcere D. Thom. modum quo Arius, & Sabellius explicabant processionem in diuinis, accipiendo, scilicet ipsam secundum, quod est ad aliquid extra. Vnde (ait sanctus Doctor) neuter posſuit processionem in ipso Deo. Et consequenter Arius dicebat, Filium procedere à Patre, sicut primam eius creaturam, & Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio, sicut creaturam vtriusque. Sabellius vero accipiebat hanc processionem, secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel mouet ipsum, vel similitudinem suã imprimit ipsi. Vnde dicebat eundem Patrem dici Filium, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine, & eundem dici Spiritum Sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat. Igitur Arius negabat vnitatem essentiæ in Trinitate personarum, & Sabellius negabat Trinitatem in vnitate. Vtrunque vero cõfitetur Ecclesia, vt habetur in symbolo Athanasij. Et quidem circa cõfutationẽ harum hæresum, videndus est D. Amb. in lib. de Fide ad Gratianum Augustum, disputans contra Iudæos, & cõtra Arium, & Sabellium, & Fotinũ. Vide etiam Epiph. hæres 72. specialiter cõtra Arium. August. lib. de hæresibus, c. 49. & infra. Theodoret. lib 4. hæreticarum fabularum. Iustinum libr. de recta fidei explicatione. Clem. Alexan. lib. 1. Pædagogi. Athan. in orationibus contra Arianos. Hilar. in libr. de Trinitate. Tertulia. lib. 4. conntra Martionem, ca. 24. Cyrill. in lib. Thesaur. Iren. libr. 3. contra hæres. Denique multi alij sancti, (quos longũ esset recensere,) dimicarũt contra istam hæresim Arij.

*Ambr. Epiph. Augus. Theodor. Iustinus. Clem. Alexan. Athan. Hilar. Tertul. Cyrill. Ireneus.*

Cõsubstãtialitas etiã Patris, & Filij, solet communiter probari ex illo Psal. 44. *Vnxit te Deus, Deus tuus.* Vbi persona vngẽs, quę est Pater, declaratur, & persona vncta quę est Filius, ponitur in vocatiuo ac si dicatur, vnxit te, ò Deus. Declaratur;

*Psal. 44.*

turq; vtráque personá in Deitate cõueni
re, & hoc testimonio vtitur D. Paulus ad
*Hebr. 1.* Hebr. 1. ad cõprobãdã diuinitatẽ Christi
Domini, sicut etiã vtitur illo testimonio,
*Psalm. 2.* Psal. 2. *Filius meus es tu ego hodie genui te*, & alijs testimonijs deductis ex veteri
testamẽto. Clarius autem in nouo testa-
mento, hæc veritas manifestatur, ex illo
*Ioan. 10.* Ioan. 10. *Ego, & Pater vnum sumus.* Ex
quo loco D. Ambr. D. August. D. Chri-
sost. & alij, colligunt Christum voluis-
se manifestare consubstantialitatem is-
tam, Item 1. Ioan. 5. *Tres sunt, qui testi-
monium dant in cœlo, Pater, Verbum, &
Spiritus Sanctus, & hi tres vnum sunt.*
*Marc. 15.* Marci. 15. *Vere homo hic, Filius Dei erat.*
Vbi Euangelista, ex inimicis, adducit te
stimonium idem, quod protulerat, Pe-
*Matth. 16.* trus Matth. 16. dicens. *Tu es Christus. Fi-
lius Dei viui.* In quibus locis, consubstan
tialitas in eadem natura declaratur. Cer
tissimum enim est, quod quandocun-
que in sacra Scriptura tribuntur Christ
to Domino summa ista excellentia fi-
liationis, non fit sermo de filiatione a-
doptiua, quæ alijs iustis conuenit. Nec
ob istam scandaliçarentur Iudæi, sed scã
daliçati sunt, audita filiatione, per quã
consubstantialitas, & omnimoda æqua
litas intelligebatur. Denique ista ve-
ritas de cõsubstantialitate Patris, & Fi-
lij, est definita in Concil. Nicæno, & *Conc. Nicen.*
Constantinop. 1. Toletan. 1. Ephes. & *Conc. Constan.*
in alijs. Hæresis autem Sabellij im- *Conc. Tolet.*
pugnatur eisdem testimonijs in quibus *Cõc. Ephe.*
manifeste declaratur distinctio perso-
narum. Hæc dicta sunt breuiter à no-
bis, quæ ab alijs auctoribus fusius tra-
ctantur, ne deuiemus à principali insti-
tuto.

## CONTROVERSIA II.

### *Vtrùm processio per modum actionis, debeat poni in Deo.*

IAM proprius accedamus ad declaran-
dum, qualiter processio, per modum actio
nis, & vt distincta à relatione, debeat po-
ni in Deo, ita quod productio actiua Patris, & passiua Fi-
lij, distinguantur à relationibus consecutis, contra id quod tenet Molina.

Arguitur ergo, ad probandum non esse ponendam processionẽ in Deo per modum actionis. Primò. Processio, per modum actionis, denotat imperfectionem in re, quæ procedit, scilicet participare aliquid ab alio: hæc autem imperfectio derogat rei, quæ habet omnem perfectionem per essentiam, ergo.

Confirmatur, si Filius procedit à Patre dicto modo, participat esse à Patre, ergo habet esse per participationem, ergo non per essentiam.

Secundò. Procedere dicto modo, denotat genus causæ efficientis, sed efficiẽtia hæc, non est ponenda in Deo forma liter ad intra. Item denotat influxum in personam procedentem, ille modus procedendi, ergo non est ponendus.

Tertiò. Hæc propositio non est concedenda Deus est productus, ergo nec ista Deus habet esse à Deo, ergo nec ista, Deus formaliter procedit à Deo, processione significata per modum actionis, sed solum per modum relationis.

Quartò. Id quod recipit esse per actionem, prius intelligitur in potentia ad recipiendũ, quã sub actu recepto, sed omne genus potentialitatis includen hanc imperfectionem, est denegandum Deo, ergo. Probatur maior. Non potest quis cõmunicare esse, nisi habeat potentiam actiuam ad cõmunicandũ, ergo nec potest quis recipere esse, nisi habeat potentiam receptiuam, & passiuam.

Confirmatur. Potentia actiua, & passiua, dicuntur correlatiue, ergo implicat intelligere potentiam actiuam in communicando esse, nisi simul intelligatur potentia passiua.

Quintò. Processio Filij à Patre, per modũ actionis significata, denotat subordinationem Filij respectu Patris, scilicet, quod ideo esse inuenitur in Filio, quia tale esse præcedit in Patre, ergo nõ est ponenda.

Notanda est differentia inter veram actionem, & simplicem emanationem,

quoad præsens, quod vera actio est, qua aliquid reducitur de potentia ad actum, atque adeo isto modo, non est ponenda in Deo ad intra; at vero simplex emanatio denotat quandam communicationem necessariam, non denotando aliquam subordinationem. Itaque eo ipso, quod aliquid, intra intellectum procederet, per veram actionem, daretur imperfectio: tan ex parte eius, quod procederet, quam ex parte eius à quo procederet. Nam procedens, participaret esse ex vitalis actionis, tanquam verus effectus, & consequenter diceret imperfectionem. Ex altera vero parte, si procedens diceret talem imperfectionem, illa deberet resultare in principium à quo procederet, quando quidem procedens manet intra ipsum à quo procedit tanquam perfectio eius, & consequenter perfectio, vel imperfectio procedentis, resultat in perfectionem, vel imperfectionem eius à quo procedit. Quapropter, eo ipso, quod verbum nostrum participat perfectionem de nouo, ex vi nostræ intellectionis; etiam communicat intellectui de nouo talem perfectionem, atque adeo, sicut procedit hoc verbum per modum reductionis de potentia ad actum, ita principium a quo procedit, reducitur de potentia ad actum Hæc autem, non procedunt in actione ad extra. Quantuis enim talis sit vera actio; tamen imperfectio tenens se ex parte effectus, nõ resultat in causam, sed manente causa in sua pura actualitate, participat effectus de nouo, & ex tempore, perfectionem. In præsenti ergo, non ponimus processionem per modum actionis veræ; sed per modum simplicis emanationis, qua tenus tamen hæc emanatio distinguitur à relatione, quod est principale intentum nostrum.

## §. I.

### *Processio ad intra in Deo, per modum communicationis, & per modum originis.*

PRIMA conclusio. Necesse est cõstituere in Deo processionem ad intra, per modum communicationis. Probatur. Deus est summe bonus, ergo summe communicabilis, ergo summa communicatio ad intra, est maxime cõformis naturæ diuinæ.

Præterea. Deo conuenit perfectissime, natura intellectualis, sed de ratione huius naturæ est quædã communicatio ad intra, per modũ cognitionis, vel per modum amoris, ergo. Et nota, quod ista processio per modum cõmunicationis, A conuenit vniuoce, & formaliter naturæ diuinæ Licet enim Deus se communicet creaturis, & creaturæ dicantur procedere à Deo, tanquam à natura intellectuali, & tãquã à bono se communicãte, tamen creaturæ procedunt à Deo, tãquam à causa vniuersali, & æquiuocata: at vero processio, de qua loquimur, est actus vniuoce conueniens Deo. Et sic est intelligendus D. Th q. 10. de potentia, art. 1. dicens cũ D. Dyon. c. 9. de diuinis *D. Thom. D. Dionys.* nominibus, dari in Deo duplicem processionem, quædam quæ dicitur processio ad extra, vt pote qua mediante Deus se communicat creaturis, quædam vero ad intra. Noluit, itaque docere illam cõmunicationem ad extra, poni formaliter in Deo, cum in præsenti articulo, tã in corp. quam in solutionibus argumentorum doceat, non dari in Deo formaliter processionem ad extra. Sic enim explicat Caiet. titulum huius articuli; vtrũ B *Caiet.* scilicet in Deo detur processio formaliter. Quapropter processio ad extra, est in Deo tanquam in principio, non tanquam in subiecto, communicatio tamẽ de qua loquimur, est formaliter in Deo, tanquam actio vniuoce correspondens Deo, per modum formalis perfectionis, & connaturalis naturæ intellectuali.

Secunda conclusio. In hac processione per modum communicationis, intelligitur necessario communicatio, per modum originis. Sensus huius conclusionis est, quod si imaginaretur aliquam p rsonam Santissimæ Trinitatis inmediate pullulare ab essentia diuina, nec in hoc saluaretur communicatio, qua summum bonum se debet commnnicare summo modo, sicut C nec saluaretur ratio originis. Itaque illa communicatio, qua imaginaretur talem essentiam se communicare illi personæ, non esset communicatio per se, & necessario requisita ad rationem summi boni: atque adeo requiritur vera originatio vnius ab altero, ad

rationem

rationem huius communicationis, quæ originatio, nullo modo ponenda est in personaaliqua respectu essentiæ diuinæ.

Probatur ergo conclusio. Processio per modum communicationis, de qua in ista conclusione, est qua Deus se communicat Deo, sed impossibile est, quod Deus se communicet alteri Deo, ergo dicta communicatio debet esse inter personas in Deo, & consequenter eadē communicatio includit originem inter personas.

Præterea. Si essentia diuina se communicaret Patri, dicta communicatione, deberet assignari distinctio realis inter essentiam, & Patrem: nam distinctio rationis, non sufficeret ad veram, & realem communicationem, ergo.

Et nota quod communicatio, dupliciter potest accipi. Primo modo præscindendo ab origine, seu non denotando aliquid per modum actionis, sicut plures partes dicuntur communicare in vna ratione totius. Et quanuis inhac cōsideratione, etiam conueniat summo bono communicatio, quatenus plura conueniunt in eo, participantia eandem rationem, & attributa diuina, hoc etiam modo communicent in eadem essentia diuina, hoc genus communicationis, nō est actus velut vniuocus, & proprius cō ueniens bono in quantum bonum est. Quia licet omnia attributa diuina conueniant vniuoce in eadem ratione Deitatis, tamen quodlibet illorum, velut in adequate, denotat talem rationem. Est igitur necessaria communicatio per modum originis, seu per modum actionis correspondentis vniuoce suo principio, per quam actionem, tale principium summo modo, & adequate, communicet quidquid in ipso est. Si igitur omnes tres personæ santissimæ Trinitatis, inmediate pullularent ab essentia diuina, procederent quidem, eo modo quo attributa diuina, quoad illam rationem communicationis in eadem essentia, non tamen in hac processione saluaretur propria communicatio debita necessario, & tanquam actus vniuocus, ipsi Deo, quousque intelligatur, quod totus Deus se communicat toti Deo. In qua communicatione, non sufficit quod plura conueniant in vno, sed requiritur quod vnum originetur ab altero.

Tertia conclusio. In cognitione, qua essentia diuina (vt ait Molina) cognoscit se, non potest intelligi communicatio illa conueniens summo bono. Probatur. Illa cognitio, est quid absolutum, & essentiale, ergo implicat, quod in ea A intelligantur extrema, quæ necessaria sunt ad rationem communicationis: omne enim, quod in tali communicatione inuenitur, est idem cum ipsa essentia diuina, nec potest ex vi cognitionis essentialis, intelligi aliquis terminus, cui fiat communicatio correspondens naturæ intellectuali.

## §. II.

### *Vera, & realis processio ponenda in Deo.*

QVARTA conclusio. Secundum fidem tenendum est, dari in Deo proprie, & formaliter, veram, & realem processionem, qua Deus procedit à Deo Probatur ex illo Ecclesiast. 24. *Ego ex ore altissimi prodiui, primogenita ante omnem creaturam.* B Quem locum communiter explicant sancti, de processione Verbi diuini à Patre. Vide D. Ambros. lib. 4. de Fide, ca. 4. qui ex eodem loco colligit æqualitatem Verbi diuini cum Patre. Item Sapien. 7. *Vapor est enim virtutis Dei, & emanatio quædam est, claritatis omnipotentis Dei sincera*, Ioan. 8. *Ego enim ex Deo processi, & veni.* Et de Spiritu Sancto dicitur Ioan. 15. *Spiritum veritatis, qui à Patre procedit*, Suntque alia testimonia multa, probantia istam realem processionem. Et quando D. Thom docet in præsenti articulo, secundum Fidem Catholicam dari processionem in diuinis, loquitur de processione, prout distinguitur à relationibus, & ab illis habitudinibus, quas ponit Molina, & denotat realem emanationem vnius personæ ab altera. Erroneumque in fide censeo, asserere, quod Filium procedere à Patre, nihil aliud sit, quam dicere habitudinem ad Patrem: sed potius Fides docet, Filium vere, & realiter participare à Patre, suum esse, & omnem perfectionem. Vnde cum ratio naturalis doceat, ad relationem, vel habitudinem, non esse per se motum, necesse est constituere termi-

*Ecclc. 24.*
*Ambr.*
*Sap. 7.*
*Ioan. 8.*
*Ioan. 15.*

num primarium processionis diuinæ, distinctum ab habitudine formali, hic autem terminus primarius non potest esse alius quam Filius, quatenus participat esse à Patre, atque adeo ista participatio intelligi debet, tanquam aliquid distinctum ab illa habitudine. Similiter cēseo erroneum in fide, asserere Patrem non vere actiuè concurrere ad processionem, qua Filius procedat ab ipso Itaque fides docet, quod præter habitudinem qua Pater inspicit Filium, idem Pater generat Filium, verè actiuè concurrens ad talem generationem, & ita processio per generationem, ponit in Patre veram, & realem rationem principij actiui. Et sicut in Filio, prius intelligitur realis processio à Patre, per modum participationis explicatæ, quam intelligatur habitudo ad Patrem, ita in Patre prius intelligitur ratio principij actualiter agentis, & communicantis Filio esse per generationem, quam intelligatur habitudo ad Filium. Chimericumque est, & contra cōmunem sensum Sanctorum, & scholasticorum, dicere, processionem actiuè se tenentem ex parte Patris, nihil aliud esse, quam habitudinem eius, à quo alius per intellectum. Nam præter quam quod iste modus loquendi est inusitatus, atque adeo vitandus in tam graui materia, non saluat realem emanationem, qua Pater realiter generet Filium. Quò fit, vt quantuncunque in Deo detur illa cognitio, qua Deus cognoscit se, impossibile est ex vi ipsius, quatenus dicit aliquid absolutum, & præscindens à vera, & reali processione vnius ab altero, intelligere relationem eius à quo alius, vel relationem eius qui ab alio: quas relationes imaginatur ille author absque aliquo fundamento. Etenim in dicta cognitione, vt absoluta, & essentialis, & communis tribus personis, implicat intelligere aliquam distinctionem extremorum, imò quidquid ibi reperitur, est per modum adunationis, seu vnitatis, & consequenter implicat intelligere relationes illas.

Qua propter prius quam deueniatur ad realem distinctionem, quam causant relationes, assignanda est vera, & realis processio, qua vna persona procedit ab altera. Licet enim distinctio realis inter personas, proueniat à relationibus immediate, tamē impossibile est intelligere ipsas relationes, cognita solum ratione absoluta, & essentiali, nisi eadem met ratio, induat verum, & realem modum communicationis, atque processionis: qui modus non constituitur per relationem. Certissimum igitur est, & indubitatum, quod ea quæ tribuuntur Deo, tam ad rationem communicationis declaratæ, quam ad distinctionem personarum, exigunt istam realem processionem.

A

## §. III.

### *Soluuntur argumenta.*

AD argumenta in contrarium posita à principio respondetur. Ad primū cū confirmatione respōdetur, ex doctrina D. Thom. quæst. 10. de pot. art. 1. ad 6. quod habere esse ab alio, quod est in essentia distinctum, derogat dignitati diuinæ: tamen habere esse ab alio coessentiali, magis ad dignitatem diuinam pertinet. Conformiter (inquā) ad hanc doctrinam respondetur, quod cum Pater, & Filius conueniant in eadem essentia, aqua prouenit omnis perfectio, eadem perfectio, quæ est in Patre esse principium verum, & reale processionis, per modum actionis, est in Filio esse terminum eiusdem processionis: & eadem perfectio, quæ est in Patre communicare perfectionem & esse, Filio, est in Filio participare talem perfectionē. Et illa processio significata per modum actionis ad intra, denotat æqualem perfectionem in vtroque termino. Vnde actio quatenus denotat actualitatem in agente, & non in passo, derogat perfectioni diuinæ ad intra: tamen simplex ista emanatio includens ex æquo perfectionem agentis, & termini, potius auget velut extensiue perfectionem diuinam. Et licet Filius participet esse à Patre, non tamen habet esse per participationem Nam habere esse per participationem, repugnat huic, quod est conuenire in eadem essentia, cum eo à quo aliquid participat esse. Itaque participare esse ab aliquo solum, denotat quandam communicationem in eodem esse, atque adeo quanto illud esse est magis intimum vtrique extremo, tanto est perfectior participatio. Et quidem si daretur (quod tamen chimericum est) pullulare inmediate ab eadem essentia Patrem, & Filium, bene intelligeretur æqualitas in

B

D. Thom

C

ter

ter ipsos, & quod Filius non haberet esse per participationem. Cum igitur Fides doceat, quod eadem numero essentia diuina, qua Pater generat, etiam Filius est genitus, licet essentia talis communiceretur tribus personis, ordine quodam originis saluatur perfecta æqualitas, & non habet locum illud esse per participationem.

Ad secundum respondetur, quod vt docet D. Thom. quæst. cit. ad 8. latini Doctores, raro vel numquam vtuntur nomine causæ, ad significandum originem diuinarum personarum. Quia cum causa dicat ordinem ad effectum, vel causæ correspondeat effectus, videtur fieri consequens, quod personæ procedentes sint factæ. Qua propter processio significata, per modum actionis, potius reducitur ad simplicem emanationem. Similiter, nec Pater communicando esse, Filio, influit in Filium, eo modo quo causa influit in effectum. Nam causæ propriæ efficientis influxus, est ad perficiendum effectum, nec resultat talis influxus in perfectionem essentialem ipsius causæ. At vero processiones diuinæ, sunt de perfectione essentiali Dei: etsi de esset aliqua persona diuina, de esset totus Deus, atque ex consequenti nulla persona influit in alteram influxu causæ efficientis, proprie loquendo, sed ad esse totius Deitatis, vna persona originatur ex altera, atque simplici emanatione procedit ab altera. Quo fit vt causa efficiens influens in effectum, præsupponatur secundum suum esse completum, ante quã det esse effectui, & ita iste influxus denotat superioritatem in causa, inferioritatem vero in effectu. Cæterum in hac processione diuinarum personarum, nulla earum præsupponitur secundum esse absolutum, & omnino independens ab altera, sed potius vt ex æquo concurrens cum altera ad perfectionem Dei. Vnde Pater in quantum Pater, communicat essentiam Filio, atque adeo communicat illam sub quadam dependentia æqualicum Filio, seu secundum mutuam perfectionem inter Patrem, & Filium, & sic vtraque persona in hac communicatione, & processione, æqualiter se habet, nec vna influit proprie in alteram, sed vtraque complet essentiam, & sequitur ex vi perfectionis debitæ eidem essentiæ.

A

Ad tertium respondetur, non esse concedendum quod Deus producat Deum. Quia producere est proculducere, quod non verificatur, nisi respectu rei quæ est secundum esse, distincta à causa producente. Vnde Deus habet esse, non per factionem, nec per productionem, sed ex vi processionis, vel per generationem, vel spirationem, quæ non includunt aliquam imperfectionem. Nec arguitur à superiori ad suum inferius negatiuè, si ex hoc quod Deus non est productus, inferas ipsum non esse genitum. Quia productio non est quid superius ad generationem, quandoquidem generatio extenditur, non solum ad id quod procedit per veram actionem, sed etiam ad id quod procedit per simplicem emanationem, in qua non datur ratio productionis.

B

Ad quartum, negatur quod id quod procedit per actionem, semper intelligatur prius in potentia, quam in actu, vt patet in eo qui recipit esse per creationem. Et quanuis creaturæ, prius sint in potentia creatoris, quam in se ipsis, tamen de Filio Dei, non est concedendũ proprie loquendo, quod prius sit in potentia Patris, quam in se ipso: nisi superaddas, quod prius secundum originem, est in potentia Patris, ex quo tamen non est inferendum quod Filius habeat esse post non esse. Itaque creaturæ quatenus prius intelliguntur in potentia creatoris, quam in se ipsis, dicuntur habere esse post non esse, taliter quod licet Deus, ab æterno aliquid crearet, illud diceretur habere esse post non esse, quatenus prius intelligeretur in potentia creatoris, quã in se ipso. Nihilominus Filius Dei, non est hoc modo in potentia Patris, quia si mul natura communicat in eodem esse cum Patre, & est eiusdem essentiæ, & perfectionis cum Patre, & solum datur ibi prioritas originis, quæ non est priori tas quantum ad esse, sed solum quoad originari. Vnde nullo modo est concedendum, quod quando intelligitur esse Patris ante generationem, intelligatur non esse Filij. Quia quoad esse, simul intelliguntur Pater, & Filius, licet prius origine intelligatur Pater quam Filius. Et aduertat acutus Theologus diligentissime istam doctrinam, ad disoluenda multa sophismata. Igitur à Filio Dei excludimus omne genus potentiæ, siue passiue in se ipso, siue existentiæ in potentia

C

Patris, ad nodum explicatum. Qua propter doctrina tradita procedit generaliter. Siue enim personæ, quoad esse comparentur immediate ad essentiam, siue vna participet esse mediante altera, nulla earum prius intelligitur non habere esse quam habere illud.

Etsi adhuc instes, pro illo priori originis, vel Filius est, vel Filius non est, nõ enim datur medium inter esse, & non esse, sed non est concedendum quod Filius est: ergo Filius non est, ergo solum habet esse in potentia Patris.

Respondetur ex dictis, quod pro illo priori originis, nec Filius est, nec Filius non est, quia prioritas illa originis, non est prioritas quoad esse, sed solum talis prioritas appellat proprium conceptum huius quod est vnum originari ex altero. Et quanuis non detur medium à parte rei, inter esse, & non esse: tamen datur medium, inter hoc quod est intelligere rem esse, & intelligere rem non esse. Etenim esse, & non esse, opponuntur contradictoriè, & consequenter non datur medium inter illa extrema: cæterum intelligere rem esse, & intelligere rem non esse, opponuntur contrariè, & datur medium inter ista extrema, scilicet mere negatiuè se habere, ad vtranque intellectionem, & hoc contingit in præsenti. Nam cum illud prius secundum originem, nõ sit prius quoad esse, habet se intellectus mere negatiuè in tali priori, quoad esse vel non esse, & solum considerat, hoc quod est originari vnum ex altero. Sic etiam (vt obiter dicamus) potest Phylosofus dissoluere facillimè, importunum illud argumentum de materia prima, quæ præintelligitur in genere causæ materialis, antequam actuetur per formam, & interrogat arguens, vtrùm pro illo priori, materia intelligatur esse, vel intelligatur non esse. A Respondetur enim, quod pro illo priori, nec materia prima intelligitur esse, nec etiam intelligitur non esse, quia prioritas illa causæ materialis, non est prioritas quoad esse, sed solum quoad materializare (vt ita dicamus) scilicet quoad esse subiectum capax recipiendi formam. Quapropter intellectus, pro illo priori, solũ considerat id, quod est propriũ causę materialis, & respectu esse, vel non esse materiæ, habet se negatiuè.

Ad confirmationem respondetur, quod potentiæ actiuæ educenti rẽ ex potentia materiæ, correspõdet potentia passiua: non tamen omni potentiæ actiuæ.

Ad vltimum argumentum respondetur, quod originatio vnius personæ ab altera, nullam denotat sub ordinationẽ, quia esse, equaliter conuenit vtrique personæ. B Nec etiam concedendum est, ideò esse inueniri in Filio, quia prius inuenitur in Patre, sed potius loquendo de esse Filij, dicendum est, ita conuenire tale esse Filio per essentiam, sicut conuenit Patri. Et ita in perfectione qnacunque personarum, sistendum est in diuina essentia, quam ex æquo participant personæ, quam communicationem æqualem, non tollit origo vnius personæ ab altera persona.

## CONTROVERSIA. III.

### *Vtrùm processio qua Filius procedit à Patre, ponatur primò, & per se in Patre, an vero in Filio, tanquam in proprio subiecto.*

MANET probatum, dictam processionem, ex parte vtriusque personæ denotare veram, & realem communicationem, restat inquirendum, in qua persona ponatur subiectiuè processio, qua Filius procedit à Patre, an scilicet in Patre, & Filio, sicut ponuntur à Molina habitudines dictæ, an vero in Filio, an in Patre.

Supponendũ est ex doctrina D. Tho. infra q. 40. artic. 2. quod origo alicuius rei, non significatur vt aliquid intrinsecum, sed vt via quædam, à re, vel ad rẽ, sicut generatio significatur vt via quædam ad rem genitam, & vt progrediens à generante. Et infra dicit, quod origo actiuè significata, significatur vt progrediens à persona subsistente, origo autem passiuè significata vt natiuitas, significatur vt via ad naturam subsistentem. Quę D. doctri-

doctrina consonat Concil. Florent. sess. 18. vbi dicitur, processionem in Deo, esse viam ab vno in aliud. Sicut ergo in vnica via, & tendentia ad terminum generationis creatæ, ponitur, & ratio actionis, quatenus motus procedit ab agente, & ratio passionis, quatenus idem motus recipitur in passo, & secundum probabilem sententiam, vtraque ratio reperitur subiectiuè in passo; ita quærimus in præsenti, vtrùm eadem processio, licet vt actiuè significata, denotet principium à quo: tamen inueniatur tanquam in subiecto, in persona quæ procedit, an vero in persona à qua ista procedit, an ex æquo in vtraque.

A

Supponendum est etiam, processionem istam non dicere actualitatem mediam inter illas duas personas. Sicut enim creatio non dicit actualitatem mediam inter creaturam, & creatorem: sed ipsa creatura immediatissimè procedit à Deo, ita multo melius, processio non dicit actualitatem mediam inter illas personas, sed vna persona immediatissimè procedit ab altera. Non enim se habet ista processio sicut vera actio, quæ mediat inter agens, & passum, atque adeo in illa datur motus, qui vt egreditur ab agente, dicitur actio, secundum tamen quod recipitur in passo, dicitur passio, & sic disputatur à Philosophis, vtrùm actio primò, & per se sit in agente, an vero in passo. Itaque agens creatum non intime adest passo: imò præsupponit in eo aliquid ex cuius potentia educat effectum, etsi implicat, quod sit immediatum ipsi effectui, nihilominus Deus intime adest cuicunque rei à se procedenti, siue ad intra, siue ad extra, & ita non datur aliqua actualitas media. Disputatio ergo presens secludit istas actualitates. Quia tamen processio aliquid denotat positiuum, & reale vltra personas illas, merito inquiritur vtrùm illud positiuum, se teneat primò ex parte personæ procedentis, an vero ex parte personæ à qua procedit.

B

C

*D. Thom.* Nota ergo ex doctrina D. Thom. infra q. 42. art. 3. in corpore, & ad 3. quod licet creatio non importet in creatura aliquam actualitatem super additam: tamen importat habitudinem creaturæ ad creatorem, cum quadam nouitate, seu inceptione, hoc autem denotat perfectionem, solum ex parte creaturæ: etsic creatio est in creatura, nullo tamen modo est ponenda subiectiuè in creatore. In præsenti tamen, processio est perfectio, non solum personæ procedentis, verum etiam personæ à qua procedit.

Ex quo deducitur ratio dubitãdi pro quæstione posita. Processio denotat æqualẽ perfectionẽ in illis duabus personis: ergo ex æquo est in vtraq; persona. Antecedẽs constat, nã in processione per generationem, fundatur relatio realis Filij ad Patrem, & Patris ad Filium, propter perfectionem processionis, in qua vtraque persona communicat.

## §. 1.

### *Processio per modum adunationis, & vt causans distinctionem.*

PRocessio dupliciter consideratur; primò modo quatenus ex vi illius adunatur persona procedens, cum persona à qua procedit. In hoc enim distinguitur processio à relatione, quod relatio est ratio distinguendi vnam personam ab alia, & etiam constituendi personam, non tamen ex relatione sumitur ratio adunandi vnam personam cum alia. Licet enim relationes diuinæ in aliqua consideratione adunentur: tamen ista vnio non prouenit ex vi relationum, vt declarabitur suo loco: nihilominus ex vi processionis, & adunantur personæ inter se, & etiam distinguuntur. Qua propter propriam vocem ignorat, qui dicit, personam procedere ab altera persona, nihil aliud esse quam referri ad illam. Relatio enim formalissime, dicit oppositionem: sed processio, & importat distinctionem, & adunationem. Non enim persona Patris, & Filij adunantur solũ quatenus conueniunt in essentia diuina, præscindendo à processione; sed ex vi processionis per generationem, adunat sibi Pater Filium. Sicut enim ex genere intellectionis, conuenit intelligenti, vt adunet sibi rem intellectam, ita generatione diuina, adunat sibi Pater Filium. *D. Thom.* Vnde D. Th. 4. cont. gent. ca. 11. docet, quod secundum altiorem modũ emanationis, datur maior vnio inter id quod emanat, & principium à quo emanat. Secundo considerator processio, quatenus causat distinctionem inter personã procedentem, & principium à quo procedit, & fundat oppositas relationes.

Prima

Prima conclusio Processio qua Filius procedit à Patre, secundum modū vnionis explicatum, est æqualiter in vtraque persona Hanc cōclusionem probat ratio dubitandi supra posita. Præterea Verbum creatum quatenus vnitur intellectui, ex vi cognitionis, ita perficit intellectum, vt censeatur vna perfectio vtriusque, ergo proportionabiliter in præsenti.

Declaratur hæc ratio. Quauis enim verbum mentis recipiat perfectionem ex vi intellectionis: tamen cum ipsa intellectio sit actio immanens, ex vi eiusdem, etiam verbum perficit intellectū, & ita verbum, recipiendo perfectionē, perficit: & consequenter intellectio ipsa est perfectio, tam verbi, quam ipsius intelligentis, ergo similiter cognitio diuina, quæ est generatio, & ex vi illius procedit Verbum diuinum à Patre, ex æquo respicit perfectionem Patris, & Verbi, quatenus adunat Verbum cum Patre. Et idem dicendum est de processione Spiritus Sancti, quæ cum sit actio immanens, est perfectio, tam personæ procedentis, quam principij à quo procedit.

Secunda conclusio. Processio quatenus causat distinctas denominationes, in persona quæ procedit, & in persona à qua procedit, distincto modo inuenitur in vtraque persona. Probatur. Nam ab eadem processione, per generationem (v.g.) dicitur Pater generans, & Filius genitus, ergo distincto modo reperitur talis processio in vtraque persona, scilicet in vna tanquam in principio, in altera vero tanquam in termino.

Ex his duabus conclusionibus sequitur, quod si personæ diuinæ, solum considerarentur, vt emanantes ab essentia diuina, essent prorsus eiusdem denominationis, nec paterētur illos distinctos modos positos à Molina, nec esset maior ratio quare concideretur vna persona vt à qua altera persona, quam è contra, imo per ordinem ad diuinam essentiam, à qua procederent, adunarentur omnino. Qua propter, assignanda est immediata ratio, tenens se ex parte vtriusque personæ, à qua ipsæ personæ recipiant distinctas denominationes. Verum quidem est, quod ante processionem actualem, datur specialis ratio in vna persona, vt sit principium alterius personæ, & ita fundamentaliter, seu radicaliter, præcedit in tali persona specialis ratio denominationis: cæterum formaliter, impossibile est, quod ex vi emanationis qua personæ emanarent ab essentia, aliqua earum haberet specialem denominationem, quam non haberet altera. Itaque emanatio vnius personæ ab altera, causat distinctam denominationem in vtraque, ob diuersum modum essendi in ipsis, nihilominus personæ, eodem modo sunt in se ipsis, & ita emanatio ab essentia, non potest causare aliquam diuersam denominationem, quousque vna persona comparetur ad alteram, ex vi processionis formalis.

Tertia conclusio. Si consideretur processio, quatenus causat distinctionē inter dictas personas, est etiam diuersimode in vtraque persona. Probatur. Distinctio personarum prouenit à relationibus, si ergo ex vi processionis consequuntur diuersæ relationes in personis, etiam processio diuersimode est in eisdē personis. Quo fit vt à relatione secundum se, non sumatur distincta denominatio, quæ inuenitur in vna persona respectu alterius personæ, nisi adiungatur ratio processionis, quæ est fundamentū distinctarum denominationum. Vnde quod procedens ab alio, dicatur Filius, habet quidem ex vi relationis filiationis immediate, nihilominus ipsa relatio dicitur talis, quatenus consecuta ex vi processionis. Fit ergo vt tam vnio personarum, quam distinctio, & diuersa denominatio earum, sumatur ex diuerso modo quo vna persona procedit ab altera.

## §. II.

### *In quo subiectatur absolute processio.*

QVarta conclusio. Absolute loquendo, processio est tanquam in subiecto in persona, quę procedit. Et quidem subiectum in hac parte, potius est denominationis, quam actuationis. Cum enim persona procedat immediatissimè ab altera, nec medietur inter illas aliquod genus actualitatis, fit vt nō sit necessarium assignare subiectum actualitatis, sed solum subiectum denominationis, quę denominatio conuenit termino processionis, non quatenus solum habet rationem termini, nam ista ratio potest conuenire ei, quod nullam perfectionem

ctionem participat ab alio, sed quatenus ex vi processionis habet esse. Probatur ergo conclusio. Ex vi processionis participat perfectionem persona procedens, à principio à quo procedit, ergo processio receptiuè, & velut passiuè, atque adeo subiectiuè, inuenitur in tali persona procedẽte Probatur cõsequentia. Nam subiectũ alicuius actualitatis, est illud quod ex vi talis actualitatis habet esse, seu perfectionem licet actualitas non mediet inter personam procedentem, & eam aqua procedit. Et nota quod licet probabilis opinio teneat, actionem esse in agente, hoc prouenit ex eo quod agẽs creatum, agendo reducitur de potentia ad actum, non quomodocunque, sed ex vi eiusdem actionis per quam producitur effectus, & consequenter, actio subiectatur in illo, perficiendo prius ipsum, quam passum. Vnde agens, non solum habet rationem principij actionis, verum etiam rationem subiecti. Cæterum in hac simplici emanatione, quæ est processio, principium actiuè concurrens, non consideratur vt aliquid in se suscipiens, media ipsa processione, sed consideratur vt purum principium actiuum. Item actio creata probabiliter dicitur esse in agente, quia ab illa dicitur agens agere, nihilominus principium huius processionis, non dicitur aliquo modo procedere: qua propter processio est in sola persona procedente, tanquam in primario subiecto.

Stant ergo simul ista, scilicet quod processio sub illa ratione vnitatis, & quatenus per modum actionis immanentis perficit non solum personam procedentem, verum etiam principium à quo procedit, sit indiuisibiliter in vtraque persona, & ex altera parte, quod per modum processionis, quatenus scilicet denotat vnam personam, sub distinctione ab altera, procedere ab illa, sit subiectiuè in persona procedente.

Et nota, quod processio non solum in genere accepta, verum etiam in specie, dicit perfectionem simpliciter in genere entis, taliter quod in vnoquoque, melior est ipsa, quam non ipsa. Vel enim generatio diuina, seu processio per generationem, dicit infinitam perfectionem simplicirer, vel nullam (non enim admittimus perfectiones secundum quid, vel perfectiones in aliquo genere tantum, in ijs attributis quæ pertinent ad esse personarum Sanctissimæ Trinitatis, vt infrà dicemus loquẽdo de relationibus diuinis.) Nihilominus ijs non obstantibus, absolute loquendo, subiectum processionis, est persona procedens, vt asserit præsens conclusio. Ex quo tamen non est inferendum, aliquam perfectionem infinitam esse in persona procedente, quæ nõ est in principio processionis (quod tamen fusius explicabimus suo in loco) quia licet sub ratione processionis, sit ista perfectio in persona procedente, tamen eadem indiuisibilis perfectio, est in principio processionis, sub ratione principij, sicut quanuis processio per generationem sit in Filio, & non sit in Spiritu Sancto: tamen eadem indiuisibilis perfectio quæ in Filio habet rationem generationis, in Spiritu Sancto habet rationem processionis per modum impulsus.

A

## §. III.

### *Sophisticæ argumentationes.*

B Ex quo etiam soluitur argumentum deductum ex illo principio insinuato, scilicet quod perfectio simpliciter, est illa quę in vnoquoque, melior est ipsa, quam non ipsa. Argumentum est huiusmodi. Sequitur quod in Patre melior sit processio illa, quæ subiectiuè est in Filio, quam non ipsa, quando quidem processio ista, etiam sub specifica ratione talis processionis, dicit perfectionem simpliciter, & in tota latitudine entis. Hoc (inquam) argumentum soluitur ex doctrina tradita Sed pro clariori intelligentia huius, & similium dificultatum quæ in hac materia passim offeruntur, notandum est, aliud esse, processionem, etiam secundum rationem specificam, dicere perfectionem simpliciter, & infinitam: aliud vero quod talis perfectio proueniat ab illa ratione velut specifica, & quatenus distincta ab altera ratione specifica. Primùm quidem verum est, secundùm autem falsum. Itaque perfectiones finitæ, & limitatæ; prouenium quidem à rationibus specificis, secundum quod specificæ sunt, & distinctæ ab alijs rationibus, nihilominus omnes perfectiones infinitę simpliciter prouenium, non quidem ex principijs distinctis secundum quod distincta sunt, sed potius ex eisdem secundum quod adunantur

C

inter

inter se. Cum enim perfectio in proprio conceptu perfectionis dicat aliquid absolutum, stat optimè, quod eadem met entitas absoluta, sit ex vna parte, à qua prouenit omnis perfectio, & ex altera parte, quod induens diuersam rationem, induat etiam nouum modum eiusdem perfectionis. In præsenti ergo, processio actiuè se tenens ex parte Patris, dicit infinitam perfectionem, & passiuè se tenens ex parte Filij, etiam dicit infinitam perfectionem, ex eo quod eadem perfectio absoluta Dei, induit illas duas rationes, & consequenter eadem perfectio, quæ in vno est processio actiua, est in altero processio passiua. Cum quo tamen stat non esse concedendum, entitatem illam infinitam non conferre perfectionem, ex eoquod induat illas diuersas rationes, sed potius omnem talem perfectionem præhabet in se. Quo fit vt eadem essentia diuina, habeat rationem processionis actiuè, & processionis passiuè, & dicatur infinitæ perfectionis, in quantum est processio actiua, sily, in quantum, summatur, specificatiuè, hoc est ad istum sensum, quod essentia diuina sub tali ratione processionis actiuæ, dicit infinitatem, non tamen quod talis infinitas proueniat ei ex ipsa ratione, seu quod essentia habeat infinitatem, quia est processio actiua. Constat igitur dictam processionem passiuam, esse infinitam simpliciter, ex alteraque parte, esse solum subiectiuè in Filio, sub ratione tamen talis perfectionis prouenientis ab eodem indiuisibili principio, à quo prouenit processio actiua. Vnde saluatur optimè, quod in vnoquoque, melior est ipsa perfectio, quam non ipsa: quandoquidem licet in Patre non sit processio passiua, est tamen quidquid perfectionis includitur in processione passiua. Quandoquidem, vt dictum est, essentia diuina quæ est in Filio, non dicit perfectionem, quia induat rationem processionis passiuæ, sed potius eidem processioni passiuæ, confert perfectionem, sed hoc amplius patebit infra.

A

Quo etiam fit, vt quamuis ex genere suo, processio per intellectum sit perfectior processione per voluntatem: tamen in Deo non fit perfectior generatio, quam communis spiratio, seu processio per modum impulsus. Quia perfectio harum processionum, non summitur ex eo quod conuenit vnicuique ex genere actus intellectus, & voluntatis, sed ex infinita fæcunditate essentiæ diuinæ: quæ fæcunditas, secundum diuersas determinationes, est principium diuersarum processionum, & consequenter eadem perfectio quæ in vna processione habet modum talis processionis, in altera processione habet etiam specialem modum.

Ex his ergo infertur, quod si processio illa quam ponit Molina, actiuè significata ex parte Patris, nihil aliud esset, quam habitudo eius, à quo alius per intellectum, non possemus concedere, dari vnam processionem ex vi cuius perficeretur persona procedens, & principium à quo procedit, quod tamen est cõtra processionem per modum vnionis, vt declaratum est ex communi doctrina Theologorum. Quod vero hoc non possit concedi in sententia dicti authoris, patet. Nam habitudo quæ est in Patre, non est in Filio, nec è contra, & ex altera parte, processio (vt ille ait) non est aliud quam dicta habitudo, ergo implicat, processionem esse perfectionem indiuisibilem illarum personarum, vel dari processionem per modum vnionis.

B

Nec mihi adhibeantur alia, quæ etiã tenet dictus author, ex quibus potest deduci ista processio per modum vnionis: ex eis enim probabitur, quod Molina non sibi constet. Nec intendimus immorari in arguendo authorem, huius inconstantiæ, seu contradictionis, sed solum impugnamus sententiam propositam: vt commmnis, & vera doctrina manifestetur.

C

CON-

## CONTROVERSIA. IIII.

*Vtrùm processio conueniat Deo, secundum quod Deus est, præscindendo à personis, an vero conueniat ei, ratione personarum.*

IN eadem meditatione Molinæ dicitur, quod essentia diuina intelligente se ipsam, resultat habitudo eius, à quo alius per intellectum, & hanc habitudinem vocat processionem, actiuè sumptam: & quanuis ex altera parte ponat actiuum concursum Patris, ad productionem Verbi, tamen ex parte Verbi ad rationem processionis passiuè sumptæ, dicit non intelligi nisi habitudinem eius qui ab alio per intellectum. Itaque non video in ista doctrina, quod processio illa, passiuè se tenens ex parte Filij, correspondeat formaliter productioni, actiuè se tenenti, ex parte Patris, licet interueniat productio Patris, sed potius quod sicut à parte essentiæ, se ipsam intelligentis, resultat habitudo eius à quo alius per intellectum, ita à parte eiusdem essentiæ, resultat habitudo eius qui ab alio per intellectum, & quod in his habitudinibus consistunt processio actiua, & passiua.

Ex his ergo verbis, videtur quod Molina constituat illam processionem passiuam, non vt correspondentem formaliter productioni, seu actiuæ communicationi, se tenenti ex parte Patris, sed habitudini quæ conuenit Patri, quatenus talis habitudo tenet se à parte, seu ex parte essentiæ. Fit ergo consequens, istas processiones conuenire Deo, cum præcisione à reali influxu vnius personæ respectu alterius, quod tamen, manifestè pugnat contra fidem. Itaque ex vi intellectionis absolutæ conuenientis Deo, vt Deus est, non consequitur aliqua persona Sanctissimæ Trinitatis, nec intelligitur aliqua ratio processionis, quo vsque aduenial intellectio Patris, quatenus Patris est, & in ratione dictionis. Qua propter processio passiua se tenens ex parte Filij, non correspondet habitudini se tenenti ex parte Patris, pro illo priori in quo solum intelligitur cognitio qua Deus vt Deus est, cognoscit se, sed correspondet productioni actiuæ, conuenienti personæ Patris cognoscentis se ipsum, & suam essentiam. Et cum Molina dicat, illam habitudinem resultare velut à parte essentiæ, debet nobis explicare, per quid distinguatur illa pars essentiæ, ab altera parte essentiæ, ad hoc quod specialiter intelligatur, habitudinem resultare ex tali parte. Itaque vel debet dicere, quod ex eadem essentia, sub indiuisibili consideratione, pullulant illæ diuersæ habitudines (quod nō concedet) vel si datur specialis consideratio in essentia, ad hoc quod resultet vna habitudo, & non altera, quod Molina videtur vocare velut partem essentiæ, necesse est, talem habitudinem præcedere aliquid speciale, à quo specialis habitudo sequatur. Hoc igitur speciale, quid aliud obsecro est, in communi sententia, & consensu Ecclesiæ, quam processio significata per modum actionis, & passionis, in cognitione notionali, ex qua resultant illæ diuersæ habitudines. Hæc certissima sunt, & si Molina cōtrariū tenet, videat Ecclesia qua censura dignus sit.

In gratiam ergo Theologorum, disputemus pro vtraque parte, vtrùm processiones diuinæ cōueniāt Deo vt Deus est, ita quod personis conueniat ratione Deitatis, an vero è contra, ratione personarum.

Probatur illud primum esse verū. Primò. Processiones dicunt perfectionem simpliciter, ergo primo, & per se, conueniunt Deo, vt Deus est.

Secundò. Hæc propositio conceditur, Deus generat, vt patet ex communi consensu Theologorum, cum Magistro in 1. distin. 4. de quo infra, quæst. 39. artic. 4. Item conceditur, quod Filius Dei procedit ex Deo, vt patet Ioan. 7. *Ego ex Deo processi.* Matth. 16. *Tu es Christus Filius Dei viui.* Ergo processio conuenit primo, & per se Deo. *Magist. Ioan. 7. Matth. 16.*

Confirmatur. Nam in symbolo fidei, confitemur Christum esse Deum verum de Deo vero.

Tertiò,

Tertiò. Processio Filij à Patre, & processio Spiritus Sancti à Patre, & Filio, sunt vnum inter se, realiter, & formaliter, vt constat ex quæst. 36. sequenti, artic. 2. Ergo istæ processiones conueniunt Deo, vt Deus est. Probatur consequentia. Ideo enim istæ processiones sunt vnum, quia in illis nulla est relationis oppositio, ergo vt sic adunantur in Deo, atque adeo conueniunt primo, & per se Deo, vt Deus est.

Confirmatur. Pater, & Filius sunt vnum principium spirandi Spiritum Sanctum, vt patet infra quæst. 36. cit. art. 4. ergo spiratio illa actiua, non conuenit vtrique personæ: nisi quatenus vtraque adunatur in ratione Deitatis.

Quartò. Intellectus, & voluntas conueniunt Deo, quatenus Deus est, non vero quatenus Pater est, si ly quatenus, sumatur reduplicatiue: ergo processio per intellectum, & processio per voluntatem, conueniunt Deo, quatenus Deus est, & non quatenus Pater est, si ly quatenus, etiam sumatur reduplicatiue.

Pro altera vero parte videtur, quod iste processiones conueniant primo personis diuinis, & secũdario Deo, vt Deus est.

Arguitur primò. Istæ processiones includunt oppositas relationes, sed hæc oppositio, non inuenitur in Deo, nisi ratione personarum, ergo processiones cõueniunt primo, & per se personis.

Secundò. In hac propositione Deus generat, subiectum supponit pro Patre, quia tale subiectum restringitur ab actu notionali, vt patet ex quæst. 39. seq. art. 4. ergo talis actus notionalis, non conuenit primo, & per se Deo vt Deus est, alias nõ restringeret subiectum illius propositionis. Ergo processio per generationem, & esse principium generationis, nõ cõuenit primo, Deo, vt Deus est.

Tertiò. A Deo vt Deus, non potest procedere alter Deus, sed solum ab vna persona procedit altera persona, ergo processio quæ importat istam diuersitatem, conuenit primo personæ.

Quartò. Si processiones conuenirẽt primo, Deo, vt sic, conuenirent indiuisibiliter omnibus personis Santissimæ Trinitatis, cõsequens, &c.

Hæc quæstio resoluenda est, conformiter ad ea, quæ dicta sunt. Etenim de processionibus diuinis possumus loqui, vel secundum actualitatem, & perfectionem quam important, vel secundum distinctionem personarum, vel oppositionem relationum quas dicũt. Primo modo, conueniũt primo, Deo, vt Deus est, quia omnis perfectio inuenta in personis, participatur à diuina essentia. Et in hac cõsideratione, id quod procedit ab alio, denotat genus vnionis cum illo à quo procedit, & principium processionis intendit, ex vi eiusdem processionis quatenus actio inmanens est, adunare sibi personam procedentem. Itaque non ex aliquo principio extrinseco, sed ex intrinseca ratione processionis, vt est actio inmanens, datur illa ratio vnionis. Sub hac ergo consideratione, processio, primo conuenit Deo. Quia omnis ratio vnionis conuenit personis diuinis, ex essentia diuina. Et (vt infra declarabimus,) in ratione perfectionis, adunantur omnino personæ diuinæ, & consequenter omnes processiones diuinæ secundum, quod denotant perfectionem, participantur in personis ab essentia, & non è contra. Nihilominus si considerentur processiones, quatenus sunt rationes distinctionis, & oppositionis inter personas diuinas, conueniunt primo eisdem personis, propter rationes factas secundo loco.

Præterea nota, certissimũ esse quod processiones non conueniunt Deo, cũ præcisione à personis, tanquam principio quod, talium processionum, nec etiam tanquam termino, vt notissimum est, Deus enim quantumcunq; consideretur vt per se subsistens, siue vt persona incompleta, secundum se, nec generat, nec genitus est: nihilominus, sub distinctione data, Deus est ratio primaria, propterquam tales processiones conueniãt diuinis personis, & essentia diuina est principium quo, earundem processionum, tenens se, tam ex parte principij, quam ex parte termini processionis. Est enim essentia diuina, non solum ratio agendi in principio actiuo, sed etiam ratio procedendi in persona quæ procedit, & ita concurrit essentia ad processiones, sub illa ratione vnionis explicata, personæ tamen concurrunt, ad easdem processiones, quatenus denotãt distinctionem realem extremorum. Nec disputamus in præsenti, de vnione, qua personæ vniuntur in natura diuina, de

hoc

hoc enim infra dicemus, qnod non tribuitur processioni, sed de vnione qua persona procedens per actionem inmanentem, ex vi talis processionis vnitur ptincipio.

Ex his sequitur quomodo intelligenda sit illa propositio, Pater generat in quantum Pater. Si enim sensus illius esset, quod primaria ratio generationis illius sumeretur ex paternitate solum, falsa esset propositio, quando quidem generatio exposcit ex parte principij, aliquid simile in natura cum re quæ generatur: hoc autem non potest habere locum inter Patrem in quantum Pater est, & Filium in quantum Filius est, quia sub hac consideratione, personæ istæ non assimilantur. Cum igitur terminus generationis, sit aliquid simile in natura principio à quo procedit, fit consequens, vt generare partim conueniat Patri, vt Pater est, & partim conueniat Patri, vt Deus est, taliter quod vnum absque complemento alterius, non possit esse principium generationis. Et similiter, generari conuenit Filio, vt Filius est, & vt Deus est: ita quod ex vtroque, compleatur vnus terminus generationis. Nihilominus applicando singula singulis, dicendum est, perfectionem generationis actiuæ, correspondere Patri, vt Deus est, licet requiratur, tanquam complementum, paternitas ipsa: tamen distinctionem requisitam inter extrema generationis, de sumi primario, ex paternitate. Vnde fit, quod quando communiter dicitur à Theologis, eandem perfectionem esse in Filio generari, quæ in Patre est generare, considerantur illa duo extrema, quatenus correspondent processioni, non secundum diuersas terminationes relationum, seu secundum diuersam incommunicabilitatem personarum, sed ea parte qua processio prouenit à Deo, vt Deus est, tenens se, tam ex parte principij processionis, quam ex parte termini.

Sic ergo verificatur, Deum procedere à Deo, quia Deitas se tenet ex parte vtriusque extremi: non tanquam ratio distinctionis, sed tanquam ratio vnionis (non loquimur de vnione in natura, sed in perfectione.) Et persona pro qua supponit Deus in concreto, intrat tanquam ratio distinctionis. Verificatur etiam, Deum generare Deum, & nec generare se ipsum Deum, nec alium Deum. Item fit, quod vbi essentia diuina, non inuenit illam oppositionem personarum, & relationum, causet omnimodam vnitatem. Et ita causat vnitatem inter Patrē, & Filium, ad spirandum Spiritum Sanctum. Licet enim Deus vt Deus est, non sit principium spirans, tamen duæ illæ A personæ adunantur ad spirandum, in ratione vnius principij, prouenientis, non à relationibus, quibus opponuntur Pater, & Filius, sed à Deitate in qua adunantur. Et idem dicendum est de generatione diuina, quatenus correspondet intellectui: est enim ratio vnionis inter Patrem, & Filium, qui in eodem intellectu adunantur, licet intellectus talis, vt Patris est, causet distinctionem dictam. Et hoc idem probant argumenta posita in secundo loco.

Adhuc tamen restat difficultas. Quia antequam in Filio consequatur relatio Filiationis, datur terminus generationis, seu generatio passiua: ergo datur sufficiens distinctio inter genitum, & generantem, & consequenter ratio huius distinctionis non de sumitur ex B relatione. Sicut etiam in Patre ante relationem paternitatis, datur principium generationis actiuæ, correspondentis illi generationi passiuæ, fit ergo consequens, vt ista processio, per generationem conueniat Deo præscindendo à relationibus. Respondetur, hoc argumentum probare, quod ante relationes formaliter, datur aliqua ratio distinctionis inter extrema processionis, cuiusmodi est generatio illa, actiue considerata, & passiuè. Cæterum istæ diuersæ rationes extremorum, non possunt intelligi; nisi mediis relationibus, cum quibus efficiunt vnū. Itaque licet Filio prius conueniat esse geniti, quam esse Filij, formaliter: tamen ex altera parte, non potest cognosci Filius, vt genitus; nisi præcognoscatur vt Filius, quando C quidem à filiatione habet subsistentiam personalem, seu personalitatem. Relationes enim diuinæ sunt per se subsistentes, atque adeo generatio passiua, efficit vnum, cum relatione filiationis, ad distinctionem illam extremorum, scilicet generationis, & geniti. Nec potest intelligi Filius, vt genitus; nisi simul intelli-

gatur vt Filius. Imo sicut in rebus creatis, prius intelligitur res genita, quã generatio passiua, ita suo modo in præsenti. Sed de hoc amplius constabit infra.

## CONTROVERSIA. V.

### *Vtrùm processio sit prior secundum rationem, quam persona, quæ procedit.*

SI processio (vt ait Molina,) nihil aliud esset, quam habitudo eius, qui ab alio per intellectum, implicabat, talem processionem esse priorem secundum rationem, quam persona procedens. Quando quidem, implicat dari habitudinem aliquam fundatam in aliqua persona, seu consecutam in ipsa, & quod talis habitudo sit prior ipsa persona. A

Ex altera vero parte D. Thom. quæst. 10. de potentia, art. 1. ad 3. sic dicit. *In processione, quæ est motus localis, necesse est, quod processioni præintelligatur procedens, cum sit eius subiectum: sed in processione quæ importat originis ordidem, procedens se habet ad processionem, vt terminus. Vnde, si procedens sit ex materia, & forma compositum, & per viam generationis in esse productum, materia quidem præexistit processioni, vt subiectum, forma vero, vel etiam compositum, sequitur secundum intellectum ad processionem, vt terminus, sicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit, non est compositum, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum, cuius terminus est tota rei substantia, tunc nullo modo procedens præintelligitur processioni, sed è conuerso. Sicut creatura non præintelligitur creationi, nec splendor processioni ipsius à sole, nec verbum processioni eius à dicente: & similiter, nec Verbum processioni eius à Patre.* B

Pro vtraque igitur parte quæstionis, sunt rationes dubitandi. Et quidem videtur ex vna parte, processionẽ esse priorem secundum rationem, quam persona, quæ procedit. C

Arguitur primò. Persona quæ procedit, habet esse ex vi processionis, ergo processio est prior ratione quam persona.

Secundò. Persona quæ procedit, est terminus processionis, ergo via executionis, prius est processio, quã persona.

Tertiò. Quod vna persona Sanctissimæ Trinitatis dicatur genita, altera vero dicatur procedens, sumitur ex ratione ipsarum processionum, ergo prius debet intelligi ratio processionum, quam intelligantur diuersę rationes personarum procedentium.

Pro altera vero parte videtur, quod processio sit posterior persona, quæ procedit. Primò. Processio est in persona quæ procedit, tanquam in proprio subiecto, ergo implicat intelligere processionem esse, nisi præintelligatur subiectũ, in quo talis processio sit.

Confirmatur. Processio non intelligitur vt habens esse per se subsistens secundum se, ergo habet esse ratione procedentis personæ, cum non præintelligatur aliud subiectum in quo habeat esse, ergo talis persona procedens, intelligitur ante processionem.

Secundò. Ante Filium (v.g.) procedentem à Patre, nihil aliud præcedit origine, nisi Pater; sed ista processio Filij non est in Patre, prius quam sit in Filio, ergo non potest intelligi subiectum processionis Filij, antequã præintelligatur Filius, tanquã subiectum eius.

Tertiò. Prius intelligitur processio per modum tendentiæ ad terminum, quam intelligatur terminus, vt colligitur ex doctrina D. Thom. tradita, ergo pro illo priori, debet assignari aliquid tendens in terminum. Sed in dicta processione Filij, nõ se habet Pater vt tẽdẽs in terminum, ergo solus Filius præintelligitur, per modum illius tendentiæ, antequam intelligatur per modum termini processionis.

***

§. I.

§. I.

*Actio infinita, passiuè sumpta.*

SVPPONENDVM est, quod generaliter loquendo in hoc mysterio Sanctissimæ Trinitatis, excludendum est omne genus causæ materialis, quod intrinsece dicit imperfectionē. Quapropter persona procedens ab altera, non potest esse propriè loquendo, subiectum susceptiuum processionis, quod quidem reducatur ad genus causæ materialis, atque adeo, talis persona procedens, non potest esse prior ratione, ipsa processione, secundum hoc genus causæ materialis, quia talis prioritas, solum attenderet in illa persona, rationem potentialitatis ad processionem. Sicut quando dicitur, quod in generatione creata, totum compositum, quod generatur, antecedit in genere causæ materialis generationem ipsam passiuam, intelligitur quod antecedit, non quasi subiectum ex cuius potentia educatur virtute generantis forma, hoc enim implicat, quando quidem nullo modo totum cōpositum potest antecedere formam, tanquam subiectum, sed intelligitur ad istum sensum, quod idemmet compositum, quod generatur, prius est in potentia, quam in actu, & sic prius intelligitur generari, quam genitum esse, vnde sic antecedit generationem, secundum genus causæ materialis. Hoc ergo non habet locum in processione, de qua loquimur. Quæstio igitur procedit, secludendo omne genus potentialitatis, tam in processione, quam in persona quæ procedit.

Pro intelligentia ergo huius difficultatis notandum est, impossibile esse dari aliquam actionem creatam, nisi præsupponatur subiectum, ex quo agēs creatum educat formam. Itaque siue actio fit in agente, siue in passo, non potest dari talis actualitas ex parte agentis, nisi passum præsupponatur, secundum ali quid sui, & multo minus ex parte passi. Impossibile enim est quod agens creatum dicatur agere, ab aliqua actualitate, prout recepta in ipso, (& loquimur de actione transeunte,) nisi ex vi eductionis formæ ex potentia materiæ. Vnde ad concipiendam illam actualitatem ex parte agentis, necesse est præconcipere in genere causæ materialis, subiectum circa quod agens agat. Cum enim tale agens non possit agere circa totum ens vt ens est, sed debeat operari circa particulare ens, necesse est præintelligere ad actionem, illud per quod effectus producendus constituitur in esse talis. Nihilominus agens infinitum, ita operatur circa totum ens, vt actualitas, quæ dicitur actio, quatenus se tenet ex parte agentis, non præsupponat aliquid ex parte passi. Vnde siue actio inspiciat effectum sub ratione proprij effectus, siue sub ratione termini, quidquid actualitatis dicit talis actio tenens se ex parte agentis, antecedit talem effectum seu terminum.

A

Ex hoc ergo sequitur, quod creatio (verbi gratia) secundum perfectā actualitatem, quam dicit, nullo modo dependet à creatura, sed tota ratio actualitatis eius, de sumitur ex principio sui. Nihilominus actio transiens creata, non solum sumit suam actualitatem ab agente creato, à quo tanquam à principio procedit, verum etiam à subiecto in quo recipitur, & de cuius potentia educitur. Vnde creatio secundum totam suam actualitatem, & infinitatem quam dicit, antecedit creaturam, non vero actio creata antecedit effectum.

B

Prima conclusio. Impossibile est, quod processio diuina, passiue sumpta, intelligatur ante personam procedentem. Hanc conclusionem probant argumenta posita in secundo loco. Præterea probatur. Nam processio passiuè sumpta, dicit quandam habitudinem oppositam processioni actiuè sumptæ, sed hæc oppositio non ortum habet ex processione, quatenus in se dicit actualitatem, ergo ortum habet ex relationibus oppositis, & ex personis constitutis per tales relationes, & consequenter processio passiuè sumpta, præsupponit personam oppositam principio eiusdem processionis.

C

Confirmatur. Processio vt actiue sumpta, intelligitur per ordinem ad principium actiuum, ergo passiue sumpta intelligitur per ordinem ad principium velut passiuum, cuiusmodi est persona procedens.

Quod si obijcias. D. Thom. citatum dicentem, quod quando terminus procedens, est tota rei substantia, nullo modo procedens præintelligitur processioni. Respondetur, quod D. Thom. loquitur absolute de processione, secundum actualitatem, quam dicit ad modum explicatum; & sic verificatur, quod nullo modo procedens præintelligitur ante ipsam, propter rationem adductam, quia scilicet processio nullam actualitatem participat à persona procedente. Nihilominus in præsenti conclusione loquimur de processione, quatenus passiue se tenet ex parte personæ procedentis, & intelligitur sub particulari de nominatione, per quam distinguitur processio à se ipsa, quatenus actiue se tenet ex parte principij. Vnde supra dicebamus, processionem inuenirj, tam in persona quæ procedit, quam in persona aqua altera procedit, quatenus in eis causat diuersas de nominationes, & quatenus causat distinctionem realem istorum extremorum. In præsenti ergo dicimus, conformiter ad ea, quæ supra insinuauimus, ad istam distinctionem realem extremorum præ requiri aliquid ex parte processionis, & etiam ex parte illarum personarum. Etenim processio actiua, & passiua, præscindendo à quocunque alio, non sufficiunt ad illam distinctionem realem extremorum, sed habent se velut via ad causandam talem distinctionem. Item relationes personales per se ipsas solas, non possunt dicere oppositionem necessariam ad causandam talem distinctionem, nisi adiungatur propria ratio ex qua desumitur illa oppositio, atque adeo, relatio paternitatis, & relatio filiationis dicunt oppositionem, quatenus in eis denotatur processio actiue sumpta, & passiuè. Fit ergo consequens, vt detur mutua dependentia inter omnia ista, ad distinctionem illam realem, atque adeo, quod sicut relatio Filij declaratur, non solum per oppositionem ad relationem Patris, sed etiam per rationem processionis passiue, ita ipsa processio passiua, quatenus est velut via ad relationem, dependet à relatione. Quapropter ex processione passiua, & relatione filiationis, efficitur vnum totale principium distinctionis illorum extremorum.

Sic etiam debet intelligi idem D. Thom. comparans processionem ad personam procedentem, non tanquam ad subiectum, sed tanquam ad terminum. Vult enim docere, quod actualitas illa processionis, non indiget subiecto à quo habeat esse aliquo modo, sed comparatur ad terminum in ratione termini producti, vel habentis esse ex vi eiusdem processionis, & non dantis aliquo modo esse processioni. Cum quo tamen stat, quod processio passiue sumpta, præsupponat subiectum seu terminum dictum, in ratione subiecti. Sicut creatio passiua, non potest intelligi, nisi præintellecta creatura, non solum in ratione termini, sed in ratione subiecti, determinantis creationem ad esse talis, vel talis creationis. Non enim intelligimus creationem Angeli, vt distinctam à creatione hominis solum ex habitudine ad diuersum terminum, sed vt indiuiduatam per distinctum subiectum.

## §. II.

### *Quid de subiecto processionis, sub ratione tendentiæ.*

SECVNDA conclusio. Subiectum processionis, sub aliqua ratione tendentiæ, non est persona procedens. Hanc docet D. Thom. verbis adductis. Pro cuius intelligentia nota, quod quando prius consideratur generatio in fieri, quam in facto esse, etiam terminus eius prius consideratur in fieri, quam in facto esse, & consequenter talis terminus etiam habet rationem subiecti identificati, cum actione recepta in ipso, Itaque generatio non solum recipitur in materia prima, tanquam in subiecto inadæquato, vt habetur ex doctrina D. Thom. tradita, verum etiam subiectatur in toto composito adæquate. Et licet tam in generatione, quam in genito, idem sit fieri, & factum esse, tamen ad nostrum modum considerandi, quatenus illa generatio, non est actus perfecti, sed potius prius natura est, quid imperfectum, quam perfectum, prius consideratur in fieri, quam in facto esse

esse, & tunc generatio inspicit rem genitam, etiam tanquam subiectum. Nec contrarium huius docet D. Tho. quippe qui considerat generationem, quatenus ex vi eius educitur forma, ex potentia materiæ: quæ eductio terminatur ad esse totius compositi, atque adeo, pro illo priori, sicut subiectum formæ est materia, ita subiectum generationis. Nihilominus, quatenus totum compositum prius intelligitur infieri, quam in facto esse, etiam & ipsa generatio est in toto composito, tanquam in subiecto.

In præsenti ergo conclusione intendimus excludere dictam imperfectionem à processione. Non enim processio prius intelligitur in fieri, quam in facto esse, nec etiam persona procedens, sed processio, & terminus eius considerantur sub indiuisibili ratione. Igitur subtilissima doctrina D. Thom. in hoc consistit, quod persona in tantum dicitur procedere in quantum terminat processionem, non vero in quantum per modum subiecti, consideratur, sub aliqua ratione tendentiæ. Et quantuncunque intellectus velit præscindere processionem à persona procedente, non potest considerare talem processionem, vt viam ad terminum. Si enim hoc posset considerare, necessarium esset, quod pro illo priori in quo haberet processio rationem viæ, daretur aliquod subiectū, quod etiam esset in via, & cum non detur aliud subiectum; nisi principium processionis, quod non potest esse in via, fit consequens, nunquam posse considerari processionem vt in via, nec personā vt procedentem ad modum viæ, & tendentiæ, sed vt procedentem ad modum termini.

Probatur ergo conclusio. Processio dicit perfectissimam, & purissimam actualitatem, non habentem ad mixtum aliquid potentialitatis, etiam secundum nostrum modum considerandi, ergo inspicit personam procedentem, sub perfectissima actualitate, ergo non inspicit illam, tanquam subiectum prius participans esse, quam habens esse, seu quod idem est, tanquam subiectum receptiuum, sed tanquam purissimum terminum. Itaque bene stat, quod aliquid comparetur ad actionem, tanquam terminus, & quod non terminet in ratione puri actus, sed vt partim dicit actum, partim vero includit potentiam, etiam si actio ipsa sit infinitæ perfectionis. Sicut res creata comparatur ad creationem, non solum tanquam effectus, verum etiam tanquam terminus, & tamen in ista ratione terminandi, inuenitur potentialitas quædam, quatenus creatura, prius erat in potentia creatoris, & ex non esse recipit esse: item etiam quatenus eadem res creata, prius consideratur vt participans esse, quam vt habens esse, nihilominus terminus processionis diuinæ, non comparatur ad ipsam processionem sub aliquo genere potentialitatis, sed quatenus est purus terminus, dicens puram actualitatem, & ita, proprie loquendo, talis terminus non debet considerari, vt subiectum recipiens passiuè ipsam processionem, sed vt pure terminans processionem. Et hoc attente aduertatur, pro formali modo loquendi in hac materia. Licet enim in bono sensu concedatur, processionem per generationem recipi in Filio Dei, tanquam in subiecto, quatenus talis processio denominat Filium procedentem, & non habet aliud subiectum, cui formaliter conueniat, & ita nos vtamur aliquando isto modo loquendi: tamen considerata ista processione in rigore, non habet subiectum, sed habet terminum tantum. Id enim quo primo comparatur Filius ad processionem illam, est ratio termini. Subiectum enim procedens in ratione subiecti, denotat aliquam tendentiam eiusdem, quæ tamen non habet locum in præsenti. Id autem, quod procedit, vt terminus, denotat simplicissimam actualitatem. Quapropter præcedens conclusio de processione, vt passiue recepta in persona quæ procedit, non debet intelligi de receptione passiua proprie loquendo, sed de terminatione processionis, quatenus illa processio distinguitur à se ipsa, vt procedente à principio actiuo. Item etiam quatenus persona procedens terminat sub particulari modo, scilicet participando esse ex vi processionis. Licet enim non prius consideretur talis persona in potentia, quam in actu, nec habeat esse per participationem, sed ex vi processionis detur quædam æqualis communicatio inter personam procedentem, & principium

à quo procedit, tamen in hac communicatione, datur origo vnius personæ ab altera, & consequenter persona procedens, consideratur vt originata. In hac ergo originatione, ponimus in illomet esse indiuisibili, in quo conuenit talis persona, cum principio à quo procedit, quendam specialem modum, per quem talis persona distinguitur ab altera, qui modus dicitur processio, siue originatio passiua. Et cum ex altera parte, de ratione termini sit solum terminare, & complere, non vero recipere, fit vt terminus de quo modo loquimur, conueniat in aliquo cum subiecto, quatenus subiectum est receptiuum. Simul ergo, Filius Dei terminat generationem, & recipit esse ex vi generationis, atque adeo, procedit per generationem in ratione termini primo, & per se, recipit tamen esse in ratione subiecti aliquo modo secludendo imperfectionem processionis subiecti.

Ex his ergo conclusionibus sequitur, quod quanuis attendendo ad rationem velut specificam processionis, prius consideretur persona procedens, in ratione termini, & consequenter, velut via intentionis, sit prior talis terminus, tamen via executionis, est prior processio, quam terminus.

Tertia conclusio. Processio est prior quam persona procedens, prioritate solum secundum rationem originis. Nota, quod processio potest considerari, & secundum actualitatem essendi absolute loquendo, & sic non debet dici prior persona procedēte, ad illū sensum, quod processio habeat aliquā actualitatē pro aliquo priori, pro quo persona procedēs intelligitur illā nō habere; nō enim se habet processio, sicut creatio, quoad hoc. Nam ista habet actualitatem prius natura, quam res quæ creatur, & in tali priori, res quæ creatur est tantum in potentia, cęterum illa non habet actualitatem in aliquo priori in quo eandem actualitatem non habeat persona procedens. Quo fit vt illa prioritas de qua in conclusione, sit solum prioritas originis. Sicut enim Pater (verbi gratia,) nullam prioritatem quoad esse habet respectu Filij, nisi tantum quoad originari (, ad modum supra explicatum,) ita processio Et sic debet intelligi D. Thom. cit. ponens dictam prioritatem.

Argumenta vero posita in primo loco, probant quod processio absolute sit prior persona, quæ procedit.

Argumenta autem secundo loco posita, probant quod processio, quatenus tenet se velut passiue, ex parte personæ procedentis, sit posterior cognitione, ipsa persona: quanuis talis persona non se habeat, vt subiectum processionis, proprie loquendo. Quapropter primum argumentum cum confirmatione, procedunt ex falso fundamento, scilicet quod processio indiget subiecto in quo recipiatur. Non enim est actualitas distincta à personis ipsis, nec indiget subiecto in quo recipiatur, sed est communicatio explicata, vt actiue procedens ab vna persona, & terminata ad alteram.

Ad secundum argumentum respondetur, quod processio est in illis duabus personis, quatenus vna originatur ex altera, absque actualitate distincta ab ipsis, & ita est adæquate in vtraque persona, & ante personam procedentem intelligitur velut in adæquate, in persona a qua procedit.

Ad tertium respondetur, quod tendentia illa in terminum, nihil aliud est, quam communicatio explicata, quatenus se tenet ex parte personæ communicantis se.

***

CON-

## CONTROVERSIA. VI.

*Vtrùm persona procedens ab altera, habeat esse ex vi processionis, prius quam intelligatur constitui per relationem, seu per habitudinem ad personam à qua procedit.*

SVPPONENDA est Sanctorum Patrum, & Conciliorum doctrina, scilicet esse necessarias processiones, ad multiplicãdas personas, alias multiplicaretur Deitas, darẽturque plures dij, si ponerẽtur multæ personæ, quarum vna non procederet ab alia. Vt Conc. Sirmiense can. 26. Nazian. orat. 37. de Theologia. Fulgen. libr. ad decẽ obiect. Arian. Hylar. lib. de Synodis

*Conc. Sirmien. Nazian. Fulgen. Hylar.*

A

Pro intelligentia ergo huius notandum est, quod licet aliquis effectus habeat esse media forma, per quam constituitur in esse secundum genus causæ formalis, tamen ista forma coniungitur materiæ, medio influxu causæ efficientis: & ita prius est in genere causæ efficientis, causam influere in effectum, quam formam coniungi materiæ, in genere causæ formalis: & ita ex vi influxus causæ efficientis, habet esse effectus, licet formaliter habeat esse à propria forma. Similiter ergo in præsenti quærimus, vtrum processio quæ reducitur ad genus causæ efficientis, sit prior quam relatio consecuta, quæ reducitur ad genus causæ formalis, quatenus constituit personã quæ procedit, an vero intelligatur processio inmediate, ratione habitudinis, seu relationis, quã ponit Molina.

Et videtur ex vna parte, quod persona habeat esse ex vi processionis, antequam intelligatur relatio. Primò. Quia persona habet esse ex vi illius communicationis, qua ab altera persona communicatur ei esse, hoc autem esse non communicatur media relatione, non enim Pater in quantum Pater, communicat relationem, sibi oppositam, sed communicat illud esse, ad quod sequitur talis relatio, ergo ex vi processionis communicatur hoc esse.

Secundò. Diuersæ relationes consequuntur in Filio, & Spiritu Sancto, ex vi diuersarum processionum, ergo antequam intelligatur ista diuersitas relationum, intelliguntur diuersi termini correspondentes processionibus, & consequenter ante relationes illas, habent esse personæ procedentes.

Ex altera vero parte, probatur quod illud esse personale, non cognoscatur ante relationem. Primò. Personæ constituuntur in esse personali per relationes, vt ostendetur infra, ergo non potest intelligi esse personale, ante talia principia constitutiua.

Secundò. In diuinis, omnia sunt vnũ, vbi non obuiat relationis oppositio, ergo nõ potest intelligi persona procedẽs, distincta à persona à qua procedit, quousque intelligatur oppositio relationum.

Ad hoc dubium respondetur, ex doctrina D. Thom. infra quæst. 40. art. 4. *Quod origo passiue significata, simpliciter præcedit secundum intellectum, proprietatem, & relationem personæ procedentis, quia origo passiue significata, significatur vt via ad personam proprietate constitutam. Proprietas autem personalis Patris, potest considerari dupliciter, vno modo vt est relatio, & sic iterum, secundum intellectum, præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum huiusmodi, fundatur super actum, alio modo secundum, quod est proprietas constitutiua personæ, & sic oportet, quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens, præintelligitur actioni.* Hæc D. Thomas.

*D. Thom.*

B

Ex hac ergo doctrina, quæ communiter est recepta in scholis, colligimus sequentes conclusiones.

C

Prima conclusio. Impossibile est assignare aliquam habitudinem formalem Patris ad Filium, nisi præsupponendo actum in quo talis habitudo fundetur. Hæc est expressa mens D. Thomæ, qui reddit rationem dicẽs. Quia relatio in quantum huiusmodi, fundatur super actum notionalem.

Itaque si habitudo illa esset aliquid rationis, non indigeret aliquo actu reali, tanquam speciali perfectione, eiusquire fertur, vt patet in relatione creatoris, quæ consequitur in Deo, ex vi perfectionis receptæ in creatura: atque adeo solũ est aliquid rationis. Quo fit vt ad cognoscendam talem relationem ex parte Dei, debemus recurrere prius ad perfectionem creaturæ, & per ordinem ad illam perfectionem, cognoscitur relatio. Similiter ergo, si habitudo illa, quam ponit Molina eius à quo alius per intellectum, solum denotaret perfectionem in persona quæ ab alia per intellectum, esset habitudo rationis, quod non concedit Molina. Si ergo est habitudo realis, non consequitur ex vi perfectionis alterius personæ; sed ex vi perfectionis propriæ personæ, in qua est illa habitudo. Consequens ergo est, vt præsupponatur actus notionalis, tanquam propria perfectio Patris, antequam intelligatur habitudo Patris ad Filium. Itaque nec generatio passiua debet intelligi, vt perfectio Filij, antequam generatio actiua cognoscatur, vt perfectio Patris: nec è cõtra, generatio actiua intelligitur, vt perfectio Patris, antequam generatio passiua intelligatur vt perfectio Filij, sed potius simul ex æquo cognoscuntur istæ perfectiones, propter omnimodam æqualitatem, quam habent inter se. Quo fit vt relationes filiationis, & paternitatis, quæ ex æquo consurgunt, præsupponant actum notionalem, ex æquo se habentem, ex parte vtriusque personæ: nec consurgat relatio in Filio ex vi generationis passiuæ, quousque consurgat relatio in Patre, ex vi generationis actiuæ: & consequenter, quod relatio Patris ad Filium, præsupponat specialem perfectionem Patris, sicut è contra relatio Filij ad Patrem, præsupponit specialem perfectionem Filij.

Ex quo inferimus, non habere apparentiam in doctrina D. Tho. dicere, talẽ habitudinem Patris ad Filium, esse processionem actiuam: sed potius antequã intelligamus formalem habitudinem eius à quo alius per intellectum, debemus intelligere realem processionem actiuè se tenentem ex parte Patris. Vnde illamet relatio paternitatis quæ antecedit generationem actiuam, etiam antecedit in ratione principij actiui generationis, illud tamen est cõsiderando relationem, non vt formalem habitudinem, quia vt sic præsupponit processionem actiuam. Consideratur ergo in ratione proprietatis, quæ tamen non dicitur ipsa processio, seu generatio actiua. Nullo ergo modo processio est habitudo.

Secunda conclusio. Antequam intel
A ligatur aliqua habitudo realis Filij ad Patrem, præintelligitur Filius, vt habens esse à Patre, ex vi processionis. Hæc conclusio non solum est expressa D. Tho. verum etiam recepta ab omnibus Theologis. Quod si oppositum eius tenuit Molina (non enim inmoramur in indagando, quid senserit, propter peregrinum, & in vsitatum modum eius loquendi) eius sententia est omnino reijcienda ab scholis Probatur ergo conclusio. Fundamẽtum cuiuscumque habitudinis realis Filij ad Patrem, est perfectio participata in Filio à Patre, ergo antequam intelligamus talem habitudinem, necesse est præintelligere communicationem illam passiuam, ex vi cuius habet esse Filius.

Tertia conclusio. Habitudo Filij ad
B Patrem, etiam in ratione proprietatis cõstituentis personam Filij, præsupponit illam processionem passiuam. Hæc conclusio est etiam D. Tho. distinguentis inter habitudinem Patris ad Filiũ, & habitudinem Filij ad Patrem, quod illa in ratione proprietatis personalis cõstitutiuæ personæ, antecedit processionẽ actiue significatã, non tamen ista antecedit, sed sequitur processionem passiue significatam. Quia ex vi istius, habet esse talis persona, nec est necessaria alia ratio pro ista conclusione.

Quarta conclusio. Si persona procedens consideratur in proprio esse personali, quatenus incommunicabile est, nõ intelligitur eius esse ex vi processionis præcisse, ante relationem. Probatur, & explicatur. Quanuis enim ex vi processionis habeat esse simpliciter loquendo persona procedens, tamen pro illo priori, non intelligitur formaliter in commu
C nicabilitas respectu personæ à qua procedit, quousque intelligatur relatio in ratione formali relationis, ad modum infra explicandum. Cũ enim vna persona communicet alteri personæ suum esse, per modum vnionis, primo, & per se (licet ex altera parte debeat interuenire distinctio inter tales personas) tamen

in

in illa communicatione præcedit talis distinctio fundamentaliter: atque adeo ad formalem distinctionem, & incommunicabilitatem, necesse est intelligere relationes in ratione relationum. Præterquam quod in nulla persona potest intelligi subsistentia personalis, ante relationem. Vnde quanuis intelligatur processio passiua in Filio, non intelligitur pro tunc, nisi tantum vt correspondens processioni, actiuè se tenenti ex parte Patris, non tamen vt efficienti quod persona subsistat per se incommunicabiliter: est igitur necessarium, vt adueniat relatio ad istam subsistentiam incommunicabilem.

Argumenta ergo posita pro prima parte dubij, probant, illam processionem passiuam præcedere absolute relationem: item etiam quod ex eadem processione sumitur fundamentaliter distinctio personarum, non tamen quod formaliter præintelligatur, in ipsa processione, subsistentia personalis incommunicabilis.

Argumenta vero posita in secundo loco, probant quod à relationibus proueniat formaliter subsistentia incommunicabilis, non tamen quod in ratione relationum, sint prima, & radicalis ratio talis subsistentiæ; imò ratio talis relationis debet sumi ex fundamento ad quod consequitur. Itaque quanuis ex parte rei, illa persona procedens habeat esse incõmunicabile, ex vi relationis, & ex altera parte talis relatio non indigeat fundamento, quia est per se subsistens: tamen quo ad nostram considerationem, eius ratio sumitur ex fundamento, tanquam ex prima radice. Nec possumus intelligere specialem respectum, quem Filius dicit ad Patrem, nisi recurrendo ad generationem passiuam, non tanquam ad formale constitutiuum personæ, sed tanquam ad radicem constitutionis. Vtrùm autem in Patre intelligatur relatio sub incommunicabilitate quam causat, ante aliquod fundamentum, dicetur suo loco.

(·.·)

## §. I.

*Nulla habitudo formalis datur inter personas diuinas, ex vi cognitionis, vel volitionis essentialis.*

A DEueniamus iam ad principale intentum, quod breuiter absoluetur suppositâ doctrina tradita.

Igitur Molina statuit suam meditationem dicens, quod pro illo priori quo essentia diuina se intelligit, resultat à parte essentiæ relatio eius à quo alius per intellectum. Fateor me non plenè intelligere quid denotetur per, ly à parte essentiæ: vtrùm scilicet idem sit, quod ex vna velut parte essentiæ, an vero idem sit quod ex parte essentiæ. Primum enim est ridiculum. Non enim essentia diuina, vt radix istarum relationum, consideratur partibiliter, sed sub omnimoda ratione principij indiuisibilis. Ea enim ratione essentia diuina est communicabilis tribus personis. Nec somniandum est essentiam diuinam sub vna ratione communicari Patri, & sub alia ratione communicari Filio. Nec enim consideranda est essentia, tanquam eminenter continens relationes, & consequenter, quod in terminatione formali per ipsas, partibiliter se habeat, ad modum nostrum intelligẽdi: imo vero sicut essentia diuina, secundum infinitatem simpliciter, & in omni genere communicatur vni personæ, & terminatur per relationem constituentem talem personam, ita per eandem infinitatem simpliciter, communicatur alri personæ. Implicat ergo dari ex parte essentiæ diuersas rationes communicationis, vel quod à parte essentiæ modo explicato, resultent dictæ habitudines. Nam illa velut pars essentiæ non diceret infinitatem in omni ratione entis, sed in particulari ratione, quod est ridiculum.

Igitur sumendo ly à parte essentiæ, pro eo quod est ex parte essentiæ, supponendum est ex fide, nullam relationem ortum habere ex essentia, per veram, & realem originem seu processionem, aliàs daretur distinctio realis inter essentiam, & personam procedentem ab essentia.

Quinta conclusio. Ex parte essentiæ diuinæ secundum se, simul cum cognitione qua essentia se ipsam cognoscit,

nulla prorsus sequitur habitudo formalis, & oppositum est plusquam falsum. Probatur. Illa cognitio qua essentia diuina se ipsam cognoscit, est omnino absoluta, ergo implicat quod ex parte eius immediate sequatur aliquis respectus.

Confirmatur. Dicta cognitio non dicit perfectionem, seu actualitatem, per conformitatem ad aliud, sed in se, & ad se, ergo implicat esse immediatam rationem dictæ habitudinis. A

Præterea omnes tres personæ, æqualiter intelligunt dicta intellectione, & ex æquo absque aliquo ordine origis comparantur ad eandem intellectionem, ergo implicat fundare dictam habitudinem in tali intellectione. Itaque quanuis quidquid absolutum est in Deo, seu in essentia diuina, prius origine inueniatur in Patre, quam in alijs personis: tamen in eodem absoluto secundum se, non importatur nisi radicaliter, habitudo originis. Et quanuis vna persona originetur ab altera, non solum considerando id quod est proprium talis personæ: verum etiam considerando id in quo cõuenit cum altera persona, taliter quod sit verum dicere, esse Filij originatur ex esse Patris, tamen considerando illud esse secundum se (& idem est de essentia, & intellectione, qua essentia se intelligit,) ita ex æquo inspicitur ab omnibus personis, vt non inueniatur in ipso aliqua ratio habitudinis, seu originis. B

Sexta conclusio. Nulla habitudo cõstituenda est ex parte personæ Filij, quæ habitudo sequatur ex vi illius cognitionis essentialis, præscindendo à cognitione notionali, & oppositum est erroneũ in fide. Probatur. Fides Catholica docet, processionem ponendam esse in diuinis secundum emanationem Verbi intelligibilis à dicente, vt docet D. Thom. in præsenti articulo, ergo eadem Fide tenendum est, nullam dari habitudinem Verbi in Deo, quousque intelligatur emanatio talis Verbi à dicente. Erraret ergo in Fde qui diceret, posita cognitione illa essentiali, præscindendo ab emanatione per modum dictionis se tenentis ex parte Patris, dari personam Filij, seu habitudinem constituentem personam Filij. D. *Thom.* C

Præterea Fides docet, cognitionem essentialem Dei, indiuisibiliter conuenire omnibus tribus personis, ergo eadem Fide tenendum est, talem cognitionem non esse immediatum fundamentum, vel immediatam rationem alicuius habitudinis, per quam vna persona distingui tur ab altera, & consequenter implicat, quod ex parte Filij consequatur dicta habitudo ex vi cognitionis essentialis, præscindendo à cognitione notionali. Quo fit, etiam repugnare resultantiam relationis eius à quo alius, vel eius qui ab alio, ex vi eiusdem cognitionis essentialis.

Nota tamen quod Molina dicit, resultare dictam habitudinem à parte essentiæ quæ communicatur Patris influxu. Vnde in dicta habitudine non videtur præscindere ab influxu Patris. Quidquid tamen sit de hoc, non solum est asserendum, quod ad illam habitudinem, interuenit verus, & realis influxus Patris, verum etiam quod persona Filij sequitur ex vi talis influxus, non vero formaliter ex vi cognitionis, qua essentia diuina cognoscit se ipsam, nisi super addas, quod ex vi talis cognitionis terminatæ per relationem paternitatis, vel receptæ in Patre, sequitur persona Filij, & habitudo eius ad Patrem.

Item etiam, Fides docet dari de facto processiones reales, atque originis ad constituendam distinctionem personarum, Sanctissimę Trinitatis, vt patet ex Conc. Florent. & ex Hilario lib. 4. de Trinitate, & Fulgent. libr. ad obiectiones Arianorum, & Athan. orat. contra gregales Sabellij, & communi consensu Sanctorum, ergo eadem Fide tenendum est, non dari diuersas habitudines personales, ante veram, & realem processionem vnius personæ ab altera. *Conc. Flor. Hilar. Fulgent. Athan.*

## §. II.

### *Quid de habitudine Patris ad Filium.*

Septima conclusio. Posita solum cognitione essentiali, non potest dari ex parte Patris aliqua habitudo formaliter. Hæc probatur ex dictis. Nam quidquid inuenitur in dicta cognitione secundum se, est aliquid absolutum, ergo implicat quod ex vi talis cognitionis, sequatur in Patre aliqua habitudo. Itaque licet secũdum Fidem, necesse sit in Deo assignare personam quæ omnino non procedat ab altera, vt patet ex simbolo Atha-

*Athanſ. Conc. Nizen. Conc. Tole. Aug. Hilar. Damaſc. Baſil.*

Athanaſi. & ex Concil. Niçen. & ex Conc. Tolet. 6. & 11. & ex D. Aug. 5. de Trinit. capit. 6. & 7. Hilar. libr. 4. de Trinitate. Damaſc. lib. 1. de Fid. cap. 9. Baſil. libr. 1. contra Eunom. Licet (in quam) ponatur iſta perſona ante omnẽ proceſsionem, tamen habitudo formalis iſtius perſonæ, non ponitur ante proceſsionem, vt patet ex doctrina D. Tho. quæſt. 40. citat. Qua propter eadenmet relatio, per quam conſtituitur Pater in eſſe perſonæ, ante omnem proceſsionẽ, non habet rationem formalem relationis, ad modum explicandum infra, ſed habet rationem proprietatis perſonalis. Non ergo eſt verum dicere quod ex vi cognitionis eſſentialis, ſequitur habitudo eius à quo alius per intellectum: imò iſta habitudo formaliter preſupponit actionem intellectus, quæ dicitur dictio, per quam Filius procedit. Et quanuis Pater præſupponatur ad iſtam proceſsionem (ſicut ait D. Thom.) quemadmodum agens præſupponitur ad actionem, tamen non præſupponitur formaliter ſecundum illam habitudinem quam ponit Molina. Ratio eſt euidens. Nam habitudo Patris ad Filium, eſt ſimul cum habitudine Filij ad Patrem: atque adeo Pater vt dicens habitudinem illam formalem, non eſt prior origine Filio. Quo etiam fit vt Pater dicatur prior proceſsione Filij, inſpiciendo Filium tanquam terminum proceſsionis, non tamen inſpiciendo Filium tanquam correlatiuum ſibi. Vnde male ponit Molina habitudines illas, tanquam proceſsiones, imò D. Thom. ad ponendam dictam prioritatem relationis conſtituentis Patrem, cõſiderat Patrem tanquam principium actiuum proceſsionis, non vero tanquam reſpicientem ſuum correlatiuum, qui eſt Filius, vt dictum eſt.

Adhuc tamen remanet difficultas, quomodo immediate conſurgat ex eſſentia diuina, ſeu ex cognitione eſſentiali Dei, illa proprietas relatiua Patris, & non etiam conſurgat proprietas relatiua Filij; quandoquidem iſtæ proprietates relatiuæ, ex æquo videntur ſe habere, tam inter ſe ipſas, quam per comparationem ad diuinam eſſentiam: atque adeo non eſt ſpecialis ratio quare conſurgat vna proprietas relatiua, & non omnes. Bene ergo aſſerit Molina, quod ſicut ex vi cognitionis eſſentialis conſurgit proprietas relatiua eius à quo alius, etiam debet conſurgere proprietas relatiua eius qui ab alio. Et augetur difficultas. Nam eadenmet relatio, quæ formaliter inſpicit terminum oppoſitum, habet rationem proprietatis relatiuæ conſtituentis Patrem, ergo conſurgit talis relatio in ratione relationis eſſentialiter, ex vi prædictæ cognitionis, & conſequenter, etiã eſſentialiter debet ei correſpondere altera relatio ex parte Filij. Itaque quanuis neutra harum relationum exerceat officium relationis per actualem reſpectum ad alterum terminum, tamen vtraque cõtinet velut implicite tale exercitium, ergo ſicut ad actuale exercitium hoc, requiritur vtrumque extremum, ita ad eſſentialem rationem relationis, quæ inuenitur in Patre, requiritur etiam eſſentialis ratio relationis ex parte Filij. Vnde ſaltem erit vera opinio Molinæ loquendo de relationibus iſtis, quoad eſſentiales carum rationes, & ita omnes relationes conſequentur ex æquo, ex vi prædictę cognitionis eſſentialis: vel dicendum eſt, quod nulla earum conſequitur.

Hæc dificultas non poteſt plene diſſolui, quouſque explicemus differentiam inter relationem conceptam, & exercitam. Nihilominus pro nunc reſpondetur, relationes omnes diuinas vt exercitas, & ſecundum actualem reſpectum ad terminum ſibi oppoſitum, eſſe ſimul natura, nec vnam illarum originari ex altera. Non enim actualis reſpectus quem dicit Filius ad Patrem, originatur ex actuali reſpectu quem dicit Pater ad Filium. At tamen relationes quatenus proprietates relatiuæ, dicunt inter ſe ordinẽ originis: atque adeo proprietas relatiua Filij, originatur ex ea proprietate relatiua Patris, & conſequenter proprietas relatiua Patris, antecedit cognitione proprietatem relatiuam Filij. Cum enim Pater prius origine intelligatur vt perſona ſubſiſtens, quam intelligatur Filius, fit vt pro illo priori etiam intelligatur proprietas relatiua conſtituens Patrem.

Pro cuius maiori intelligentia, nota, eſſe impoſsibile quod in rebus creatis aliqua proprietas relatiua præintelligatur pro aliquo priori, ante proprietatem relatiuam ſibi oppoſitam. Ratio huius eſt, nam iſtæ proprietates, ex æquo conſurgunt etiam in ratione proprietatum, ex vi fundamenti, ſeu ratione fundandi, nec

poſito

posito tali fundamento, & ratione fundandi, datur maior ratio ex parte vnius, ad hoc quod consurgat, quam ex parte alterius. Hoc tamen non currit in præsenti materia. Cum enim relationes diuinæ sint per se subsistentes, prius quam relatio paternitatis inspiciat personam Filij, est ratio subsistentiæ per se respectu Patris, & ita pro illo priori, dicitur Pater principium Filij ante quam in filio consurgat relatio filiationis. Et quidem pro eodem priori originis, non intelligitur incommunicabilitas in persona Patris respectu Filij, quin potius intelligitur Pater vt principium communicabile Filio. In communicabilitas ergo intelligitur ex formali respectu secundum oppositionem relatiuam.

Qua propter argumenta in contrarium non probant simultaneam cognitionem personarum, secundum istam rationem communicationis, sed potius Pater vt communicabilis Filio, est prius origine quam Filius, sed solum probant simultaneam cognitionem personarum, quoad esse ipsarum, in quantum formaliter incommunicabile. Et quanuis proprietas constituens Patrem, sit essentialiter relatiua: tamen non consurgit ex vi fundamenti, seu ratione fundadi, quoad omnia quæ habet, sed aliquid participat immediate ab essentia, scilicet illam subsistentiam per se, & aliquid habet ex fundamento, seu ratione fundandi, scilicet illud exercitium inspiciendi formaliter suum correlatiuum. Vnde pro illo priori pro quo persona Patris participat ab essentia subsistentiam personalem, non participat Filius ab eadem essentia subsistentiam personalem. Quia licet vtraque subsistentia sit relatiua, non tamen participatur prima, secundum oppositionem formalem ad alteram, sed potius secundum communicationem respectu alterius, & hæc distinctio maxime aduertatur, non solum pro dicendis infra, sed etiam ad dissoluenda innumera argumenta, quæ facile possunt alluc inare Theologum parum attentum.

(*)

## §. III.

### *Quid sit omnino necessarium ad distinctionem personarum.*

A Octaua conclusio. Impossibile est dari in Deo duas personas quarum neutra procedat ab altera. Hæc probatur ex ratione D Thom. infra q. 33. art. 4. ad 4. Quia si darentur duæ personæ quarum neutra procederet ab altera, tales personæ essent plures Dij, quandoquidem distinguerentur per aliquid absolutum, & non per relationes originis. Ponere autem duas entitates absolutas, & distinctas realiter in Deo, est ponere plures Deos. *D. Thom.*

Confirmatur. Quidquid absolutum est in Deo, pertinet ad naturam diuinã, & est natura ipsa diuina, estque infinitum per se subsistens, & omnino independens ab altero, ergo implicat ponere multiplicationem realem, modo dicto, secundum absoluta in Deo, quin multiplicentur naturæ diuinæ. Dictam etiam B rationem pro sequitur D. Thom. infra quæst 36. art. 2. dicens, quod quidquid in diuinis absolute dicitur, pertinet ad vnitatem essentiæ, & consequenter si personæ multiplicarentur per absoluta, non esset trium personarum vna essentia. Eadem ratione vtitur D. Hilar. lib. de synodis post medium, ad probandum, quod in Deo, non dentur duo innascibiles. *Hilar.*

Nihilominus his non obstantibus Scot. in 1. dist. 2. quæst. 5. conatur infirmare rationes istas, dicẽs quod si in Deo ponantur tres personæ, quarum vna non procedat ab altera, sed æqualiter inproductæ sint, non magis erunt tres Dij, quam modo sunt. Rationes tamen D. Thom sunt demonstrationes, in Theologia, nec indigent alia explicatione. *Scot.*

Etsi contendas posse dari personas constitutas per relationes, non quidem oppositas, sed solum diuersas, atq; adeo C non esse necessarium ordinem originis, qui solum requiritur ad oppositionem, non vero ad diuersitatem; hoc friuolum est. Tum quia si in Deo ponitur aliqua relatio realis constituens personam, necesse est vt intra ipsum Deum correspõdeat altera relatio realis sibi opposita. Nam impossibile est dari relationem realem,

realem, absque eo quod ei correspondeat relatio oppositа. Et cum ex altera parte Deus non possit inspicere per relationem realem aliquid extra se, fit consequens, vt ista oppositio relationum, detur necessario intra Deum. Tum etiam, quia implicat distingui inter se relatiua, per relationes diuersas. Cum enim tota ratio vnius relatiui sit esse ad alterum correlatiuum, sicut constitutiuum talis relatiui datur per rationem oppositionis relatiuæ, saltem implicitè (vt declarabimus suo loco) multo melius distinctiuũ talis relatiui debet dari per explicitam oppositionem relatiuam. Et consequenter implicat vnam relationem distingue re vnam personam ab altera, nisi media illa oppositione.

A

Si vlterius aliquis contendat, quod licet debeat dari oppositio relatiua assignata ad multiplicationem personarum, tamen non est necesse constituere processiones diuinas ad istam oppositionẽ, cum enim relationes in Deo, non indigeant fundamento, sed sint per se subsistentes, bene possent imaginari duæ relationes oppositæ constituentes, & distinguentes duas personas, absque eo quod vna earum personarum procederet ab altera, hæc constitutio est merum figmẽtum. Nam cum relatio non possit cognosci immediate secundum se, sed debeat cognosci quatenus consecuta ad aliud, fit consequens vt non possimus intelligere relationes reales oppositas, nisi cognoscendo id, ad quod realiter consequuntur. Necesse est ergo præcognoscere realem originem vnius personæ ab altera, ad cognoscendas relationes reales oppositas in eisdem personis.

B

Sed contra hoc est argumentum. Nã si fingeremus quod tres personæ immediate pullularent ex diuina essentia, daretur inter illas relatio æqualitatis, propter immediatam, & æqualem participationem eiusdem essentiæ, & hoc intelligeretur absq; processione aliqua vnius personæ ab altera, ergo ad distinguendã vnam personam ab altera per aliquam relationem, non est necessaria dicta processio. Hoc argumentum in opinione Scoti in 1. dist. 31. quæst. 1. & quodlib. 6 tenentis dictam relationem æqualitatis esse realem difficultatem habet. In sententia tamen D. Thom. infr. quæst. 42. art. 1. ad 4. & quæst. 28. art. 4. ad 4. & omnium Thomistarum, tenentium relationem æqualitatis esse in Deo relationem rationis, non realem, nullam difficultatem habet argumentum. In omni tamen opinione respondetur, esse impossibile quod personarum diuinarum multiplicatio, primo intelligatur per dictas relationes æqualitatis. Nam æqualitas personarum desumitur ex æquali communicatione in eadem numero essentia diuina Et ex hac parte implicat dari rationem distinctionis realis, vt notissimũ est. Itaque licet Scotus dicat illam relationem æqualitatis esse realem, supponit realem distinctionem personarum, quæ distinctio non potest desumi ex immediata, & æquali participatione eiusdem essentiæ: atque adeo præsupponitur ad dictam æqualitatem, distinctio personarum ex vi processionis. Præterquã quod si immediate ad diuinam essentiam consequerentur tres personæ æquales: etiam consequerentur infinitæ personæ, quia non desumeretur dictus numerus personarum, ex natura procedendi per intellectum, & per voluntatem, sed ex fæcunditate, & infinitate diuinæ essentiæ.

C

*Scot.*

*D. Thom.*

## §. IIII.

### *De ratione multiplicandi personas diuinas, secundum subsistentiam.*

NOna conclusio. Immediata ratio multiplicandi personas diuinas, etiam secundum rationem subsistentiæ personalis, sunt processiones diuinæ. Explicatur hæc propositio. Nam persona diuina duo dicit. Primum est subsistere per se, secundum vero subsistere incommunicabiliter. Et quidem in subsistentia per se quatenus incommunicabilis est, includitur relatio secundum oppositionem formalem ad alteram relationem. Vt enim declarabimus suo loco, relatio distinguit vnam personam ab altera, quatenus dicit, ad, formaliter, & oppositionem relatiuam formaliter. Sic ergo, vt constat ex dictis, certissimum est, debere intelligi talem relationem, quatenus consecutam ad processiones. Quod ergo addimus in præsenti est, personas diuinas, etiam quatenus subsistentes per se sunt, non posse multiplicari nisi medijs processionibus diuinis. Quod probatur. Nam subsistentia per se cuiuscunque

cunque personæ, est talis naturæ, quod ex ea, tanquam complementum, sequitur ratio incommunicabilitatis, sed ista incommunicabilitas non potest intelligi nisi vt subsecuta ad processionem, vt probatum est, ergo. Itaque licet positiuum quod dicit persona, substantia per se, tamen hoc positiuum, ita completur per incommunicabilitatem, vt sit radix immediata ipsius incommunicabilitatis: atque adeo sicut hoc secundum non potest intelligi absque processione, nec potest intelligi illud primum.

Ex hoc sequitur, quod quanuis persona Patris, quoad subsistentiam per se, intelligatur ante processionem aliquam, tamen quoad incommunicabilitatem, intelligitur cum ordine ad processionem: non tamen tanquam aliquid consecutum ex vi processionis. Explicatur hoc corollarium, conformiter ad ea quæ dicta sunt. Sicut enim subsistentia personalis Patris, antecedit processionem, ita incommunicabilitas complens ratione talis subsistentiæ, antecedit processionem. Differentia tamen est, quod subsistentia conuenit Patri, vt ad se ipsum: atque adeo perfecte cognoscitur ante processione, nihilominus incõmunicabilitas cõuenit Patri, vt ad aliud se habenti, & sic necesse est vt intelligatur per ordinem ad processionem. Sicut dicebamus de relatione constituente Patrem, in esse personæ, quæ relatio habet se vt proprietas personalis, in eadem tamen proprietate, includitur radicaliter, & immediate, ordo formalis ad alteram personam. Et licet sub prima ratione intelligatur, relatio ante processionem, tamen sub secunda ratione, intelligitur cum dependentia à processione. Est tamen differentia inter istam relationem, & illam incommunicabilitatem, quoad præsens. Nam relatio præsupponit fundamentum, & terminum, ad hoc quod sequatur, & ita non intelligitur relatio paternitatis in ratione relationis, quousque intelligatur processio Filij à Patre, & ipse Filius vt terminans talem relationem. Nihilominus incommunicabilitas, antecedit processionem, non enim sequitur ex vi processionis, nec præsupponit personam Filij, sed potius immediate ex vi personalitatis consequitur, quanuis intelligatur dependenter à tali processione. Qua propter si Filius non procederet à Patre, non intelligeretur illa incommunicabilitas subsecuta ex vi personalitatis Patris. Non intelligeretur (inquã) vt formalis incommunicabilitas respectu Filij. Fit ergo consequens, vt etiam subsistentia personalis Patris, non intelligatur vt distincta à subsistentia personali Filij, nisi per ordinem ad processionem qua Filius procedit à Patre. A

Et hanc distinctionem datam, diligenter aduerte, ad concordandum ea quæ dicta sunt, cum ijs quæ in præsenti dicuntur. Etenim illa incommunicabilitas Patris respectu Filij, sequitur quidem cum dependentia à processione Filij: non tamen sequitur, ex vi processionis. Sicut enim quælibet relatio, sequitur posito termino, & per dependentiam à termino, non tamen sequitur ex vi termini. ita in præsenti, incommunicabilitas formalis Patris respectu Filij, sequitur quidem dependenter à Filio, & à processione qua Filius procedit à Patre, non tamen sequitur ex vi talis processionis, sed potius ex vi personalitatis Patris, quæ velut in radice continet talem incommunicabilitatem, quæ actualiter, & formaliter sequitur posito termino processionis. Maxime, quia vt probatum est, processio Filij à Patre, est tanquam in subiecto, seu termino (quod idem est ac modum explicatum) in ipso Filio, & non in Patre atque ex consequenti, incommunicabilitas non sequitur in Patre ex vi processionis Filij, quia incommunicabilitas ista, debet sumi ex aliquo tenente se ex parte Patris. B

Sequitur præterea, quod si per impossibile tollerentur processiones diuinæ, nec remaneret persona Patris. Nam præter quam quod ista persona ponitur tanquam principium totius communicationis, quæ sit intra Deum, atque adeo deficiente tali communicatione non esset necessaria illa persona, ex altera parte non posset eadem persona intelligi sub perfecta incommunicabilitate, nisi considerata processione, vt dictum est. Qua propter, in prædicto casu, intelligeretur solus Deus vt subsistens per se, in ratione semipersonæ, seu personæ incompletæ, non tamen præter hæc posset dari altera persona completa, subsistens per se incommunicabiliter. Et quidem si prioritas qua Pater est prior Filio, esset prioritas quoad esse secundum se, C

diffi-

difficilius intelligeretur doctrina tradita, quia tamen est solum prioritas originis, in qua prioritate, etiam principium intelligimus cum ordine ad ea quæ originantur, facile intelligetur quod sublata origine, auferretur principium. Et ita D. Th. infr. q. 33. art. 4. ad 2. dicit, quod ad hoc quod ingenitū sit propriū soli Patri, oportet in nomine ingeniti intelligere, quod conueniat personę diuinæ, quæ sit principium alterius personæ. Vnde licet in illa proprietate constituente personam Patris, non ponatur formaliter ordo ad Filium, tamen ponitur radicaliter, & velut in esse concepto, quod suo loco explicabitur.

## CONTROVERSIA. VII.

### *Vtrùm cognitio essentialis, sit ratio constituendi primam personam Sanctissimæ Trinitatis.*

*Suar.* SVAREZ lib. 8. de Trinitate cap. 1. licet vocet ingeniosum, & doctum, authorem illius meditationis (scilicet Molinam) tamen subdit, se nullum inuenire fundamētum in eo, ad constituendam illam pullulationem paternitatis ex vi cognitionis essentialis. Ipse vero Suarez dicit, hanc proprietatem immediate consequi ad diuinam naturam, hoc solo quod talis natura substantialis est. Quod probat Primò à sufficienti partium enumeratione, quia nullum aliud fundamentum excogitari potest.

Secundò probat ex hoc generali principio, quod vnaquæque natura substantialis, est sufficiens fundamentum proximum suæ personalitatis sibi connaturalis, idque iuxta modum existendi illius naturæ in tali persona. Nam si est in illa per creationem, ex vi illius affert secum suam subsistentiam. Idemque cum proportione est de quacunque alia propria effectione. Denique si absque reali productione personæ alicuius naturæ sit in illa, immediate, & per se ipsam secum affert talem personalitatem. Ita vero se habet natura diuina respectu primæ personę, & ideo illa est proximum, & sufficiēs fundamentum illius primæ proprietatis.

In omni igitur sententia reijcienda est resultantia illa personalis proprietatis, ex vi cognitionis essentialis naturæ diuinæ. Itaque in cognitione illa essentiali, non datur terminus resultans ex vi talis cognitionis, sed potius essentia diuina, habens rationem termini, præsupponitur ad cognitionem, & prehabet in se totam cognitionis perfectionem, & consequenter ipsa est principium, & terminus cognitionis, absque aliqua distinctione reali. Cæterum quando terminus resultat ex vi cognitionis, implicat quod identificetur cum principio cognitionis. Nec etiam satisfacit si dicas, talem terminum debere sequi tanquam quid cognitum, sicut sequitur verbum. Nec enim distinctio ista realis, fundatur in ratione cogniti, quandoquidem in eadem cognitione essentiali, cognitum, immediate, & primario est essentia diuina, inter quam, & cognoscentem, nulla est distinctio. Vnde fundatur distinctio realis in resultantia vera, & reali termini, ex vi cognitionis, quam resultantiam ponit Molina. Præterea, quia in cognitione, terminus resultans debet habere rationem cogniti, cum debeat correspondere cognoscenti, & consequenter si Pater resultat tanquam terminus dictæ cognitionis, resultat tanquam cognitus ab essentia diuina.

Vera igitur, & sana doctrina tenet, quod in nullo priori præcedit essentia diuina, vt intelligens tanquam quod, quin Pater concurrat ad eandem intellectionem simul cum essentia diuina, & tanquam principium quod, eiusdem intellectionis. Itaque licet intellectio illa primò correspondeat essentiæ diuinæ, quatenus ab eadem essentia participant talem perfectionem personæ, tamen in nullo priori, vel naturę, vel originis, essentia diuina est intelligens tanquam quod, ante quam persona Patris sit principiū quod. Et quod non detur aliqua prioritas naturæ, eiuidens est. Hæc enim est prioritas, omnino deneganda in mysterio Sanctissimæ

simæ Trinitatis. Quod vero non detur prioritas originis, etiam patet: nam Pater vt principium quod, illius cognitionis essentialis, non originatur ab essentia, tanquam à principio quod.

Præterea. Secundum Catholicam Fidem tenendum est, Patrem esse principium, non de principio: si autem Pater procederet ex vi cognitionis essentialis, in qua essentia diuina se haberet vt prin A cipium quod, diceretur Pater principiũ à principio. Reijciatur ergo ista opinio Molinæ ab scholis omnino, ex qua innumera inconuenientia, quæ breuitatis causa omittimus, sequuntur. Et boni consulat candidus lector, quod in ijs præcedentibus controuersijs, principale intentum nostrum fuerit (præter substantiales veritates quæ declaratæ sunt) impugnare istum modum adhuc in auditum, & introductum à Molina, vt mater Ecclesia videat, & prouideat in ijs nouitatibus, quæ indies augentur quid facto opus sit.

Igitur circa opinionem quam tenet Suarez, dicimus quod non solum persona Patris non resultat ex vi cognitionis B essentialis, verum nec ex ipsa cognitione vt essentialis est, sumenda est ratio cõstituendi talem personam, sed sumitur talis ratio, ex cognitione secundum quod habet rationem dictionis: non quidem tanquam ex principio, sed tanquam ex aliquo, quod necessario prærequirit talem personam tanquam principium. Itaque eo ipso quod ponamus in Deo solam cognitionem essentialem, non infertur ponendum esse principium talis cognitionis, quod sit persona incommunicabilis: nihilominus eo ipso quod ponimus in Deo cognitionem per modum dictionis, necessario est ponenda tãquam principium talis dictionis persona incommunicabiliter subsistens. Nam hæc est natura primi principij, vt sit ratio sui, & ratio aliorum, & consequenter sicut in cogni C tione essentiali, deueniendo ad primum principium quod est Deus, non quærimus rationem talis principij, sed sufficit ponere naturam pure intellectualem, quæ sit principium illius intellectionis, ita deueniendo ad principium eiusdem intellectionis, secundum quod dictio est, non est vltra procedendum, nec inquitẽ da est ratio talis principij, sed sufficit dicere, necesse esse ponere principium primum intellectionis, secundum quod illa est dictio. Natura autem huius principij, debet esse subsistentia incommunicabilis, respectu eius quod dicitur. Et sicut D. Thom. in hoc art. colligit ex natura intellectionis, quatenus intellectio est dictio, processiones diuinarum personarum, & talis naturæ intellectionis, non assignat aliud fundamentum, nisi naturam pure intellectualem, vt habet rationem principij dicendi, ita cum deuentũ fuerit ad hoc principium non est vltra procedendum.

Et nota, quod si Pater consideretur sub relatione ad Filiũ, eadem ratio qua cognoscimus Filium, etiam est qua cognoscimus Patrem, nec assignanda est alia ratio præcedens, nec de hoc mouetur præsens difficultas, sed de relatione illa, quatenus præcedit actionem generandi, per modum proprietatis constitutiuæ personæ. De hac igitur ratione constituendi, nec debemus redere rationem vlteriorem per reductionem ad intellectionem essentialem, vel ad naturam diuinã, vt diuina est. Vt enim probatum est, nulla ratio incommunicabilitatis, potest desumi ex natura diuina absolute considerata. Vnde eadem ratione qua subsistentia incommunicabilis Patris, non potest reduci ad cognitionem essentialem Dei, nec potest reduci ad naturam diuinam. Et sicut ad cognoscendam personam Patris, recurrimus ad processionem Filij, & non ad id quod absolutum est in cognitione diuina, ita ad cognoscendam eã dem personam, non est recurrendum ad id quod absolutum est in essentia diuina, vt dicit Suarez. Vnde non est verum quod dicit Ruiz disp. 52. sect. 5. Paterni *Ruyz.* tatem pullulare ab essentia, sed sistendũ est in pura natura intellectuali, quatenus dicens est, atque adeo quatenus persona est. Et quanuis intellectio vt sic, consideretur prius quam dictio, tamen intellectio formaliter, non est ratio dictionis.

Etsi adhuc instes quod intellectio, & dictio, debent conuenire Deo ordine quodam, atque adeò vnum est ratio alterius, sicut inuenitur ratio inter attributa, respondetur quod attributa absoluta oriuntur ex Deo, secundum illum ordinem rationis, nihilominus attributa relatiua, licet contineantur in absolutis radicaliter, tamen ratio talium attributorum relatiuorum, non est id, quod absolute Deo conuenit, nisi sumantur relatiua secundum

cundum vnionem, quam dicunt inter se, vt declaratum est. Dicere tamen, in Deo, quia includit oppositionem relatiuam, non reducitur ad intelligere, nec dicens vt sic, reducitur ad intelligens tã quam ad inmediatam rationem sui. Verum quidem est, quod ex eadem natura intellectuali colligimus processionem Verbi à dicente, vt patebit infra, & consequenter, quod intellectioni conueniat ratio dictionis, & sic, dicens, & verbum dictum reducuntur ad cognitionẽ, hoc tamen est secundum rationem processionis, non secundum inmediatam rationem dicentis, & dicti: quin potius dicens, & dictum, quæ ex vi processionis mediate reducuntur ad eandem cognitionem absolutam, sunt inmediata principia eiusdem cognitionis vt absoluta est, & essentialis.

A

Ad argamentum primum, & secundum, quibus nititur Suarez probare, proprietatem illam reduci ad naturam diuinam, vel consequi ad ipsam, quia natura substantialis est: respondetur, quod si quid probarent rationes istius Authoris, etiam probarent in diuina natura cõsequi personalitatem, seu personam absolutam, sicut & ipsa diuina natura est

B

absolutum quid, & per se subsistens. Talis autem personalitas repugnat dari in Deo, quia Deus esset secundum se, quid subsistens incõmunicabiliter. Quapropter personalitas quæ in Deo sequitur, debet esse relatiua, quæ non dicit absolutam incommunicabilitatem, sed relatiuam respectu correlatiui. Fit ergo consequens, vt huius personalitatis relatiuę, reddenda sit ratio, desumpta ex actu, relationes includente, sicut explicatũ est, & non ex absoluto, quod in Deo reperitur. Et ita ex illo actu qui in Deo reperitur, scilicet dicere, non colligitur dari vnam solam personam sed plures, secundum incommunicabilitatem intra Deum, non tamen secundum incommunicabilitatem personæ correspondentis naturæ absolutæ.

Vt igitur D. Thomas tractet de relationibus constituentibus personas Sanctissimæ Trinitatis, & de proprietate constituente personam Patris, nec recurrit ad cognitionem absolutam Dei, vt Molina, nec ad naturam substantialem Dei afferentem secum suum suppositum, vt dicit Suarez, sed ad processiones diuinas, de quibus incipit tractare.

IN eodem articulo docet D. Thom. quod quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiua proueniens, & ex eius notitia procedens, quam quidem conceptionem vox significat, & dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.

## CONTROVERSIA. VIII.

### *Vtrùm Verbum procedat per intellectionem, tanquam aliquid distinctum ab ipsa intellectione.*

*Puteanus.*

REIICIENDA est sententia, quam tenet Puteanus in hoc articulo, dub. 4. dicens, quod verbum mentis non distinguitur realiter ab intellectione, quia producitur per actionem inmanentem, de cuius ratione est, vt nihil producat extra se, realiter dis-

C

stinctum. Verbum autem diuinum, non producitur per actionem inmanentem propriè dictam, sed tantum per intellectionem notionalem Patris, quæ non est tendentia aut via, per quam aliquid producatur, sed ipsamet paternitas, concepta tamen à nobis ad modum actionis in Patre, & passiue est idem cum relatione filiationis,

cõcepta per modum passionis, ac proinde, Verbum diuinum distingui debet à Patre realiter.

Hæc (inquam) sententia non est vera, supponit enim per actionem inmanentem, non posse produci aliquid distinctum realiter ab ipsa, confundens productionem talis entitatis distinctæ, intra potentiam, cum productione eiusdem extra potentiam. Et licet hoc secũdum ab omnibus concedatur, non tamen primum. Præterea confundit intellectionem notionalẽ, cũ relatione, quod tamen falsissimum est, vt constat ex dictis à principio huius materiæ, contra Molinam. Debet enim in Deo assignari vera, & realis processio, præintellecta ante relationes, & exigens extrema realiter distincta.

*Vazquez.* Vazquez ergo in hac p. disp. 141. capit. 4. tenet, intellectionem esse formaliter ipsam qualitatem expræssam in mente, qua fit intellectui res præsens: atque rem intelligere, nihil aliud esse intellectui, quam similitudine actuali illius informari, ipsam vero productionem huius qualitatis non esse intellectionẽ probat. Primò. Nam si eo esset intellectio, quo est producti illius qualitatis, sicut dicitur qualitatem illam producere, diceretur etiam qualitatem illam intelligere: at qualitas illa non intelligitur, cum tamen producatur, ergo productio illa nõ est eo intellectio, quo est productio.

Secundò. Intellectio nihil aliud est, quam repræsentatio actualis, & expressa alicuius rei, hæc autem multo perfectius reperitur in specie ipsa, & qualitate quã in productione, & fieri illius, ergo illa potius est intellectio.

Tertiò probat suam, sententiam ex *D. Thom.* D. Thom. in hac part. quæst. 34. art. 1. ad 3. vbi dicit. *Nam intelligere, importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit actu per formam rei intellectæ.*

Quartò Qualitas illa, & conceptus est repræsentatio quædam actualis obiecti, ergo impossibile est alicui intellectui inesse, & ei non repræsentare actualiter obiectum, sed habere obiectum actu repræsentatum, idem est, quod intelligere illud, ergo fieri non potest vt quis habeat qualitatem illam, quin per eam intelligat.

Quintò probat ex Arist. 3. de anim. *Arist.* cap. 7. vbi docet, intelligere esse actum perfecti, sicut dicere: si autem intelligere, & dicere, essent ipsa actio producendi speciem expressam, absque dubio essent actus imperfecti. Illud enim dicitur imperfectum, quod est in potentia ad factum esse formæ, cum igitur intelligere, & dicere, sint actus perfecti, sequitur ea non consistere formaliter in fieri, & via, sed informa seu qualitate in facto esse.

Concludit ergo dictus Author conformiter ad ea quæ dixerat disp. 112. capit. 4. quod productio speciei expressæ, non est dictio, nec intellectio, sed quod potius intellectio est ipsamet qualitas speciei expressæ, & quod intelligere formaliter, nihil aliud est, quam illa species expræssa informari intellectum. Quod etiam dixerat disput. 38. cap. 2. adducẽs *D. August.* D. August. p. de Trinit. cap. 10. & 11. dicentem, cognitionem esse similitudinem rei cognitæ. Sed mirum est, quod dictus Author subdit, adducta ista authoritate August. dicens. Friuolum autẽ est, quod Capreol^s, Caietanus, & Ferrariensis docent, cognitionem appellari similitudinem obiecti, nõ ratione sui, sed ratione principij à quo procedit, & tamen idem Vazquez in hac disp. 141. cap. 4. allegat pro sua sententia Caiet. Sicut etiam allegat Iabellum, & Soncinatem, qui tamen nihil tale senserunt.

Quapropter Suarez lib. 2. de essentia *Suar.* Dei cap. 11. tenens quod de ratione cognitionis est, quod sit similitudo obiecti, & quod non datur verbum distinctum ab hac similitudine, quæ est cognitio, ostendit, & bene, se tenere contra Thomistas. Probat tamen suam sententiam ex *D. Aug.* D. Agustin. 15 de Trinit. cap. 16. vbi dicit. *Cogitatio nostra perueniens ad id quod scimus, atque inde formata, Verbum nostrum Verum est,* & *D. Ansel.* D. Ansel. in Monolo. cap. 31. dicit. *Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cognitione, imo ipsam cognitionem sui, esse imaginem.*

(?)

§. 1.

*Quid se habeat vt principio intellectionis.*

AD cognoscendam rationem propriam, & intrinsecã intellectionis, necesse est distinguere illã à principio & termino, & cõsiderare, quid se habeat vt principium, quidque vt terminus illius.

Notandum ergo est, quod cũ intellectus creatus, ex natura sua sit indifferens ad cognoscendũ hoc, vel illud obiectũ, necesse est, ipsum intellectũ determinari, per aliquid superueniens, ad talẽ, vel talem cognitionem, atque adeo ante ipsam cognitionẽ, necesse est ponere hoc determinatiuum. Sicut ante omnem actionem, ponenda est forma, per quam agens constituatur in actu primo ad agẽdum Quapropter, necesse est ponere speciem impræssam in intellectu, participatam ab obiecto cognoscendo, per quã: tanquã per primũ actũ, determineturpotentialis intellectus. Itaque, siue intellectio sit vera actio, siue significetur, per modum actionis, & in re sit qualitas actuans intellectũ, vt dicunt illi Authores, necesse est, præter ipsam dari speciẽ illam intelligibilem impræssam. Ratio est. Nam intellectio, etiam si habeat rationem qualitatis, per quam intellectus fit res ipsa intellecta: tamẽ talis qualitas tenet se primo ex parte intellectus, tendentis in obiectum, atque adeo debet superaddi alia entitas, tenens se ex parte obiecti, & gerens vicem obiecti. Cum enim, vt diximus, intellectus sit pura potentia ingenere intelligibili, & sic cõparetur ad obiecta intelligibilia, debet reduci in actũ, per aliquid, quod se teneat ex parte obiecti intelligibilis, & sit quasi semen illius, hoc autem non potest esse intellectio, etiam significata per modũ qualitatis, quia vt sic non dicitur semen obiecti, nec tenet se primo ex parte obiecti, quasi gerens vicẽ illius atque adeo debet esse species impræssa. In omni igitur opinione, ponẽdæ sunt species impræsse. Quando enim ab obiecto, & potẽtia paritur notitia, cũ obiectũ non concurrat immediate per se ipsum, simul cũ potẽtia, debet cõcurrere mediãte aliquo semine sui, atque adeo licet dicant illi authores, quod notitia ista quæ producitur, non sit aliud quam intellectio ipsa, tamẽ tenentur concedere, quod ad illã productionẽ, debet dari aliquid quod gerat vicem obiecti. Et quanuis verbũ productum, etiam gerat vicem obiecti, quatenus est similitudo eiusdẽ obiecti: tamen solum inspicit obiectum, secundum genus causæ formalis, tanquam similitudo formalis obiecti, & ita restat ponendum aliquid aliud tenens se ex parte obiecti, quod reducatur ad genus causæ efficientis. Obiectum enim comparatur ad verbum, in quo repræsentatur, tanquam terminus formalis, in qua comparatione nulla includitur efficientia. Cæterum quia vltra hoc, respectu eiusdem verbi habet obiectum efficientiam, vt dictum est, & istam efficientiam non habet immediate secundum se, necesse est assignare aliquod aliud principium, concurrens simul cum intellectu, ad productionem verbi, & hoc principium, est species intelligibilis impræssa. Igitur prima actualitas nostri intellectus, non potest esse ipsa intellectio, sed intellectus prius debet constitui in actu primo ad intelligendum, quam actu intelligat.

Præterea nota, quod supposita prima actuatione intellectus per speciem impræssam, est impossibile, quod ex vi ipsius sequatur actualis intellectio, nisi mediante aliqua actione intellectus. Ratio est, nam prima actualitas speciei impræssæ, non potest immediate per se ipsam, producere secundam actualitatem intellectionis, nisi mediante actione intellectus. Quidquid enim producit illa species impræssa, debet reduci tanquam ad causam efficientem, ad subiectum in quo recipitur species, quæ quidem agit mediante subiecto: tanquam principio quod, licet ipsa sit principiũ quo. Itaque etiam si species impræssa, referatur ad obiectũ, cuius vicem gerit, non potest ex vi illius obiecti, participare actiuitatem necessariam, vt consequatur actualis intellectio, habente se intellectu mere passiue, imo semel recepta tali specie, impossibile est ab illa produci aliam qualitatẽ, nisi intellectu, actiuè & efficienter concurrente ad productionẽ talis qualitatis. Præterquã quod species illa impręssa, recipitur in intellectu, tanquam in potentia vitali, atque adeo recipitur ad modum recipientis vitaliter, vt scilicet mediãte ipsa specie, intellectus vitaliter cõcurrat ad intellectionẽ,

& non mere passiue se habeat, tam in receptione speciei impressæ, quam in receptione intellectionis.

Ex hoc ergo sequitur, quod vel nõ sunt ponendæ species illę intelligibiles distinctæ à cõceptu seu intellectione, vel si ponuntur ad modũ dictũ, scilicet vt primo actuent intellectũ, inter eas, & conceptum debet mediare actio intellectus. Sicut enim obiectum, inmediate per se ipsum emittit species, vsquead potentiam, & in hac emissione specierũ habet se vt principiũ actiuum, ita postquam semel emittit illas, & actuatur potentia per ipsas, communicatur eidẽ potentiæ actiuitas illa obiecti. Sẽper enim, obiectũ dicitur habere suam actionẽ, quousque producatur notitia. Sed est differẽtia, quod in prima inmissione specierum, obiectũ operatur inmediate per se, & potentia se habet passiuè: at vero semel actuata potentia per obiectum, iam gerit vicem illius, & consequenter media actione eiusdem potentiæ, etiam dicitur obiectũ agere. Quapropter, eo ipso quo dictæ species, vice obiecti actuant potẽtia, etiam concurrunt actiuè, tanquam formæ, ad productionẽ cõceptus, & intellectionis, vel est dicẽdũ, quod intellectio producitur absque vllo principio actiuo inmediate productiuo. Et quidem, dato quod obiectũ actiue cõcurreret ad productionẽ illius intellectionis, quis obsecro dicit, quod intellectus intelligendo, mere passiue se habeat? Si enim quodcunque agens, quo nobilius est, eo nobiliori modo operatur, & sub perfectiori actualitate, quomodo intellectio, quę est propria actualitas correspondens perfectissimæ & nobilissimæ potẽtiæ, debet cõparari ad ipsam potentiã, tanquã ad principiũ passiuum? Et si inter potẽtias vitales, obtinet intellectus principaliorẽ locum, quomodo actus correspõdens ei primo, & per se debet esse qualitas in eo passiuè recepta, & non magis debet esse perfectissimus actus vitalis? Et quis concedet, quod in patria, intellectus Beati, videns diuinam essentiã, omnino passiue se habeat, recipiendo solũ illapsum diuinæ essentię, qui habeat rationem solius actionis grammaticalis? Cum ergo sana doctrina, neget huiusmodi illapsum, & ponat verum & perfectum actum vitalem in videndo diuinam essentiã, necesse est concedere intellectionem, ex genere suo, esse veram actionem vitalẽ productam ab ipso intellectu.

A

Igitur comparãdo intellectionem ad principiũ eius, cuiusmodi est species impressa, constat, talẽ intellectionẽ debere consequi ex vi potẽtiæ intellectiuæ, per verã actionẽ, & sic concedendo speciẽ impressam in qua non expresse, sed impresse repręsentatur obiectũ, necesse est cõcedere actionẽ quæ mediet inter talem speciem, & qualitatem repræsentantem expresse obiectum. Quod probatur euidenter ratione facta. Nam si vltra talem speciem, debet dari noua entitas ad prædictam repræsentationẽ, & talis entitas non potest inmediate procedere ab specie illa impressa, debet necessario mediare aliqua actio productiua talis entitatis.

## §. II.

### *Qualiter repræsentatio obiecti imprimatur intellectui.*

B

QVod si dicant illi Authores, nõ dari speciẽ impressam distinctã à qualitate illa, quã ponũt, media qua intellectus fit ipsum obiectũ in esse intelligibili expresse, quam vocãt intellectionem, hoc non videtur habere apparentiam. Certissimum enim est, dari species participatas ab obiecto, quæ tamen conseruantur, quando obiectum non intelligitur, nec habetur notitia ex presa illius, ergo positis illis speciebus, adhuc restat alia mutatio ex parte intellectus, ad hoc quod ponatur repræsentatio illa expressa; nec est possibile intellectum, primo informari per similitudinem expressam, nisi præcedat aliquis actus per modum formæ constituentis intellectum in actu primo, ad

C

istam mutationem, qua expresse assimilatur obiecto. Item cum intellectus sit pura potentia in genere intelligibiliũ, repugnat eius naturæ, primo peruenire ad vltimũ, & completũ actũ, cuiusmodi est actualis intellectio, sed debet procedere ab imperfecto ad perfectũ, & sic inmediate per se ipsum, potest recipere species illius intelligibiles, tãquã prima semina, tamen ad illam perfectam actuationem, non est inmediate in potentia. Itaque siue consideretur intellectus tãquam potẽtia actiua respectu actualis intelle-

intellectionis, ſiue tanquam potẽtia paſſiua, neceſſe eſt, quod præcedat talẽ intellectionẽ, actuatio per ſpecies impreſſas. Si enim eſt potentia actiua, cũ ſit ſecundum ſe pura potentia, debet actuari per illas ſpecies, ſi autem ſit potẽtia paſſiua, etiam ſi radicaliter ſecundũ ſe, poſſit recipere dictam intellectionem: tamẽ immediate redditur capax recipiendi eã per ſpecies intelligibiles. Sicut enim nõ proceditur immediate ex gradu corporei ad gradum animalis, ſed potius ſubiectũ reditur capax illius gradus animalis, mediãte gradu ſenſibilis, ita in potẽtia intellectiua, ſũt gradus vltimi, ad quos illa debet peruenire per gradus medios, vnde non poteſt immediate actuari, vel pati ab obiecto, per vltimum illum gradum intellectionis, niſi mediet actuatio per ſpecies intelligibiles.

A

Præterea etiam notãdum eſt, quod obiecto conuenit relinquere ſemen ſui in potentia intellectiua, ſed potentiæ cõuenit, non ſemper ſed aliquando, vt tali ſemine ſeu ſpecie, & conſequenter, in iſto vſu, debet interuenire vera actio, conueniens potentiæ, ſecundum propriam, & ſpecificam rationem talis potentiæ, quæ actio, nihil aliud poteſt eſſe quã intellectio. Imo ſi per impoſsibile daremus, quod intellectus non poſſet intelligere, niſi obiecto actualiter inmitente ſpeciem, & talis ſpecies, ſeu qualitas repræſentaret expreſſe obiectum, adhuc eſſet impoſsibile, intellectũ cognoſcere illud obiectum, ſi paſsiue omnino ſe haberet, recipiendo illam qualitarem.

B

Non enim ræpreſentatio illa imprimeretur intellectui, ſicut repræſentatio imaginis imprimitur tabulæ, hoc enim non ſolum derogat dignitati perfectiſsimæ potentiæ, qualis eſt intellectiua, verum etiam communi rationi potentiæ vitalis: quæ, vt diximus, vitaliter debet recipere formas, ſibi impreſſas, & conſequenter principium v. tale, non ſolum debet pati à forma recipiendo illam, verum ipſa forma ſic recepta ſubordinatur potentiæ, quoad vitalitatem, niſi quando fuerit actus ſuperioris ordinis, qui non recipitur per modum formæ in potentia. Itaque quando eſſentia diuina vnitur intellectui Beati, per modum ſpeciei, non vnitur per modum formæ, & ita licet concurrat actiuè, ſimul cum intellectu ad actum illum vitalem conſecutum, non tamẽn ſubordinatur intellectui, ſed potius ſubordinat ſibi intellectum: nihilominus quando ſpecies imprimitur intellectui, per modũ formæ, debet ſubordinari intellectui in illa vitalitate ſub qua recipitur. Quia licet ſpecies habeat quãdam ſuperioritatẽ reſpectu intellectus, quatenus reducit ipſum de potentia ad actum, tamen quoad vitalitatem, eſt quid inferius intellectu, & ita ſubordinatur illi. Quod in tantum verum eſt, vt tenentes dari in patria repreſentationem creatam ex parte intellectus, qua repræſentetur Deus, vt in ſe eſt, quam repræſentationem, dicti Authores vocant intellectionem illam quæ eſt qualitas, licet illa qualitas ſit ordinis ſupernaturalis, adhuc debent dicere, talem qualitatem recipi vitaliter in intellectu, & quoad iſtam vitalitatem pendere ab intellectu, & ſubordinari illi. Multo ergo melius ſpecies impreſſa, quæ habet ſtatum imperfectum (vt ita loquamur) in intellectu, & ordinatur ad perfectionem repræſentationis expreſſe ſui obiecti, debet ſubordinari eidem intellectui vtenti, illa vitaliter, & per propriam actionem intelligendi, ſeu exprimendo conceptum, in quo tanquam in termino conſiſtit perfecta repræſentatio, atque adeo debet neceſſario mediare iſte vſus, ſiue iſta actio, ex parte intellectus, ad hoc vt obiectum ſecundum perfectam repræſentationem dicatur vnitum potentiæ.

C

## §. III.

### *Intellectio vt intellectio eſt, non eſt repræſentatiua obiecti.*

EX verbis adductis à principio, quæ deſumpta ſunt ex hoc articulo, conſtat non poſſe in doctrina D. Thom. deffendi, ſententiam illorum authorum. Cum enim Doctor ſanctus ponat intra intellectum cognoſcentis aliquid, realem proceſsionem conceptus rei intellectæ, ex vi intellectiua proueniens, euidenter conſtat, quod præpter ſimilitudinem, qua intellectus formaliter aſsimilatur obiecto, quæ ſimilitudo eſt conceptus, danda ſit actio, per quam intra ipſum intellectum

producatur talis conceptus. Si enim diceretur aliquis cognoscere rem ex inmediata impressione qualitatis procedentis ab obiecto, quæ diceretut cognitio, & si nilitudo rei cognitæ, nõ diceretur, quod in intellectu procedit conceptio, eo ipso quo res cognoscitur, sed quod qualitas illa procederet ab obiecto, & recipereretur in intellectu. Cum igitur A D. Tho. ponat, quod illa cõceptio (quæ idem est quod conceptus) procedit intra intellectum cognoscentis, euidenter constat tenuisse, intra intellectũ ponendã esse veram actionem, vel simplicem emanationem, qua conceptio illa procedat ab alio. Qui modus loquendi perpetuus est apud sanctos Patres. Vide Na-

*Nazian.* zian. ora. 36. Basil. hom. 16. Nisen. orat.
*Basil.* catheches. c. 1. Chrisost. orat. 1. circa il-
*Nis-n.* lud In principio erat Verbũ. Euseb. Cæ-
*Chrisost.* sar. lib. 11. de præparat. Euang. c. 1. Ci-
*Euseb. Cæsar.* ril. Alex. lib. 1. in Ioann. cap. 5. Augustin.
*Cyrill. Alex.* lib. 15. de Trinit. c. 6. Fulgen. libr. 3. ad
*Augustin.* Monimum cap. 7. Ambr. lib. 1. de Fide
*Fulgen.* ad Gratia cap. 5. Ansel. in Monolog. c.
*Ambr.* 46. Theodoret. in epithom. diuin. de-
*Ansel.* cret. cap. 2. Athan. orat. contra Grega-
*Theodor.* les Sabellij. Et multi alij in eo consen-
*Athan.* B tiunt, vt in Deo ponatur vera, & realis processio Verbi diuini in ratione Verbi per verum actũ intellectus producti. Simplex autem emanatio non habet locum in processione dicti conceptus, vt illi Authores ponunt verbum. Quod probatur. Nam (vt supra dicebamus,) impossibile est, quod ex intellectu actuato per speciẽ intelligibilem impressam, inmediate resultet verbum, seu conceptus, imo potest cõseruari species impressa, quãdo actualiter nõ resultat conceptus, atque adeo est necessaria noua actio; vt procedat talis conceptus. Vnde tam intellectus, quam species intelligibilis impressa, recipiunt nouam mutationem, ex vi productionis conceptus, seu intellectionis. Non enim solum intellectus de nouo perficitur per aduentum conceptus, verum etiam species actuatur de nouo, quatenus implicite solum, & impresse continebat talem conceptum.

Et nota, quod quando intellectus vtitur specie impressa, ad producendũ cõceptũ, confert eidem speciei partem eularem perfectionem. Certũ est enim, perfectiorem intellectum, cum æquali specie impressa, producere perfectiorem conceptum. Quo fit, vt intellectus denuo influat in speciẽ, & quod licet à principio se habeat passiue, recipiẽdo illam speciem; tamen semel recepta, nõ sequitur cõceptus ex illa, per simplicem emanationem, & quod obiectum non producat intellectionem, vel cõceptum, ex vi solius productionis speciei, sed quod sequatur talis intellectio per verum, & realem influxum intellectus, atque adeo per veram actionem.

Item etiã, D. Th. illis verbis, & exemplo, intendit declarare mysteriũ distinctionis realis, quę est inter personam Patris, & personam Filij, si autẽ non ponatur dicta processio, ad modũ explicatũ, non declaratur illa distinctio realis. Itaque, intellectus in hoc distinguitur à sensu (quoad prẽsens attinet) quod sensus visus (v. g.) terminatur in suo actu videndi, ad rẽ visam, quatenus est in se, & ita, ex vi illius actus videndi, nihil resultat in ipsa potentia visiua, in quo intueatur res, nihilominus, intellectus concipit rem prout relucet in eodem intellectu, quando res secundum se non supplet vicem conceptus, atque adeo, præter cognitionem, qua cognoscit talem rem, debet dari cõceptus, & verbum, in quo cognoscatur. Vnde datur cognoscens distinctum realiter à conceptu, seu verbo in quo res cognoscitur. Si vero intellectus cognosceret rem per inmediatam impressionem qualitatis, quæ diceretur cognitio, daretur quidem distinctio realis inter talem qualitatem, & intellectũ, non tamẽ inter cognoscẽtem, & conceptũ in quo res cognosceretur, quã distinctionẽ intẽdit D. Th. ponere.

Præterea, intẽdit D. Th. tribuere ipsi cognoscenti, productionẽ cõceptus, & intellectionis, vt sic declaret qualiter generatio tribuatur personæ Patris cognoscẽtis. In opinione autẽ quã impugnamus, non tribuitur productio intellectionis, seu cõceptus, ipsi intelligẽti, sed C potius obiecto imprimẽti intellectionẽ.

## §. IIII.

*Quid senserit D. Thom. & Arist. de distinctione conceptus ab intellectione.*

EX quo sequitur, non esse probabile indoctrinã D. Th. intellectionẽ secun-

secundum se, & vt præscindit à conceptu, esse similitudinem rei intellectæ. Et hoc manifeste constat, ex innumeris locis, sed precipue q. 8. de pot. artic. 1. in corp. vbi sic dicitur. *Intelligens in intelligendo, ad quatuor potest habere ordinē, scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciē intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, & ad conceptionē intellectus. Quæ quidē concepto à tribus prædictis differt. A re quidē intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectū, conceptio autē intellectus, non est, nisi in intellectu. Et iterū conceptio intellectus ordinatur ad rē intellectā sicut ad finem. Propter hoc enim intellectus conceptionē rei in se format, vt rem intellectam cognoscat. Differt autem à specie intelligibili: nā species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur vt principium actionis intellectus, cū omne agens agat secundum, quod est in actu; actu autē sit, per aliquā formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autē ab actione intellectus, quia prædicta conceptio consideratur vt terminus actionis, & quasi quodā per ipsam constitutū. Hæc autem cōceptio intellectus, in nobis propriè verbum dicitur. Huiusmodi ergo conceptio, siue verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam à se, ab alio exoritur, & aliud repræsentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum, est vero similitudo rei intellectæ.* Ecce manifestissimam sententiā D. Tho. circa distinctionem speciei impressę, & expressæ, & inter cognitionem, & Verbū, & qualiter verbum est similitudo obiecti, & terminus intellectionis, nō vero ipsa intellectio secundū se sit similitudo. Hebes etiā ex hac doctrina, quod intellectus format in se verbū, per verā actionē intelligendi, ad quam actionem producendam constituitur in actu per speciem impressam. Denique habes totam doctrinam adhuc à nobis traditam, & quod contraria sententia non habeat apparientiam in D. Tho.

*D. Thom.*

A

B

C

*Arist.*

Præterea probatur ex Arist. eadē veritas, scilicet quod intellectio secūdum se, non sit similitudo obiecti. Quādo enim Arist. 3. de anim. tex. 59. & 60. docet, quod intelligens in actu, fit ipsa res intellecta in actu, vel quod sit ipsa res intellecta, non loquitur de actione intelligēdi; sed vel de specie impressa, vel de cōceptu, vt constat ex doctrina D. Tho. tradita. Nec dicitur, rem ipsam intellectam esse in anima, nisi quatenus, vel cō tinetur in specie impressa, quæ gerit vicē talis rei, vel in specie expressa, in qua expresse representatur, atque adeo intellectus nō dicitur esse rē intellectā, in esse intelligibili, media intellectione: sed media specie, vel medio conceptu Intellectus autem noster, fit res ipsa intellecta velut in genere causæ formalis, media specie, vel conceptu, nihilominus in genere causæ efficientis, fit res intellecta medio proprio actu. Quapropter, quo perfectior fuerit actus intellectus, eo sequitur perfectior actuatio per speciem impressam. Cum enim intellectus agens abstrahat speciem aphantasmatibus, resultat perfectior actuatio intellectus possibilis, per speciem, quando est perfectior abstractio, & ita intelligens fit ipsa res intellecta per proprium actum, & non ex simplici impressione intellectionis proueniente ab obiecto. Et quanuis in nobis detur iste modus particularis trahendi rem intellectam ad intellectum, scilicet media abstractione: tamen in Angelis, vbi non est ista abstractio, datur illud fieri rem intellectam in genere causæ efficientis, non quidē quoad species impressas, sed quoad expressas. Itaque species impressæ in Angelo, non procedunt ex aliqua actione ipsius Angeli, sed sunt Angelo inditæ naturalitet, cæterum conceptus procedunt ex vi actionis intellectus, & ita quo perfectior est actio, eo perfectior est conceptus resultans.

Ex his ergo sequitur, quod per modū assimil tionis, quæ denotat aliquod genus efficiētię, intellectus fit res intellecta, per propriū actū cæterum per modum simplicis similitudinis, non dicitur intellectus similis rei intellectæ, media intellectione, sed medijs speciebus dictis. Vnde eo ipso quo intellectus est res ipsa intellecta in esse intelligibili, debet dari actio vera, per quā ipse intellectus trahat ad se rē intelligibilē, atque adeo illa qualitas, qua mediante intellectus formaliter est res intellecta, debet esse aliquid distinctū ab actione intellectus. Actio autē ista intellectus, nō potest esse aliud, quā intellectio, ergo intellectio nō est similitudo obiecti, sed media intellectione, assimilat sibi intellectus rem intellectam.

Et nota quod quāuis intellectus trahat

rem ad se .media specie impressa: tamen non ita proprie tribuitur eidem intellectui, fieri rem intellectam media tali specie, atque medio conceptu. Quia respectu primi, habet se intellectus vt patiens, & medio intellectu agente reducitur de potentia ad actum, nihilominus respectu secundi, habet se vt agens, & ipse est qui trahendo rem ad se, per propriam actionem, fit medio termino talis actionis res intellecta. Licet enim medio intellectu agente abstrahat intelligens species intelligibiles, & hoc sit etiam trahere ad se obiectum in esse intelligibili: tamen trahere ad se illud obiectum, per modum formalis assimilationis, qui est terminus actionis, conuenit intellectui possibili Quapropter intellectus possibilis assimilatur obiecto formaliter per conceptum, at vero per cognitionem assimilatur obiecto efficienter, reducendo se de potentia ad actum media specie intelligibili ad producendum verbum, in quo consumetur, & compleatur actio intelligẽdi. Dicitur ergo talis actio intelligendi velut similis obiecto, initiatiue, at vero formaliter, solus conceptus est similis.

A

Præterea nota, quod quanuis sub opinione sit an beati forment verbum ex vi cognitionis clarę Dei, conuenit tamẽ fere inter omnes Doctores, dari in beatis cognitionẽ clarã Dei, ad quã actiue concurrunt, & quę tanquam actio inmanẽs recipitur in intellectu. Vnde eisdem argumentis, quibus probatur non dari aliquid creatum ex parte intellectus beati, quod quidditatiue repræsentet Deum, probatur etiam, quod cognitio illa beatorum, non sit formalis similitudo Dei. Authores autem quos impugnamus, eodem modo tenentur dicere, dari similitudinem creatam repręsentãtẽ quidditatiue Deum, sicut dicunt dari intellectionẽ claram Dei, quando quidem ipsa intellectio est similitudo. Nos tamen cum D. Tho. distinguimus cognitionem à conceptu seu verbo, & ita licet in beatis detur visio clara Dei, non ex hoc ponimus conceptũ clare repræsentantem Deum, nec entitatem creatam, qua mediãte beatus cognoscat formaliter Deum clare, licet detur entitas, qua velut efficienter vniatur beatus Deo, in esse intelligibili. Visio igitur diuinæ essentiæ in beatis, nõ dicitur clara, per modum repræsentationis formalis, sed ex parte terminationis, qua talis visio terminatur ad obiectũ in se ipso. Quanuis enim lumen gloriæ tribuat claritatem illi visioni, illud tamen est secũdum capacitatem visionis, in ratione propria visionis, non tamen potest ei tribuere claritatem, in ratione similitudinis. Etenim vt illa visio dicatur clara in ratione similitudinis, ne cessarium est vt trahendo rem visam ad se, & ad modum proprium sui, cõtineat eã clare, sicuti talis res est in se ipsa, quod tamen non potest conuenire alicui entitati creatæ. Vnde nec ipsum lumen gloriæ, à quo alia participant claritatẽ, potest dici clarum per modum dictæ similitudinis propriæ.

B

C

## §. V.

### *Soluuntur argumenta posita à principio.*

AD argumenta posita à principio huius controuersiæ, respondetur.

Ad primũ argumentum, quod pro sua sententia adhibet Vazquez, respondetur. Quod quanuis intellectus dicatur similis rei intellectæ, mediãte qualitate, tamen non assimilatur eidem rei mediante qualitate, formaliter loquendo, sed mediante actione. Itaque similitudo qua intellectus dicitur similis rei intellectæ, fundatur in aliquo significato per modum qualitatis, & ita præscindendo ab intellectione per modũ actionis, dicitur intellectus similis rei intellectæ, mediante verbo, nihilominus assimilatio, qua intellectus trahendo rẽ ad se, assimilatur eidem rei, non potest significari per modum qualitatis. Ratio est manifesta. Nam ista assimilatio terminatur ad esse simile, impossibile est autẽ. quod qualitas terminetur ad qualitatẽ, atque adeo, vel debet significari ista assimilatio per modum motus, quod tamen non habet locum in præsenti, vt dictum est, uel debet significari per modũ cuiusdã actus perfecti, qui tamen cõpletur per terminum, qui est similitudo, & ita significatur per modũ actionis, quæ quidem actio, cum sit id quo intellectus trahit rem ad se, & vnit eam sibi, nihil aliud est quam intellectio rei.

Nec ex ijs infertur, quod qualitas illa producta per intellectionẽ, sit quæ intelligitur, sufficit enim, quod sit ratio sub qua obiectũ intelligitur. Non enim omnis

nis terminus intellectionis, terminat tàquã quod, sufficit nãq; quod sit ratio terminandi. Nec disputamus modo: vtrùm verbũ ipsum terminet tanquam quod intelligitur, sed negamus illam consequentiam. Item etiam, verbum non producitur per intellectionem vt intellectio est, A sed vt dictio est: atque adeo non sequitur, verbum intelligi, sed solum sequitur, verbum dici. Vnde concedimus quod intellectio, non eo est intellectio quo est productio: imò in nobis intellectio vt sic, præsupponit formaliter loquendo, productionem verbi. Negamus tamen quod intellectio non sit actio. Præscindendo enim ab eo quod est producere verbum per dictionem quæ est actio, etiã intellectio in ratione intellectionis, dicit actionem. Nec enim intelligere rem consistit solum in illa assimilatione passiua, qua intellectus assimilatur rei intellectæ, sed precipue in assimilatione actiua, qua intellectus trahendo rem ad se assimilat eam sibi. Nec debet dici quod assimilatio illa actiua est solum aliquid prærequisitum ad intellectionem, imo præscindendo assimilationem passiuam ab illa actione intellectus, implicat, intellectum vt potentiam vitalem, habere intellectionem. Nec in eo quod est pati, explicatur propriſsima, & intima ratio distinguens intellectum ab alijs potentijs.

Ad secundum respondetur, quod sicut amare rem non est vnum esse cum re, sed vniri ipsi rei per actum vitalem, ita intelligere rem, non est ipsa repræsentatio rei, sed trahere rem medio conceptu, tanquam ratione formali, in quo conceptu fiat illa repræsentatio. Sicut enim voluntas fertur in rem vt vnum fiat cum ipsa, ita intellectus trahit rem ad se, vt vnum fiat cum illo. In vtroque tamen, vnio siue per affectum, siue per repræsentationem, habet rationem termini.

Ad tertium respondetur, D. Thom. constituisse differentiam, inter dicere, & intelligere, quatenus in primo importatur ratio originis, non vero in secundo, non enim voluit Doctor Sanctus, ex professo declarare propriam rationem intellectionis, sed solum id, per quod intellectio differt à dictione. Quando vero explicuit rationem propriam intellectionis, dixit illam esse actionem, & differre à termino, qui est qualitas repræsentans rem intellectam, vt patet ex dictis.

Præterea respondetur, quod in eo solum quod est intellectum fieri actu per formam rei intellectæ, declaratur a D. Thom. ratio actionis, quæ est intelligere. Impossibile enim est, intellectum nostrum fieri rem ipsam intellectam, nisi interueniente actu vitali, qui primario, & vniuoce correspondet ipsi intellectui, qui actus debet esse intellectio. Potentia enim intellectiua, specificatur per ordinem ad actum intelligendi, sicut actus ipse, specificatur per ordinem ad obiectum. Vnde licet D. Thom. solum explicet specificationem potentiæ intellectiuæ, per ordinem, & habitudinem ad obiectum, intelligitur ista habitudo in exercitio, medio actu.

Ad quartum respondetur, diuersimode se habere repræsentationem in conceptu intellectus, atque se habet in imagine de picta exterius, quoad præsens. Nam ad repræsentationem secundam, tabula in qua depingitur imago, concurrit mere passiue, nec dicitur quod tabula assimilat sibi rem imaginatam mediãte imagine: at vero, ad primam repræsentationem, licet intellectus concurrat passiue recipiendo species intelligibiles ab obiecto; tamen concurrit actiuè, vtẽdo eisdem speciebus, ad cognoscendũ obiectum, & sic per proprium actum, & vitalem assimilat sibi tale obiectum, mediante verbo. Vnde implicat, intellectum habere obiectum actu repræsentatum, per immediatam receptionem conceptus, nisi interueniat proprius actus eiusdem intellectus. Concedimusque fieri non posse vt quis habeat qualitatem repræsentantem obiectum, quin per eam intelligat, sed intelligit per eam tanquam per formam, & per intellectionem tanquam per actum.

Ad quintum argumentum patet ex dictis, non enim intelligere est actus existentis in potentia ad verbum: imò ex verbo, & ex intellectione fit vnum, ad modum explicatum. Nec intelligere cõsistit in fieri, & in via ad verbum, sed potius præsupponit in nobis verbum, quãuis ea parte qua cognitio completur intuendo rem in verbo, comparetur ad ipsum vt aliquid imperfectum ad perfectum.

Ex resolutione huius dubij sequitur, diuersimode fieri nostrum intellectum rem ipsam intellectam, per speciem im-

præsam: atque per verbum, quoad præsens. Etenim in eo quod est intellectum fieri rem intellectam per speciem impræssam, non importatur actio ex parte intellectus, sed solum passio, & receptio speciei. Nihilominus, in eo quod est fieri intellectum rem ipsam intellectam medio verbo, importatur actio. Vnde intellectus posibilis non trahit rem ad se in esse intelligibili, immediate per se ipsum, quatenus actuatur per species impræssas, sed mediante intellectu agente. Attamen immediate per se ipsum trahit rem ad se per verbum, quia ad istam actionem, iam est constitutus in actu per speciem impræssam. Quo fit vt intellectio per quam intellectus fit res ipsa intellecta innitiatiue, sit quædam passio, & significetur per modum passionis, quia est receptio specierum intelligibilium, tamen intellectio quæ est actus perfecti, non significatur per modum passionis, sed per modũ A actionis, & absolute loquendo, intellige re rẽ denotat perfectã actionẽ constituẽtẽ intellectum in actu perfecto. Et quidẽ si intellectus se haberet passiue in tali intellectione, implicaret illã esse actũ perfecti vt declaratũ est. Loca Sanctorũ quæ pro se adducũt illi authores cõtrarij, cõmodius examinabũtur infr. cõt. 10. §. 2.

## CONTROVERSIA. IX.

### *Vtrùm ad formalem repræsentationem intellectionis, requiratur verbum productum.*

EXAMINANDA est principalis doctrina D. Thom tradita, an intelligens hoc ipso quod intelligit, formet verbum, intra se procedens, ex vi intellectionis.

Pro parte negatiua arguitur primò. Nam Arist. 9. metaph. text. 16. constituit differentiam inter actionem immanentem, & transeuntem, quod per istam producitur aliquid operatum, non vero per illam, igitur verbum non est aliquid productum per cognitionem. *Arist.*

Secundò. Intellectio est actus perfecti, ergo per ipsum non producitur verbum. Probatur consequentia. Si enim produceretur verbum per intellectionẽ, illa ordinaretur ad verbum tanquam quid imperfectum ad perfectum.

Tertiò. Si de ratione intellectionis est quod ex vi ipsius aliquid procedat intra intellectum, mysterium Trinitatis esset cognoscibile ratione naturali, quandoquidem ratione naturali constat, intellectionem in Deo, esse ipsum esse Dei: atque adeo quod quidquid ad intra procedit ex vi talis intellectionis, habeat idẽ esse cum Deo, ergo ratione naturali constabit, dari intra Deum verbum procedens, & eiusdem substantiæ cum Deo. Et consequenter eadem ratione constabit, dari in Deo processionem viuentis à viuente coniuncto, in similitudinem naturæ, quæ est ratio generationis.

Quartò arguitur. Saltim prædictum verbum non est de perfectione simpliciter respectu intellectionis, ergo male adducit D. Thom. istam processionem verbi, ad probandum processionem verbi diuini. Antecedens probatur. Maior perfectio cognitionis est, immediate terminari ad rem cognitam, absque mediatione verbi, vt patet in opinione quam probabiliorem existimamus, quod Beati non formant verbum, ergo. B

Confirmatur primò. Propterea Beati non formant verbum in visione beatifica, quia habent præsentissimum obiectum cognitum, non solum in esse cognoscibilis, verum etiam in esse cogniti, sed similiter Deus habet suam essentiam sibi præsentissimam, in ratione obiecti cogniti, ergo male infertur ex vi huius cognitionis formatio verbi, seu processio verbi.

Confirmatur secundò. Prius consideratur in Deo intellectio in ratione intellectionis, quam in ratione dictionis, & pro illo priori habet omnem perfectionem debitam sibi, quæ est perfectio infinita simpliciter, ergo nihil additur perfectionis tali intellectioni, ex processione verbi per dictionem. Non ergo processio verbi, est perfectio simpliciter respectu intellectionis. C

Confirmatur tertiò. Perfectius vnitur intel-

intelligens rei intellectæ, quando non mediat verbum, quandoquidem hæc vnio est magis intima, ergo talis vnio est ponenda in Deo, ergo non bene colligitur ex eo quod in nobis, propter nostram indigentiam, ponatur verbum, illud etiam esse in Deo.

*Egid. Scot.* Reijcienda est opinio Egidij quam refert Scot. in 1. dist. 27. quæst. 3. tenentis quod ex speciebus productis ab obiecto, resultat alia species in intellectu, quæ dicitur verbum. Vt enim supra dicebamus, impossibile est dari in intellectu resultantiam vnius entitatis, seu qualitatis, ab altera, nisi mediet actio vitalis eiusdē potentiæ. Fatemur quidem, dari aliquos effectus primarios, ad quos sine noua actione sequuntur effectus secundarij, per naturalem resultantiam, sed hoc non potest habere locum in præsenti. Nam quādo effectus secundarij sequuntur per illam naturalem resultantiam, tota perfectio talium effectuum desumenda est ex perfectione effectus primarij. Non enim propriæ passiones, quæ consequuntur ad essentiam, possunt habere aliquam perfectionem, quam non participent ab eadem essentia. Cæterum, vt supra dicebamus, conceptus habet peculiarem perfectionem correspondentem vsui speciei, ita quod nō solū diuersi intellectus, & inæquales in perfectione, producunt inæquales conceptus, vtendo speciebus procedentibus ab eodem obiecto, verum etiam idem intellectus, vtendo eadem specie intelligibili impressa, producit nunc conceptum perfectiorem, postea vero minus perfectum.

Ex quo, duo inferuntur. Primum est, illam speciem non agere secundum vltimum potentiæ, quandoquidem datur illa inæqualitas conceptuum, & consequenter non esse principium ex quo per simplicem emanationem sequatur conceptus. Secundum est, interuenire specialem, & nouum vsum illius speciei, ex parte intellectus, ex quo vsu desumatur illa noua perfectio, & ita non habere locum illam naturalem, & necessariam resultantiam. Qua propter posita specie impressa in intellectu, necesse est ad hoc quod consequatur verbum, quod mediet actio intellectus, quæ nihil aliud est quam intellectio. Quando igitur resultat verbum in intellectu, nec potest resultare ex obiecto ipso immediate, quando quidem obiectum immediate nihil aliud efficit quam immittere semen sui in intellectum, in quo semine tale obiectum non explicite, sed implicite contineatur, nec potest resultare immediate ex specie impressa vt probatum est, qua propter debet resultare ex vi actionis primo correspondentis intellectui, cuiusmodi est intellectio.

A Stante eadem vniuersalitate speciei quoad repræsentationem, quātum est ex parte eiusdem speciei, potest contingere, vt nunc intellectus vtatur tali specie secundum totam vniuersalitatem repræsentationis, cognoscendo totum illud ad quod species se extendit, & postea cognoscendo aliqua obiecta particularia seorsum, contenta sub ratione formali adæquata eiusdem speciei. Qua propter, vt suo loco explicabimus, Angeli aliquando vtuntur speciebus vniuersalibus, secundum totam vniuersalitatem earum, aliquando vero vtuntur eisdem, secundum inadæquatam repræsentationem. Et in hoc conuenit nobiscum Vazquez, estque ista communis sententia.

B Ex qua videtur colligi clarissime, quod inter talem speciem, & conceptum, mediet specialis actio intellectus, modificans ipsam speciem, seu vtens illa, secundum totam amplitudinem dictam.

Præterea aduertendum est, quod cum obiectum in productione specierum, operetur per modum naturæ, & secundum vltimum potentiæ, fit vt ex parte sua, semper eodem modo immittat species vsque ad potentiam, & ita potentia quæ mere passiue se haberet in receptione, & vsu illarum specierum, si esset eodem modo disposita, etiam reciperet illas eodem modo. Vnde contingit in diuersis hominibus inæqualitas in recipiendo species intelligibiles procedentes ab eodem obiecto, quia lumen intellectus agentis est inæquale, & abstractio specierum à phantasmatibus. Sic ergo philosofandum est de speciebus impressis respectu productionis verbi, & maxime notandum, quod intellectus agens, non solum deseruit abstractioni illi specierum à phantasmatibus: verum etiam illuminationi intellectus possibilis, ad vtendum speciebus semel abstractis. Qua propter sicut species recipiuntur in intellectu possibili, sub inæqualitate explicata, ratione inæqualis illuminatio-

C

nis,

nis, seu abstractionis intellectus agentis, ita ratione illuminationis eiusdem intellectus, qua illuminatur intellectus possibilis ad vsum illarum specierum, datur inæqualitas in productione verbi. Si autem intellectio nihil aliud esset quam receptio verbi procedentis ab obiecto, A stante eadem perfectione in duobus intellectibus, reciperetur semper ab eodem obiecto æquale verbum, quod tamen falsum est, quandoquidem aliquando idem intellectus, perfectiori modo vtitur eadem specie intelligibili, & producit perfectius verbum. Vnde necesse est quod antecedat verbum, peculiaris actio, ad quam reducatur ista perfectio verbi.

Inquirimus ergo, vtrùm ad cognoscendam maiorem, vel minorem perfectionem actus intelligendi, recurrendũ sit semper ad perfectius, vel imperfectius verbum productum per ipsum actum, seu ad cognoscendum esse simpliciter talis actus, etiam debeamus attendere ad esse verbi, sicut cognoscimus motum per ordinem ad suum terminum, vel sistendum sit semper in ipsa intellectione, considerata per ordinem ad obiectum cognitum, vel aliquando per talem intellectionem producatur verbum, aliquando vero non producatur, & consequenter non sit intrinsecum perfectioni formali, & repræsentationi formali cognitionis, verbum, quod sit terminus, vel effectus talis cognitionis.

## §. I.

### *Resolutio quæstionis.*

PRima conclusio. Obiectum quodcunque creatum, indiget verbo existente in intellectu, ad formalem repræsentationem sui, in esse intelligibilis expresse. Nota, quod res immateriales, quæ sunt supra intellectum nostrum, indigentem pro isto statu conuersione ad phantasmata, non possunt secundum se supplere vicem speciei intelligibilis impressę per quam cognoscantur. Cum enim intellectus, pro dicto statu, cognoscat per conuersionem ad phantasmata, non potest cognoscere nisi vtendo speciebus abstractis a phantasmatibus. Nõ enim admittimus quod intellectus noster, pro isto statu, possit actuari speciebus pure spiritualibus, quibus vtatur cõuertendo se ad phantasmata. Species enim quæ non sunt abstractæ à phantasmatibus, sunt diuersæ naturæ ab speciebus abstractis à phantasmatibus: at vero species abstractæ, ideo indigent dicta conuersione ad vsum sui, & exposcunt illam, quia sunt abstractæ à dictis phantasmatibus. Et hanc doctrinam pro nũc supponimus. Res igitur omnino immateriales, indigent dictis speciebus impressis, & immediate per se ipsas non possunt supplere rationem speciei impressæ. Vnde multo minus dictæ res spirituales possunt supplere vicem verbi: atque adeò ad repræsentationem expressam sui in intellectu, indigent verbo terminante intellectionem. Difficultas ergo est de obiecto creato ex genere suo, & de intellectu creato etiam ex genere suo, abstrahendo ab humano, & angelico, & ab statu quem habet intellectus humanus in cognitione per conuersionem ad phantasmata: vtrùm scilicet dato, (vt re vera debet dari) quod aliquod B obiectum creatũ possit immediate per se ipsum supplere vicem speciei intelligibilis, & vniri intellectui, tanquam principium efficiens intellectionis, possit etiã vniri eidem intellectui immediate per se ipsum, in ratione verbi, vel sit necessarium superaddere verbum intellectioni vt tale obiectum vniatur intellectui in ratione intellecti. Hoc igitur asserit conclusio, nullum scilicet obiectum creatum, posse vniri intellectui in ratione verbi immediate per se ipsum.

Probatur. Quodcunque obiectum creatum, in ratione actu intellecti, subordinatur intellectui, & ab ipso intellectu participat talem rationem, ergo immediate per se, non potest tale obiectum supplere illam rationem actu intellecti. Antecedens probatur. Licet enim intellectus participet ab obiecto virtutem ad C intelligendum media specie, & in hoc intellectus subordinetur obiecto, tamen est terminum intellectionis, est ratio deriuata ab ipsa intellectione, in obiectum, & cum ista ratio solum ponat in obiecto denominationem rationis, debet cõsequi talis denominatio ex vi alicuius realitatis præcedentis, quæ se teneat ex parte intellectus, tanquam terminus intellectionis. Debet igitur dari in intellectu terminus realis intellectionis, in quo ter-

termino, obiectum habeat rationem actu intellecti. Cum ergo iste terminus realis habeat esse ex vi actionis intellectiuę, consequenter, & ipsum obiectum sub ordinatur intellectui, qua ratione in dicto termino dicitur actu intellectum, & qua ratione debet expectare talem terminū consecutum ex vi intellectionis, vt in ipso sequatur illa denominatio rationis, actu intellecti. Et hæc ratio est fundamentum differentiæ constituendæ infra, inter obiectum creatum, & increatum. Ita que quantuncumque essentia Angeli sit præsens intellectui Angelico, tribuendo ei virtutem ad cognitionem eiusdem essentiæ, & sic supplendo vicem speciei intelligibilis, & in hoc subordinetur intellectus essentiæ, tamen essentia vt intellecta sub ordinatur intellectui, loquendo de subordinatione largo modo, quatenus talis essentia expectat perfectionē, in actu intellectionis, vt dicatur intellecta, nec potest immediate per se ipsam esse terminus realis intellectionis dictæ, sed solū recipit in se denominationem rationis, ex hoc quod actu intelligitur, & consequēter sub ordinatur alicui realitati ponendæ in intellectu, ex qua sequatur talis denominatio, & in qua dicatur talis essentia realiter intellecta actu. Quo fit vt quanuis intelligibile non dicat relationem realem, sed tantum relationem rationis ad intellectum, sicut etiam obiectum vt actu intellectum dicit illam relationem rationis, tamen diuersimode se habet vtrunque. Nam intelligibile dicit intrinsecam perfectionem, & absolutā: atque independentem ab intellectu, tamen ratio actu intellecti est solum denominatio proueniens ab extrinseco. Vnde stat obiectum aliquod habere perfectam rationem intelligibilis, imperfectam autem rationem intellecti, & è contra obiectum esse imperfecte intelligibile ex se, esse autem perfecte intellectum ex virtute intellectus. Res enim quæ sunt infra intellectum habent perfectius esse in intellectu, quam in se ipsis, & perfectiori modo cognoscuntur quam secundum se sint cognoscibiles.

A

B

C

Præterea probatur conclusio. Obiectum dicitur actu intellectum, non ex aliqua mutatione reali tenente se ex parte eiusdem obiecti, ergo ex aliqua mutatione tenente se ex parte intellectus. Tunc sic. Sed ista mutatio debet esse terminus intellectionis, ergo obiectum indiget isto termino ad illam formalem rationē actu intellecti. Ita minor probatur. Nā impossibile est ipsam intellectionem esse primo, & per se actu intellectam: atque adeo impossibile est, quod à tali intellectione, dicatur primo, & per se obiectum actu intellectum, & consequenter debet assignari alius terminus, qui dicitur verbum, in quo obiectum dicatur actu intellectum.

Secunda conclusio. Ex vi intellectionis, debet resultare in intellectu, aliquid distinctum realiter ab specie impressa. Hæc sequitur ex dictis, & ex differentia inter semen respectu fœtus, & speciem impressam respectu verbi. Licet enim ex semine fiat fœtus, non tamen ex specie impressa fit verbum. Nam semen, adueniente fœtu, desinit esse, tamen species impressa, adueniente verbo, non desinit esse sed conseruatur. Vt enim docet D. Th. quæst. 8 de pot. art. 1. & 1. cont. gent. cap. 53. species impressa conseruatur habitualiter in potentia, verbum autem dependet infieri, & conseruari ab intellectione. Quo fit vt verbum sit distincta entitas ab specie impressa, quæ deseruit tanquam principium quo efficiēs ad producendum verbum. *D. Thom.*

Posset autem quis cum aliqua apparentia contendere, speciem impressam solum differre modaliter ab expressa: atque adeo manente eadem specie, nunc habere rationem impressæ, postea vero expressæ, ita quod ratio substantialis huius speciei, desumatur per ordinem ad obiectum, quod repræsentatur: quod autem implicite vel explicite repræsentetur, sit modus quidam aduenies eidem entitati.

Nihilominus hoc non satisfacit. Species enim impressa, proprie loquendo, est aliquid reductiue pertinens ad rationem essentialem specificam, in esse intelligibili, sicut embrio reducitur ad speciem fœtus, & ita est impossibile quod nō differat solū modaliter à conceptu, quid recte pertinet ad speciem in esse intelligibili. Non ergo potest, manente eadē entitate, induere successiue rationē speciei impressæ, & expressæ. Maxime quia si isti diuersi modi, aduenirēt eidē entitati, esset necessariū, eos prouenire ab extrinseco, & consequenter, intellectus non actuaretur primo, per speciem impressam,

præssam, ad hoc quod in eadem specie resultaret, alter modus speciei expressæ, sed ex intellectu vel alio principio, deberent prouenire tales modi. Non enim eadem forma potest esse principium quo, diuersarum mutationum, respectu sui. Qua propter fieret consequens, quod intellectus actualiter vtens specie impressa, tribueret eidem modum illum speciei expressæ, & non vtens tali specie relinqueret illam in ratione speciei impressæ. Hoc autem posset aliquo modo habere locum, si in intellectu ante actuationem per speciem impressam, præcederet virtus ad causandas illas mutationes, non tamē est possibile, supposito, quod intellectus participat primam virtutem ab specie impressa. Si enim modus particularis speciei expressæ, & perfectior, modo speciei impressæ, impossibile est quod participando intellectus primam, & substantialem virtutem ab specie impressa, producat in eadem specie modum illum perfectiorem speciei expressæ. De facto, vero, licet conceptus sit principalior specie impressa, producit illum intellectus: quatenus actuatus per ipsam, ex eo quod illa continet intentionaliter, & per reductionem ad superiorem virtutem talem conceptum. Sicut patet in exēplo posito de semine, quod quidem continet in virtute agentis principalis, potentiam ad producendum fœtum. Ex quo etiam confirmatur præsens doctrina. Si enim species dicta quatenus continet virtutem obiecti, à quo procedit, est principium quo, ad producendum conceptum, & talem virtutem non participat ab intellectu, multo minus ab eo poterit participare illam rationem speciei expressæ. Necesse est ergo statuere conceptum distinctum entitatiue ab specie, ad quem producendum concurrat species in virtute obiecti, & similiter intellectus.

Tertia conclusio. Non est de intrinseca ratione intellectionis, quod ex ipsa intellectione procedat verbum. Hæc probatur in probabili opinione, quod Beati non formant verbum, si autem formatio verbi esset de intrinseca ratione cognitionis, conueniret cognitioni inseparabiliter.

Præterea. Verbum requiritur ex parte cognitionis, vt veniat obiectum cum intellectu, in ratione actualiter cogniti, vt declaratum est, ergo quando obiectū per se ipsum est vnibile intellectui, in ratione actualiter cogniti, non est necessarium verbum, sed quando obiectum est infinitæ perfectionis, in esse intelligibili, potest vniri intellectui sub ista vltima actualitate, ergo tunc non est necessarium verbum: atque adeo illud non est de intrinseca ratione intellectionis. Explicatur obiter ista infinita perfectio obiecti in esse intelligibili, ad supplendum vicē verbi. Eo enim ipso quod aliquod obiectum est infinitæ perfectionis in esse intelligibili, sequitur quod habeat in se omnem actualitatem intelligibilitatis. Cum igitur verbum dicat vltimā actualitatem in hac ratione intelligibilitatis, fit consequens vt eandem contineat obiectum infinitæ perfectionis, in esse intelligibili: atque adeo quod per se ipsum vniatur potentiæ, secundum illam rationem actu intellecti. Itaque in cognitione propria, & quidditatiua correspondente obiecto secundum se, nihil perfectionis debet assignari, quæ non immediate proueniat ab obiecto quoad intelligibilitatem, & quoad esse actu intellectum. Et sicut idem obiectum, a nulla specie extra se potest habere intelligibilitatem propriam, propter suam infinitatem, in esse intelligibili: ita à nullo verbo potest habere rationem actu intellecti. Cum enim hæc ratio intellecti actu, sit perfectio simpliciter, nec sit denominatio rationis ex genere suo, sed aliquid reale in obiecto infinito, fit consequens vt illa ratio debeat conuenire tali obiecto secundum se. Et hoc fundamentum attente perpendatur. Verum enim est quod obiectum infinitum, etiam incognitione qua clare, & distinctè cognoscitur, si tamen cognoscatur limitato modo, habet quandam denominationem rationis resultantem ex tali cognitione, & dicitur cognitum ex denominatione rationis, qua parte cognitio ipsa nihil reale ponit in obiecto: cæterum cognitio correspondens ex genere suo obiecto infinito, nullam denominationem rationis potest ponere in tali obiecto. Cū enim hoc obiectum naturaliter vniatur potentiæ, secundum omnimodam perfectionem in esse intelligibili, fit consequens vt illa ratio intellecti resultans ex ista vnione, sit aliquid reale in obiecto. Vnde esse intellectum actu, conuenit intrinse-

trinsece, & essentialiter obiecto infinito. Nec enim debet dici quod obiectum infinitum participat ab intellectione infinita illam rationem actu intellecti: in illa nanque vnione naturali quam diximus, exposcit obiectum, ex se, esse actu intellectum, & ita actualitas ista est aliquid reale tenens se ex parte obiecti, & realiter vnitur potentiæ obiectum, sub ista actualitate. Ex ijs ergo infertur, quod obiectum infinitum in ratione obiecti infiniti non solum intrinsece est intelligibile, sed intrinsece est actu intellectum. Et quidem actu intellectum comparatur ad intelligibilitatem, sicut esse ad essentiam: sicut ergo esse est solum de essentia entis infiniti, ita actu intellectum, est de essentia obiecti infiniti. Nec solum obiectum infinitæ perfectionis in esse intelligibilis, est vnibile intellectui, quantum est ex parte sua, sed etiam est actualiter vnitum.

## §. II.

### *Satisfit aliquibus obiectionibus.*

SEd dices, omnes istas rationes probare, esse de ratione illius obiecti infinitæ perfectionis, esse actualiter vnitum intellectui perfectissimo, in ratione actualiter intellecti: cæterum ex eisdem rationibus non probatur actualis vnio, nec actualis ratio intellecti, respectu intellectus finiti, & creati, & ita non derogat perfectioni eiusdem obiecti, vniri tali intellectui, media specie creata, seu medio verbo, etiam in vnitione propria, & ordinata ad cognitionē quidditatiuā talis obiecti. Imo vero videtur quod hoc denotet, perfectiori modo, excellentiam eiusdem obiecti. Sicut in ordine gratiæ, datur qualitas medians inter Deum, & hominem, qua homo fiat consors diuinæ naturæ per quandam vniuocam communicationem.

Respondetur. Rationes adductas, tendere ad declarandam propriam, & intimam perfectionem conuenientem obiecto infinito, secundum se ipsum, cuiusmodi est, non solum potentia ad terminandam cognitionem, sed etiam ipsa actualitas terminandi, immediate secundum se. Ex quibus inferimus, potentiā, quam idem obiectum habet ad terminandum, etiam immediate, cognitionem creatam, dummodo talis cognitio sit quidditatiue tendens in Deū. Quemadmodum ex infinitate quam persona diuina, interminando naturam diuinam, habet intrinsece, & in se ipsa, inferimus potentiam ad terminandam quancumque naturam creatam immediata A terminatione. Sicut ergo ista actualis terminatio personæ, non fit per aliquod medium, sed potius infinitas eiusdem personæ in terminando excludit tale medium: ita actualis terminatio in ratione subiecti explicata, excludit omne medium. Hoc autem non habet locum in exemplo adducto de gratia. Nam loquimur in præsenti de actu terminato ad Deum in se ipso, non in aliqua participatione sui, nec potest in visione beatifica Deus supplere vicem verbi, secundum aliquam participationem sui. Imo implicat dari cognitionem quidditatiuam Dei, & ipsam terminari immediate ad aliquid participatum à Deo. Implicat enim cognosci Deum vt in se est tale per essentiam, & ex altera parte, cognosci formaliter in aliquo quod est tale per participationem, & solum intentionaliter continens Deum. Et quidem si Deus cognosceretur in verbo creato, obiectum formale talis cognitionis esset aliquid creatum, & consequenter, implicaret in tali obiecto contineri totum quod Deus est. B

Nec valet si dicas, contineri in illo cōceptu, seu verbo creato, totum quod Deus est in esse repræsentatiuo, siue in esse intentionali, quia etiam illud esse repræsentatiuum quoad totam entitatem suam, est limitatum ad certam virtutem, & certam speciem, & ita implicat quod immediate terminetur ad Deum vt est in se. Et quanuis in exemplo posito gratia in esse intentionali contineat totum quod Deus est, & infinitatem diuinæ naturæ: tamen (vt diximus) continet per modum cuiusdam participationis, & ita in ipso modo continendi, includitur limitatio, quod tamen non habet locum in præsenti. Quod amplius declaratur. Nam gratia est velut medium quodam inter Deum, & hominem, in quo medio coniunguuntur ista extrema, secundum quandam communicationem: & consequenter, stat optime, gratiam esse qualitatem finitam in esse entis. Nihilominus ad videndum Deum clare, duo concur- C

runt,

runt, vnum quod se tenet ex parte videntis à quo limitatur ipsa visio, cuiusmodi est lumen gloriæ: aliud vero se tenet ex parte Dei, vt obiecti visionis, & cognitionis quidditatiuæ, & hoc nullam potest dicere limitationem. Implicat itaque dari conceptum creatum, qui gerat immediate vices Dei secundum infinitatem Dei, & quod in se habeat limitationem. Vnde species intelligibilis prouenies ab obiecto creato, immediate continet in se totam perfectionem talis obiecti, in esse intelligibilis, ita quod nihil intelligibilatis remaneat in propria natura, & essentia obiecti, quod non cõtineatur in specie propria, immediate procedente ab obiecto. Quanuis enim dicta species limitetur ex subiecto in quo recipitur, propter peculiarem dispositionem talis subiecti, tamen considerata specie quatenus prouenit ab obiecto immediate, & est velut vicaria obiecti, nullam prorsus habet limitationem respectu totius intelligibilitatis inuentæ in natura talis obiecti. Quo fit, vt conceptus tenens se ex parte concipientis, & sequens naturam cognitionis; non contineat ex genere suo totam intelligibilitatem obiecti, nam sequitur illam limitationem concipientis. In præsenti ergo, si daretur conceptus in Beato, non gerens immediate vicem ipsius Dei, sed sequens naturam visionis beatificæ, procedentis à principio limitato, implicaret talem conceptum continere infinitatem Dei. Nec valet dicere, quod principium talis conceptus est essentia diuina vnita in ratione speciei intelligibilis intellectui Beati, nam ista vnio limitatur ex dispositione sub qua essentia vnitur, cuiusmodi est lumen gloriæ. Natura autem conceptus non sequitur amplitudinem speciei, quæ est principium intellectionis, sed limitationem luminis, sub quo intellectus vtitur tali specie. Cum igitur ad cognoscendum Deum quidditatiue, deberet poni, si possibile esset, aliquid immediate gerens vicem Dei in quo contineretur infinitas ipsius Dei modo explicato, & ex altera parte sit impossibile, quod extra Deum inueniatur aliqua entitas, quæ hoc efficiat, fit consequens, esse necessarium quod Deus immediate per se ipsum suppleat vicem conceptus, & verbi, in illa cognitione quidditatiua.

Hæc dicta sunt obiter, non vt declaretur ex professo difficultas principalis, an scilicet Beati forment verbum in visione beatifica, sed vt confirmetur conclusio posita, scilicet quod non sit de intrinseca ratione intellectionis, quod ex ipsa procedat verbum.

## §. III.

### *Quomodo verbum procedat ex vi cuiuscunque cognitionis.*

QVarta conclusio. Ex vi cuiuscunque cognitionis procedit verbum, in quo res cognoscatur, nisi talis cognitio terminetur ad aliquid supplens vicem verbi. Hæc est legitima intelligentia sententiæ D. Thom. in verbis positis à principio præcedentis controuersiæ. Dupliciter enim potest interpretari. Primò, ad istum sensum quod ex omni cognitione quæ habetur extra Deum, per quam cognoscitur obiectũ, quatenus relucet in intellectu, producatur verbum, non autem fit sermo de visione beatifica. quæ terminatur ad Deũ vt est in se ipso. Secundo vero modo potest generaliter intelligi illa doctrina, cõformiter ad conclusionem positam, taliter quod omnis cognitio ex parte sua, habet virtutem ad producendum verbum. Cognitio enim ex vi sua, est productiua verbi, vel imaginis in qua obiectũ repræsentetur, nisi talis repræsentatio præueniatur ab aliquo, quod suppleat vicem talis imaginis, terminando immediate per se dictam cognitionem. Sicut natura substantialis ex se est principium suppositi, quo terminatur, de facto tamen non sequitur tale suppositum, quando præuenitur illa terminatio, vt in mysterio incarnationis. Vnde in exemplo posito de visione beatifica, si per impossibile daremus, quod Deus suppleret vicem speciei intelligibilis, & non suppleret vicem verbi, statim sequeretur conceptus, seu verbum, ex vi talis visionis, in quo obiectum cognosceretur. Nam implicat dari cognitionem, & non dari rem cognitam, siue in se, siue in conceptu. Verum est dari differentiam, in præsenti considerandam, inter naturam creatam terminabilem per suppositum, & visionem beatificam terminabilem per verbum. Natura enim creata, ordinatur

ex

ex ſe ad talem terminationem, & inclinatur naturaliter, vt ſuppoſitetur proprio ſuppoſito, licet quando ſuppletur iſta terminatio per ſuppoſitum infinitum, maneat ſatiata talis inclinatio: attamen viſio beatifica ex ſe ordinatur ad verbum producendum, tanquam ad cõplemẽtũ ſui. Aliud eſt enim, quod abſolute illa viſio ſit productiua verbi, aliud vero, quod ex ſe ordinetur ad tale verbũ, tãquam ad perfectionem eſſentialem ſui. Primum enim verum eſt, propter rationem dictam. Debet enim neceſſario, poſita cognitione, poni res in eſſe cognito. Et ita ſi per impoſsibile, Deus poſito concurſu diuinæ eſſentiæ in ratione ſpeciei, ſubtraheret ſe ipſum in ratione obiecti terminantis viſionem immediate per ſe, ex vi primi concurſus produceretur verbũ in quo Deus eſſet in eſſe cognito. At vero cũ hoc ſtaret, quod viſio primo, & per ſe nõ expoſceret tale verbũ, ſed illud conſequeretur ad ſupplendũ defectum præſentialitatis obiecti, ſecundũ ſe ipſum. Et quidem dato illo impoſsibili, non obſtante, quod eſſentia diuina cõcurreret ad modũ ſpeciei intelligibilis, conceptus qui formaretur nõ repreſentaret quidditatiue Deum, vt patet ex rationibus ſupra adductis.

A

Nec valet ſi arguas, quod cognitio quidditatiua rei, eſt cognitio eiusper ſpeciem propriam rei, & conſequenter Beatus media diuina eſſentia habente rationem ſpeciei, cognoſceret quidditatiue Deum. Reſpõdetur enim, probare hoc, illam cognitionem eſſe per ſe, & ex parte principij, quidditatiuam, & quod ordinatur ad attingendum Deum in ſe ipſo: cæterum dato illo impoſsibili non eſſet de facto cognitio quidditatiua, quia non terminaretur intrinſece ad id quod ex natura ſua expoſceret, ſcilicet ad Deũ in ſe ipſo. Igitur iſta duo verificantur de viſione beatifica, nempe, quod ex natura ſua ſit productiua verbi, niſi inueniat obiectum ſibi præſens ſupplens vicem verbi: & ſic de facto non ſit cognitio, quidditatiua, & ex altera parte, quod ex natura ſua ſit cognitio quidditatiua Dei, quatenus, ex natura ſua terminatur ad Deum in ſe ipſo. Quia bene ſtat, quod hoc ſecundum ex poſcat ex natura ſua, & ex altera parte quod ſit talis naturæ, quæ licet primo, & per ſe non expoſcat tale verbum, tamen producat illud de facto, ſi obiectum primarium ſuum non fiat illi præſens ſecundum ſe. Et ſic in exemplo poſito, natura humana terminata perſona litate diuina, non expoſcit de facto propriam perſonalitatem, ſi tamen relinqueretur à perſona diuina, profluereſtatim propria perſonalitas. At vero viſio beatifica, poſitiue expoſcit naturam diuinam, ſibi præſentem in ratione obiecti cogniti, & ita non eſt productiua verbi primario, ſed de hoc ſatis.

B

Probatur ergo concluſio facile ex dictis. Si enim implicat dari cognitionem abſque re cognita, ſequitur quod ſi talis res immediate per ſe non fit præſens intellectui, in eſſe cognitæ actualiter, producatur ex vi cognitionis aliquid in quo fiat ipſa res præſens in eſſe cognitę. Confirmatur. Intellectus trahit rem ad ſe, cognitam media cognitione, ergo cognitio ex natura ſua eſt productiua verbi, in quo trahatur talis res, niſi res ipſa per ſe fiat præſens intellectui. Præterea, eſſentia diuina vnita intellectui in ratione ſpeciei, eſt productiua actus cognitionis finitæ, ergo etiam erit productiua verbi finiti. Quanuis enim eſſentia diuina in ratione ſpeciei, ducat in cognitionem quidditatiuam Dei, tamen in eodem ordine ſpeciei attemperando ſe naturæ cognitionis finitæ, poteſt de facto ducere in cognitionem, non quidditatiuam Dei. Vnde non ſolum abſolute loquendo, poteſt dicta eſſentia producere verbum, repræſentans Deum in intellectu Beati, verum etiam intra rationem illius ſpecialis concurſus, ſcilicet in ratione ſpeciei, & ex vi eiuſdem concurſus.

C

Et nota, quod ſicut negamus repræſentationem formalem obiecti ſcluden do verbum, in dicta viſione beatifica, ita negamus formalem ſimilitudinẽ tenentem ſe ex parte obiecti. Nam iſta ſimilitudo, in nullo alio poteſt fundari, præterquã in ſpecie intelligibili, quæ gerit vicẽ obiecti, vel in verbo, quod aliquo modo ſe tenet ex parte obiecti, quatenus facit præſens obiectũ, & aliquomodo ex parte potẽtiæ, quatenus eſt ratio ſub qua potentia tendit in obiectũ. De iſta autem diſtinctione ſimilitudinis ſe tenẽtis ex parte obiecti, dictũ eſt à nobis 1. to. cõt. 34. Et quidẽ mediãte cognitione, & viſione beatifica, dicitur beat⁹

similis Deo, sicut etiam medio lumine gloriæ, hæc tamen similitudo tenet se ex parte potentiæ de qua non loquimur in præsenti. Igitur Beatus, per lumē gloriæ, & per visionem beatificam, assimilatur Deo, non tamen in Beato datur formalis repræsentatio Dei. Quod maxime aduertum est, ad declaranda aliqua loca Sacræ Scripturæ, & Sanctorum, de qoibus fuse disputatum est à nobis con tr. cit. quæ omnino videnda est pro confutatione opinionum, quas nunc impugnamus. Vnde solum ea adducimus quæ conducunt ad interpretationē verborum D. Th. in hoc articulo. Constat igitur, non posse sustineri in doctrina D. Th. intellectionem esse similitudinem tenentem se ex parte obiecti, vel quod conceptus, de quo in præsenti loquitur, qui & dicitur verbum, identificetur cum cognitione.

Quinta conclusio. Ex vi cuiuscumque cognitionis naturalis, procedit intra ipsum cognoscentem, conceptus, & verbum rei intellectæ. Hæc etiā est mēs D. Tho. verbis adductis à principio, vt iā insinuauimus, loquitur enim Doctor sanctus de cognitione naturali, in qua necesse est formare verbum rei cognitæ, quia res ipsa non potest secundum se, supplere vicem verbi, vel inmediate terminare cognitionem sui. Licet contrarium tenuerit Caiet. in hoc art. Sed Ferrar. 1. contr. gent. cap. 53. tenet nostram sentētiam, quam desumpsit ex D. Tho. q. 4. de verit. art. 2. Conclusioque magna ex parte cōstat ex dictis. Sed pro maiori eius intelligentia notandum est, nullum obiectum creatum, secundū se, posse habere illam amplitudinem, nec illam vniuersalitatem, vel actualitatem in esse intelligibilis, quam intellectus exposcit in proprio obiecto sui. Et quidē certissimum est, illud obiectum non habere dictam amplitudinem, quando quidē intellectus, primo & per se fertur in rem vniuersalem, & abstrahentem à conditionibus indiuiduantibus, & particularibus, quam vniuersalitatem, non habet aliquod obiectum creatum secundum se. Quapropter ex hac parte certissimum est, nullum obiectum creatum posse terminare primo, & per se actionem intelligendi, atque adeo necessarium esse verbum, in quo obiectum repræsentetur sub vniuersalitate, quā obiectū non habet secundum se. Quod si dicas rationem istam probare, quod ex vi cognitionis, per quam cognoscitur obiectū sub dicta vniuersalitate, debeat formari verbum, cæterum nō probare quod formetur, ex vi particularis cognitionis, per quam idem obiectum cognoscatur sub particulari ratione, & notitia intuitiua. Contra hoc est. Nam impossibile est, potentiam aliquam ferri in obiecta secūdaria, nisi sub ratione formali obiecti primarij, & consequenter, impossibile est, intellectum ferri in obiectum, sub particulari ratione, & quatenus habet esse hic & nunc, nisi interueniat propria ratio, quam primario inspicit idem intellectus, scilicet ratio vniuersalis. Confirmatur. Obiectum quatenus habet esse hic & nunc, non potest esse obiectum motiuum, & primarium, ergo solum potest esse obiectum terminatiuum & secundarium, ergo quotiescunque cognoscitur tale obiectum, necessarium est, quod formetur verbum, in quo intellectus proportionetur inmediate suæ rationi propriæ obiectiuæ primariæ, cuiusmodi est dicta vniuersalitas. Ista doctrina verificatur primo in nostro intellectu, qui pro isto statu intelligit per abstractionem specierum intelligibilium aphantasmatibus, & conditionibus indiuiduantibus. Vbi clare constat, quod obiectum quatenus induit conditiones indiuiduantes, nō primo proportionatur intellectui, atque adeo esse necessarium verbum, quod correspondeat eidē abstractioni, in quo repræsentetur tale obiectum intellectui. Nihilominus generaliter loquendo, tam de intellectu hominis pro qnocunque statu, quam de intellectu Angeli, est impossibile, quod obiectum aliquod creatum, quatenus particulare est, & induit conditiones indiuiduantes, proportionetur primo eidem intellectui, sed necessarium est ipsum induere vniuersalitatem, subqua primo fiat talis proportio velut primaria, Cum igitur tale obiectum particulare non habeat secundum se istam proportionem, necesse est, quod repræsentetur in conceptu, vt sic intelligatur, nō ad modum quem obiectum habet à parte rei, sed ad modum intellectus. Et hęc ratio etiam probat obiectum creatum, secundum se, non habere illam actualitatem in esse intelligibilis, quam

*Caiet.*
*Ferrar.*

A

B

C

quam exposcit intellectus in suo obiecto primario. Intellectus enim fertur primario in quidditatem rei, quatenus est perpetua, & æterna, quæ ratio debet semper interuenire in illo modo, quem intellectus seruat necessario, in cognoscendo quancunque rem. Impossibile enim est, intellectum immediate A ferri in rem, sub actualitate conclata in esse intelligibili, præscindendo ab illo modo actualiori, quem primario respicit intellectus. Cum enim intellectus ex natura sua sit perpetuus, etiam debet, quodcunque obiectum temporale proportionari illi, sub aliqua ratione, quæ sit perpetua, quapropter, nequit intelligi tale obiectum, nisi sub vniuersalitate explicata.

Quod si ad hæc omnia respondeas, seruari quidem istam proportionem vniuersalitatis, antequam producatur verbum ex vi luminis intellectus, quod est ratio sub qua: in verbo autem repræsentatur ratio, quæ cognoscitur, atque B adeo, siue producatur verbum, siue non producatur, sed obiectum immediate per se terminet intellectionem, ad huc datur ratio, sub qua proportionata intellectiui. Contra hoc est, quod non solum ratio sub qua tenens se ex parte intellectus, sed etiam ratio quæ, primario correspondens intellectui, debet habere vniuersalitatem explicatam. Vniuersalitas enim, & perpetuitas intellectus, non solum declarantur per rationem sub qua, cuiusmodi est lumen, sed per rationem quæ primariam. Imo necessarium est, quod vniuersali lumini, correspondeat primario vniuersale obiectum, quam vniuersalitatem habent omnia obiecta secundaria, quatenus repræsentantur in verbo, quod ex vi potentiæ vniuersalis, & ex vi luminis vniuersalis, producitur. C Quo fit vt quodcunque obiectum creatũ habeat esse actualius in ratione intelligibilis, quando repræsentatur in verbo dicto, quam habeat in se ipso. Vnde essentia Angeli habet esse magis coarctatum in esse intelligibili, secundum quod est in se ipsa, quam secundum quod est in verbo, quod format Angelus cognoscendo se ipsum. Et propterea dicebamus supra, quod solus Deus potest supplere vicem verbi, quia solus ille habet, non solum rationem rei intelligibilis, sed etiam rationem rei intellectæ in actu, quia continet vltimam rationẽ entis in esse intelligibili: hoc est, continet illam vniuersalitatem, sub qua intellectus fertur in rem intellectam, quę vniuersalitas tenet se ex parte modi, quo cõcipitur res, seu ex parte conceptus formalis eiusdem rei.

Et notandum est, quod ratio formalis, sub qua intellectus tendit in obiectũ, quæ quidem se tenet ex parte ipsius intellectus primo, & per se, non suppletur à Deo, nec potest suppleri Impossibile est enim intellectum creatũ videre Deũ absque lumine creato actuante ipsum intellectum, vt probatum manet, q. 12. Nihilominus id, quod per se primo relucet in conceptu de quo agimus, non est aliquid tenens se ex parte potentiæ, informans, seu actuans ipsam, seu constituens in actu primo ad operandum: sed est aliquid tenens se ex parte obiecti, nõ solum materialis, sed etiam formalis. Impossibile est autem, quod istam vltimam formalitatem, seu istam vltimam actualitatem in esse intelligibili, contineat in se aliqua creatura, sed solus Deus propter suam infinitatem, habet in se quidquid se tenet ex parte obiecti formalissimi intellectus, & ita secluso quocunque verbo, potest inmediate vniri intellectui, in ratione obiecti actualiter cogniti.

## §. IIII.

### *Soluuntur argumenta posita in principio controuersiæ.*

AD argumenta posita à principio respondetur. Ad primum, quòd verbum productũ per intellectionẽ, non est aliquid operatũ proprie loquendo, quia pertinet ad completam rationem operationis in se ipsa. Nec enim producitur ab actione iam cõpleta, sed cõplet ipsam actionem. Quapropter, licet verbũ distinguatur realiter ab intellectione, tamen efficit velut vnum totũ cũ intellectione in esse intellectionis, sicut ex materia, & forma consurgit totũ. Vũde pro illo priori in quo intellectio habet rationem dictionis, & producit verbum, tale verbum non se habet, vt aliquid operatũ: sed totũ illud, quod est dicere verbum, ordinatur ad intelligendum rem in verbo.

Ad secundum respondetur, quod cum intellectio in esse cuiusdam totius includat verbum, ad modum explicatum, & de intrinseca ratione intellectionis sit tale verbum, non quomodocunque, sed tanquam aliquid præsuppositum, vt exemplar, in quo res intelligitur, sit consequens, vt intellectio ipsa non ordinetur ad verbum producendum, tanquam quid imperfectum ad perfectum. Quod si contendas, quod saltim intellectio in ratione dictionis ordinabitur ad verbum, tanquam imperfectum ad perfectum, cõcedimus, quod intellectus noster, quatenus præcisse dicit verbum, non habet perfectionem illam completam, quam habet quatenus intelligit rem in verbo, imo illud primum ordinatur ad hoc secundum.

Adhuc tamen actio illa intellectus, etiam quatenus dictio est, nõ est actus imperfecti, & tendentis de potentia ad actum, sed est actus perfecti, licet pro illo priori, non intelligatur sub vltimo complemento. Et nota, qnod quando intellectio dependet à verbo in ratione talis intellectionis, non potest habere totam suam perfectionem, antequam producatur tale verbum: cæterum quando intellectio, non habet talem dependentiam, prius est perfecta in se, quam sit producens verbum. Vnde intellectio diuina, prius consideratur vt intellectio, quam vt dictio, quia non dependet in esse intellectionis à verbo notionaliter sumpto. Et prius cõsideratur in Deo, id quod absolutum est, scilicet intellectio, quam id quod pertinet ad relationes, cuiusmodi est dictio.

Ad tertium respondetur, quod cum Deus ad cognitionem sui ipsius non indigeat verbo, sed habeat præsentissimã suam essentiam diuinam in ratione obiecti talis cognitionis, non potest ratione naturali ostendi productio talis verbi in Deo, licet ex illa processione, qua verbũ in nobis procedit, inferat D. Th. secundum quandam congruentiam processionem Verbi diuini.

Ad quartum respondetur, quod licet productio verbi non requiratur tanquã perfectio simpliciter intellectionis, quatenus intellectio est: tamen intellectum dicere verbum, est perfectio simpliciter absolute loquendo. Quia in ista dictione communicat intellectus suam fœcunditatem. Vnde eo modo quo intellectus est perfectio simpliciter, etiam ipsa communicatio intra intellectum, debet esse perfectio simpliciter: & ita hæc perfectio inuenitur in Deo formaliter. Probat autem argumentum, quod indigere verbo ad intelligendum, non est perfectio simpliciter.

A Ad primam confirmationem respondetur, quod D. Thom. non infert dari verbum in Deo ex vi cognitionis, quatenus cognitio est, sed proportione seruata, ex eo quod procedere in nobis verbum cognoscendo rem, est perfectio, licet ex altera parte denotet indigentiã, infert D. Th. secluſa omni imperfectione processionem Verbi diuini.

Ad secundam confirmationem respondetur, ex differentia posita inter cognitionem diuinam, & cognitionem nostram, loquẽdo de cognitione naturali, quia talis cognitio dependet à verbo. Concedimus igitur argumento, non requiri verbum pro illo priori quo intellectio diuina habet præcise rationem intellectionis, cum hoc tamen stat, quod per illam intellectionem absolute produ-
B catur verbum, & quod sit perfectio simpliciter eiusdẽ intellectionis producere verbum.

Ad tertiam confirmationem patet ex dictis. Probat enim, quod quando ex ijs quæ in nostra intellectione reperiuntur assumimus ad diuinam intellectionem debemus secludere omnem imperfectionem, & indigentiam, & consequenter, quod tribuatur Deo dictio verbi, secundum perfectionem, quam importat, scilicet secundum cõmunicationem explicatam non autem tribuatur secundum indigentiam, quam denotat in intelligẽte.

Sed quẽris, vtrũ sicut intellectus actuatus per speciẽ intelligibilẽ producit verbum distinctum ab ipsa specie, ita possit producere aliam speciem intelligibilẽ.

Hæc quæstio potest intelligi in duplici sensu. Primus est an intellectus actuatus per vnã speciem tantũ, possit produ-
C cere aliã speciem, & in hoc sensu facilis est resolutio negatiua. Non enim potest vna species intelligibilis producere effectum alterius rationis à se ipsa, & consequenter, nec potest tribuere intellectui virtutem ad talem productionẽ. Et sicut species est agens quo vniuocum, ita intellectus actuatus per ipsam, & sic

solum

solum habent virtutem producendi verbum eiusdem rationis cum specie.

Secundus sensus est, vtrum sicut ex diuersis speciebus coniunctis potest resultare verbũ diuersę rationis à qualibet specie seorsum sumpta, vt sicut ex specie montis, & auri potest resultare verbum repræsentans montem aureum, ita ex eisdem speciebus possit resultare tertia species quæ sit propria montis aurei, & distinctæ rationis à qualibet illarum specierum. Et quanuis hoc dubium non possit in præsenti plene tractari, tamen pro complemento doctrinæ traditæ, breuiter arguitur ad probandum, quod in secundo sensu possit produci talis species. Quia intellectus actuatus per illas species, habet potentiã ad producendũ id quod maius est, scilicet conceptũ, ergo habet potentiam ad producendum id quod minus est, scilicet speciem propriam talis conceptus. Videtur enim argumentũ à maiori ad minus, habere locum in præsenti, quandoquidem gradus illi sunt eiusdem rationis.

Hanc sententiam defendunt aliqui; nobis tamen non videtur vera, non enim est proprium munus intellectus possibilis producere, vel elicere species intelligibiles, sed illud pertinet ad intellectum agentem. Cum enim intellectus possibilis actuetur simpliciter per quamlibet speciem intelligibilem, implicat ipsum producere talem speciem. Itaque si intellectus possibilis actuaretur, secundum quid per aliquam speciem, non haberet tantam repugnantiam sententia dicta: nihilominus cũm actuetur simpliciter, per quancunque speciem intelligibilem, implicat ipsum producere talem speciem. Potest enim aliquod agens constitutum in actu simpliciter, se reducere ad alium actum, quo actuetur secundum quid, non tamen ad actum quo actuetur simpliciter. Et per hoc respondetur ad argumentum in contrariũ, verbum enim non est prima actualitas intellectus, & ita non repugnat ipsum produci, ex diuersis illis speciebus: cæterũ species intelligibilis est prima actualitas intellectus, vnde nullo modo potest intellectus se reducere ad illam. Verũ quidem est, posse sustineri, quod detur aliqua species impressa in intellectu possibili, resultãs ex actione intellectus agentis denudantis talem speciem, non quidẽ aphantasmate proprio eiusdẽ speciei, sed ex phãtasmatib⁹ proprijs diuersarum specierũ. Itaque probabiliter dici potest, quod intellectus agens exphãtasmate montis, & exphãtasmate auri, abstrahit speciem propriã montis aurei. Et cõformiter ad istum modũ loquẽdi, potest sustineri, non solũ dari conceptũ proprium entis rationis, verũ etiam speciem propriam impressam, cuius tamẽ sententiæ difficultas, pro nunc non potest examinari, nec intendimus excludere prædictam speciem, sed solum negamus resultantiam eius in intellectu, ex vi actus intellectionis. Quidquid enim resultat in intellectu ex vi actus intellectionis, habet rationem actu intellecti, & ita non potest esse species intelligibilis.

A B

## CONTROVERSIA. X.

### *Vtrùm verbum, vere dicatur, & cognoscatur ab intellectu.*

Vazquez.

VAZQVEZ in illa disputatio. 141. cap. 4. tenet, productionem verbi mentis, non esse dictionem, nec qualitatem, quę est verbum dici ab intellectu nostro. Quod probat. Nam interroganti, quid dixisti in mente tua; nemo respondebit, qualitatem, & repræsentat onem æqui, vel Leonis, sed verbo vocis explicabit rem ipsam, quam interius intellexit, seu enunciauit.

C

Hoc argumentum petit vt explicemus modũ quo intellectus dicit verbũ, & intelligit illud, an scilicet, tanquã obiectũ quod, vel tanquam obiectum quo, vel tanquã obiectũ in quo. Aliqui enim tenentes, quod verbum cognoscitur, tanquam obiectum quo; negant cognosci, tanquã obiectũ quod: quia istæ duæ rationes sunt diuersæ, & cui cõpetit vna

non debet cõpetere altera formaliter loquendo. Alij vero per oppositum dicũt verbum non esse obiectum quod, nec etiam obiectum quo, sed obiectum in quo res cognoscitur. Alij vero vtrũque concedunt, & probant ex D. Th q. 4 de verit. art. 2. ad 3. vbi dicit, verbum non solum esse, quod intelligitur, sed etiam id in quo res intelligitur. Et 4. cont. gẽt. cap. 11. vocat verbum, intentionem intellectam. Alij autem componunt hanc litem dicentes, quod verbum considerat ur, vt res quædam, & vt imago rei, primo modo cognoscitur, tanquã quod, & distincta cognitione ab ea qua cognoscitur res quæ repræsentatur per verbũ: secundo vero modo cognoscitur, tanquã quo, eadem cognitione qua cognoscitur res ipsa repræsentata per verbũ. Et hoc esse quod docuit Arist. lib. de mem. & remin. cap. 1. dicens, idem esse motum in imaginem, & rem imaginatam.

*D. Thom.* *Arist.*

Hæc vltima sententia, quamuis ex parte vera sit, non tamẽ ponit aliquid peculiare, quoad propositum, inter conceptum, seu verbum, & quancunque aliam imaginem. Nam generaliter loquendo verum est, quãcunque imaginem posse cognosci, vt res quædam est seorsum, & vt imago est simul cum imaginato. Cæterum aliquid peculiare debet assignari in imagine significante rem formaliter, qualis est conceptus, & illam quæ significat rem instrumentaliter.

Supponamus igitur differentiam inter signum formale, & instrumentale, quod hoc prius cognoscitur in se ipso, & tanquã quod, quam vtatur quis illo ad deueniendum in cognitionem signati. Vnde tale signum facit venire in cognitionem signati, præexistente cognitione sui. Nihilominus signum formale, se ipso, & non mediante alio repræsentat actualiter signatum, & est inmediata ratio cognoscendi signatum.

Supponamus etiam idem obiectum, posse esse obiectum quod, & obiectum quo, respectu eiusdem actus, vt patet in luce, quæ secundum se videtur, & est ratio videndi colores.

Dicimus ergo primo, quod res nõ videtur, seu cognoscitur in conceptu, tanquã in obiecto in quo, sicut in speculo videtur aliquid, si stricte loquamur, quãuis per modum cuiusdam proportionis, soleat adduci hoc exemplum de speculo, ad declarandam repræsentationẽ cõceptus. Probatur. Nam speculum nõ est ratio videndi rem in ipso, nec propriè est id in quo res videtur, sed solum deseruit vt subiectum, in quo reflectãtur species visibiles, quæ perueniunt ad oculum, & secundum hanc reflexionem perficitur visio rei in speculo, quæ tamen visio non terminatur ad rem quatenus est in ipso, si ly quatenus, reduplicet rationem formalem tenentem se ex parte obiecti, & efficientem ipsum obiectum proportionatum cum potentia. Non enim fit proportio obiecti visibilis, cum potentia visiua, medio speculo, sed medijs speciebus visibilibus. Nihilominus conceptus inmediate per se ipsum efficit proportionem intellectus, cum re intellecta, in ratione actu intellectæ. Vnde fit vt conceptus, & teneat se ex parte intellectus, tanquam ratio formalis intelligendi, quatenus facit dictam proportionem, & ex altera parte, quod non sit id in quo res videtur, ponendo in numero cum re ipsa, quæ videtur, sicut speculum ponit in numero, cum re quæ videtur in speculo. Et etiam, quod intellectio terminetur ad rem intellectam, tanquam ad obiectum quod, non quomodocunque, sed quatenus talis res intellecta efficit vnum cum conceptu Itaque quamuis res ipsa, vt est à parte rei sit obiectum quod materiale, tamen non terminat inmediate, etiam tanquam obiectum quod, actionem intellectus absolute loquendo. Et licet in actu signato, non cognoscatur prius conceptus (quod probant rationes quas adducit Ruyz, disputatio. 59. sectio 3.) tamen in actu exercito, prius terminatur cognitio ad conceptum, quam ad rem, vt relucet in conceptu. Quapropter conceptus, ita continet obiectum in se ipso, vt nihil aliud sit, quam res ipsa in esse intentionali, atque adeo in ipso conceptu intuetur tale obiectum, multo altiori modo, quam in imagine, quandoquidem intuetur in eo, quod est ipsum obiectum in esse intelligibili.

*Ruyz.*

A B C

Secundo dicimus, quod licet intellectus possit seorsum cognoscere conceptum, per actum distinctum ab eo quo cognoscit obiectum repræsentatum, tamẽ impossibile est, quod incipiat ab ista cognitione, antequam cognoscat tale obie-

obiectum. Probatur. Nam si conceptus seorsum cognoscatur, id debet fieri per cognitionem reflexam, quæ cognitio præsupponit directam cognitionem obiecti. Quo fit esse impossibile conceptū prius cognosci tanquam quod, quam cognoscatur obiectum, loquendo de illa cognitione seorsum terminata ad cō A ceptum.

Sed dubitas vtrum saltim imperfecta quadam cognitione, possit conceptus cognosci prius, in esse cuiusdā qualitatis, quam cognoscatur illa cognitione directa simul cū re, quæ præsentatur, per talē conceptū. Ratio dubitandi est, quia cū intellectus in cognitione cuiuscūque rei procedat ex imperfecto ad perfectū, & ex altera parte, gradus imperfectus illius cōceptus, sit esse entis, seu esse qualitatis: videtur, quod noster intellectus, prius natura terminetur ad illū conceptum, secundum talem gradum qualitatis, quam secundum vltimum, & velut specificum gradum. B

Respondetur tamen, esse omnino impossibile in prædicto casu, intellectum incipere ab illo gradu communi, quia specifica ratio illius conceptus, de sumpta ex ordine ab obiectum, est etiam ratio prima cognoscendi reflexe conceptum in esse qualitatis. Probat autem argumentum, quod in illa prima cognitione directa, qua simul cognoscitur conceptus, & obiectum: prius natura actuet talis conceptus in esse qualitatis intellectum, quam actuet secundum esse specificum, non tamen, quod seorsum cognoscatur conceptus, secundum illum gradum.

Tertiò dicimus, quod absolute, & simpliciter loquendo, eadem cognitione qua cognoscitur obiectum, tanquam quod, etiam cognoscitur conceptus, tanquam quod. Probatur. In esse intelligibili fit ex conceptu, & re concepta vnum, magis quam ex materia, & forma, ergo conceptus, & res non ponunt in numero in eodem esse, atque adeo idem est rem terminare cognitionem, tanquam quod: atque conceptum rei terminare eodem modo. Itaque, si res prout est in se, & separata ab intellectu, terminaret intrinsece cognitionem, & ex altera parte daretur conceptus, quo mediante cognosceretur, haberet locum illa distinctio inter conceptum, & rem, & vnum poneret in numero, cum altero. Cæterum cum res terminet cognitionem, quatenus est in conceptu terminatione intrinseca, & conceptus terminet quatenus est res ipsa in esse intelligibili, fit vt vtrunque terminet, tanquam quod. Et sic vocatur verbum à D. Thom. intentio intellecta. Verum quidem est, quod qua parte fit res proportionata intellectui, mediante conceptu, dicitur conceptus obiectum quo, nihilominus facta ista proportione, idem est intelligere rem in verbo, & intelligere verbum.

Deueniendo autē ad modum, quo verbum dicitur ab intellectu, dubitatur vtrum eadem actione intellectus dicat verbum, & cognoscat rem in verbo. Videtur enim, quod sit distincta actio. Primò, quia respectu dictionis, verbum habet se vt effectus; at vero respectu intellectionis, habet se verbum, vt causa formalis: idem autem respectu eiusdem, non potest se habere isto modo, quandoquidem causa formalis dat esse, effectus autem recipit esse, ergo.

Confirmatur cognitio dependet à verbo, vt patet ex dictis, & comparatur ad ipsum, tanquam potentia ad suum actum: at vero dictio non dependet ab ipso, sed habet se vt actus perfecti respectu eius, ergo cognitio, & dictio sunt distincti actus, quandoquidem nihil est in potentia, & in actu respectu eiusdem.

Secundò. Dictio se habet vt causa efficiens, respectu verbi, ergo non potest dependere ab illo, tanquam à causa formali proxima, quandoquidem quælibet causa efficiens præsupponitur in actu ad causandum. Fit ergo consequēs, vt cognitio quæ dependet à verbo, tanquam à ratione formali, sit actio distincta a dictione. C

Nec valet si dicas, eandem causam posse dependere ab effectu, tanquam à termino ad quem. Hæc inquam solutio est insufficiens, nam loquimur de specificatiuo intrinseco, à quo actio intrinsece dependet, cuiusmodi est verbum, respectu cognitionis. Vnde talis cognitio præsupponit verbum, à quo actuatur, & consequenter debet dari alia actio producens illud verbum.

Duæ opiniones præcipue reperiūtur

in hac parte. Prima tenet dictionẽ & intellectionem distingui formaliter, pro qua opinione Torres super istum articulum adducit Ferrar. 4. cont. gent. cap. 13. sed inmerito. Alia ergo opinio tenet dictionem, & intellectionem distingui sola ratione. Hanc opinionem docet Caietan. & alij Thomistæ super istum articulum.

*Torres.*
*Ferrar.*
*Caiet.*

Supponendum est, quod realiter, & entitatiue, idem actus est dictio, & intellectio, cum enim in eodem instanti, & circa idem obiectum formale, intellectus se habeat vt dicens, & vt intelligens, impossibile est dictionem, & intellectionem esse actus realiter distinctos.

Prima propositio. Actio productiua verbi dicitur primo, & per se intellectio. Probatur. Illa actio primo correspõdet potentiæ intellectiuæ, ergo dicitur primo intellectio, sicut actio primo correspondens potentiæ visiuæ, dicitur prima rio visio. Quo fit vt dictio sequatur naturam intellectionis, sicut illud, quod est secundarium, sequitur naturam primarij. Vnde intellectus intelligendo dicit. Quæ doctrina desumitur ex D Th q. 4. de veritate art. 2. Vbi dicit, quod conceptio est effectus actus intelligẽdi, & ita intellectus intelligendo format conceptionem, & idem docet in solutione ad secundum, adducens doctrinam, D. Anselm. in Monolog. dicentis, quod dicere, est cogitando intueri, quatenus per intuitum ipsum, aliquid progreditur, scilicet cogitatum. Idem docet in solutione ad quintum.

*D. Thom.*
*D. Anſel.*

Et nota, quod in nobis qui rem cognoscimus in verbo, propter dependentiam, quam habet talis cognitio à verbo, prius natura talis actus habet rationem dictionis, quam intellectionis, procedimus enim velut ex imperfecto ad perfectum, dicendo verbum à quo dependeat intellectus in cognitione rei: nihilominus adhuc talis actus ordine perfectionis, & absolute loquendo dicitur primario intellectio. Quidquid enim inuenitur in illo, sequitur naturam intellectionis: & dictio ipsa, est propter intellectionem. Et quidem in cognitione exgenere suo, certum est, primariam rationem non esse dictionem, vt patet in cognitione diuina, quæ ad nostrum modum intelligendi, prius est quam dictio, sicut essentialia prius conueniunt Deo, quam notionalia, & intellectio, non dependet à dictione, nec Verbum diuinum est ratio cognoscendi, sicut verbum nostrum est ratio cognoscendi rem in ipso. Adhuc tamen in cognitione nostra, inuenitur primario illa ratio intellectionis, à qua sumitur, quidquid inuenitur in tali actu.

A

Secunda propositio. Intelligere formalissime loquendo, & cum appellatione proprij conceptus, non est dicere. Hæc probatur. Nam intelligere, & dicere distinguuntur ratione ratiocinata, ergo quando interuenit dicta appellatio, vnum non affirmatur de altero.

Tertia propositio. Quandocunque obiectum cognoscitur in verbo, de ratione talis cognitionis est dictio verbi, & de ratione talis dictionis est cognitio, siue verbi, siue obiecti. Itaque cognitio, & dictio, mutuo se includunt in sensu formali in prædicto casu. Probatur. Dictio, & intellectio respiciunt obiectum sub eadem ratione formali in esse cognoscibilis, & intellectus dicendo talem rationem formalem cognoscit ipsam, & ipsum dicere est cognoscere, ergo. Itaque in cognitione obiecti, duplicem habitudinem consideramus, prima est quatenus obiectum est in intellectu medio conceptu: secunda quatenus intellectus tendit in obiectum ad modum quo obiectum se habet in se, & cognoscendo rem sicut res se habet in se. In vnico ergo conceptu, inuenitur indiuisibilis ratio obiecti, vt recepta ab intellectu ad modum ipsius intellectus, & etiam quatenus intellectus inspicit rem, sicut res se habet in se. Igitur in prima consideratione, conceptus est id quo intellectus intelligit, in secunda vero idem conceptus est, quo intellectus dicitur. Quapropter idem conceptus, & terminat dictionem, & intellectionem, & idem actus habet rationem dictionis, & intellectionis, quatenus medio illo, intellectus per modum cuiusdam locutionis, profert quid sit in obiecto à parte rei, & quatenus idem ipsum, quod est à parte rei, recipit in se medio conceptu. Vnde saluatur ex vna parte, quod intelligere est, quodam pati, & ex altera, quod intelligere est quodam dicere, quia ab

B

C

eodem

eodem conceptu, & intellectus patitur, & actuatur: & medio eodem tendit in rem, sicut res se habet in se.

Ex his sequitur, quod si quis interrogatus quid diceret in mente, responderet, nominando solum res intellectas (vt ait Vazquez): non declararet specialem modum, quem habet intellectus intelligendo res, quia deficeret in explicando, qualiter intellectus tendat in res, trahendo eas ad se medio conceptu earum. Vnde in propria, & specifica ratione dictionis intellectiuæ, debet intrare res dicta, prout repræsentata in conceptu, & tenens se ex parte intellectus actuando ipsum. Similiter in propria ratione intellectionis nostræ, debet intrare dictio verbi in quo intelligitur res. Et sic, idem est dicere, intelligo hominem: atque dicere, intus lego hominem in conceptu à me dicto.

Ad primum argumentum in contrarium respondetur, quod sicut eadem actio immanens, habet se vt effectus potentiæ, & ex altera parte informat, & actuat potentiam, ita idem verbum producitur a potentia intellectiua, & actuat eandem potentiam. Itaque repugnaret quod verbum esset principium quo efficiens intellectionis, & ex altera parte, quod produceretur per intellectionem: nihilominus optime stat, quod verbum sit principium quo formale complens intellectionem, & tenens se ex parte termini, & ex altera parte, quod producatur media intellectione. Quo fit, vt pro illo priori, quo vtimur specie intelligibili impressa, tanquam principio quo efficienti ad producendum verbum, non saluetur formalissima ratio intellectionis, quousque producatur verbum, quia deficit illud principium formale quo, intellectionis, licet detur principium efficiés quo, cuiusmodi est species. Et sic non datur formalissima ratio intellectionis in nobis, absque dictione, nec è contra.

Ad confirmationem respondetur similiter, hanc esse naturam potentiæ intellectiuæ, se ipsam perficientis per actionem immanentem, vt in se producat terminum per quem perficiatur, & compleatur. Et quanuis talis potentia producendo terminum, communicet illi perfectionem, totum hoc ordinatur ad complementum eiusdem potentiæ.

Ad secundum patet ex dictis.

## §. *Vnicus.*

### *Quid senserint Sancti Patres, circa productionem verbi mentalis.*

EX his ergo constat quomodo intellectus cognoscendo rem, secundum quod est in se ipsa & à parte rei, producat verbum in quo cognoscat talem rem: atque adeo, idem esse intelligere rē in se, & dicere eandem rem, quatenus est in conceptu. Qua propter Vazquez, in illa opinione posita, contradicit communi sententiæ Theologorum, & modo loquendi in scholis, hactenus vsitato, scilicet quod verbum mentis dicatur ab intellectu, & quod in eodem verbo dicantur res, secundum quod sunt in se, nec vnum distinguitur ab alio. In hoc autem stat allucinatio, quod qualitas illa dicta in mente, quæ est verbum, accipiatur solum pro repræsentatione obiecti, cum tamen sit ipsum obiectum in esse intelligibili. Dicere ergo rem in mente, est dicere ipsam secundum esse intelligibile, quod est dicere eam, secundum quod relucet in conceptu ex parte modi dicentis, & dicere eam secundum quod est à parte rei ex parte rei dictæ.

Et quidem in hac sententia de vera, & reali productione verbi mentalis, perpetui sunt Sancti, & aliqui explicantes illud Psam. 44. *Eructauit cor meum verbum bonum.* Videndus est D. Aug. lib. 15. de Trinit. cap. 10. & serm. 23. de tempore, vbi tractat, qualiter verbum mentale transit in vocale, vbi etiam expresse dicit ipsum verbum mentale esse intellectum, & quod cogitatur intelligendo. D. Cyril. lib. 2. de Trinitat dicit, quod mens est radix verbi, & verbum, fructus mentis. Verba Cyrili sunt ponderanda. Ait ergo. *Pater igitur Filium verbo comparans inquit. Eructauit cor meum verbum bonum. Scias igitur amice, qualis, vel modus, vel locus dilectionis, & fluxus, in ijs intelligatur. Nam mens humana parit, & emittit à se ipsa verbum, & mota sub tali parturitione, profert quod placet: & discursibus ad superiora, & exteriora substantiali quodammodo natiuitate, verbum nobis fingitur.* Et D. Anselm. in Monolog cap. 30. vtitur illo modo loquendi, quem reprobat Vazquez, scilicet dicere verbū, & ca. 29. pro eodem reputat dice-

*Psal. 44.* *D. Aug.* *D. Cyril.* *D. Anselm.*

dicere verbum, & intelligere verbum, atque dicere, & intelligere rem in verbo, sic enim ait. *Etenim omnia huiusmodi verba, quibus res quaslibet mente dicimus, id est, cogitamus: similitudines, & imagines sunt rerum, quarum verba sunt.* D. Basil. hom. 16. circa illa verba Ioan. 1. In principio erat verbum, vocat verbum mentis. *Intra nos positum, & nostrum cognitum cordibus.* Et infra. *Verbum autem intrinsecus cordibus nascens.* D. Bernar. serm. 45. in cant. ponit, in anima, interiorem locutionem cum Deo, mediante verbo ab eadem anima procedente. Et istam realem locutionem, per verbum mentis, docent passim Sancti, quos longum esset recensere.

*D. Basi. Ioan. 1.* *D. Bern.*

Sententia igitur prædicti authoris, nihil differt à sententia Aureoli, quem refert Capr. in 1. dist. 27. quæst. 2. tenentis quod verbum nihil aliud est quam res ipsa exterior cognita, quatenus est in cognitione, quæ tamen sententia communiter reijcitur.

*Aureol. Capr.*

Et D. Aug. in loco, quem pro se allegat Vazquez, nihil dicit contra nos: imo obiter deberet aduertere iste author, modum loquendi August. in illo cap. 10 circa dictionē verbi. Ait enim. *Definire temperantiam, verbumque eius dicere, pertinet ad artem morum.* Igitur intellectus definiendo temperantiam, dicit verbum eius in sententia Augustini. Imo nihil clarius possumus aduertere ad comprobationem realis processionis verbi mentalis in nobis mediante intellectione, quam id quod Aug. capit. 11. cit. ab eodem Vazquez. Dicit enim. *Et cum habeat notitia similitudinem ad eā rē quam nouit (hoc est, cuius notitia est) hæc habet perfectam, & æqualem, qua mens ipsa quæ nouit, est nota. Ideoque, & imago, & verbum est: quia de illa exprimitur: cum cognoscendo eidem coæquatur, & est gignenti æquale, quod genitum est.* Et cap. 12. passim vocat verbum nostrum, & notitiam nostram partum mētis, procedentem à mente, media cognitione. Et quandocunque, in cognitione ponit similitudinem, intelligit de cognitione ratione notitiæ, seu verbi. Ad locum ex eodem Augustino, quem pro se adducit Suarez (de quo sup. cont. 8.) respondetur, probare nostram sententiam. Nam ibi D. Aug. ponit differentiam inter cognitionem, & verbum, quod illa significatur per modū cuiusdam volubilitatis, siue mutabilitatis, verbum autem significatur per modum formæ simplicis. Qua propter dicit, quod verbum diuinum, non vocatur cogitatio Dei, sed verbum Dei, vt ab ipso auferatur omne genus mutabilitatis. Ecce distinguit Aug. inter cognitionem, quæ habet rationem actionis tendentis in terminum, per quā (vt dixerat cap. 15. eiusdem libri) est formabile verbum, & verbum ipsum terminans cogitationem per modum formæ simplicis. Quid clarius dici potuit? Vnde confirmans Aug. istam doctrinam, infert verba adducta ab illo authore, scilicet. *Cogitatio quippe nostra, perueniens ad id quod scimus atque inde formata, verbū nostrum verum est.* Quasi dicat, quod cogitatio quæ secundum se potest in hanc vel illam partem deflectere, quæ etiam præscindendo à termino denotat aliquid informe, quæ itidem nec denotat veritatem nec falsitatem sub dicta præcisione, quando peruenit ad terminū, & ibi formatur, & ibi completur, iam significatur vt aliquid stabile, & formatum. Et dicit quod terminus dictæ cogitationis est verbum verum, quia loquitur de cogitatione scientifica. Igitur quælibet cogitatio, siue in ratione simplis apræhensionis obiecti, siue in ratione cogitationis scientificæ, formatur ex vi termini, tanquam ex forma intrinseca.

*D. Aug.*

Nota etiam quod aliquando verbum sumitur pro ipsa loqutione, non quomodocunque, sed quatenus denotat quā dam velut successionem, & tendentiam vt Dan. 7. *Huc vsque finis verbi*, hoc est, locutionis Angeli cum Daniele. Vnde locutio nostra interior significa per modum tendētiæ ad terminum suum quod est verbum, etiam dicitur verbum. Qua propter dicit Aug. quod cogitatio nostra peruenies ad id quod scimus, est verbū, verū hoc est tota ipsa cogitatio dicitur vera. Declaratur etiam in prædicto modo loquendi, qualiter cogitatio nostra dicatur vera per conformitatem intellectus ad rem, quatenus intellectus perueniendo ad rem vt in se est, dicitur verus. Et quidem tenendo opinionem, quod propositio mentalis non est simplex, sed composita qualitas, dicendum est quod prędicta cogitatio (de qua Augst.) dicitur vera, secundū quod cōplectens

*Dan. 7.*

ctens plures conceptus peruenit ad vltimum, quo vltimo formatur. Sustinendo tamen quod dicta propositio est simplex qualitas, & quod veritas eius consistit in simplici conceptu, seu in simplici verbo, est dicendum, quod illa cogitatio quæ est simplex actus, dicitur verbum verum, eo ipso quo peruenit ad verbum, & conformatur mediante eodem verbo rei quæ scitur. Cum enim in omni opinione, non possimus simplici intuitu statim cognoscere, seu dicere veritatem, necesse est quod formatis alijs conceptibus, qui virtualiter continentur in vltimo conceptu, & à quo vltimo formatur cognitio nostra, talis cognitio dicatur vera, seu dicat veritatem, & sic tota cognitio dicatur verbum verum.

A

Ex his sequitur quod D. Aug. in illis vltimis verbis, scilicet, *Verbum nostrum verum est*, non denotat quod cogitatio sit vere verbum, sed quod sit verbum verum, hoc est quod contineat veritatem, seu quod dicat veritatem. Itaque sumit verbum verum, vt distinguitur à verbo falso, hoc est à verbo continente, seu dicente falsitatem, vt patet ex ijs, quæ infra dicit Aug. *Et tunc quidem* (scilicet in beatitudine) *Verbum nostrum non erit falsum, quia nec mentiemur, nec fallemur.* Ecce quam debile argumentum summatur ex D. August. ad probandum quod cogitatio nostra sit vere verbum, sed solum ex loco adducto potest colligi, quod cogitatio nostra, perueniens ad id quod scimus, dicatur vera: atque adeo verum verbum, hoc est vera locutio. Ipse enim Aug. (vt constat ex dictis) sumit verbum prout

B

est in nobis, non prout est similitudo quædam simplex (de qua tamen procedit tota nostra quæstio) sed quatenus adiungitur volubili cogitationi, tanquam terminus eius.

Ad authoritatem D. Anselmi respondetur, non formari imaginem in mente media cogitatione, qua se mens intelligit, sicut formatur imago media actione pictoris, qui vult se ipsum exprimere in tali imagine, quoad præsens attinet. Nam in ista secunda expressione, non attenditur similitudo nisi precisse ex parte imaginis comparatæ ad artificem, ex parte tamen actionis non attenditur talis similitudo. Vnde artifex se exprimit in imagine, non tamen se exprimit in actione, nec ipsa actio procedit ab artifice per modum assimilationis. Cæterum cognitio qua mens se ipsam cognoscit, procedit per modum assimilationis, taliter quod ex modo procedendi à potentia intellectiua, cognitio ipsa est quædam expressio imperfecta eiusdem potentiæ. Duo ergo dicit Anselmus, primum est quod quando mens rationalis se ipsam intelligit imago sui nascitur in cogitatione, id est, quod ex vi cogitationis nascitur imago illa. In quo declaratur quod debeat interuenire aliqua actio vitalis, qua talis imago producatur, quandoquidem impossibile est talem imaginem imprimi intellectui, non mediante actione vitali, quæ est intellectio. Secundum est, quod non solum inuenitur similitudo intellectus in dicta expressione imaginis ex parte termini talis expressionis, verum etiam ex parte modi exprimendi ipsam.

## CONTROVERSIA. XI.

### *An verbum distinguatur entitatiue ab intellectione.*

AT magis confirmentur ea quæ dicta sunt hactenus de reali processione verbi, & reali productione ipsius, & distinctione reali inter ipsum, & intellectionem, quærimus vtrum ista distinctio, non solum sit realis formalis, verum etiam secundum entitatem. Nam Sotus in 4. d. 49. q. 2. art. 3. tenet intellectionem non distingui realiter à verbo. Cõmunior tamẽ sententia tenet, quod distinguuntur verbũ, & intellectio realiter tanquam res à re, & entitatiue. Quam sententiam tenet Caiet. super hunc art. & Ferrar. 1. cont. gent. cap. 53. eosque sequitur communiter schola D. Thom. contra Scot in 1. d. 27. quæst. 3. cuius sententia fundatur in hoc, quod verbũ non est productum per intellectionem: imo

C

*Sot.* *Caietã* *Ferrar.* *Scot.*

imo quod intellectio non terminatur ad aliquid productum per ipsam.

Probatur ergo ista sententia primò. Verbum, & intellectio sunt eiusdem speciei, & in eodem numero subiecto adæquato, ergo non possunt entitatiue distingui. Probatur consequentia. Nam talis distinctio esset numerica, quandoquidem esset distinctio duarum entitatum, sub eadem specie constitutarum. Hoc tamen est impossibile, quãdoquidem duo accidentia solo numero differentia, non possunt esse simul in eodem subiecto adæquato.

Secundò. Si verbum distingueretur entitatiue ab intellectione, cum secundum se habeat actualitatem, & non sit pura potentia sicut materia prima, posset Deus conseruare tale verbum sine intellectione, quod tamen videtur impossibile.

Tertiò ex intellectu, & re intellecta media intellectione, fit magis vnum quã ex materia & forma, ergo ista vnio non debet fieri medio conceptu entitatiue distincto ab intellectione. Probatur consequentia. Quia aliàs magis adunarentur materia, & forma inter se, tanquam potentia & actus, quam adunarentur duo actus entitatiue distincti.

Quartò. Verbum terminat intellectionem intrinsece, ergo non est distincta entitas producta per intellectionem. Antecedens constat ex dictis. Consequentia probatur. Si enim verbum terminat intrinsece intellectionem, talis intellectio dependet intrinsece à verbo, causa autem efficiens non potest dependere intrinsece ab effectu producto per ipsam, atque entitatiue distincto ab ipsa.

Confirmatur. Magis intrinsecum est verbum intellectioni, quam sit terminus motus eidem motui: sed terminus motus identificatur cum motu, ergo & verbum identificatur cum intellectione. Probatur maior, nam ratio motus saluatur ante quam talis motus perueniat ad terminum, per solum ordinem quem dicit ad talem terminum: at vero impossibile est dari intellectionem, quin actualiter recipiat esse à conceptu, & verbo, ergo.

Quintò. Si verbum distingueretur entitatiue ab intellectione, reciperetur in intellectu, distincta receptione ab ea qua recipitur intellectio, & daretur duplex passio, quod est inconueniens; quã doquidem vni actioni respectu vnius & eiusdem subiecti, solum potest correspondere vnica passio.

Confirmatur. Si verbum, vt aliquid distinctum ab intellectione, reciperetur in intellectu, deberet recipi media ipsa intellectione, quandoquidem ista duo sic ordinate se habent: hoc autem videtur impossibile, nam cum intellectio habeat esse à verbo, potius illa debet recipi mediante verbo. Quod si concedas istam prioritatem in verbo, est fortius argumentum, quandoquidem pro illo priori, deberet assignari alia causa efficiens, præter intellectionem producens verbum.

Nihilominus D. Thom. infra quæst. 34. art. 1. ad 2. absque dubio sentit, dari istam distinctionem entitatiuam inter verbum & intellectionem. Sic enim ait. *Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia, pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo.* Igitur alia entitas est actus cognoscendi, & alia verbum cognitum. Et q. 8. de pot. art. 1. ponit verbum vt effectum productum, ex vi intellectionis. D. Thom.

Fundamentum ad probandam istam distinctionem secundum entitatem desumitur ex dictis. Pro cuius maiori intelligentia notandum est, esse necessarium ponere distinctionem secundum entitatem, inter potentiam intellectiuam, & actum intelligendi. Nam actus intelligendi procedit à potentia intellectiua, quatenus actuata per speciem intelligibilem, quæ quidem species distinguitur entitatiue ab intellectu, quandoquidem intellectus comparatur ad ipsam, sicut pura potentia ad suum actum. Quo fit vt ille actus secundus intelligendi, qui producitur à potentia, dicto modo actuata, sequatur naturam speciei actuantis, & consequenter quod sicut species distinguitur entitatiue à potentia, ita & actus ille secundus. Itaque si intellectio procederet ab intellectu, nude considerato, posset vt cunque sustineri, eam non distingui tanquam res à re ab intellectu, sed tanquam modus rei à re: nihilominus implicat intellectionem sequi naturam speciei intelligibilis, & entitatiue esse idem cum intellectu.

Restat ergo considerandum vtrùm actus

actus ipse intelligendi saltem identificatur cum specie, siue illa sit impressa, siue expressa, taliter quod intellectum actuari per intellectionem sit idem, atque actuari per speciem intelligibilem, siue per verbum. Procedendo tamen à notionibus dicendum est prius de distinctione entitatiua speciei impressæ ab intellectione, quam loquamur de distinctione verbi ab eadem intellectione. Maior enim distinctio inuenitur inter speciem impressam, & intellectionem, quam inter speciem expressam, & eandem intellectionem. Etenim verbum, & intellectio magis adunantur comparatione ad obiectum, quod inspiciunt quam species impressa, & eadem intellectio, quandoquidem species impressa continet in actu primo perfectionem obiecti: attamen verbum, & intellectio continent talem perfectionem in actu secundo.

Notandum est, speciem intelligibilem impressam debere distingui entitatiue, ab actu intelligendi. Etenim impossibile est quod forma qua mediante agens constituitur in actu primo ad agendum, sit eadem entitas cum actione ipsa. Cum enim talis forma, licet ex vna parte actuet agens, tamen ex altera parte sit in potentia ad actum secundum, & sit impossibile eandem entitatem reducere se ipsam de potentia ad actum, fit consequens vt debeat superuenire noua entitas, qua mediante fiat ista reductio. Et quanuis daremus, veram esse opinionem tenentium, quod species impressa sit ex pressa, (quod tamen falsum est) adhuc deberet concedi superueniens actio, qua talis species impressa fieret expressa, quandoquidem implicaret, eandem speciem reducere se de potentia ad actum, & cum ex altera parte sit impossibile intellectum secundum se solum, reducere talem speciem de potentia ad actum, quandoquidem ille est in pura potentia ad istam, fit, vt necessarium sit super addere nouam entitatem qua fiat talis reductio.

Tertiò notandum est, quod si solum consideretur intellectio quatenus est actio immanens recepta in intellectu, infert quidem passionem, non tamen productionem alicuius entitatis, de nouo super additæ intellectui, cum qua entitate identificetur talis intellectio, vt passio est, vt patet in visione beatifica, secundum sententiam quam probabiliorem existimamus, scilicet quod per talem visionem non formetur verbum. Tunc enim datur visio actio procedens ab intellectu, media vnione diuinæ essentiæ, & datur visio passio, quatenus eadem visio iam terminata per diuinam essentiam supplentem vicem verbi, perficit intellectum per passiuam receptionem in illo, absque eo quod addatur noua entitas, cum qua identificetur talis visio, vt passio est. Nihilominus quando obiectum est absens, vel non terminat intellectionem secundum se, impossibile est dari intellectionem, quatenus passio est, & in termino ipsius, nisi super addatur aliqua entitas. Et quia hoc est præcipuum fundamentum nostræ sententiæ, probatur & explicatur. Nam intellectio quatenus actio est, & procedit solum ab specie intelligibili, & ab intellectu actuato per speciem, non infert perfectionem, quam de facto debet habere, quandoquidem stante eadem specie, & eodem intellectu, aliquando est perfectior intellectio, aliquando vero minus perfecta, vel propter perfectius lumen, vel perfectiorem concursum intellectus. Consequens ergo est, vt ad hoc quod cognoscamus vnam intellectionem in se ipsa esse perfectiorem altera, non debeamus attendere ad id solum quod habet ex parte principij, sed etiam ad id quod habet ex parte termini, seu effectus. Sicut enim non dicimus vnam calefactionem esse intensiorem altera, quia procedat ab intensiore calore, nisi hoc ipsum resplendeat in effectu in quo ponitur calefactio, quæ est passio: ita de facto, vna intellectio non potest dici perfectior altera, quia procedat a perfectiori principio, nisi de facto habeat terminum perfectiorem. Igitur præter speciem intelligibilem, & potentiam intellectiuam illustratam lumine (ex quibus principijs iudicamus de perfectione intellectionis ex genere suo) debemus assignare aliquid superadditum, quo immediate, & formaliter cognoscamus perfectionem, quam de facto habet intellectio. Adhibeamus exemplum. Si Angelus vtatur aliqua specie intelligibili, & homo similiter vtatur eadem specie, cognitio Angeli est perfectior cognitione hominis, non quo modocunque, sed in se ipsa, hæc autem maior perfectio, non desumitur ex principio

cipio quo intelligendi: atque adeo debet sumi ex termino formali talis cognitionis, nempe ex perfectiori conceptu, quem format Angelus. Et quanuis dicatur vna, perfectior cognitio altera, quia species melius proportionatur vni intellectui quam alteri: tamen illa maior proportio, & ille melior vsus speciei, debet relucere in aliquo, quod sit distinctum à specie, & ab intellectu.

Nec valet dicere, vnam cognitionem esse perfectiorem altera, quia perfectiori modo attingitur obiectum per vnam quam per alteram. Hæc (inquam) solutio habet locum in cognitione per quã non formatur verbum: tunc enim vna visio est perfectior altera, quia non solum obiectum in ratione speciei impressæ melius vnitur potentiæ, verum etiam quia in ratione obiecti actu intellecti melius vnitur. Nihilominus quando obiectum secundum se non vnitur potentiæ, impossibile est intelligere perfectionem dictam per solam vnionem obiecti cum potentia media specie intelligibili impressa, nisi superaddatur aliquid quo eadem potentia vniatur perfectiori modo obiecto, vt actu intellecto.

Nec est alicuius momenti solutio, si dicas perfectionem intellectionis esse intrinsecam eidem intellectioni, quatenus qualitas quædam est, & præscindendo ab omni alio, sicut perfectio aliarum qualitatum, & formarum. Nam formæ simplices, habent suam perfectionem specificam, non participatam ab alio: cæterum intellectio, est quidam actus secundus, participans perfectionem ab alio, vt omnes fatentur. Impossibile est autem, intelligere maiorem perfectionem, participatam in vna intellectione, quam in altera, solum ea parte qua procedunt, à principio admodum explicatum, & ita aliquid debet superaddi ex parte termini formalis. Vnde maior illa perfectio communicatur quidem intellectioni à suo principio, non tamen relucet nisi in aliquo superaddito intellectioni quod reducatur ad genus causæ formalis. In genere ergo causæ formalis, etiam dicendum est, quod sicut in ipso intellectu, in ratione principij intellectionis, datur compositio ex actu, & potentia tanquam ex duabus entitatibus realiter distinctis, vnde necesse est dari formam entitatiue distinctam ab illo, etiam ex parte intellectionis productæ, debet assignari eadem compositio, non enim producitur intellectio tanquam purus actus: atque adeo debet assignari in illa actus entitatiue distinctus à potentia, nec potest dici quod intellectio habeat esse formaliter, & immediate à se ipsa.

A Sed omnibus ijs videntur sibi authores contrarij satisfacere, dicendo, quod sicut verbum quod nos ponimus, procedit tanquam forma simplex, in qua non datur compositio ex actu, & potentia, sed est qua aliud habet esse, ita intellectio procedit tanquam forma simplex, qua mediante intellectus intelligit: atq; ita non est necessarium in illa assignare aliam entitatem per quam habeat esse. Hæc solutio non penetrat dificultatem positam. Iam enim declaratum est quomodo sit impossibile, procedere intellectionem per modum formæ, immediate ex intellectu actuato per speciem impressam, nisi interueniat vera actio, & quod ista actio, cum procedat tanquam propria à potentia intellectiua, debet esse intellectio. Vnde impossibile est intel

B lectionem esse formam simplicem. Nec etiam potest dici quod intellectio procedat ab intellectu actuato, dicto modo, per simplicem emanationem, stat enim intellectum esse actuatum per speciem intelligibilem impressam, & quod non sequatur intellectio. Itaque si intellectio sequeretur per simplicem emanationem, tanquam forma simplex actuans intellectum: deberet præcedere vera actio terminata ad aliam entitatem, ad quam sequeretur ista forma simplex, sicut ad productionẽ formæ sequuntur proprietates, seu passiones talis formæ. Et sic dicendum esset dari aliam veram actionem, siue ex parte intellectus, siue ex parte alterius agentis, terminatam ad aliquam entitatem, ex qua sequeretur intellectio. Cum igitur non detur alia entitas antecedens, nisi species intelligibilis impressa, fit consequens vt ex vi actuationis per talem speciem sequeretur necessario intellectio, quod tamen est falsum.

C Ad primum argumentum in contrarium respondetur, quod verbum, & intellectio, non sunt duo accidentia numero differentia sub eadem ratione specifica, quia neutrum illorum habet speciem completam, sed vtrunque complet

vnam

vnam rationem specificam: atque ita vtrunque residet simul in eodem subiecto.

Ad secundum respondetur quod actualitas verbi est talis naturæ, vt in fieri, & in conseruari dependeat ab intellectione, sicut, & actualitas intellectionis. Nam verbum non denotat quomodocunque rationem termini, secundum potentiam ad terminandum, sed secundum actualem terminationem. Qua propter repræsentatio verbi est actualis, & in exercitio, in qua datur essentialis dependentia ab actu vitali intellectus, qui est intellectio.

Ad tertium respondetur, illam maximam intelligi, non de intellectu nude considerato, sed de intellectu, quatenus actuato per speciem, vel per verbum. Vnde quamuis verbum distinguatur entitatiue ab intellectione, tamen intellectus media intellectione, & verbo, habet illam perfectam vnionem.

Ad quartum respondetur, quod causa efficiens completa, non potest intrinsece dependere ab effectu, intellectio tamen in ratione dictionis, est quid incompletum, & ordinatum ad cognitionem obiecti in verbo producto. Vnde licet sub formalitate dictionis, non dependeat intellectio à verbo, tamen absolute dependet.

Ad confirmationem negatur maior. Ad probationem respondetur, quod motus nihil aliud est quam entitas quæ est terminus, quatenus illa entitas est in fieri, & in tendentia, in præsenti tamen dãtur duæ actualitates incompletæ, licet simul concurrant ad vnam completam rationem, quæ vt constat ex vtraque actualitate, dicitur actus perfecti. Nec debet considerari intellectio vt distincta à verbo, ad hoc quod dicatur actus perfecti.

Ad quintum respondetur, quod sicut intellectio, vt quid perfectum, ad modum explicatum, non ponit in numero cum verbo, ita vt recepta in intellectu, tanquam actus perfecti, recipitur eadem receptione.

Ad confirmationem patet ex dictis. Cum enim actio illa immanens, antequam recipi intelligatur in intellectu, præsupponatur perfecta, & completa, non debet considerari, vt separata à verbo, nec verbum recipitur in intellectu media intellectione, nec intellectio medio verbo, sed vtrunque recipitur eadem receptione. Non enim consideratur receptio vtriusque in esse entis, sed formaliter in esse actus perfecti.

IN eodem art. solut. ad secundum, docet D. Thom. quod id quod procedit ad intra, processu intelligibili, non oportet esse diuersum ab eo à quo procedit: imò quanto perfectius procedit, tanto magis est vnum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, & magis vnum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit magis vnum cum intellectu. Vnde cum diuinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quod Verbum diuinum sit perfecte vnum, cum eo à quo procedit, absque omni diuersitate.

VERBA ista D. Tho. videntur aliquo modo fauere sententiæ dudum impugnatæ, de identitate reali verbi cum intellectione, & ex altera parte, acutissime declarant consubstantialitatem inter Patrem, & Filium, & ideo diligenter examinanda sunt.

Nec intẽdimus disputare ex professo de hac cõsubstãtialitate cõtra Arianos, de hoc enim copiose actũ est ab authoribꝰ scholasticis, sed solũ examinare, & declarare mentẽ D. Th. in predicta ratione.

CON-

# CONTROVERSIA. XII.

## *Vtrùm ex perfectione infinita quæ in ista processione Verbi diuini, colligatur consubstantialitas inter ipsum & Patrem.*

PRO intelligentia tituli huius quæstionis supponendum est, consubstantialitatem inter tres personas diuinas, desumi velut à priori, & ex propria radice ex infinitate diuinæ essentiæ. Implicat enim quod intra diuinam essentiã, aliquid procedat, quod non sit infinitum simpliciter, & in omni genere, & consequenter licet id quod procedit distinguatur realiter à principio à quo procedit, necessarium est quod conueniat in eadem infinitate cum diuina essentia. Cum igitur duo infinita simpliciter, & in omni genere dari non possint, fit vt personæ procedentes intra diuinã essentiã, debeant esse eiusdẽ numero perfectionis, & consubstantiales. Quapropter processiones diuinæ, videntur conferre ad probandam distinctionem inter personas diuinas, non tamen ad probandam consubstantialitatem. Nihilominus ijs non obstantibus, intendit D. Thom probare ex vna parte distinctionem personarum, attendendo ad naturam processionum diuinarum, ex alteraque parte, colligit ex natura processionis Verbi diuini per intellectum, consubstantialitatem eiusdem Verbi cum principio à quo procedit. Itaque Verbum diuinum non solum est consubstantiale Patri, quia procedit necessario à Patre intra diuinam essentiam, vt dictum est, sed quia considerando processionem infinitam per intellectum, id quod procedit debet esse eiusdem substantiæ cum principio a quo procedit, & hoc non quomodocunque, sed ex vi talis processionis. Quæritur ergo vtrùm ex infinitate intellectionis, seu dictionis, intra propriam rationem intellectionis, colligatur dicta consubstantialitas. Duplicem enim infinitatem possumus considerare in ista intellectione, primam quatenus diuina est, & sic conuenit cum volitione diuina, secunda infinitas, est velut propria, attendendo admodum velut specificum eiusdẽ intellectionis. Probatur ergo quod in hac consideratione, non inferatur prædicta consubstantialitas inter Verbum diuinum, & principium à quo procedit.

A Arguitur primò. Ex vi intellectionis procedit verbum entitatiue distinctum ab ipsa intellectione, vt constat ex dictis, ergo procedit verbum distinctum quoad esse ab intellectione, ergo quãtũcunque crescat perfectio intellectionis, intra propriam rationem intellectionis, debet procedere ex ipsa intellectione verbum distinctum quoad esse. Prima consequentia probatur. Nam distinctio secundum rationem entis, est distinctio, secundum rationem essendi. Secunda vero consequentia probatur. Nam infinitas adueniens intellectioni, perficit ipsam intellectionem, secundum id quod talis intellectio ex posicit ex genere suo.

C Secundò. Si id quod procedit intra intellectum, quanto perfectiori modo procedit, tanto magis est vnum cum eo à quo procedit, sequitur quod distinctio personalis inter Verbum diuinum, & id à quo procedit, non possit fundari in natura cognitionis, sed solum ista maxima vnitas, quandoquidem, terminus cognitionis non procedit secundum rationem diuersitatis, sed secundum rationem vnitatis.

Confirmatur. Oppositio relatiua quæ est inter Patrem, & Filium, fundatur in processione per intellectum, ergo ex vi talis processionis, non infertur illa summa vnio.

B Tertiò. Licet in Verbo diuino quatenus Deus est, & conueuit cum Spiritu Sancto, detur illa summa vnio cum Patre, non tamen datur quatenus Verbum est, & habet specialem modum procedẽdi distinctum à modo quo procedit Spiritus Sanctus, ergo iste specialis modus procedendi, non fundat vnitatem quæ est communis omnibus personis, sed specialem illam distinctionem.

Quartò. Si ex vi processionis per intellectũ datur illa maxima vnio, sequitur quod

quod Filius, ex vi rationis Verbi, quam dicit, maxime vniatur Patri, consequens est falsum, nam maxima vnio in Trinitate, non ortum habet ex rationibus personalibus, cuiusmodi est illa ratio Verbi. Sequela probatur. Nam cognitio primo, & per se terminatur ad Verbum: ergo si ex vi cognitionis datur illa vnio, etiam dabitur ex vi illius primariæ rationis. A

Quinto. Si vnio inter Patrem, & Filium sumeretur ex vi processionis per intellectum, sequeretur talem vnionem esse perfectiorem, ea quæ reperitur inter has duas personas ex vna parte & Spiritum Sanctum, & easdem ex altera. Quandoquidem ex vi actus intellectus, perfectior vnio resultat quã ex vi actus voluntatis.

Nihilominus ijs non obstantibus, mens D. Thom. nullo modo fuit constituere vnitatem omnimodam inter verbum in ratione verbi, & principium à quo tale verbum procedit, etiam in perfectissima, & infinita intellectione, neque inter ipsam intellectionem, quatenus productiua est verbi, & idem verbum. Intendit igitur Doctor Sanctus, assignare illam perfectissimam vnitatem, quoad omnem perfectionem inuentam in verbo, procedente ex vi cognitionis infinitæ, & cognitionem ipsam, atque principium cognitionis. Et tunc restat difficultas, vtrum hæc perfecta vnitas, ortum habeat ex vi perfectissimæ cognitionis, secundum proprium genus cognitionis, an ex alio capite. Hæc ergo omnia declaranda sunt à nobis. B

Prima propositio. Verbum in ratione verbi, debet necessario distiugui à principio à quo procedit, etiam cognitione infinita. Probatur. Verbum respectu eius à quo procedit, includit oppositionem relatiuam: ergo. Antecedens probatur, nam verbum vt sic, procedit tanquam dictum à dicente. Itaque verbum, & consideratur, vt gerens vicem obiecti actu intellecti; & tunc habet eandem omnino perfectionem, cum obiecto repræsentato per verbum: & habet præcisse rationem dicti, & procedentis à dicente. Et in prima consideratione, statim declarabitur qualiter habeat eandem perfectionem, non solum cum obiecto, sed etiam cum illo à quo procedit. Non ergo loquimur in præsenti de verbo, quatenus in ipso, tam cognoscens, quam res quæ cognoscitur, habent quandam intimam communicationem, sed quatenus procedit per intellectionem, in ratione dictionis. In hac ergo consideratione dicimus, quod quamuis dictio ista sit infinitæ perfectionis, tamen ab ea debet necessario procedere verbum distinctum. Quod enim intellectio etiam sit dictio, est perfectio eiusdem (vt infra declarabimus) non ergo debet deesse talis perfectio cognitioni infinitæ. Et ex altera parte, dictio denotat oppositionem relatiuam, exposcentem realem distinctionem extremorum: ergo in cognitione infinita, datur verbum distinctum à principio intellectionis. C

Secunda propositio. In cognitione infinita datur perfectissima vnio, quoad omnem rationem perfectionis, inter verbum procedens, & principium à quo procedit. Hæc patet ex ratione D. Thom. proposita. Sicut enim intelligens trahit rem intellectam ad se, & intendit vnire eam sibi; ita trahit ipsum verbum, quatenus reputatur vt vnum, & vere est vnum cum re intellecta, in esse intelligibili, sed intelligens infinita intellectione, debet habere eandem perfectionem indiuisibilem, quam habet res intellecta, & perfectissimam vnionem cum tali re: ergo etiam debet habere eandem perfectissimam vnionem cũ verbo, secundum omnem perfectionẽ inuentam in verbo.

Tertia propositio. Ex vi cognitionis infinitæ, procedit verbum substantialiter, & essentialiter vnitum cognoscenti. Hæc probatur ex præcedente. Si enim cognitio infinita, exposcit eandem perfectionem indiuisibilem, cum re primario cognita, & cum verbo procedenti, quatenus verbum est idem cum re ipsa cognita, fit consequens vt tale verbum, & cognitio, debeant conuenire in eadem essentia, & quod ex vi dictæ cognitionis, procedat verbum sub ista conuenientia.

Ex his facile soluuntur quædam argumenta, quibus solet impugnari, etiam prædicta ratio D. Tho. Arguit enim Caiet. Quia cognitio solum ponit in recognita denominationem rationis: ergo quantumcunque cognitio sit infinita,

non colligitur ex illa consubstantialitas cognoscentis cum re cognita. Potestque confirmari hoc. Nam verbum continet perfectionem rei quæ intelligitur in illo, non quidem in esse reali, sed in esse intentionali: ergo ex perfectissima cognitione solum licet inferre perfectissimam vnionem, in esse intentionali, inter cognoscentem, & rem cognitam. Hæc inquam, & alia similia argumenta, facilem habent solutionem. Nam procedunt de cognitione finita, quæ habet distinctam perfectionem à re primario cognita, & non includunt intrinsece talem rem, sed ordinem ad ipsam, quæ tamen non habent locum in præsenti.

Et nota quod quanuis de ratione cognitionis ex genere suo, nõ sit vnire obiectum secundum entitatem propriam cum potentia, sed solum vnire ipsum in esse intelligibili, etiamsi sit obiectum primarium: tamen de ratione cognitionis infinitæ, est ista vnio secundum esse entitatiuum. Quia eiusdem prorsus infinitatis debet esse cognitio, atque obiectum primarium cognitionis, nec est possibile cognitionem infinitam, in esse cognitionis, perfici ab obiecto sibi extrinseco secundum aliquam perfectionem.

Ex quo sequitur, quod cognitio diuina exposcat istam vnionem substantialem, non solum ob rationem communem, scilicet, quia talis cognitio Deus est, & quia obiectum primarium eiusdẽ cognitionis, non potest esse aliquid extra Deum, & quia quidquid est in Deo, Deus ipse est; sed etiam propter rationẽ propriam cognitionis infinitæ, quæ debet esse aliquid substantiale, & obiectũ eius debet vniri substantialiter cum cognoscente.

## §. I.

### *Non datur vnitio proprie inter obiectum primarium intellectionis infinitæ, & ipsam intellectionem.*

EX his tamen ortum habet difficile dubium, quomodo scilicet ista duo cohæreant ex vna parte, quod ex vi cognitionis infinitę, vniantur substantialiter cognoscens, & res cognita, seu quod talis cognitio exposcat hanc vnionem substantialem, & ex altera parte, quod ex vi eiusdem cognitionis, debeat necessario procedere verbum distinctum realiter à cognoscente. Ratio dubitandi est. Nam verbum ponitur ad supplendum vicem obiecti cogniti: ergo videtur implicatio, quod de ratione A cognitionis infinitæ, si illa vnio substantialis inter cognoscens, & obiectum primario cognitum, & quod etiamde ratione eiusdẽ cognitionis sit productio verbi: sed potius videtur dicendum, quod quia de ratione cognitionis infinitæ est, quod cognoscens vniatur substantialiter rei primario cognitæ, ex vi talis cognitionis non debeat procedere aliquod verbum.

Ad hanc dubitationem respondetur, probare, quod in illa cognitione infinita, nec requiratur, nec possit dari verbũ, medians inter obiectum primarium, & cognoscens ipsum obiectũ: quin potius tale obiectũ debet cognosci, nullo mediante verbo, atque adeo in cognitione essentiali quæ est cõmunis toti Trinitati, nullum mediat verbum, nec Pater Æ- B ternus cognoscit suam essentiam mediãte Verbo diuino. Cum hoc tamen stat, quod ex vi dictæ cognitionis, etiã procedat verbum, non quidẽ ob necessitatem, vniendi obiectũ cum potentia, sed propter fæcunditatem eiusdem potentiæ. Quapropter ex ijs inferimus, dictam vnionẽ substãtialem inter Verbum diuinum, & Patrẽ. Si enim Verbũ diuinum, non procedit ob necessitatẽ ad vniendã essentiam diuinam in esse intelligibili cũ Patre, sed potius præsupponitur vnio realis, & substantialis inter Patrẽ, & essentiam cognitã fit consequens, vt verbum non ponatur, tanquã cõmunicans perfectionẽ Patri, sed potius tanquã participans perfectionẽ à Patre, & consequenter, quod verbũ ex vi processionis realis, & substantialis à Patre, habet eandem perfectionẽ substantialẽ cũ Patre, C quatenus Pater trahit Verbum diuinum ad se, vt cognoscens est, non vt dicens est.

Quarta propositio. Nulla vnitio per modũ actionis significata, potest intelligi inter cognitionẽ infinitã, seu cognoscẽs infinitũ, & obiectũ primariũ talis cognitionis. Probatur. Vnitio significata per modũ actionis, debet dari inter res distin-

distinctas inter se, sed (vt probatum est) ista distinctio non potest poni inter obiectum primarium cognitionis infinitę, & ipsam cognitionem: ergo nec potest dari vnitio illa. Quo fit vt nec propriè loquendo, detur vnio inter illud obiectum, & cognitionem, quia vnio est terminus in quo conueniunt, res distinctæ. Vnde propriè loquendo cognoscens infinitum, non vnit sibi obiectum primarium, sed est vnum cum tali obiecto.

Ex quo sequitur, quod Pater Æternus cognoscens suam essentiam, non vnit eam sibi propriè loquendo, sed est vnum cum tali essentia. Nec idem Pater ex vi cognitionis, est vnum cum essentia diuina, sed potius ante omnem cognitionem, præsupponitur illa vnitas realis, & substantialis. Sicut etiam vnio qua mediante quælibet persona diuina dicitur vnum cum essentia diuina, non consequitur ex vi alicuius actionis, seu vnitionis, sed præscindendo ab omni tali actione vna numero essentia est vnum cum tribus personis. Et hæc doctrina, attente consideranda, amplius patebit propositione sequente.

Quinta propositio. Pater Æternus generando Filium, non vnit propriè loquendo essentiam diuinam cum Filio. Hæc probatur ex differentia inter generationem temporalem, & æternam, quod in illa, generans, licet non producat formam, tamen attingit vnionem formæ cum materia, vt patet in productione hominis, & tunc ex vi generationis dicitur, quod natura humana vnitur supposito humano. Nihilominus in generatione æterna non vnitur natura diuina, proprie loquendo, supposito diuino, (sed vt declaratum est) natura, & suppositum, sunt vnum inter se. Itaque si comparemus naturam diuinam ad personas Sanctissimæ Trinitatis immediate, eandem vnitatem dicit cum illis, atque eodem modo vnitur natura diuina Filio, sicut vnitur Patri, secludendo processionem, de qua statim dicemus. Et sicut per comparationem ad naturam diuinam, nulla datur distinctio, ita nec datur vnitio, nec vnio supponēs distinctionem.

Sexta propositio. Pater Æternus ex vi cognitionis infinitæ, vnit sibi Verbum diuinum in eadem essentia. Probatur, & declaratur ista propositio. Aliud enim est Patrem vnire sibi essentiam diuinam, vt obiectum primarium suæ cognitionis, aliud autem vnire, sibi verbum in essentia diuina cognita, tanquam obiectum primarium. Illud primum non est verum proprie loquendo, vt patet ex dictis. Secundum autem est verissimum. Discrimen, igitur in hoc consistit, quod in primo illo modo vniendi, non datur distinctio extremorum, bene tamen in secundo modo. Vnde licet Pater ex vi cognitionis non vniat, sibi essentiam diuinam, tamen vnit sibi Filium in essentia. Quod si interroges vtrum saltim possit concedi, Patrem vnire sibi essentiam diuinam, prout est in Filio talis essentia. Respondetur, quod sicut concedimus Patrem communicare Filio suam essentiam per modum vnionis in illa, ita potest concedi dicta propositio. Cæterum sicut non conceditur Patrem generare essentiam prout essentia est in Filio, in sensu proprio, ita proprie loquendo, nec Pater vnit sibi essentiam diuinam prout essentia est in Filio.

Ex dictis ergo sequitur, quid senserit D. Thom. in propositione adducta. Etenim Pater Æternus, ex vi cognitionis, vnit sibi Filium summo modo, quo potest vnire: atque adeo vnit illum, sibi in eadem essentia. Sicut enim ex vi cognitionis infinitæ, Pater generat Filium: ita communicat Filio eandem essentiam, & consequenter vnit, sibi Filium in eadem essentia.

Notandum est tamen, pro dicendis infra articulo 4. sequenti, quod in præsenti duplex communicatio essentiæ consideratur, & duplex ratio vnionis prima est, quæ fit ex vi processionis; vnius personæ ab altera, & de hac locuti sumus, hactenus; quæ ita conuenit processioni Filij, quod non conueniat processioni Spiritus Sancti. Secunda vero communicatio, & vnio est, qua essentia diuina communicat se tribus personis, & vnit illas sibi, & ad istam vnionem formaliter loquendo, non concurrit aliqua actio, sed ratio talis vnionis, sumitur ex infinitate diuinæ essentiæ, quatenus essentia est. Itaque de ratio-

ne formali vnionis, & communicationis, qua vna persona se communicat alteri personæ, est illa processio, qua vna persona procedit ab altera, nihilominus de ratione formali communicationis, qua essentia diuina se communicat tribus personis, est sola infinitas talis essentiæ. Verum quidem est, non posse dari communicationem istam essentiæ, nisi detur processio vnius personæ ab altera, quia non potest dari distinctio personarum, nisi detur ista processio, cæterum talis processio non intrat rationem formalem istius communicationis.

Vnde maxime notanda est differentia, inter communicationem qua natura creata communicatur, seu propagatur in indiuiduis, & communicationem, qua natura diuina communicatur personis diuinis, quod attinet ad præsens. Etenim natura creata, prius debet esse in indiuiduo, & ab eo recipere virtutem, quam possit communicari alteri indiuiduo; cæterum natura diuina in se ipsa, & præscindendo à proprietatibus personalibus, habet infinitatem, ex qua ortum habet communicatio respectu personarum. Licet enim requiratur, talem naturam prius esse in Patre, quam communicetur Filio, tamen ratio huius communicationis sumitur ex infinitate naturæ. Quapropter in natura creata, non inuenitur inmediata communicatio realis, qua talis natura vniat, sibi indiuidua, cæterum natura diuina, realiter, & inmediate communicatur tribus personis, præscindendo à quacunque actione, & processione, ex vi cuius sumatur distinctio personarum. Quo fit vt in processione Filij à Patre, detur duplex ratio vnionis substantialis, prima de sumitur ex essentia diuina, ad modum explicatum, secunda ex modo quo Pater vnit sibi Filium ex vi cognitionis, ratione cuius dicitur Pater vnire, sibi Filium in natura diuina.

Ex quo sequitur, quod loquendo de illo genere communicationis, scilicet ex vi processionis, diuerso modo communicatur essentia diuina Filio: atque communicatur Spiritui Sancto, scilicet, per modum generationis, & per modum spirationis, qui modi reduntur in terminos formales. Nihilominus loquendo de modo communicationis, & vnionis in eadem essentia, eodem modo se habet essentia diuina ad omnes tres personas. Vnde terminabilitas illa, qua essentia diuina est terminabilis, per relationes, sumitur inmediatissime, & formalissime, ex infinitate eiusdem essentiæ, & ex quadam ratione indiuisibili, & communi omnibus tribus personis. Constat ergo ex dictis, in quo sensu colligatur consubstantialitas inter Patrem, & Filium ex vi processionis, & quod absolute loquendo, concedendum sit, Patrem consubstantialiter vnire, sibi Filium, ex vi processionis, non solum attendendo ad infinitatem processionis, sed ad propriam rationem processionis per intellectum: quæ ratio exposcit, vt procedens vniatur sumo modo quo potest, principio à quo procedit.

Constat præterea, quod quanuis essentia diuina sub vnica ratione, & indiuisibili, sit terminabilis per relationes; tamen ex hac terminabilitate, non de sumitur aliqua distinctio inter tales relationes, sed quod potius terminabilitas causat vnionem, atque adeo essentia diuina, præscindendo à processionibus diuinis, non potest esse ratio diuersitatis, seu distinctionis eius, quod procedit ab eo à quo procedit (sicut dicebat Molina à nobis impugnatus) sed ad cognoscendam istam distinctionem extremorum, & simul vnitatem de qua locuti sumus, necesse est præintelligere processiones, & secundum, quod sunt intra naturam infinitam, in qua procedens, & id à quo procedit adunantur, & secundum specialem modum terminationis cuiuscunque processionis ex quo sumitur distinctio extremorum.

(?)

§. II.

§. II.

*Soluuntur argumenta posita à principio.*

AD primum argumentum positum A à principio respondetur, quod verbum creatum, sicut entitatiue distinguitur ab intellectione, ita habet distinctum esse, siue distinctam inexistentiam, ab eadē intellectione. Nihilominus Verbum infinitum, licet ea parte qua dicit oppositionem relatiuam, possit dici distincta entitas à suo opposito, tamen absolute loquendo, habet idem esse cum suo opposito. Aliqua enim, propter suā imperfectionem, licet vendicent, sibi peculiarem entitatem, non tamen habent peculiare esse, vt materia prima, quæ licet entitatiue distinguatur à forma, tamen habet idem esse cum forma, quia entitas illa materiæ, est pura B potentia. Alia vero propter summam perfectionem, licet ex vna parte distinguantur entitatiue, propter peculiares respectus, ex altera tamen conueniunt in eodem esse, & hoc est peculiare in hoc altissimo mysterio Sanctissimæ Trinitatis. Quomodo vero detur eadem prorsus existentia in omnibus tribus personis, & non distinguantur tres existentiæ relatiuæ, declarabimus infra.

Ad secundum respondetur, quod tā distinctio illa personalis, quam vnio de qua loquimur sumitur ex vi intellectionis, diuerso modo consideratæ. Nam distinctio sumitur ex intellectione, quatenus dictio est, tamen vnio sumitur ex eadem intellectione, quatenus intellectio est. Etenim intellectio in hac secunda consideratione, dicit perfectionem C absolutam non includentem aliquam oppositionem relatiuam, & consequenter in ea perfectissime vniuntur, tam intelligens, quam res primario intellecta.

Per hoc patet ad confirmationem.

Ad tertium respondetur, quod Verbum diuinum, non solum secundum illam rationem communem, sed secundum specialem modum procedendi, vnitur summo modo suo principio. Non enim procedit solum, vt positum dicenti, sed vt similē intelligenti.

Ad quartum patet ex dictis. In eodem enim verbo, & includitur essentialiter ratio dicti, in qua fundatur indiuisibilis ratio personalitatis, per quam distinguitur Verbum à Patre, & includitur similitudo explicata, quæ denotat perfectissimam identitatem inter Patrem, & Verbum.

Superest autem difficultas circa istas solutiones. Nam Pater Æternus non cognoscit essentiam diuinam, mediante Verbo diuino, nec dicitur sapiens sapientia genita, vt infra declarabimus; ergo non vnit sibi essentiam diuinam, prout est in Filio. Probatur consequentia. Nam ex eo intelligens creatum vnit, sibi rem intellectam, prout relucet in verbo creato, quia tale verbum, est in quo intelligens cognoscit rem, seu idem verbum est ratio formalis cognoscendi rem.

Confirmatur. Pater Æternus non cognoscit essentiam diuinam, prout est in Filio, sibly prout reduplicet rationem formalem obiecti primarij: ergo ex vi cognitionis, vt cognitio est, & vt præscindit à dictione, non datur illa vnio inter Patrem, & essentiam, prout est in filio talis essentia; sed solum inter Patrem, & essentiam, prout essentia est. Ad hanc difficultatem respondetur, probate argumenta posita, quod absolute loquendo non vniat Pater, sibi essentiam diuinam prout est in Filio, ex vi cognitionis, quatenus cognitio est quid absolutum, & commune toti Trinitati: non tamen probant, quod cognoscendo Patre essentiam prout est in Filio, nō vniat illam sibi speciali modo. Itaque non requiritur cognitio essentiæ prout est in Filio, nisi ad generationem Filij, atque adeo ex vi talis cognitionis vnitur essentia diuina Patri, seu Pater vnit, sibi Filium in eadem essentia, per modum similitudinis, & generationis.

Sed tunc restat difficultas facta in confirmatione, vtrum vnio de qua loquitur D. Tho. in verbis adductis, correspōdeat cognitioni Patris, vt cognitio est, quod enim nō correspōdeat tali cognitioni vt dictio est, videtur manifestum: nam ex vi dictionis, potius sumitur distinctio personarum, quam vnio. Quod autem non correspondeat cogni-

gnitioni vt cognitio est, probatur ex dictis, nam cognitio, vt sic est communis omnibus personis Sanctissimæ Trinitatis. fit ergo consequens, vt non sit proprium Patri vnire sibi rem cognitã, summo modo quo illa potest vniri: & quod D. Thomas, nihil peculiare tradat nobis de persona Patris, quod non possit dici de alijs personis.

Ad hoc respondetur, quod vnio, de A qua loquitur D. Tho non conuenit ex vi cognitionis, vt dictio est præcisse, nec vt cognitio est præcisse, sed conuenit ex vi cognitionis determinatæ per dictionem. Sicut enim generare Filium, non conuenit Patri ratione essentiæ diuinæ præcisse, sed ratione essentiæ determinatæ per paternitatẽ, ita in præsenti. Quo fit vt etiam ex parte termini huius cognitionis, nec dicatur Pater vnire sibi Filium sub ratione Filiationis, nec eundẽ Filium sub ratione essentię præcisse, sed dicatur vnire sibi Filium in eadem essentia, sub peculiari modo quem dicit essentia. In qua vnione, & declaratur distinctio inter res quæ vniuntur, & declaratur ipsa ratio vnionis, quod tamen non potest dari, in vnione qua quælibet altera persona ex vi intellectionis vnit sibi essentiam diuinam, quia ibi nulla est distinctio extremorum.

Attendat ergo acutus Theologus, ad B formalitatem dictarum propositionum. Non enim est concedendum, quod Pater æternus ex vi processionis, qua Filius procedit ab ipso, quatenus talis processio terminatur ad verbum, vnit sibi ipsum Verbum substantialiter, sicut nec cognoscit essentiam diuinam mediante tali Verbo, nec dicere Verbũ, est ratio vnionis prædictæ in essentia. Est tamen concedendum, quod ex vi processionis dictæ, absolutæ loquendo Pater vniat sibi Filium substantialiter, secundum specialem rationem similitudinis in natura. Et ratio huius vnionis summitur ex infinitate cognitionis.

Ad quintum argumentum positum à principio controuersiæ, respondetur, quod licet actus intellectus, ex genere suo, sit perfectior actu voluntatis, tamen de facto, actus intellectus infinitæ perfectionis, non est perfectior, quam actus voluntatis infinitæ perfectionis, quia in vtroque est eadem indiuisibilis perfectio. Aliunde enim sumitur species horum actuum, atque perfecto infinita. Nam perfectio infinita illorum actuum sumitur ex principio radicali, à quo procedunt, scilicet essentia diuina. Vnde omnes actus in Deo, sunt æqualis perfectionis de facto, licet vnus eorum, ex specie sua, sit perfectior altero. Probat autem argumentum, quod in rebus creatis, actus intellectus qui ex genere suo est perfectior actu voluntatis, retineat eandem perfectionẽ maiorem semper, quia talis perfectio de facto sumitur ex propria ratione intellectionis, quatenus intellectio distinguitur à volitione. In præsenti tamen, perfectio inuẽta in vno actu Dei, non sumitur ex tali actu, quatenus distinguitur ab alio actu, sed potius quatenus adunatur cum illo, vt saluetur indiuisibilis ratio perfectionis, in omnibus attributis diuinis.

## CONTROVERSIA. XIII.

### *Vtrùm ratione naturali possit probari consubstantialitas, inter Patrem æternum, & Verbum à Patre productum.*

PRINCIPIA quibus vtitur D. Thom. ad probandam dictam vnionem, sunt clara lumine naturali, quapropter dubitatur, vtrum stando in solo lumine naturali possit ostendi consubstantialitas verbi producti, cum cognitione infinita ex vi cuius producitur. C

Et quidem supponendum est ex fide, non posse absolute cognosci, ratione naturali, ista cõsubstantialitas inter Patrẽ, & Filium, vt patet ex illo Matth. 11. *Nemo nouit Filium, nisi Pater, nec Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare.* Vnde D. Hilar. libr. 1. de Trinit. à principio, dicit. *Non putet homo sua intelligentia, generationis Sacramentum* Matth. 11. D. Hilar.

*D. Ambr.* *mentum posse consequi.* Idē dicit D. Ambr. lib. 1. de fid. ad Gratian. c. 5. de quo
*D. Thom.* agit D. Thom. infra quæstio. 32. art. 1.

Supponendum etiam est, ostendi ratione naturali, non solum cognitionem diuinam, verum etiam consubstantialitatem inter talem cognitionem, & Deū ipsum cognoscentem. Cum enim intellectio sit perfectio simpliciter, atque adeo ponenda in Deo formaliter; si ex altera parte non esset de substantia Dei, adueniret Deo, tanquam actus, & consequenter in Deo esset potentia ad ipsam, vt ostendit Arist. 12. Metaph. text. 39. Restat ergo, quod ratione naturali ostenditur, intelligere esse de substantia Dei, & habere, idem esse cum Deo, & consubstantialitatem: & sicut ratione naturali, ostenditur de Deo, quod sit actus purus: ita ostenditur, quod quidquid est in illo, sit de essentia illius, & cōsequenter, quod non possit esse accidēs illius. Vnde ratione naturali ostenditur, quod intelligere Dei sit de substantia, & de essentia ipsius Dei, ostendendo etiā, quod intelligere Dei est infinitæ perfectionis, sicut ratione naturali ostēditur, consequentet ostenditur, quod tale intelligere debeat esse substātia. Implicat enim, accidens aliquod, habere infinitatē simpliciter in tota latitudine entis.

*Arist.*

Quæstio igitur est vtrum ratione naturali possit ostendi, quod ex vi intellectionis, procedat aliquid intra Deum, quod sit consubstantiale ipsi Deo.

Probatur pars affirmatiua primo. Ratione naturali ostenditur, quod in nobis ex vi intellectionis, procedit aliquid intra intellectū, vt patet ex discursu huius articuli: sed hoc quod sic procedit est de perfectione intellectionis: ergo ratio naturalis dictat, quod talis processio perfectiori modo ponitur in Deo. Tunc sic. Sed quidquid formaliter ponitur in Deo debet esse consubstantiale, & essentiale ipsi, ergo ratione naturali probatur, aliquid procedere in Deo ex vi intellectionis, quod sit consubstantiale ipsi Deo.

Ad hoc argumentum, solet adhiberi solutio & vera, quod licet ratione naturali ostendatur realis processio verbi in nobis, hęc tamē processio, vt in nobis est, prouenit ex imperfectione nostra, ratione cuius datur perfectio realiter distincta à nostro intellectu, & actuans ipsum. Cum autem Deus sit purus actus

A

actus, nō potest ostēdi naturaliter, quod in eo realiter aliquid procedat distinctū à suo principio, imo vero quo perfectior fuerit intellectio, eo debet esse purior, nec debet admittere aliquid realiter distinctū à principio talis intellectionis.

Sed contra hoc arguitur. Perfectio magna intellectus est, ex genere suo, & prę scindendo ab imperfectione, quæ illi cōuenit quatenus est in nobis, quod trahat res ad se, efficiendo illas sibi vnitas, quātumcunque realiter distinguantur ab illo, & ex hoc colligit D. Thom. in presenti, sol. ad 1. consubstantialitatem quam explicamus: ergo magis relucet perfectio intellectus diuini, posita distinctione illa reali verbi procedentis, & ex altera parte, summo modo vniti suo principio, quam si nihil procederet intra talem intellectum, realiter distinctum ab ipso. Ergo ratio naturalis, quæ in nobis ponit verbum realiter procedens, etiam debet illud ponere in Deo, sub perfectiori ratione dictæ vnionis.

B

Secundo arguitur. Nā si derogat simplicitati diuinæ cognitionis, illa distinctio realis verbi, sequitur quod sit cōtra rationē naturalē, ponere in Deo verbū distinctum realiter à suo principio: quādoquidem ratio naturalis positiue dictat, cognitionem diuinam esse purum actum: vel ergo dicendum est, quod verbum non solum non derogat simplicitati huius cognitionis, verum quod perficit illam, vel si non perficit, eadem ratio naturalis positiue dictat non esse ponendum in Deo.

Primò ad hoc respondetur, quod ratio naturalis, absolute loquendo, nihil positiue dictat circa processionē illam Verbi, sed mere negatiue se habet. Probatur. In tota natura nō datur potentia naturalis ad ea quæ sunt ordinis gratiæ, sed solū potētia obedientialis, vt supponimus, sed ista potētia obediētialis, non dicit ordinē positiuū, vel inclinationem positiuā, ad ea quæ sunt ordinis gratiæ, sed negatiue se habet, vt etiam pro nunc supponimus ergo.

C

Ex hac ratione colligitur, quod ratio naturalis, nō solū nō iudicat positiue de ista veritate supernaturali processionis Verbi, quantum ad quæstionē quid est, verum etiam, nec quò ad quæstionem an est. Itaque nō solum nihil iudicat positiue de modo quo Verbum diuinum

procedit à Deo, verum nec iudicat positiue, an aliquod verbũ procedat à Deo, etiam media intellectione, vel non, sed mere negatiue se habet respectu huius.

Nota præterea, quod negamus positiuam inclinationem, etiam radicalem, ad iudicandum de veritate eiusdem processionis. Et enim potentia obedientialis, quę est in natura ad hoc iudicium, licet dicatur actiua, quatenus est sub hac actiuitate eleuabilis ad iudicandum de tali veritate, & sic distinguatur à potentia quæ pure passiue concurrit in eleuatione supernaturali, tamen principium illud radicale actiuum, non dicit positiuum ordinem ad tale iudicium, sed habet se mere negatiue. Vnde quantuncunque noster intellectus, ratione naturali cognoscat, processionem verbi esse de perfectione intellectus, & intellectionis ex genere suo, tamen quando ex hoc vult assurgere ad diuina, & supernaturalia, cessat omnis inclinatio positiua naturalis, & omnis ordo positiuus ad talia obiecta supernaturalia, quia defficit positiua proportio, cum eisdem obiectis, & ita potentia se habet negatiue ad illa.

## §. I.

### *Vtrũm suppositafide de processione Verbi à Patre, cognoscatur ratione naturali, consubstantialitas Verbi cum Patre.*

DVBIVM tamen est, vtrum supposito, quod ex fide cognoscimus, verbum procedere à Patre, ratio naturalis positiue dictet consubstantialitatem eiusdem Verbi cum Patre, dato quod absolute nihil iudicet positiue Deus.

Videtur enim ex vna parte quod sic. Nam supposita illa processione ad intra ratio naturalis dictat, quod quidquid est formaliter in Deo, est vnus actus cum ipso, quandoquidem repugnat Deo, cõpositio ex actu, & potentia: ergo eadem ratio naturalis dictat illam consubstantialitatem.

Pro altera vero parte videtur, quod cum veritas illa de consubstantialitate, sit supernaturalis, etiam facta quacunque suppositione, ratio naturalis non inclinet positiue ad illam. Quia data quacunque suppositione, non ponitur in natura vis ad attingendum obiectum supernaturale, & consequenter ratio naturalis secundum se, manet semper, qua si negatiue se habens.

A

Respondetur, quod ratio naturalis, dupliciter potest tendere in aliquod obiectum supernaturale: primo modo secundum se, & sic quantumcunque tale obiectum proponatur per fidem, antecedenter quoad ea quæ fundant assensum circa illud obiectum, non potest attingere efficaciter illud. Quapropter in præsenti casu, poterit quidem ratio naturalis habere assensum circa illam propositionem, verbum est consubstantiale Patri, hoc tamen non est efficaciter: quia adhuc supposito, eo quod fides docet, de processione Verbi, manet ratio naturalis in proportionata illi obiecto, loquendo de proportione velut vniuoca, quæ requiritur ad efficaciter attingendum obiectum. Vnde licet iudicet de illa consubstantialitate, illud est sub ratione quadam naturali, scilicet quatenus illa consubstantialitas subest illi propositioni, omne quod in Deo est formaliter

B

est vnus actus cum illo: quæ etiam est nota lumine naturali, non tamen attendendo ad obiectum illud supernaturale, secundum quod est in se ipso. Vt ergo efficaciter virtus naturalis attingat obiectũ supernaturale, necessarium est, quod actuetur per aliquid supernaturale, non quidem extrinsece, & facta aliqua suppositione, vt in dicto casu, sed intrinsece: taliter quod non sufficiat aliquod obiectum supernaturale proponi voluntati per fidem in ratione boni, vt voluntas illud appetat, nisi in voluntate ponatur aliquid supernaturale, intrinsece actu ãs voluntatem, de quo non est agendum in præsenti. Multo ergo minus, ratio naturalis potest tendere proportionatè, & efficaciter, in obiectũ supernaturale, facta suppositione dicta, quæ est magis extrinseca respectu talis rationis naturalis, quã sit obiectum propositum per fidem voluntati. Magis enim extrinsece se habet fides, iudicando de processione Verbi diuini ad intra, respectu illius iudicij naturalis, de consubstantialitate talis Verbi respectu sui principij, quan se habeat obiectum propositum per fidem voluntati, respectu ipsius voluntatis.

C

Et hoc obiter notandum est pro alijs diffi-

difficultatibus similibus. Quanuis enim supposita Fide, & aliquibus veritatibus ex Fide habitis, ratio naturalis inferat per discursum alias veritates, quæ pertineant (v.g.) ad lumen theologicum; & consequenter tale lumen habeat magnam connexionem cum habitu Fidei: & tales assensus theologici habeant magnam connexionem cum assensibus Fidei, tamen maiorem connexionem habet voluntas, cum obiecto sibi proposito per intellectum, mediante lumine Fidei. Ratio huius est, quia lumen Fidei, ex se non est discursiuum, sed habet se sicut lumen principiorum: & ita ex se, non mouet ad discurrendum in veritatibus super naturalibus. Cæterum voluntas, sequitur intellectum tanquam propria inclinatio: atque adeo habet maiorem connexionem, cum quocunque obiecto proposito per intellectum, quantumcunque illud sit ordinis supernaturalis, quam habeat quodcunque lumen naturale, cum lumine Fidei.

Secundò igitur modo, ratio naturalis potest tendere in aliquod obiectum supernaturale, taliter subordinata lumini supernaturali, & ab eo confortata, vt recipiat virtutem quandam supernaturalem, ex vi illius subordinationis, & confortationis. Ea enim quæ inferiora sunt, recipiunt specialem virtutem, ex cõiũctione ad superiora. Vnde ad assensum theologicum alicuius conclusionis, concurrit non solum principium supernaturale, verum etiam principium naturale, prout subordinatum tamen, & tanquam recipiens specialem virtutem ex coniunctione ad principium supernaturale. Et sic tale principium naturale, cõcurrit ad assensum conclusionis theologicæ, qui assensus non attingeretur efficaciter, à principio vel lumine naturali secundum se, nec etiam concurrente assensu pure naturali respectu principij supernaturalis. Si enim hæreticus assentiret alicui principio Fdei, & ex illo simul cum principio naturali inferret conclusionem; talis conclusio non esset proprie theologica (quod pro nunc supponimus) quia deficeret verus, & realis cõcursus luminis supernaturalis, quo velut eleuatur lumen naturale, ad attingendum efficaciter, & proportionate conclusionem talem.

In præsenti igitur, si ratio naturalis qua iudicatur de consubstantialitate Patris, & Filij, consideretur vt subordinata lumini supernaturali, & ab eo eleuata, potest proportionate, & efficaciter, attingere tale obiectum, & sic concilian tur illæ duæ obiectiones.

Cum ijs tamen stat, quod maxime cõgruit naturæ cognitionis ex genere suo, & abstrahendo à cognitione creata, & increata, quod per ipsum producatur verbũ. Hæc est legitima mens D. Th. docentis, quod aliquid procedat intra intelligentem, eo ipso quo aliquid intelligit. Non enim intendit docere quod necessario procedat intentio intellecta, quæ dicitur verbum, intra intellectum, eo ipso quo aliquid intelligitur, sed quod per se, & ex natura rei; quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ. Quod probatur. Nam cognitio est perfectissima. & prima communicatio, qua natura intellectualis se communicat intra se ipsam, sed ad istam communicationem, necesse est ponere duo extrema distincta realiter, & ex altera parte non assignatur intra illam naturam intellectiuam aliud extremum cum quo intellectus communicet, præter verbum: ergo constitutio verbi distincti realiter ab intelligente, maxime congruit naturæ cognitionis. *D. Thom.*

Ex hoc sequitur, quod ratio naturalis, positiue dicat maxime congruere naturæ cognitionis ex genere suo, quod in ea, ex vi ipsius, producatur verbum, realiter distinctum à principio cognitionis eiusdem.

Quod si arguas contra hoc. Nam visio beatifica est perfectissima cognitio, quæ potest cõpetere naturæ intellectuali creatæ, & tamen vt habet communior opinio, per talem visionem non formatur verbum: ergo non congruit maxime naturæ intellectionis productio verbi. Respondetur quod licet visio beatifica sit perfectissima absolute, non tamẽ per illam vnitur obiectum potentiæ, perfectissimo modo quo est intelligibile ex se: imo solum vnitur secundum capacitatem potentiæ. Vnde sicut potentia nõ potest habere virtutem quantumcunq; eleuetur, ad elliciendam speciem intelligibilem, repræsentantem Deum sicuti est, propter distantiam infinitam, quę data quacunque eleuatione, semper manet

inter potentiam, & obiectum, in esse rei, ita nec potest producere verbum, propter eandem improportionem. Quando tamen intellectus proprotionatur perfecte suo obiecto, non solum habet virtutem ad comprehendendum ipsum, & constituendum ipsum sibi præsentissimum, verum etiam ad exprimendum illud in se. Et hæc est vltima perfectio, & actualitas cognitionis. Cum igitur natura intellectuali ex genere suo, conueniat perfectissima proportio cum obiecto suo intelligibili, etiam conuenit ei exprimere in se verbum, continens totam illam intelligibilitatem.

Item dicimus, quod maxime cõgruit naturæ cognitionis quod verbum procedens per ipsam sit substantia. Probatur. Cognitio ex natura sua, est perfectio simpliciter simplex, & infinita, ergo terminus intrinsecus eius, cuiusmodi est verbum, etiam habet perfectionem infinitam: atque adeo vtrunque debet esse substantia. Antecedens probatur. Nam cognitio, sicut gradus intellectualitatis, est primum, & perfectissimum inter omnes gradus entis, in tota latitudine entis, atque prima radix omnium aliorum graduum, atque exemplar ipsorum. Ratio igitur naturalis dictat positiue, quod cognitio ex genere suo est substantia, & consequenter dictat, maxime congruere naturæ ipsius, verbum quod sit substantia. Imo supposito quod ex vi dictæ cognitionis producatur verbum, intra cognoscentem, ratio naturalis positiue dictat, esse impossibile quod tale verbum sit accidens.

Ex hoc sequitur, quod ratio naturalis, positiue dictat, maxime congruere naturæ cognitionis, consubstantialitatem Verbi cum eadem cognitione. Probatur ex dictis, & generaliter loquendo, eo ipso quo dicitur aliquid esse intrinsecum cognitioni diuinæ, seu esse formaliter in Deo, etiam dicitur consequenter, illud esse Deum. Qua propter eo ipso quo Ioan. 1. dicitur. *Verbum erat apud Deum*, statim velut infertur. *Et Deus erat Verbum*. Et in propria, & essentiali ratione Verbi includitur hoc genus communicationis cum principio à quo procedit. Vnde Prouer. 8. ait de se ipsa sapientia in creata. *Dominus possedit me in initio viarum suarum*. Cui consonat illud Ioan. 17. vbi loquens Verbum æternum cum Patre, ait. *Mea omnia tua sunt, & tua mea sunt*. Sicut si Verbum procedens ex cognitione perfecta, qua aliquis cognosceret se ipsum, loqueretur cum eodem cognoscente dicens, mea omnia tua sunt, & tua mea sunt. Vide D. Athanasi. epist. ad Episcopos Africanos. *Athan.*

Ex quo sequitur, Filium non solum esse consubstantialem Patri, quia Deus est, sed quia ex vi processionis qua procedit à Patre, exposcitur ista consubstantialitas, & omnimoda æqualitas. Qua propter Christus Dominus, declarando se esse Filium Dei procedentem à Patre, consequenter explicuit illam omnimodam æqualitatem cum Patre. Et ita Ioann. 5. dicitur. *Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo.* Videndus est D. Chrisost. hom. 38. in Ioan. Hilar. lib. 7. de Trinit. & alij Sancti, vtentes ad probandam istam æqualitatem, doctrina tradita. Vide etiam D. August. tract. 36. in Ioan. & Athan. serm. 4. cõt. Arian. Basil lib. cont. Eunom. Gregor. Nisen. lib. de differentia essentiæ, & hypostaseos. Nazianc. orat 2. de theologia. Et sic inferunt aliqui eorum esse impossibile quod cognoscatur clare Pater, quin etiam cognoscatur Filius. Et Ioan. 17. dicendo Christus Dominus Patri. *Hæc est vita æterna, vt cognoscãt te solum verum Deum*, subdit. *Et quem misisti Iesum Christum.* Quem locum non intelligens Arius, inferebat ex eo, solum Patrem esse Deum, non aduertens dictionem illam exclusiuam, excludere id quod est extra Patrem, nõ vero id quod est in Patre, secundum illud 1. Reg. 2. *Non est alius Deus extra te.* Vt explicat Nazianc. lib. 4. theologiæ. *Ioan. 5.* *Chrisost.* *Hilar.* *D. Aug.* *Athan.* *Basil.* *Nisen.* *Nazian.* *Ioan. 17.* *1. Reg. 2.* *Nazian.*

Sequitur præterea esse maxime congruum rationi naturali, dari consubstantialitatem inter Spiritum Sanctum, & principium à quo procedit, per modum impulsus, quatenus processio illa est actio immanens. Ex eo quod talis modus procedendi, ex genero suo exposcit istam consubstantialitatem. Sicut enim intellectus trahit rem ad se, & consequẽter id quod procedit ex ipso, ex eo quod manet intra illum procedit secundum modum vnionis; ita voluntas tendit in rem secundum se, & intendens vnionem realem cum tali re: atque adeo Spiritus Sanctus, procedens per modum voluntatis, & per modum impulsus, etiam ex

vi

vi processionis secundum rationē actus immanentis, vnitur suo principio, secundum omnimodam æqualitatem. Et hic modus vnionis declaratur in illo 1. Corint. 2. *Spiritus Sanctus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Et licet diuersus modus vnionis assignetur in Filio, ex vi suæ processionis, atque in Spiritu Sancto, in vtraque processione datur ratio generalis actionis immanentis, ex vi cuius, terminus manens intra, communicat in eadem perfectione substantiali. Et quanuis processio per intellectum, habeat specialem modum vniendi declaratum, tamen substantialiter, sicut Filius est vnum cum Patre, ita Spiritus Sanctus est vnum cum Patre, & Filio, secundum illud 1 Ioan. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus, & hi tres vnum sunt.* Et ita Matth. vltimo dicitur. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* Quasi trium personarum sit vnum nomen, & vna authoritas, licet modaliter detur differentia posita; imo neutri processioni tribuatur vnire personam in eadem natura diuina, immediate, & ex se ipsa, vt declarabitur artic. 4. sequenti. Veritas autem ista de perfecta vnione, & consubstantialitate trium personarum, non est ex professo à nobis probanda: sed adducta sunt quæ diximus, vt constet qualiter sit maxime consona rationi, dicta consubstantialitas. Vide Concil. Niçen. 1. & 2. & Constantinopol. 1. contra Macedonium. Ephesin 1. Lateranens. sub Innoc. III. & Florent. de processione Spiritus Sancti.

1. Cor. 2.

1. Ioan. 5.

Matth. vlt.

A

*Conc. Niçen. Conc. Constantinop. Cōc. Ephesin. Conc. Lateran. Conc. Florent.*

## *DVBIVM APPENDIX.*

### *Qualiter Verbum consideretur à nobis in dicta consubstantialitate.*

ORTVR specialis difficultas supra tacta, qualiter Verbum diuinum considerētur à nobis, quando ex vi suæ processionis, infertur dicta cō substantialitas.

Ratio dubitandi est. Nam ea parte verbum creatum procedit in nobis secundum perfectam vnionem in esse intelligili cum nostro intellectu, qua tale verbum est eidem intellectui ratio cognoscendi rem: atque adeo illa vnione eadem, qua intellectus vnitur rei cognitæ, etiam vnitur verbo. At vero in præsenti mysterio non inuenitur hoc, cum Verbum diuinum non sit Patri ratio cognoscendi diuinam essentiam: non igitur possumus ex inferioribus, quæ naturaliter cognoscimus, assurgere ad probandam illam vnionem: imo nec ad probandam processionem Verbi diuini à Patre; & quod magis est, videtur quod perperam vtamur exēmplo processionis verbi in nobis, ad probandam processionem Verbi diuini, quandoquidem, potius videtur inferendum contrarium, scilicet quod in Deo non procedat aliquod verbum, quia scilicet in nobis procedit, ex eo quod non habemus obiectum cognoscendum præsens nobis secundum se, & consequenter indigemus verbo, quo tale obiectum fiat præsens nobis. Cum igitur essentia diuina sit præsentissima ipsi Deo, videtur esse contra rationem naturalem, ponere in Deo processionem Verbi.

B

Confirmatur. Nam verbum in nobis non præsupponit cognitionem obiecti, sed potius prærequiritur ad talem cognitionem: at vero in Deo præcedit cognitio essentiæ diuinæ, ipsam processionem Verbi. Quare igitur cognita perfecte essentia diuina, debet ex vi talis cognitionis procedere Verbum in ratione Verbi, quod quidem ad nihil videtur requisitum, quod pertineat ad cognitionem? Vel si ponitur tanquam complementum cognitionis, debet dici quod non procedit Verbum ex cognitione perfecta, qua cognoscitur diuina essentia. Maxime quia cognitio illa, secundum suā perfectionē essentialē, nō videtur cōpleri per Verbum, quod realiter distinguitur à Patre: imo omnia quæ sunt intrinseca in Deo, & essentialia, præcedunt distinctionem realem personarū.

C

Hæc

Hæc difficultas non modica esset, si attenderemus solum ad rationem naturalem, in constituenda dicta processione: cæterum quia omnes rationes quas adducimus, & adducit D. Thom. sunt solum congruentiæ quædam, non oportet quod pari passu currant in omnibus.

Notandum igitur est ex ijs quæ dicta sunt, quod processio verbi in nobis, duplicem considerationem habet. Requiritur enim tale verbum, primo tanquam ratio cognoscendi rem, quod quidem denotat indigentiam nostri intellectus, non potentis trahere res ipsas ad se secúdum realem entitatem ipsarum: atque adeo trahit illas in specie intelligibili, secundum esse intelligibile, & in verbo secundum esse intellectum. Quo fit, vt prius natura producatur verbum in nobis, quam res habeant hoc esse intellecti: & consequenter, intellectus noster, prius se habet vt dicens verbum, quam vt intelligens rem in verbo. Nihilominus omnis ista imperfectio, & indigentia auferenda est à Deo, nec includitur intrinsece in ipso ordine intelligibili, nec etiam verbum ex genere suo dicit esse rationem formalem cognoscendi rē, quod maxime aduertendum est, & constabit ex dicendis statim. Secunda igitur consideratio verbi est, in ratione cuiusdam similitudinis expressæ à cognoscente, ex perfectione talis cognitionis. Cum enim perfectissimum intelligens, se communicet perfectissimo modo ad intra, vt explicatum est, & se communicet secundum propriam rationem sui, scilicet secundum rationem intelligibilis, fit consequens vt ad istam communicationem pertineat hæc ratio similitudinis expressæ. Non quidem propter aliquam indigentiam cognoscentis, sed propter maximam perfectionem eius. Verbum igitur nostrum, ex genere suo, vel consideratur in se, vel vt procedit à cognoscente, si consideretur in se, non dicit primario, & essentialiter, ex genere suo, quod sit ratio cognoscendi rem, sed quod sit similitudo exprimens ipsam rem. Si vero consideretur vt procedit à cognoscente, etiam primò, & per se ex genere suæ processionis, denotat illud genus cōmunicationis, qua in ipso verbo, intelligens exprimit suam perfectionem in cognoscendo. Qua propter quā do ex verbo quod nos formamus assurgimus ad considerationem Verbi diuini, debet poni in isto verbo, id quod primario pertinet ad rationem verbi ex genere suo: & sic est dicendum, quod Verbum diuinum ex modo suæ processionis, exprimit totam perfectionem diuinæ essentiæ, quatenus intellectæ à Patre, & quod ex modo eiusdem processionis, communicat idem Verbum cum Patre, in omni illa perfectione quam Pater habet in cognoscendo.

Quod vero primaria cōsideratio verbi, non sit esse rationem formalem cognoscendi, patet. Nam verbum primo respicit principium à quo procedit, tanquā dictum, quandoquidem à tali principio habet esse. Et licet faciat præsens obiectum vt actu intellectum, tamen cum hoc efficiat ex vi dictionis, qua producitur ab intellectu, prius debet inspicere eundem intellectum: si enim verbum esset quid absolutum, non sequeretur, vt etiam si haberet esse ex vi dictionis, diceret primo ordinem ad dicentem, quia tamen est quid respectiuum, etiam si intentionaliter contineat rem intellectam, & faciat illam præsentem intellectui, tamen hoc habet primo, & per se, quatenus talis intellectus dicit illam rem in tali verbo, & ita primario inspicit intellectum dicentem. Quomodo autem, non obstante quod intellectus det esse verbo in genere causæ efficientis, pendeat ab eodem verbo, in genere causæ formalis, non est huius loci examinare. Quando ergo D. Thom. in præsenti probauit dari Verbum in diuinis ex verbo, quod in nobis procedit, accepit verbum in primaria sua consideratione. *D. Thom.*

Ex ijs respondetur facile ad rationem dubitandi. Non enim ponitur Verbum diuinum vt deseruiens cognitioni essentiali, sicut in nobis ponitur propter nostram indigentiam, & cum hæc non sit primaria consideratio verbi ex genere suo, non est necessarium, quod sub illa ascendamus ad cognitionem Verbi diuini. Qua propter D. Th. in 1. d. 27. q. 2. art. 2. docet, Verbū in Deo sumi dupliciter, scilicet essentialiter, & notionaliter. Quam sententiam sequitur Capr. ibi q. 2. art. 2. concl. 4. & Ferrar. 4. cont. gent. cap. 13. contra Duran. qui in 1. d. 27. q. 3. sentit, Verbum diuinum dici tantum essentialiter. Verum in hac p. q. 34. art. 1. do- *D. Thom.* *Capr.* *Ferrar.* *Duran.*

1. docet D. Thom. quod nomen verbi in diuinis, si proprie sumatur, est nomen personale, & nullo modo essentiale. Quã sententiam communiter tenent doctores cum Magistro in 1. dist. 27 Estque D. Aug. 5. de Trinit. cap. 13. & lib. 6. cap. 2. & alijs in locis. Nihilominus id quod D. Thom. in primo, vocauit verbum essentialiter, est ratio sub qua cognoscendi in Deo: nam est idem quod essentia diuina, quatenus ad ipsam terminatur cognitio diuina non solum tanquam ad obiectum quod cognoscitur, sed tanquam ad rationem subqua cognoscitur. Non igitur Verbum diuinum ponitur, nisi tanquam expressiuum omnis perfectionis quæ est in cognitione diuina, & tanquam dictum ex vitalis cognitionis, per modum cuiusdam communicationis, non vero tanquam deseruiens cognitioni essentiali, & sic D. Thom. q. 4. de verit. art. 2. ad 3. docet, quod Pater dicitur, non sicut verbum, sed sicut res dicta per verbum, & similiter Spiritus Sanctus, quia Filius, manifestat totam Trinitatem. Vnde Pater, dicit vno Verbo suo, omnes tres personas. Hæc igitur est primaria ratio Verbi, scilicet esse expressiuum perfectionis dicentis per ipsum, omnem perfectionem intelligibilitatis. Et Verbum præsupponit omnem perfectionem essentialem in Deo.

*Magist. sent D. Aug.*

*D. Thom.*

Et quanuis Pater cognoscat in Verbo, omnem suam perfectionem essentialem, non tamen tanquam in obiecto primario cognito, sed tanquam in Verbo dicto: & sit secundum quandam appropriationem, tribuitur hoc Verbo, & nõ Spiritui Sancto, licet quantum ad hoc quod est continere omnia quæ sunt de essentia Dei, sint æquales omnes tres personæ. Appropriatur ergo Verbo, quod exprimat perfectiones essentiales quæ sunt in Deo, quia procedit per modum dicti.

Ex dictis ergo infertur, quod in consubstantialitate quam intendimus declarare, consideretur verbum, non quidem vt dictum sub oppositione relatiua, (in hoc enim modo, non fundatur vnitas sed distinctio) sed vt dictum sub quadã communicatione secundum cognitionem. Quæ communicatio, non solum includit ea quæ essentialia sunt vtrique personæ, sed etiam denotat ea quæ sunt personalia. Quamuis enim non communicent Pater, & Filius in notionalibus, tamen communicatio specialis, secundum modum explicatum, denotat etiam ea quæ personalia sunt, tam ex parte principij quam ex parte termini.

A

Ex ijs etiam facile soluuntur argumenta posita à principio controuersiæ. Si enim Verbum diuinum poneretur à nobis, vt ratio cognitionis in Deo, deroga ret simplicitati cognitionis, quæ eodem modo, & indiuisibiliter, reperitur in tota Trinitate. Ratio ergo naturalis, non potest dictare distinctionem realem inuentam inter Verbum, & suum principium in Deo. Imo cum de facto Verbum creatum deroget simplicitati cognitionis, quandoquidem in nobis est ratio cognoscendi, & comparatur vt actus distinctus realiter à potentia: non possumus naturaliter percipere processionem Verbi in Deo; suppositã tamen Fide, datur illa congruentia à nobis posita de Verbo, quatenus expresso, & non tanquam ratione formali cognoscendi, & consequenter, saluatur simplicitas, & purissimus actus cognitionis, cum distinctione reali verbi vt dicti, ab ipso dicente, & communicatione vtriusque, in eadem essentia, & perfectione.

B

Vnde ad primum argumentum respondetur, quod in verbi productione, datur in nobis perfectio absque imperfectione, nihilominus in actuatione per verbum ad intelligendum, datur perfectio ad mixta imperfectione, & indigentia ipsius verbi, realiter distincti ab intellectu. Qua propter licet possemus aliquo modo, ex illa prima consideratione deuenire in cognitionem Verbi diuini, quatenus dicti: quia tamen in hac dictione importatur, & distinctio realis Verbi à dicente, non potest talis distinctio percipi naturaliter.

C

Ad replicam respondetur, quod licet reluceat maxime infinitas Dei, in illo modo vnionis, tamen non dantur in natura principia ad illum cognoscendum, transeundo de vnione in esse intelligibili, de qua procedit argumentum, ad esse reale, & substantiale.

Ad secundum respondetur, quod licet sit contra simplicitatẽ intellectionis diuinæ, dependere ab aliquo distincto realiter ab ipsa, tanquam à ratione formali sui; tamen non derogat eidem simplicitati, communicatio respectu verbi

rea-

realiter distincti à principio eiusdem intellectionis: imo hęc simplicissima actualitas, maxime ostedit suam infinitatem, in tali communicatione atque difusione sui, quandoquidem se extendit ad extrema realiter distincta.

IN articulo tertio, in solutione ad 3. dicit D. Th. quod licet in Deo non sit aliud voluntas, & intellectus, tamen de ratione voluntatis, & intellectus est, quod processiones, quæ sunt secundum actionem vtriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris, nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium à quo procedit, licet in diuinis sit eadem substantia intellectus, & conceptio intellectus, ita licet in Deo sit idem voluntas, & intellectus, tamen quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi à conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem, processio amoris à processione Verbi in diuinis.

## *CONTROVERSIA. XIIII.*

### *Vtrùm amor procedat à conceptione intellectus, in genere causæ efficientis.*

PRO intelligentia tituli huius quæstionis, notandum est, quod Verbum, & includit in se genus causæ efficientis, & genus velut causæ formalis. Cum enim ex vna parte procedat à dicente, in hoc genere processionis, includit efficientiam. Licet enim habeat se ex vna parte tanquam terminus productus, tamen ex altera parte, ex vi eiusdem perfectionis, potest esse principium alterius actionis. Sicut illud quod se habet vt terminus vnius discursus, cuiusmodi est conclusio illata ex aliquibus principijs, potest esse principium alterius discursus, & hoc nō quomodocunque, sed principium reductum ad genus causæ efficientis, efficientia participata ex vi primi discursus. Sic etiam, licet Verbum sit terminus intellectionis, & sic nullam dicat efficientiam formaliter, tamen potest intelligi, quod habeat illam virtualiter, consideratum in ratione principij, ex vi participationis primæ efficientis, qua productum est. Potest etiam considerari verbum, in genere causæ velut formalis præcisse, ita quod solum habeat rationem termini intellectionis, & hoc conuenit illi, quatenus est præcisse res intellecta. Eadem enim intellectione qua cognoscitur res in verbo, cognoscitur, & ipsum verbum, & sic verbum nullam efficientiam participatam denotat. Vnde Verbum diuinum, licet ex vi processionis à dicente, dicere possit aliquod genus principij, respectu processionis per amorem, (de quo non disputamus modo) tamen si consideretur præcisse in ratione intellecti, nullam rationem efficientiæ denotat, sed præcissam terminationem. Quando ergo inquirimus, vtrū amor procedat à conceptione intellectus, in genere causæ efficientis, loquimur de conceptione intellectus, in ea acceptione in qua, saltem ex parte principij à quo significatur procedere, includit aliquam efficientiam, non vero secun-

secundum quod est solum intellectum.

*Caiet.* Hoc supposito Caiet. infr. q. 80. art. 2. & q. 82. art. 4. & 1. 2. q. 9. art. 1. tenet, quod obiectum bonum, quatenus est sub apprehensione intellectus, concurrit efficienter ad mouendam voluntatem.

*Conrad.* Eandem sententiam sequitur Conrad. 1. 2. cit. quæ sententia, non intelligitur ad istum sensum, quod bonum illud moueat voluntatem, tanquam principium efficiens quod, sed tanquam prine piú quo, efficiendo vnum cum voluntate, non taliter quod sit vtrunque principium partiale, vt tenuit Palud. in 4 dist. 49. q. 3. art. 1. & Soncin. 9. Metaph. q. 11. & 13. & alij: sed ad istum sensum, quod voluntas actuata per bonum apræhensum per intellectum, producat actũ amoris, & bonũ ipsum sic apræhensum, sit principium quo efficiẽs talis amoris. Ponitque Caiet. exemplum, in specie quæ est in intellectu, & concurrit tanquam principium quo, efficienter ad actum intellectus.

*Palud. Soncin.*

A

B

Hæc opinio probatur primo ex D. Thom. in hoc articulo, verbis propositis, præcipue illis. *De ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus* Et comparat D. Thom. modum procedendi amoris à conceptione intellectus, ad modũ procedendi verbi à suo principio, sed verbũ procedit à suo principio efficienter, ergo, & amor procedit efficienter, à conceptione intellectus.

*D. Thom.*

*Arist.* Secundò probatur ex Arist. 3. de anima text. 55 vbi dicit, quod amabile est mouens immotum, appetitus autem est mouens motum respectu amabilis. Ergo sicut appetitus est mouens efficienter, ita est motus efficienter. Idem asserit Cõment. 12. Metaph. comment. 76.

*Comment.*

Tertiò probatur ratione. Verbum diuinum simul cum Patre, concurrunt efficienter ad spirationem, & impulsum procedentem à voluntate, ergo idem concedendum est in verbo nostro: quanquidem licet verbum nostrum, & diuinum distinguantur quoad esse, tamen conueniunt quoad modum operandi.

C

Quartò. Principium quo specificatiuum cuiuscumque actionis, concurrit efficienter ad eandem actionem, sed bonum conceptum est principium specificatiuum actus voluntatis, ergo concurrit efficienter ad actum voluntatis. Maior probatur inductiue in omnibus causis efficientibus, tam in ijs quæ operantur per propriam, & connaturalem formam, quam quæ operantur per formam accidentalem. Calidum enim, medio calore constituitur in ratione causæ calefactionis, & per eundem calorem, calefacit efficienter. Et generaliter loquendo, actio in ratione actionis, specificatur per ordinem ad principium quo, quod principium efficienter concurrit. Confirmatur. Voluntas habet se vt principium vniuersale multarum actionum specie distincta um, sed talis species nõ potest sumi ex parte principij efficientis, à tali principio, ergo necesse est vt mediet aliud peculiare principium, & velut vniuocum, atque eiusdem rationis cum operatione, quod efficienter concurrat ad ipsam, sicut inter causam vniuersalem, & effectum, mediat causa particularis.

A

Quintò. Voluntas secundum se, est in potentia passiua ad actuationem per diuersa obiecta proposita per intellectum, ergo eadem obiecta conferunt ei actiuitatem ad operandum. Probatur consequentia. Idem enim actus, à quo agens actuatur, tribuit ei actiuitatem, quia agens operatur in quantum est in actu.

Licet ista quæstio non possit ex professo tractari in præsenti, tamen ad aperiendam doctrinam D. Thom. in hoc articulo, necesse est, aliqua circa ipsam explicare. Supponendum ergo est, obiectum voluntatis propositum per intellectum, mouere ipsam volũtatem, quoad specificationem: imo aliquando necessitare voluntatem, quoad specificationem, vt patet in bono vt bonum est, nec circa istum modum mouendi proponitur quæstio. Quod dixerim contra Paulum Nazar. qui in præsenti, proponens pro sententia Caiet. verbum esse causam effectiuam amoris, declarat dictam propositionem dicens: est autem verbum amoris causa effectiua, non quoad exercitium, sed quoad specificationẽ actus. Nihilominus hic modus explicandi implicat. Etenim esse causam effectiuam, dicit ordinem ad exercitium actus, & sententia tenens quod bonum apræhensum est causa effectiua actus voluntatis, consequẽter tenet tale bonum esse principium quo, mouens quoad exercitium ipsam voluntatem.

*Nazar.*

Pro cuius maiori intelligentia notandum

dum est, quod mouens quoad exercitium voluntatem, debet se tenere ex parte voluntatis, mouens tamen quoad specificationem voluntatem, tenet se solum ex parte obiecti specificatiui voluntatis Imo quanuis necessitetur voluntas ab aliquo obiecto quoad specificationem, taliter quod nihil possit velle voluntas, nisi sub ratione illius obiecti: tamen totum hoc non includit aliquam A efficientiam obiecti respectu voluntatis. Qua propter in omni opinione obiectum voluntatis specificatiuum, est etiã motiuum, & ratio sub qua cætera appetuntur à voluntate. Totum tamen hoc saluatur, absque eo quod tale obiectum se teneat ex parte voluntatis, ex præcissa ratione obiecti, ad quod dicit ordinem ipsa voluntas. Et quemadmodum finis terminat actus voluntatis finalizando, & mouendo in genere causæ finalis, & specificando actus voluntatis in eodem genere, absque eo quod ibi interueniat genus efficientiæ, sed præcisse intra genus causæ finalis: sic in omni opinione, debet intelligi prius quod bonum propositum per intellectum moueat quoad specificationẽ, quam quod habeat aliquam efficientiam in voluntatem, mouendo ipsam quoad exercitium. Opinio ergo Caietani consistit in hoc, quod ex prima motione quoad specificationem, sequatur, quod consequenter idem obiectum actuet volũtatem, actuatione sufficiente ad concurrendum ad actum quoad exercitium, efficiendo cũ voluntate vnum principium. Dicere ergo, quod prædictum obiectum mouet quoad specificationem, est tenere communem sententiam: subiungere vero, quod idem obiectum non mouet quoad exercitium, non est explicare sententiam Caiet. sed destruere illam.

Præterea supponendum est, in præsenti fieri sermonem de actu intellectus, & obiecto proposito ab ipso, secundum se, & similiter de actu volũtatis. Si enim loquamur de actu intellectus, secundum illud quod participat à voluntate, potest intellectus mouere efficienter voluntatem, vt patet in imperio quod est essentialiter. & intrinsece actus rationis, vt
*D. Thom.* docet D. Thom. 1.2.q. 17. art 1. & tamen mouet efficienter voluntatem, propter influxum quem participat à voluntate mouente intellectum, quoad exercitium: atque adeo mouente se ipsam quoad exercitium, mediante imperio. *Medina.* Qua propter displicet nobis Medina 1.2. q. 9. art. 1. qui ex vna parte videtur tenere sententiam Caiet. ex altera vero ad constituendam efficientiam intellectus respectu voluntatis, recurrit ad imperium, quod efficienter mouet voluntatem. Itaque alia est ratio motionis per imperium, alia vero ratio motionis media conceptione intellectus. Etenim quanuis intellectus, etiam quando imperat, illud efficiat media conceptione, tamen efficientia non prouenit ex vi conceptionis, sed ex vi prioris influxus, quo voluntas admouendum se ipsam, etiam mouet intellectum vt imperet, & illa radicalis motio, est principium ad quod reducitur efficientia imperij.

Præterea supponendum est, quod in præsenti loquimur de obiecto voluntatis, comparato ad actum eiusdem voluntatis, qui actus fertur in tale obiectum, vt supersedeamus à quæstione, de modo, quo finis apræhensus per intellectũ, mouet voluntatem ad eligenda media. Quod dixerim propter Ferrar. 1. cont. *Ferr.* gent. cap. 44. qui tenet, quod quanuis finis propositus voluntati ab intellectu, B non habeat efficientiam respectu actus intentionis voluntatis, tamen habet efficientiam respectu actus electionis. In præsenti tamen, non disputamus de isto secundo influxu, an scilicet efficacia quam habet, proueniat à voluntate mouente se ipsam, ad ea quæ sunt ad finem, supposita tamen volitione finis, an vero proueniat ab ipso fine. Licet enim demus, quod vnus actus voluntatis potest causare efficienter alium actum eiusdem voluntatis, non inde sequitur quod obiectum primi actus causet efficienter secundum actum. Imo sicut in imperio, licet magis proxime videatur accedere ad executionem actus voluntatis, non datur efficacia ex parte intellectus, sed participata à voluntate, ita potest dari C efficacia in actu intentionis respectu actus electionis, quæ tamen efficacia non participetur ab obiecto intentionis. Vnde absolute loquendo, non est verum dicere, quod finis habeat efficientiam respectu actus electionis. Etenim finis, specificando, tantum mouet ad electionem mediorum, quatenus est ratio bonitatis mediorum, in quo nihil effi-

efficientiæ includitur. Licet enim voluntas, ex vi intentionis maneat affecta ad ipsum finem intentum, tamen affectio illa solum dicit ordinem ad finem: & consequenter finis, solum est terminus, & extra hanc rationem terminationis, & finalizationis, est totum id quod consequitur in voluntate, pertinens ad genus causæ efficientis. Quidquid autem de hoc sit, loquimur in præsenti de obiecto voluntatis, secundum quod, inmediate se habet ad actum voluntatis, & per ordinem ad talem actum.

§. 1.

*Motio obiecti voluntatis, secundum esse, quod habet à parte rei.*

SIT ergo prima conclusio. Impossibile est quod obiectum voluntatis, secundum esse, quod habet à parte rei, habeat efficientiam in voluntatem. Probatur, ex distincto modo quo voluntas fertur in suum obiectum, ab eo quo intellectus fertur in suum. Intellectus enim, trahit res ad se: atque adeo species rerum, quas intellectus extrahit ab illis, agunt in intellectum efficienter. Nihilominus voluntas fertur in res vt sunt in se, & consequenter, ex parte voluntatis, nihil est, quod suppleat vicem ipsarum rerum, ad agendum efficienter in voluntatem, & ex alia parte res secũdũse ipsas, impossibile est, quod inmediate operentur in voluntatem: fit ergo vt res secundum quod sunt à parte rei, non habeant dictam efficientiam. Vnde communiter asseritur à Doctoribus, quod motio qua finis mouet voluntatem, est motio metaphorica. Et quidem, si finis antequam sit à parte rei, mouet voluntatem, vt patet in sanitate futura, euidens est, quod secundum modum essendi à parte rei, non habet dictam efficientiam.

Sed dices. Videtur sequi, quod in sententia tenentium, finem mouere voluntatem secundum quod est à parte rei, & non secundum quod est in intellectu, sit improbabilis illa sententia de efficientia finis, & obiecti voluntatis in ipsam voluntatem. Si enim intellectus proponens voluntati obiectum, se habet solum vt conditio applicans obiectum, secundum quod est à parte rei, ex qua conditione applicante, non potest sumi efficientia aliqua, & ex altera parte, obiectum ipsum vt est à parte rei, non potest habere efficientiam in voluntatem, fit consequens, vt nullum relinquatur principium probabilitatis dictæ efficientiæ.

Hoc argumentum maxime iubat ad ea quæ dicenda sunt à nobis. Nihilominus adhuc in omni opinione, est porbabilis illa sententia Caietani. Quamuis enim obiectum voluntatis non moueat voluntatem formaliter, prout est in intellectu: tamen voluntas habet veram subordinationem respectu intellectus proponentis tale obiectum, ex qua subordinatione sequitur, quod prima, & radicalis efficientia quæ participatur ab anima, & redundat in potentias, participetur inmediate in intellectu, & mediante ipso resultet in voluntatem. Quapropter potest probabiliter dici, intellectum ratione obiecti, quod proponit prout est à parte rei, non habere efficientiam in voluntatem: cæterum quatenus sic proponendo, actuat voluntatem, ex subordinatione explicata, habet dictam efficientiam. Probat autem argumentum, quod in dicta opinione de motione obiecti voluntatis secundum, quod obiectum est à parte rei, improbabiliter diceretur, intellectum habere efficientiam in voluntatem, ex vi obiecti quod proponit.

Vnde sententia aliquorum (inter quos est Nazarius) tenentium quod de ratione amoris est, in primo modo dicendi per se, oriri à conceptu, quatenus est res cognita vt sic; explicatione indiget, vt censeatur probabilis. Etenim conceptus quo concipitur res secundum quod est à parte rei, & participat aliquid à tali re, & communicat aliquid eidem rei: participat quidem quatenus intellectus sumit speciem à re, & media specie producit conceptum rei, & sic potest tribui efficientia tali rei respectu conceptus, & consequenter, si amor oritur efficienter ex tali conceptu; efficientia tribuetur rei, secundum quod est à parte rei, sed hoc est antecedenter, & velut materialiter, nec

*Nazarius*

dicta efficientia, per species, sufficit vt obiectum secundum quod est à parte rei, moueat per se ad amorem. Nec in hoc sensu potest ex Aristot. 3. de anima, & 12 Metaphific. dici, bonum cognitum, esse principium productiuum amoris. Vnde bonum cognitum in ratione obiecti terminantis cognitionem, non potest probabiliter dici, quod A efficienter causet amorem. Quapropter illa proposito debet intelligi, de efficientia communicata ab intellectu ad modum explicatum. Nec etiam dicendum est conceptum in esse conceptus, & quatenus est res ipsa intellecta in esse intelligibili esse principium efficiens amoris: quia vt sic res ipsa continetur in conceptu, tanquam in signo formali, & consequenter implicat inueniri efficientiam in tali modo contineri. Etsi conceptus, eiam ipsi intelligenti representat rem formaliter, fit consequens, quod etiam respectu intelligentis nullam habeat efficientiam. Quãdo ergo tribuitur probabiliter conceptui, esse principium effieiens amoris, debet considerari conceptus, præcisse vt procedens ab intellectu, qui ex vi alicuius efficientiæ, quam participat inmediatius ab anima, quam voluntas; dicitur aliquo modo mouere efficienter voluntatem. Et propter rationes factas, non reputo probabile dicere, quod bonum vt propositum per intellectum in sensu confutato, sit principium quo efficiens actus amoris, sed solum manet intra rationem principij formalis quo, absque eo quod transeat ad aliquam efficientiam; vel ab eo participet voluntas efficientiam, etiam tanquam à forma.

Ex hoc sequitur allucinari maximè aliquos Thomistas: qui, tenentes obiectum voluntatis esse bonum secundum quod est à parte rei, intendunt deffendere opinionem illam, de efficientia eiusdem obiecti in voluntatem ratione specationis, qua dictum obiectum specificat voluntatem, & determinat illam ad istam, vel illam volitionem. Hic (inquam) modus deffendendi non attendit ad formalem specificationem, in qua consideratur obiectum specificans præcisse, prout est à parte rei: atque ex consequenti, quatenus nullam habet efficientiam in voluntatem.

Secundò sequitur ex eadem doctrina tradita, quod quantumcunque actus voluntatis sit naturalis, medio quo voluntas feratur in obiectum, vt natura (qui modus tendendi docetur à D. Thoma 1.2. quæst. 10. artic. 1.) & non quatenus voluntas libera est, adhuc obiectum non habet efficientiam in talem voluntatem. Hoc corolarium est contra Magistrum Cano, quem refert Bañez infra quæst. 80. articul. 2 qui tenet, quod voluntas quatenus habet dominium supra suos actus, & libere fertur in obiectum, non subditur obiecto habenti dominium, vel efficientiam supra illam; nullum enim tale dominium, & consequenter, nec efficientia datur. Cæterum, quando voluntas fertur in idem obiectum vt natura, quodammodo rapitur ab obiecto, & efficienter trahitur. Nihilominus hæc opinio nobis displicet, & ex dictis confutatur, facile. Si enim bonum specificat voluntatem secundum, quod est à parte rei, hæc specificatio potissimum debet attendi in actibus naturalibus voluntatis. Sicut enim ex natura intellectus colligitur, ipsum trahere res ad se per species intelligibiles: atque adeò, quod tales res agant in intellectum, siue per se, siue mediante aliqua eleuatione: ita ex natura voluntatis, quæ fertur in res secundum, quod sunt à parte rei, debet colligi, non dari efficientiam rerum in ipsam, vt explicatum est. Fit ergo vt modus iste tendendi, principaliter reluceat in actibus naturalibus voluntatis. Imo verò in ijs actibus naturalibus, principaliori modo debet tribui omnis efficientia voluntati, non autem obiecto. Quod sic ostendo: nam in actibus perfecte liberis, qui dicuntur deliberati, in quibus voluntas mouet se ex consilio, & deliberatione, interuenit imperium: atque adeò efficientia ex parte talis imperij, (licet communicata à voluntate) in actibus vero naturalibus, non datur ex parte intellectus, nisi simplex propositio obiecti. Fit ergo consequens, vt minorem efficientiam habeat in voluntatem intellectus respectu actuum naturalium, quam respectu actuum liberorum, seu deliberatorum.

*D. Thom.*

*Bañes.*

Præterea actus naturalis, procedit ex natu-

natura voluntatis, secũdum ea quæ sunt propria, & intima ipsi voluntati, & quatenus voluntas distinguitur ab intellectu, penes hoc quod voluntas est primum principium mouendi, quoad exercitium, intellectus verò est primum principium mouendi quoad specificationem, & in genere causæ formalis: ergo ista ratio efficientiæ, maxime resplendet in actibus naturalibus, & consequenter multo minus mouetur voluntas efficienter ab obiecto in istis actibus, quam in alijs liberis. Tertiò nam
D. Thm. ex doctrina D. Thom. quæst. 22. de verit. art. 11. intellectus non inclinat voluntatem ad obiectum, quod ei proponit, sed respectu actus naturalis, est maior, & intimior inclinatio in ipsa voluntate: ergo non inclinatur voluntas in illo ab intellectu.

Ex ijs sequitur, quod amor quo Beati amant Deum, licet sit necessarius, & procedat à voluntate vt natura est, non tamen vt libera est, non habet pro principio quo efficienti, ipsum Deum clare visum, in quantum est obiectum propositum per intellectum, etiam si secundum suum esse reale assistat voluntati. Quanuis enim absolute Deus moueat illam voluntatem efficienter, hoc tamen non habet quatenus obiectum est, in quod tendit voluntas, sed quatenus principium efficiens est, cui subordinatur voluntas. Vnde licet Deus, quoad esse, sit distincto modo in intellectu Beati, atque est conceptus noster, quandoquidem est per se subsistens; tamen quoadmodum operandi, habet se eodem modo, & ideo operatur in ratione obiecti, terminando illum actum necessarium voluntatis, non tamen mouendo efficienter. Igitur necessitas illius actus voluntatis, sumitur tanquã à principio efficiente, ex natura voluntatis, actuata per charitatem: quia tam voluntas secundum suam naturam, fertur naturaliter, & necessario in bonum, quod ex omni parte habet omnimodam rationem boni, quam etiam charitas, in bonum illud clare visum: atque adeo necessitas illius actus sumitur, tam ex natura voluntatis, quam ex natura charitatis: sed de ijs non est agendum ex professo in præsenti.

Sic secunda conclusio. Absolute loquendo, obiectum voluntatis nullam habet efficientiam in voluntate, nec tanquam agens quod, nec tanquam agens quo, seu tanquam forma concurrens actiue cum voluntate. Hæc conclusio videtur expressa mens D. Thom. 1. 2. quæstio. 10. articul. 1. vbi docet, voluntatem non moueri effectiue; nisi à Deo, vel à se ipsa. Certissimum ergo videtur in doctrina D. Thom. & discipulorum eius (qui communiter deferunt Caietanum in hac parte) quod solus Deus, tanquam agens quod, mouet voluntatem efficienter: & ex consequenti, quod si quæ forma, tenet se ex parte voluntatis, tanquam agens quo tribuens specialem actiuitatem; illa forma debet considerari, tanquam procedens à Deo, non vero, tanquam procedens ab obiecto, velut obiectum ipsum. Itaque etiam in sententia Caietani, solus Deus mouet efficienter voluntatem, tanquam quod, in primo actu in quo voluntas, non mouet se ipsam: ergo si respectu talis actus datur in voluntate aliqua actualitas, superaddita, quæ reducatur ad genus causæ efficientis, illa actualitas debet considerari, tanquam reducta ad agens quod, & mouens voluntatem, mediante tali actualitate. Vnde vel est dicendum, quod voluntas ex se habet actualitatem sufficientem ad eliciendos suos actus in genere causæ efficientis, vel si indiget entitate superaddita ad hoc, talis entitas debet esse, id quo agens principale, efficienter mouet voluntatem: atque adeo debet illa entitas reduci ad Deum, & non ad obiectum voluntatis. Et quanuis voluntas, media tali entitate dicatur agens quod, & sic concurrere ad suum actum: tamen qua parte, non habet secundum se ipsam, quidquid requiritur ad talem efficientiam; debet reduci ad aliud agens quod, modo explicato. Præterea probatur conclusio. Voluntas ex se ipsa est inclinatio totius subiecti: ergo respectu obiecti connaturalis ipsi subiecto, non eligit aliam entitatem superadditam, quæ eam efficienter inclinet. Probatur consequentia, quia aliàs voluntas diceretur inclinari à tali entitate superaddita, & consequenter ipsa non esset dicta inclinatio. Sicut enim

A B C D. Thom.

respectu obiecti supernaturalis, indiget voluntas inclinatione superaddita, & proueniente ab entitate supernaturali, quia secundum se talis voluntas, non est positiue inclinata ad tale obiectum, ita si eadem voluntas indigeret actualitate superaddita ad tendendum in proprium obiectum; non diceretur voluntatem esse ipsam inclinationem totius hominis, etiam respectu illius obiecti, sed indigere entitate inclinante. Itaque intellectus indiget specie intelligibili, actuante ipsum ad simplicem aprehensionem obiecti, quantumcunque naturalis; cæterum licet voluntas indigeat habitu superaddito, ad tendendum prompte, & delectabiliter in aliquod obiectum: tamen nulla entitate superaddita ex parte sui indiget, ad tendendum simpliciter in obiectum. Cum enim intellectus sit in potentia simpliciter respectu obiecti, requirit actuationem illam: nihilominus cum voluntas sit ipsa inclinatio actiua ad tendendum in obiectum, non indiget actuatione superaddita ex parte sui, ad tendendum in obiectum, sed sola propositione obiecti.

Ex ijs sequitur, quod quanuis obiectum voluntatis dicatur ratio formalis sub qua agendi ipsi voluntati, non tamen debet dici ratio formalis tenens se ex parte subiecti, sed solum tanquam specificans actum voluntatis. Et hoc aduertatur maxime. Nam si obiectum esset ratio formalis operandi, simpliciter tenens se ex parte voluntatis, & actuans voluntatem, actuaret illam simpliciter: atque adeo actiuitas simpliciter, proueniret voluntati ex tali actuatione, quod tamen falsum est, vt constat ex dictis, & in hoc obscure locuti sunt, aliqui ex discipulis D. Thom. negantes ex vna parte, actiuitatem obiecti voluntatis in ipsam voluntatem, & ex altera parte, concedentes dictum obiectum esse rationem sub qua operandi voluntati. Vnde ista ratio formalis obiecti habet se vt forma extrinseca voluntatis, non autem vt principium intrinsecum actus voluntatis.

## §. II.

*Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD primum argumentum in contrarium respondetur, quod amor dicitur procedere à conceptione intellectus, sicut & ipsa voluntas dicitur procedere ab intellectu, non quidem in genere causæ efficientis, sed in genere causæ finalis, seu formalis, & obiectiuæ. Nec est necessarium quod comparatio qua vtitur D. Thom. teneat in omnibus, sed ad istum sensum, quod sicut Verbum originatur à suo principio, attendendo ad id, quod tam Verbum in ratione Verbi, quàm principium in ratione principij exposcunt; ita amor originatur ex conceptione intellectus, attendendo ad modum quo illa conceptio influit in amorem, scilicet mouendo voluntatem tanquam obiectum. A

Ad secundum respondetur, quod appetitus est mouens motum, ex quo infertur, quod non in eodem genere causæ respectu eiusdem, habeat hoc; imo quia est mouens efficienter, ad tendendum in obiectum, non est motus efficienter ab eodem obiecto. B

Ad tertium respondetur, quod verbum diuinum concurrit ad spirationem actiuam Spiritus Sancti, non quidem in ratione Verbi, & quatenus vt sic, terminat actionem intellectus Patris, sed potius in ratione principij, quatenus efficit vnum principium per se subsistens cum Patre. Imo vero Verbum in ratione Verbi, dicit oppositionem respectu principij à quo procedit, & consequenter sub hac consideratione, non potest efficere cum illo vnum principium spirationis. Et hoc maxime aduertatur. Sicut enim diximus de conceptu nostro, quod quatenus se tenet ex parte obiecti, non potest habere aliquam efficientiam circa actus voluntatis: ita est dicendum de Verbo diuino, quatenus dicit rationem intellecti. Idem etiam est dicendum de eodem Verbo quatenus procedit à dicente, & habet se vt verbum dictum: sic enim distinguitur realiter à dicente, & consequenter non potest efficere vnum principium cum eodem dicente, C

ad

ad spirandum Spiritum Sanctum. Quia tamen intelligens, fit vnum cum re intellecta, trahendo illam ad se, & Verbum procedit à Patre, per modum assimilationis, quæ denotat vnionem cum Patre, fit consequens, vt in hac consideratione, Verbum efficiat vnum principium cum Patre ad spirandum Spiritum Sanctum. Omittimus pronunc, quod Verbum diuinum ex vi processionis qua procedit à Patre, participat ab illo, etiam efficientiam ad dictam spirationem, sicut participat omnia alia, quæ habet Pater, & consequenter ex vi dictionis, habet istam efficientiam, quatenus dictio, idem est quod generatio; atque adeò Verbum radicaliter denotat istam efficientiam, quam tamen non denotat formaliter in ratione Verbi dicti, vt declaratum est. Ad propositum ergo reuertentes, cum Spiritus Sanctus procedat per modum amoris, Pater, & Filius, quatenus adunantur in ratione voluntatis, sunt vnum principium actiuum Spiritus Sancti. Et tunc certissimum est, quod verbum non debeat considerari, vt agens effectiue in suam voluntatem. Vnde argumentum confirmat nostram sententiam.

Ad quartum respondetur, obiectum voluntatis esse principium quo specificatiuum actus voluntatis, quatenus habet rationem termini, in quod tendit voluntas. Non enim actus voluntatis specificatur inmediate à termino actuante secundum se; sed per ordinem ad terminum. Vnde non requiritur, quod tale obiectum formale, se teneat ex parte voluntatis, tanquam principium actionis (hoc enim solum conuenit formæ, prius dante aliquod esse tali principio, & consequenter danti actiuitatem, obiectum autem illud non actuat, nec dat esse inmediate secundum se, sed medio ordine ad ipsum,) sed sufficit, quod terminet actionem. Nec placet nobis exemplum adductum *Bañes* à Magistro Bañes infra quæstio. 80. articul. 2. de potentia visiua, quæ non est proximum principium alicuius visionis particularis, nisi actuata per speciem visibilem, & similiter voluntas non est proximum principium alicuius volitionis sed hoc habet ab obiecto, secundum quod est sub aprehensione. Hoc exemplum facile refutatur, secundum doctrinam traditam, quandoquidem obiectum potentiæ visiuæ, non solum terminat actionem videndi, & sic specificat, verum etiam recipitur intentionaliter in ipsa potentia media specie, quæ gerit vicem eiusdem obiecti, & sic concurrit obiectum, non solum, tanquam terminus, sed tanquam principium visionis, hoc autem non potest conuenire voluntati, vt probatum est. Sed tunc restat explicare doctrinam D. Thom. 1. 2. quæst. 1. artic. 1. scilicet, actionem sumere specificationem à principio formali à quo procedit. Videtur ergo necessarium, assignare ex parte voluntatis aliquam actualitatem superadditam eidem, quæ sit principium formale specificans actionem. Respondetur, quod specialis ille ordo quem voluntas dicit ad obiectum, & sequitur ex inclinatione particulari, quam voluntas dicit ad idem obiectum speciali modo, & sub speciali ratione propositum, est sufficiens ad specificationem illam. Et quidem hæc specialis affectio, non prouenit inmediate ab obiecto, nec ab aliqua entitate gerente vicem obiecti, nec dicendum est, voluntatem quæ ex se est indifferens ad hoc obiectum, & ad illud determinari inmediate per obiectum propositum (aliàs necesitaretur ab illo, quandoquidem obiectum secundum se agit, per modum naturæ,) sed vel determinatur à Deo, vel a se ipsa. Hæc ergo determinatio specialis, sufficit ad dictam speciem. Et quanuis dictæ actiones, procedentes ab eadem voluntate, differant specie, & talis ratio specifica debeat sumi ex aliqua actualite superaddita voluntati, cuiusmodi est specialis ille ordo, quem voluntas dicit adhoc, & ad illud obiectum: tamen totum hoc non excedit specificationem, nec progreditur extra limites specificationis, transeundo ad rationem efficientiæ, etiam tanquam principium quo, sed potius fæcunditas voluntatis, est talis naturæ in illo genere causæ efficientis, vt nulla egeat efficientia participata ab aliqua forma, sed solum egeat speciali determinatione, per ordinem ad speciale obiectum, ad illam specificam rationem actionis. Aliquale exemplum est illud, de essentia diuina, quæ est

*D. Thom*

principium diuersarum processionum, quatenus diuersimode determinata, per relationes: & tamen non participat virtutem operandi, seu efficiendi, ab ipsis relationibus.

Per hoc patet ad confirmationem. Non enim inter voluntatem secundum quod est causa vniuersalis multarum volitionum, specie distinctarum, & ipsas volitiones, mediat aliqua entitas participata ab obiecto, constituës causam particularem: sed mediat specialis determinatio, qua voluntas quæ, ex se habet activitatem ad quancunque volitionem; atque adeo non indiget principio effectiuo super addicto, determinatur ad istam volitionem, magis quam ad illam, cum ordine tamen intrinseco ad obiectum formale.

A Quintum argumentum supponit falsum, scilicet voluntatem esse potentiam passiuam, vt patet ex dictis. Quapropter in speciali volitione, non actuatur ab obiecto tanquam potentia passiua, sed specificatur per ordinem ad obiectum, tanquam potentia actiua.

IN articulo 4. eiusdem quæstionis, docet D. Tho. processionem amoris in diuinis, non debere dici generationem in diuinis: quia processio quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secuudum rationem impellentis, & mouentis in aliquid.

## CONTROVERSIA. XV.

### *Vtrùm id quod procedit per voluntatem diuinam, habeat rationem similitudinis, ex vi processionis.*

SECVNDVM fidem tenendum est Spiritum Sãctum nec, esse Filium nec generari, vt patet ex symbolo Athan. Spiritus Sanctus à Patre, & Filio, non factus, nec genitus. Idem diffinitur in Cõc. Tolet. 1. & 11. & in Conc. Forent. sess. 18. Et licet in hac veritate conueniant omnes Patres, tamen difficile est assignare rationem eius. Vide Nazian. oratio. 35. August. 5. de Trinit. Basil. lib. 1. & 2. contra Eunom. & homil. 2. contra Sabellianos. Damascen. lib. 1. de Fid. cap. 10. Athan. dialog. 3. contr. Anomeos. Præsens ergo difficultas consistit, in examinanda ratione, ob quam processio Spiritus Sancti non sit generatio Et quidem absolute loquendo, nulla ratio naturalis potest ostendere differentiam processionis diuinæ per intellectum, à processione per voluntatem, vt constat ex August. 15. de Trinit. cap. 27. & Athan. Epistol. ad Serapionem. Damasc. lib. 1. de Fide, cap. 10. & multis alijs Sanctis: tamen suppositа fide possunt afferri aliquæ rationes, diuersæ processionis per intellectum, & per voluntatem.

*Athan.* *Conc. Tole.* *Conc. Flor.* *Nazian.* *August.* *Damasc.* *Athan.* *Aug.* *Athan.* *Damas.*

B

Supponendum est etiam, processionem diuinam posse considerari, primo quatenus est quædam actio inmanens, de cuius ratione est, quod sit perfectio eiusdem à quo procedit, & similiter terminus eiusdem actionis, ex vi processionis per actionem talem inmanentem, est perfectio eiusdem à quo procedit. Vnde personæ diuinæ, procedentes istomodo, ex vi suarum processionum, sunt perfectiones intra Deum. Secundò etiã ædẽ processiones, quatenus sunt actiones inmanentes, velut trahunt terminum procedentem, ad ipsum principium à quo procedit: & sic actio voluntatis conuenit eum actione intellectus. Imo sicut Verbum diuinum, isto modo consideratum, velut trahitur ad esse idem, quod habet Pater, etiam ex vi processionis, sic

C

Spiri-

Spiritus Sanctus, velut trahitur ad esse Dei, quod est in Patre, & Filio. Præterea istæ processiones considerantur quatenus infinitæ perfectionis sunt, & sic est necessarium, quod tam principium quam terminus cuiuslibet earum, sint vnum in essentia. Et ex vi infinitatis exposcitur ista vnitas. Quo fit vt sicut Pater, ex vi generationis in hac consideratione, vnit sibi Filium in eadem natura, ita Pater, & Filius vniant sibi Spiritum Sanctum. Igitur in nulla harum considerationum procedit quæstio proposita, sed loquimur de ijs processionibus, secundum rationes particulares earum, & quatenus vna distinguitur ab altera. Et sicut querimus de processione Spiritus Sancti, secundum rationem similitudinis, ita incidenter fiet sermo, de processione secundum rationem adunationis, in natura, & secundum identitatem in natura. Quæ omnia debent intelligi, attendendo ad rationes ipsas specificas processionum.

*Torres.* Torres circa artic. 2. huius quæstionis, tenet quod id quod procedit per voluntatem diuinam, ex vi talis processionis procedit, vt simile.

*Vazquez.* Vazquez disput. 113. capit. 6. huius partis tenet eandem sententiam, parui pendens sententiam, & explicationem,

*Caiet. Ferrar.* Caiet. hic, & Ferrar. 4. contra gentes, cap. 11. & aliorum Thomistarum tenentium, quod quanuis Spiritus Sanctus, sit similis in natura Patri, & Filio, tamen istam similitudinem non habet ex vi suæ processionis. Vnde dicit ille author. Hæc ratio Caiet. & Ferrar. licet primo aspectu subtilis videatur, pœnitus tamen considerata, parum momenti habet.

Præcipuaar gumenta quæ contra illam sententiam obijcit, sunt hæc. Primo. Quidquid procedit simile in natura viuēti, à viuēte, & à principio cōiuncto, nō potest non procedere tale; nō ex accidenti, sed vi ipsius productionis, & generationis. Et quidem omne illud, quod in creatis ex accidenti, & aliunde quam ex vi processionis producitur simile viuenti, sufficienter excludi potest à ratione geniti, aliqua alia parte deffinitionis. Cumque ex creaturis videatur desumpta prædicta deffinitio, eodem modo (seclusis tamen imperfectionibus) Deo est acommodanda, nec noua aliqua pars addenda, quasi propter solam difficultatem, quam in diuinis prædicta habet deffinitio, sequendo modum Philosophandi Caietani, & aliorum, additur illa pars, quam in humanis non erat necesse addere, videtur sane effugium hoc excogitatum, & inutile.

A Secundò arguit, addendo illam particulam, *ex vi processionis*, & probando, adhuc assignatam rationem nō esse sufficientem, vt processio Spiritus Sancti non sit generatio, hoc pacto. Vel Filius procedit similis in natura ex vi processionis, quatenus est per intellectum: aut quatenus est per talem intellectum, non quatenus est per intellectum, sic enim omnis processio per intellectum esset generatio, ergo quatenus est per talem intellectum. Cum ergo additur illa pars, *ex vi processionis*, non de processione per intellectum in vniuersum intelligenda est, sed de tali processione, qua Verbum procedit, scilicet diuini intellectus. Sed si ita loquamur de processione Spiritus Sancti, eodē modo procedit similis in natura, ex vi talis processionis, nempe per diuinam voluntatem: ergo Spiritus Sanctus non minus
B erit genitus, quam Filius.

Tertiò arguit, probando contra Caiet. processionem tam per voluntatem quam per intellectum diuinum, secundum suam rationem specificam, propriam, & intrinsecam intra genus processionis, procedere aliquid simile in natura eadem. Primò, quia amor diuinus, essentialiter est increatus, nec habet esse accidentale, sed intra proprium genus amoris diuini, habet esse substantiale, est que idem cum esse Dei: ergo ex vi propriæ naturæ, & specificæ differentiæ habet producere simile in natura. Secundò. Hæc est propositio in quarto modo dicendi per se. *Amor diuinus producit Deum*: ergo hoc conuenit illi ex vi principij, non ex subiecto in quo recipitur, quasi ex accidenti, sicut per se est
C calori, calefacere: at vero indurare, non est per se, sed ex accidenti prouenit ratione subiecti. Est ergo per se Spiritui Sancto, procedere similem in eadem natura, quatenus ad principium suæ productionis refertur.

Quartò probat suam sententiam, ex D. Thom art. 2. huius quæstionis, vbi *D. Thom.* inde probat, Verbum diuinum procede

re in eadem natura, quia procedit per intellectionem, & intellectio Dei est esse ipsius Dei, & in solut. 2. eiusdem articul. ait Ideo verbum in nobis non procedere simile intelligenti in natura substantiali, quia intelligere in nobis non est substantia, & esse intelligentis, in Deo autem ideo procedere simile producenti in eadem natura, quia est substantia, & esse ipsius Dei. Quibus verbis, pro eo dubio, assignauit propriam, & intrinsecam differentiam diuinæ intellectionis, ex qua prouenit, vt producat simile principio producenti, in natura substantiali. Sed idem prorsus, & eodem modo dicere possumus de amore, scilicet quod in Deo, quia est ipsa substantia, & esse Dei, non aliter quam intellectio, per illum procedere simile in eadem natura.

Quintò. Spiritus Sanctus ita procedit per voluntatem Patris, & Filij; vt procedat à Filio, sicut à Verbo intellecto, quatenus autem ex verbo Deo, procedit Spiritus Sanctus, producitur similis, ergo ex principio suo proprio, erit similis in eadem natura.

Procedit idem auctor cap. 7. assignãdo rationem, ob quam processio Verbi sit generatio, non autem processio Spiritus Sancti, quam etiam assignauit Torres cit. quia scilicet Verbum, non solum procedit vt simile in natura (hoc est eiusdem naturæ cum Patre) sed etiam vt imago Patris, at vero Spiritus Sanctus, procedit quidem, vt similis in natura Patri & Filio, à quibus procedit, non tamen vt imago illorum: & partem illam definitionis generationis *In similitudinem naturæ*, dicunt, authores esse intelligendam, non de similitudine, quæ ex vnitate naturæ prouenit, sed de similitudine quæ est imago. Sic vero (subdit) intellecta illa parte, recte omnia constant: nec opus est addere aliam, quam Thomistę ob illas, Caietani, & Ferrarienſis, magis subtiles, quam veras, distinctiones, addẽdam esse existimarunt, nempe ex vi processionis.

Non intendimus ex professo examinare omnia quæ pertinent ad præsentẽ controuersiam, an scilicet Spiritus Sanctus procedat similis in natura suo principio, & an talis processio sit generatio: sed solum explicare subtilitatem illius particulæ, *ex vi processionis*, deffendendo more nostro, communem doctrinam Thomistarum.

Nota ex doctrina D. Thom. infra quæst. 42. art. 1. ad 3. quod similitudo, dupliciter potest, significari in diuinis, scilicet per nomen, & per verbum: secũdum quod significatur per nomẽ, denotat mutuam, similitudinem inter personas. Sicut enim Filius est similis Patri, ita Pater est similis Filio, nec magis recipit ista similitudo, vnam personam quam alteram. Si tamen sumatur similitudo, secũdum quod significatur per Verbum, denotatur secundum quãdam rationem motus, quatenus Filius accipit similitudinem à Patre, & non è conuerso. D. Tho.

Secundò notandum est, similitudinẽ illam significatam per nomen, & dicentem mutuam rationem inter personas, fundari in vnitate naturę. Sicut enim vnitas in quantitate facit æquale, & vnitas in qualitate facit simile, ita vnitas in natura diuina, facit simile in natura diuina. Quo fit vt ad istam similitudinem, nihil prorsus consideretur inter personas similes, pertinens ad motum, vel ad aliquid habens rationem motus, vel ad processionem qua vna persona procedit ab altera. Vnde si personæ diuinæ, absque aliqua processione, qua vna procederet ab altera, ortum haberent ex eadem essentia diuina, & vnirentur in illa; dicerentur in tali natura similes, absque eo quod in tali similitudine denotaretur aliqua processio.

Tertiò notandum est, esse impossibile aliquam processionem diuinam terminari ad similitudinem dictam, scilicet ad similitudinem dicentem mutuam rationem inter personas. Ratio est euidens. Nam processio non terminatur ad aliquid dicens mutuam rationem cum suo principio, & consequenter, ad similitudinem quæ dicit istam mutuam rationem, non potest terminari aliqua processio. Circa istam ergo controuersiam, aliqui authores allucinati sunt, quapropter oportet mouere aliqua dubia, quæ ad elucidationem ipsius conducunt. (?)

§. I.

§. 1.

*Vtrùm perſonæ diuinæ dicantur ſimiles in natura, ex vi alicuius proceſsionis.*

ET quidē ex vna parte videtur quod ſaltem perſona Filij, dicatur procedere à Patre, vt ſimilis in natura ex vi proceſsionis, vt conſtat ex doctrina D. Thom. & diſcipulorum eius. A

Ex altera vero parte, videtur euidēs, ſuppoſita etiam doctrina eiuſdem Doctoris Sancti, & diſcipulorum eius: quod ſimilitudo in natura inter Patrem, & Filium, ſit eiuſdem rationis in vtroque extremo, & conſequenter, non ſit maior ratio, quare Filius procedat à Patre, vt ſimilis in natura, quam è contra.

Sit tamen noſtra propoſitio. Implicat quod formaliter loquendo, perſonæ diuinæ dicantur ſimiles in natura diuina ex vi alicuius proceſsionis. Supponimus, quod abſolutè loquendo, perſona procedens ab altera, eſt ſimilis ei in natura, & quod procedit ſimilis in natura. Intendimus autem, quod iſta ſimilitudo non ſequatur ex vi talis proceſsionis. Quod probatur ex notabilibus poſitis. Similitudo inter Patrem, & Filium (v.g.) eſt eiuſdē rationis, in Patre, & in Filio, ergo implicat quod proceſsio qua Filius procedit à Patre, terminetur ad iſtam ſimilitudinem. Probatur conſequentia, quia terminus proceſsionis dictæ, eſt diuerſæ rationis à ſuo principio, & ſub diuerſa ratione ſignificatur proceſsio, quatenus actiue procedit à principio: atque quatenus paſsiue recipitur in termino. Itaque tam in proceſsione Filij, quam in proceſsione Spiritus Sancti, non intrat formaliter eſſentia diuina, vt ſe tenens ex parte termini, ſed terminus formalis, ſignificatur vt quid diſtinctum à principio. Et propterea D. Aug. 3 de Trinit. cap. 2. tribuens Filio Dei eſſe Verbum, & natam ſapientiam, & imaginem, ſubdit. *Et in ijs nominibus, non oſtendatur eſſentia, quia relatiue dicuntur.* Qua propter quidquid habet eſſe ex vi proceſsionis, & ſignificatur vt terminus formalis talis proceſsionis, non debet ſignificari vt vnum cum principio, à quo procedit, ſed ſub aliqua ratione oppoſitionis. Imo ſi attendamus ad proceſsionem diuinam, quatenus diuina eſt, & abſtrahendo à proceſsione per modum intellectus, & per modum voluntatis, adhuc dicendum eſt, quod non terminatur ad aliquid, quatenus vnum in natura cum principio à quo procedit. Proceſsio enim, ex genere ſuo, & ſub abſtractione, non ponitur in Deo ad cognoſcendam vnitatem, vel cauſandam inter perſonas diuinas, ſed potius ad diſtinguendas perſonas diuinas inter ſe. Vnde ſimilitudo illa, quæ fundatur in vnitate naturæ diuinæ, non poteſt ſequi, primo & per ſe, ex vi alicuius proceſsionis. Imo quando vnio ſignificatur per Verbum, licet ſit de ratione proceſsionis diuinæ, non tamen intrat primario ipſam rationem proceſsionis. B

D. Aug.

Sed contra arguitur. Licet proceſsio terminetur ad aliquid diſtinctum in perſona à ſuo principio; tamen ex altera parte, terminatur ad aliquid vnitum in natura eidem principio: ergo vnitas in natura, etiam eſt terminus proceſsionis, & conſequenter, etiam proceſsio terminatur ad ſimilitudinem in natura, quæ ſimilitudo fundatur in vnitate in natura.

Ad hoc argumentum reſpondetur, eodem modo eſſe loquendum de vnione in natura, atq; de ſimilitudine, quoad præſentem difficultatem. Sicut enim ſimilitudo, & denotatur per nomen, & denotatur per verbum, ita vnio. Qua propter, ſicut ſimilitudo primo modo accepta, eſt eiuſdem rationis in extremis ſimilibus, & nullam proceſsionem denotat, quandoquidem non eſt maior ratio proceſsionis, vnius extremi ab altero, quam è contra: ita vnio ſignificata per nomen, eſt eiuſdem rationis in extremis quæ vniuntur. Nec eſt maior ratio, quare vnum extremum vniatur alteri, quam è contra. De ſimilitudine autem ſignificata per verbum, infra dicemus, & etiam de vnione. Pro nunc autem ad argumentum reſpondetur, proceſsionem terminari ad perſonam vt vnitam in natura, ſuo principio, ſignificata vnione per verbum, hoc eſt ad perſonam vt terminantem vnitionem (vt ita loquamur) & ſic etiam terminatur proceſsio ad ſimilitudinem, vt infra declarabitur. Itaque Pater generans Filium, non ſolum intendit generare perſonā diſtinctam C

et in à se, verùm etiam vnire eam sibi, summo modo quo potest: licet hæc vnitio sit de conceptu secundario processionis, vt dictum est. Cum enim vnum quodque agens, intendat assimilare sibi passum, & vnire eum sibi: agens infinitum, assimilat sibi terminum productum ad intra, summo modo quo potest, & vnit sibi talem terminum. Fit ergo consequens, vt ex vi actionis infinitæ, qualis est processio, procedat terminus, non solum secundum distinctionem quam exposcit, vt processio sit inter duo extrema realiter distincta; verum etiam secundario procedat, secundum perfectissimam vnitionem in natura, & sic terminat secundario vt vnitus, & sic exposcit processionem: sed non isto modo fundat ordinem similitudinis de quo hactenus locuti sumus, sed fundat ordinem assimilationis, de quo dicemus infra. Vnde similitudo, nullam prorsus inspicit actionem vel processionem, nec consequitur inter personas diuinas, ex vi alicuius actionis vel processionis, nec ex vi vnitionis in natura: imo totũ hoc, materialiter se tenet ad similitudinem. Quare solum inspicit talis similitudo vnitatem in natura.

A

B

Ex quo sequitur, quod si imaginaremur, vnam personam procedere ab altera, non participando ab illa naturam diuinam, sed solam proprietatem personalem, ista tamen processio, daretur intra eandem naturam diuinam: tales personæ essent vnum in natura, absque aliqua vnitione per modum actionis. Itaque esset necessaria processio, ad illam distinctionem personarum, non tamen esset necessaria aliqua actio, ad illam vnionem, sed potius eo ipso quo intra eãdem naturam diuinam, procederet vna persona ab altera, maneret vnita in natura eidem personæ. Vnde essentia diuina, immediate per se ipsam vniret illas personas, & non media aliqua actione, & hoc amplius constabit ex propositione sequente.

C

Ex hoc sequitur, non attigisse mentem D Thom. & Thomistarum, Suarez 1. part. lib. 11. de Trin. cap. 4. vbi tenet, eos loqui de similitudine, quæ fundatur in vnitate naturæ, quando dicunt, Filium ex vi processionis esse similem Patri, non vero Spiritum Sanctum esse similem Patri & Filio. Ratio huius authoris est, quia aliàs ratio D. Tho. laboraret in æquiuoco, sumit enim, de ratione generationis esse, vt sit secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei. Subsumit autem, Verbum habere hanc similitudinem ratione processionis suæ, non autem Spiritum Sanctum, ergo loquitur de prædicta similitudine. Sed contra hoc manifeste pugnat D. Thom. q. 42. cit. vbi docet, similitudinem Filij ad Patrem, debere significari per Verbum, & non per nomen: quia significata per nomen, non denotat aliquã communicationem per modum motus, quam denotat significata per Verbum. Similitudo autem fundata in vnitate naturæ, significatur per nomen, secundum eandem rationem, ex parte vtriusque extremi. Qua propter amplius debet denotari, in similitudine Filij ad Patrem, nempe istas personas, non solum esse vnum in natura, sed quod natura vnius personæ, velut vniatur per modum similitudinis alteri personæ. Et quidem de ratione generationis est, quod sit secundum rationem similitudinis, non quidem æqualiter, seu eodem modo repertæ in genito, & in generante; quia in generante reperitur, tanquam in communicante naturam, & in assimilantè sibi naturam communicatam: in genito autem reperitur tanquam in participante, & assimilato generanti. Et miror certe, quod viri aliàs docti, nõ perceperint differentiam adeo notam. Quis enim dubitare potest, loquendo de omni generatione, quod genitum vt respicit generantem, tanquam vnum in natura cum ipso, & vt in eadem natura assimilantur, non terminet generationem, cum non sit maior ratio processionis vnius ab alterò, quam è contra? Debet ergo Filius terminare generationem, non quatenus est similis in natura Patri, similitudine fundata in identitate naturæ, sed in speciali modo participandi naturam, explicato. Recte ergo, & absque æquiuocatione, subsumit D. Thom. Verbum procedere secundum istam similitudinem, non vero Spiritum Sanctum.

*Suarez.*

*D. Thom.*

Et certe idem author in eodem capite, tenet contra Vazquez, non esse differentiam inter procedere per modum similitudinis, eo modo quo explicatur à D. Thom. & à discipulis eius, & procedere per modum imaginis, vt infra dicetur:

tur: proceſsio autem per modum imaginis, non fundatur in identitate naturæ, ſed in aſsimilatione qua Pater aſsimilat ſibi Filium, in qua aſsimilatione datur ſpecialis formalitas, tam ex parte termini, quam ex parte principij, quæ non intelligitur in illa identitate naturæ, ergo quando D. Thom. & diſcipuli eius dicunt, Filium Dei procedere in ſimilitudinem naturæ cum Patre, vel ex vi proceſsionis eſſe ſimilem Patri, non loquuntur de ſimilitudine fundata in identitate naturæ ſolum. Fatemur quidem requiri identitatem naturæ ad fundamentum illius ſimilitudinis, nihilominus immediata ratio fundandi hanc relationem, non eſt identitas in natura. Ex his patet ſolutio ad rationem dubitandi.

## §. II.

### *Vtrùm ſimilitudo inter perſonas diuinas, habeat pro principio efficienti per ſe, eſſentiam diuinam.*

SVpponimus, ſimilitudinem quatenus dicit relationem, non habere principium per ſe efficiens. Etenim nulla datur efficientia per ſe, reſpectu relationis. Loquimur de fundamento quo mediante vna perſona dicitur ſimilis alteri perſonæ.

Ratio ergo dubitandi eſt, ex vna parte, quia communicatio, qua Pater communicat Filio ſuam naturam, habet pro principio efficiente eſſentiam diuinam, & in hac communicatione fundatur ſimilitudo inter vtramque perſonam, ergo ſimilitudo iſta habet pro principio efficiente per ſe eſſentiam diuinam.

Ex altera parte conſtat, quod eſſentia diuina immediatiſsime vnit tres perſonas inter ſe, ad quod non eſt neceſſarium præintelligere aliquem influxum, vel aliquam proceſsionem inter ipſas perſonas, ergo præſcindendo ab eſſentia diuina in ratione principij efficientis per ſe, ponitur dicta ſimilitudo.

Sit prima propoſitio. Similitudo iſta inter perſonas diuinas (de qua hactenus locuti ſumus) non habet pro principio efficienti per ſe eſſentiam diuinam. Hæc etiam eſt contra Vazquez, qui tenet, iſtam ſimilitudinem non procedere ex eſſentia diuina, tanquam ex principio materiali, ſed tanquam ex principio efficiente per ſe. In hac ergo propoſitione non approbamus, illud de principio materiali: ſed reprobamus hoc de principio efficienti. Probatur ergo concluſio. Perſonæ diuinæ, immediate vniuntur in eadem eſſentia diuina, nec ad iſtam vnionem eſt neceſſaria aliqua proceſsio ipſarum ab eſſentia, tanquam ab vnico capite: nec eſt neceſſarium aliquid per modum influxus procedens à tali eſſentia ad perſonas, ergo ſimilitudo fundata in hac vnione, non inſpicit eſſentiam diuinam tanquam principium efficiens per ſe.

Sed contra hoc arguitur. Licet eſſentia diuina quatenus eſt communis Patri & Filio (v. g.) non ſit principium efficiens illius vnionis perſonarum, tamen eadem eſſentia quatenus ſimul concurrit cum Patre ad generationem Filij, eſt principium efficiens ſicut & ipſe Pater, ergo eſſentiæ diuinæ ſic concurrenti, tribuitur tanquam principio per ſe efficienti, illa vnio Patris & Filij, taliter quod diſtinctio iſtarum perſonarum tribuatur dictæ generationi, quatenus procedit à Patre vt Pater eſt, & recipitur in Filio vt Filius eſt: nihilominus vnio earumdem perſonarum, tribuatur eſſentiæ diuinæ, vt principio efficienti per ſe, & conſequenter illa ſimilitudo.

Confirmatur exemplo de generatione creata, in qua diuerſi gradus rei genitæ, correſpondent diuerſis gradibus generantis. Sicut enim in homine genito, inuenitur gradus viuentis, & gradus animalis, & gradus hominis: ita in homine generante, correſpondent ijdem gradus tanquam cauſæ per ſe. Taliter quod homo in quantum viuens, generat viuens, & in quantum animal, generat animal, & in quantum homo, generat homine: ergo proportionaliter ſecundum noſtram conſiderationem, diuerſis conceptibus quos formamus de Filio Dei genito, correſpondent, diuerſi conceptus ex parte Patris generantis. Vnde ſicut Filio quatenus perſona eſt diſtincta à Patre, correſpõdet paternitas, ita eidem Filio quatenus Deus eſt: & idem in natura cum Patre correſpondet natura diuina ex parte Patris, & conſequenter natura diuina eſt principiũ efficiens per ſe illius vnionis, & etiã ſimilitudinis conſecutæ.

Hæc

Hæc argumenta probant, dari princi pium per se illius vnitionis, qua personæ vniuntur in eadem natura, & vnionis passiuæ receptæ in persona quæ vnitur alteri, & hoc principium per se esse natu ram diuinã. Est enim impossibile quod vna persona secundum quod persona est, & incommunicabilis alteri pe.sonę, vniat sibi talem personam, & consequẽ A ter debet tribui talis vnitio principio communi, scilicet naturæ diuinę. Nihilo minus in hac vnione significata per ver bum, non fundatur similitudo dicta. E- tenim similitudo, & vnitas de qua loqui mur, inspicit naturam diuinam, velut principium per se formale, non vero vt principium efficiens per se. Volumus di cere quod natura diuina, quatenus im- mediate dat esse tribus personis, est id quod respicit ista vnitas, & ista simili tudo, non tamen quatenus efficienter con currit, ad processiones diuinas.

Relinquitur ergo ex ijs, non solum Spiritum Sanctum non procedere vt si- milem in natura, ex vi processionis, lo- quendo de similitudine dicta, verum ne- que Filium procedere vt similem Patri in natura eadem, similitudine ex vi pro- cessionis. Nulla enim processio vel actio potest terminari, per se ad similitudinem explicatam. Verum quidem est vnio- nem illam in natura, quæ est inter om- nes personas Sanctissimæ Trinitatis, ha bere pro principio radicali essentiam di uinam, tenentem se, tam ex parte Patris ad generationem Filij, quam ex parte Patris & Filij, ad spirationem Spiritus Sancti: cæterum esse istas personas vnũ in natura diuina, non correspondet tan- quam principio efficienti, eidem naturę diuinæ, nec reducitur ad aliquam ema- nationem alicuius personæ ab altera, vel ab ipsa essentia diuina, sed immedia- te, & totaliter (etiam si non intelligere- mus illud principium radicale) reduci- tur ad essentiam diuinam continentem indiuisibiliter tres personas. Restat er- go vt essentia diuina, secundum quod est in Patre, sit principium vnionis signi ficatæ per modum tendentiæ, hoc est v- nitionis, nihilominus quod ad illam for- maliter loquendo, non reducatur tan- quam ad principium efficiens quo, Pa- trem, & Filium esse vnum in essentia. Vn de illi vnitioni, correspondet ex parte termini, esse vnitum in essentia, non ta- men esse vnum in essentia.

Secunda propositio. Similitudo de qua loquimur non consequitur ad natu- ram diuinam, tanquam ad conditionem indiuiduantem, nec correspondet per accidens alicui personæ diuinæ, ratione naturæ, tanquam ex parte subiecti. Pro batur. Natura diuina per se vnit diuinas personas: ergo quecunque persona per se vnitur alteri personæ in natura, ergo similitudo fundata in ista vnitate, non conuenit per accidens naturæ diuinæ, nec personis diuinis. Itaque aliud est na turam diuinam concurrere per se, tan- quam principium efficiens, ad similitu- dinem: aliud vero eandem naturam con currere per se ad talem similitudinem. Primum est falsum, secundum verum. Quo fit vt Spiritus Sanctus non dicatur similis in natura suo principio, ratione alicuius conditionis indiuiduantis, vel per accidens, sed potius per se conuenit similitudo ista Spiritui Sancto, sicut ei- dem Spiritui Sancto conuenit per se, es- se vnum in natura cum Patre, & Filio. Imo inuoluit manifestam repugnantiã, dicere ex vna parte, quod Spiritui San- cto conuenit ista similitudo per acci- B dens, & ex altera parte dicere quod con uenit ratione naturæ diuinæ. Quin po- tius quia illa similitudo conuenit Spiri- tui Sancto ratione naturæ diuinæ, ad modum explicatum, conuenit ei per se. Hæc ergo propositio est per se, Spiritus Sanctus est similis in natura Patri & Fi- lio. Ex ijs patet ad rationes dubitandi.

## §. III.

### *Vtrùm assimilationi quo Pater assimilat sibi Filium, correspondeat ex parte termini processionis, simi- litudo in na- tura.*

C PRæter similitudinem de qua hacte- nus locuti sumus, & alia similitudo, formaliter se tenens ex parte termini processionis. Eo enim ipso quo persona diuina intendit assimilare sibi alteram personam, correspondet in termino for mali talis assimilationis actiuæ, assimila tio passiua. De hac ergo assimilatione passiua loquimur.

Et videturquod assimilatio ista in natu ra, nõ cõueniat Verbo diuino, ex vi pro cessio-

ceſsionis per intellectum, ſed ratione ſpecialis modi, quem ſortitur illa proceſſio per intellectum, ſcilicet quia infinita eſt. Si enim quia proceſsio per intellectum competeret ei talis aſsimilatio, cõpeteret omni proceſsioni per intellectũ.

Ex altera vero parte, ſi dicta aſsimilatio conueniret ex illo modo : ſcilicet quia proceſsio diuina; fieret conſequẽs, vt etiam conueniret proceſsioni per voluntatem, quæ habet eundem modum, & eandem infinitatem.

*Sit* tamẽ prima propoſitio. Ex vi proceſsionis quę fit per modum ſimilitudinis, ſequitur aſsimilatio paſsiua in termino talis proceſsionis, & id quod in Deo procedit per talem proceſsionem, procedit vt ſimile in natura, principio à quo procedit. Hæc eſt nota apud omnes, & ſolum quoad illam partẽ, *ex vi proceſsionis*, indiget explicatione, & probatione. Quando enim dicimus, Verbum diuinum eſſe ſimile in natura Patri, ex vi proceſsionis per intellectum, nec intelligimus ipſum eſſe ſimile in natura, ex vi proceſsionis per intellectum in communi, nec ex vi proceſsionis per iſtum intellectum, reduplicando ſolum, ſeu formaliter, rationem ſubiecti in quo inuenitur iſte intellectus, ſed reduplicando propriam, & ſpecificam perfectionem debitam ex genere ſuo, intellectui vt intellectus eſt.

Pro cuius explicatione notandum eſt aliquas perfectiones ſuperuenire rei, quas tamen nõ expoſcit talis res ex propria natura, & aliquando aduenire eidem rei quandam infinitam perfectionem, quæ tamen eſt extrinſeca, & accidentalis eidem rei, nec obtalem perfectionem dicitur res infinita intra propriam rationem ſui. Exemplum eſt in accidentibus naturalibus inuentis in in Chriſto Domino. Licet enim talia accidentia haberent quandam infinitam dignitatem, illa tamen dignitas, nõ reſpiciebat rationem propriam accidentium, ſed ſolum illud eſſe in ſubiecto infinitæ dignitatis. Alia vero eſt infinitas communicata rei, intra propriam rationem ſpecificam talis rei, vt ſi daretur linea infinita in actu, illa haberet infinitatem non ſimpliciter, nec etiam in genere quantitatis : ſed in particulari ratione quantitatis, ſcilicet in ratione lineæ. Has vero infinitates non expoſcunt iſta accidentia ex ſe, ſed ſunt accidentales. Alia vero infinitas ſimpliciter, & in omni genere, aduenit rei, quam tamen infinitatem expoſcit res ex natura ſua. Licet enim talis res poſsit inueniri ſine illa infinitate, de facto tamen ex genere ſuo expoſcit talem infinitatem. Exemplum A eſt in virtutibus quæ dicunt perfectionẽ ſimpliciter. Iuſtitia enim (v.g.) dicit ex genere ſuo perfectionem ſimpliciter, quæ in vnoquoque melior eſt ipſa quam non ipſa: & conſequenter licet aliquando inueniatur abſque infinita perfectione, tamen ex natura ſua expoſcit illam. Ex quo ſequitur quod talis virtus, non ſolum intra propriam rationem ſit capax infinitatis ſimpliciter: verum etiam quod expoſcat infinitatem ſimpliciter. Qua propter in ſatisfactione qua Chriſtus Dominus ſatisfecit de rigore iuſtitiæ, inuenta eſt infinitas ſimpliciter in ratione ipſa iuſtitiæ, non extrahendo iuſtitiam à perfectione quam expoſcit ex B genere ſuo: ſed potius perficiendo illam intra propriam rationem iuſtitiæ. Et hoc notetur breuiter impugnatione ſententiæ, quæ ponit ſpecialem iuſtitiam in Chriſto Domino, diſtinctam à quacunque alia iuſtitia, ad verificandam infinitatem repertam in dicta ſatisfactione. Sicut enim gratia Chriſti Domini recipit infinitatem in genere gratiæ, abſque eo quod extrahatur à propria ratione gratiæ, ita iuſtitia in genere iuſtitiæ, recipit, ſeu (vt melius dicamus) participat infinitatem in genere iuſtitiæ, abſque eo quod extrahatur à propria ratione iuſtitiæ. Verum quidem eſt talem infinitatem, ita eſſe in genere iuſtitiæ, quod non contineat aliud genus: ſufficit enim ad ſatisfactionem dictam, quod intra illud genus iuſtitiæ ſolum, participet infinitatem. Vnde amplius habebat valor communicatus ſatisfactioni à ſuppoſito diuino, quam haberet valor communicatus aliis accidentibus dictis, alia enim accidentia, habebant dictum valorem, ſolum per ordinem ad dictum ſuppoſitum: nihilominus valor infinitus in eſſe ſatisfactionis, communicatus eſt tali ſatisfactioni, mediante infinitate communicata iuſtitiæ in eſſe iuſtitiæ. Sicut opera Chriſti Domini erant infinitè grata, infinitate prius cõmunicata gratiæ in genere gratiæ, ex qua gratitudine cõmunicabatur operibus valor infinitus. In

præ-

præsenti autem amplius intendimus: scilicet quod in processione diuina, quæ datur per modum intellectus, & per modum assimilationis, debeat poni infinitas simpliciter, & in omni genere, non solum quatenus processio diuina est, sed ex proprio genere processionis: ita quod intellectio ex genere suo, taliter exposcat infinitatem simpliciter, vt quãdo illam habet de facto, non extrahatur à proprijs terminis. Etenim cum intellectio, & intellectus sint perfectiones simpliciter, quæ sequuntur ens in quantum ens: ita quod in tota latitudine entis dicant infinitatem ex genere suo, licet aliquando inueniantur sine illa: tamen eã exposcunt, taliter vt quando de facto habent istam infinitatem, non solum non extrahantur à propria ratione; verum etiam intra propriam rationem perficiantur. Quo fit vt ex vi intellectionis ex genere suo, procedat verbum perfectissimo modo, & cum ex altera parte; verbum procedat per modum similitudinis cum suo principio, & per modum vnionis, consequẽter perfectissimo modo assimiletur, & vniatur: atque adeo perfectissima assimilatio, quæ est assimilatio in natura, ortum habet ex vi processionis per intellectum, ex genere suo. Ex quo etiam infertur, vt processio Verbi diuini secundum similitudinem in natura, non tribuatur intellectui diuino ratione subiecti, tanquam ex conditione extrinseca, sicut tribuitur calori in fœmina, lac producere, & in viro producere sanguinem, non ex vi caloris, sed ratione subiecti, sed potius tribuitur ista processio intellectui diuino, intra propriam rationem intellectus. Nec formaliter procedit Verbum diuinum in similitudinem naturæ, quatenus correspondet intellectui, vt diuinus est: sed quatenus correspondet intellectui ex genere suo, & secundum omnem perfectionem debitam intellectui. Item quanuis essentia diuina concurrat, vt principium efficiens simul cum intellectu, ad generationem Verbi, generatio illa, non tribuitur formaliter essentiæ sed intellectui, secundum perfectionem communicatam ab essentia eidem intellectui, intra rationem intellectus. Vnde essentia diuina, concurrit tam ad generationem, quam ad spirationem: non tamen ab essentia sumitur ratio generationis, vel spirationis, sed ab intellectu, & voluntate secundum suas rationes particulares. Nec etiam sumitur ratio generationis, & spirationis, à perfectione communicata ab essentia per modum essentiæ: sed à perfectione communicata ab essentia, ad modum intellectus, & ad modum voluntatis. Qua propter etiam si eadem perfectio sit in intellectu generare, quæ est in voluntate spirare: tamen formalis
A ratio generationis distinguitur à ratione spirationis, per ordinem ad principia immediata: non vero per ordinem ad principium radicale quod est essentia.

Concluditur ergo ex ijs, quod Verbum diuinum procedit vt simile in natura, Patri ex vi processionis per intellectum, quatenus ratione distinguitur intellectus, tam à voluntate diuina, quam ab essentia diuina, quam à Deo, vt Deus est. Et hoc est dicere paucis verbis, hanc similitudinem in natura diuina, consequi ex vi processionis. Hæc enim vltima formalitas, acutissime posita à discipulis D. Thom. denotat appellationem proprij conceptus, tam ex parte principij, quam ex parte termini processionis.
B Vnde sufficit distinctio rationis ex parte principij, ad dicendum quod Verbum diuinum, non procedit vt simile ex vi processionis à Deo vt Deus est. Sed ab intellectu diuino, per modum proprium intellectus, & quod processio per generationem, non terminatur formaliter ad Verbum diuinum vt Deus est, sed ad Verbum diuinum vt Verbum est. Sufficit enim distinctio rationis inter ista, ad verificandam vnam propositionem, & falsificandam alteram, quando interuenit appellatio proprij conceptus.

Secunda propositio. Spiritus Sanctus non procedit vt similis, hac similitudine tenente se ex parte termini formaliter loquendo. Probatur. Pater & Filius spirando, non assimilant sibi Spiritum Sanctum: ergo nec Spiritus Sanctus vt terminus formalis spirationis, dicitur assimilari Patri, & Filio: consequentia est euidens, & antecedens etiam est notissimum, nam amans non intendit assimilare sibi rem amatam, sed potius trahitur, ad talem rem. Et quidem si aliqua ratio similitudinis deberet constitui in processione per amorem, potius deberet dici amantem assimilari rei amatæ,

tæ, quam è contra, rem amatam termina re amoris actum, per modum assimilationis. Vnde Spiritus Sanctus, procedendo per modum impulsus amoris, nõ potest terminare talem processionem sub aliqua ratione similitudinis.

Ista propositio non indiget alia probatione, & in ea forte conuenient nobis cum contrarij, tenentes Spiritum Sanctum non procedere per modum imagi nis: in quo modo procedendi denotatur hæc assimilatio. Sed vtrùm recte excludatur à ratione generationis talis processio, per illud non procedere per modum imagis, infra examinabitur. A

Constat ergo ex dictis, quod nulla processio in diuinis terminatur ad vnitatem in natura diuina, siue talis processio consideretur ex se, siue vt diuina est. Constat præterea quod nulla processio talis, terminatur primario ad vniendum terminum cum suo principio in natura: sed quod ista vnitio se habet secũdario: vel (vt melius dicamus) quod talis vnio in natura præsupponitur, eo ipso quo in Deo datur processio vnius personæ ab altera persona, tanquam ratio communis, quæ est de secundaria consideratione. Licet enim in processionibus diuinis, prius intelligatur quod vna persona procedat ab alia, & consequenter, quod natura diuina vnit tales personas in se ipsa, prius quam intelligatur processio secundum specialem rationem: tamen illud cõmune est de secundaria ratione, sicut ratio generica respectu rationis specificæ. Licet enim ratio generica non consequatur proprie loquendo ad rationem specificam, sed velut fundamentum antecedat, tamen dicitur de secundaria consideratione. Constat præterea quo modo se habeat iste terminus secundarius, vt ratio communis respectu processionum. Constat tandem, quomodo Verbum diuinum procedat vt simile principio à quo procedit, hoc est, vt assimilatum tali principio. B C

Rationes dubitandi soluuntur ex dictis.

## §. IIII.

*Vtrùm Pater & Filius assimilent sibi Spiritum Sanctum, ex vi processionis, seu communis spirationis.*

BReuiter declarandum est à nobis, quid sentiant Thomistæ, quando dicunt, Spiritum Sanctum non procedere vt similem, ex vi processionis.

Si enim obijcias, aliter sentiendum esse ad hoc propositum, etiã secundum communem modum loquendii Thomistarum, inter processionem vt diuina est, & vt hæc est; & quod licet Spiritus Sanctus, non procedat similis in natura suo principio ex vi processionis, quatenus talis est: tamen procedit similis, ex vi processionis, quatenus diuina est, ergo tam fatentur Thomistæ, Spiritum Sãctum procedere vt similem ex vi processionis quatenus diuina est. Respõdetur, aliud esse Spiritum Sanctum procedere similem in natura, ex vi processionis quatenus diuina est: aliud vero procedere Spiritum Sanctum vt similem, vel quatenus similem in natura, ex vi processionis. Prima propositio bono modo intellecta, habet verũ ad istum sensum, quod Spiritus Sanctus est similis in natura suo principio similitudine fundata in illa vnitate naturæ, quam naturam participant Spiritus Sanctus ex vi processionis. Et sic intelligendi sunt Thomistæ. Fater eos non ita Speciatim distinxisse inter istas similitudines, & assimilationes; sed loquuntur de processione vt diuina, quatenus sub ista consideratione, non distinguit extrema, scilicet terminum à suo principio sed potius ob infinitatem quam dicit, adunat illa extrema, & in hac consideratione est eadem ratio termini atque principij processionis, & consequenter procedit terminus in similitudinem naturæ cum suo principio, illa quidem similitudine, quæ est eiusdem rationis in vtroque extremo. Secunda tamen propositio est omnino falsa, & contra totam Metaphisicam. Implicat enim, quod simile vt simile est, terminet aliquam actionem vel motum, procedentem ab eo, cui dicitur simile, vt patet ex dictis. Et in processione diuina, etiam in communi significata, vt diuina

uina est, denotatur diuersa ratio in termino atque in principio, quæ diuersæ rationes derogant similitudini illi. Quanuis ergo diuina processio, sub infinitate quam dicit, faciat diuinas personas esse vnum in natura, non tamen sub hac consideratione, inspicit vnam personam per modum termini, & alteram per modum principij. Processio autem diuina ex vi sua, etiam vt diuina est, terminatur ad aliquid per modum diuersum ab eo modo quem habet principium, vt explicatum est. Sic ergo implicat ex vi processionis, etiam vt diuinæ, procedere aliquid secundum similitudinem in natura. Maxime quia processio vt significatur per modum actionis etiam infinitæ, si proprie, & formalissime loquamur, non est talis naturæ quod procedat ex vi illius aliquid secundum rationem vnitatis, sed secundum distinctionem, & sub modo distincto à principio talis processionis. Non ergo processio, etiam vt diuina, significata per modum processionis diuinæ, terminatur ad simile vt simile est. Quapropter infinitas quæ est in processionibus diuinis, ratione cuius personæ adunantur inter se, vel potius sunt vnũ inter se (ne loquamur de adunatione etiam significata per modum actionis, qua vna persona adunat sibi alteram, in qua adunatione est eadem ratio, quæ est de assimilatione) non significatur per modum actionis, sed per modum cuiusdam rei absolutæ, non pertinentis ad originem personarum. Vnde Spiritus Sanctus non potest terminare aliquam processionem, siue communiter acceptam vt diuinam, siue specialiter acceptam vt talem, secundum illam rationem similitudinis.

A

B

Ex hoc ergo infertur euidenter, Spiritum Sanctum non posse procedere vt similem suo principio, ex vi processionis, etiam similitudine quæ fundatur in vnitate naturæ. Nam procedere aliquid vt simile, ex vi processionis, est quod attenta ratione processionis formaliter, & attenta natura termini formaliter, talis terminus correspondeat processioni, terminando illam. Itaque cum dictio illa *ex vi* appellet proprium conceptum, vt dictum est, fertur in rationem formalem termini, non materialiter accepti, sed formaliter, in quantum terminat, & fertur in ipsam processionem formaliter secundum modum quo tendit in terminum. Vnde si in aliquo verificatur optime, quod modus tendendi in terminum refunditur in ipsam rationem termini, est in præsenti, quando ex vi processionis habet esse terminus eiusdem processionis. Quia tunc talis terminus formalissime induit naturam talis processionis, & terminat sub illa formalitate, sub qua processio tendit (vt ita dicamus) in ipsum. Quo fit vt si Spiritus Sanctus procederet vt similis ex vi processionis, terminaret talem processionem sub ratione similitudinis: implicat autem, quod isto modo terminet, vt probatum est, ergo. Et quidem si Filius non potest terminare precessionem, qua procedit à Patre, per rationem similitudinis, quæ fundatur in identitate naturæ, propter rationem dictam: multo minus Spiritus Sanctus poterit terminare processionem per talem rationem similitudinis. Sicut ergo in Filio ad hoc quod terminet processionem, qua procedit à Patre, in ratione similitudinis, ponimus specialem rationem similitudinis, respectu Patris, quam non ponimus in Patre respectu Filij, vt seruetur semper distincta ratio in termino processionis, atque in principio, vnde dicimus Filium assimilari Patri, non tamen Patrem assimilari Filio: ita si in Spiritu Sancto ponere mus processionem secundum rationem similitudinis, & Spiritus Sanctus terminaret talem processionem, vt simili suo principio, talis similitudo non deberet esse eiusdem rationis in Spiritu Sancto, & in principio à quo procedit: atque adeo implicat, quod inter principium, & terminum qui procedit, detur similitudo fundata in identitate naturæ, ex vi processionis, vel quod terminus quatenus similis principio, similitudine eiusdem rationis, terminet processionem.

C

## §. V.

### *Distincta similitudo Filij, & Spiritus Sancti.*

VT Spiritus Sanctus intelligatur similis in natura Patri & Filio, non est necessarium cognoscere ipsum vt terminum alicuius processionis. Hoc declarat adhuc manifestius, quid sit aliquid procedere vt simile ex vi processionis.

nis. Est enim taliter habere talem similitudinem, vt illa non intelligatur, nisi per ordinem ad processionem. Itaque particularis similitudo conueniens Filio ex vi processionis per intellectum, non intelligitur, nisi per ordinem ad talem processionem, & cum essentiali dependentia à tali processione, taliter quod velut infieri, & in conseruari dependeat ab ipsa processione, quoad nostrum modum considerandi. Nec etiam possumus intelligere particularem rationem Spiritus Sancti; nisi per ordinem ad amorem ex vi cuius procedit. Possumus adhibere aliquale exemplum ad hoc explicandum, in modo tendendi in aliquam conclusionem, per medium probabile, & per medium demonstratiuum, vterque enim modus, taliter refunditur in rationem obiecti, vt conclusio talis dicatur scita per ordinem ad medium demonstratiuum, tanquam per ordinē ad rationem sub qua, & aqua formalissime dependet, & similiter eadem conclusio, dicatur opinata, per ordinem ad medium formi dolosum. Vnde assensus illi sunt diuersi, ex diuerso modo tendendi in dictam conclusionem. Similiter ergo id quod est terminus processionis in diuinis, habet formalitatem termini ex vi processionis, & per ordinem ad illam.

Hoc supposito, propositio posita est euidens. Similitudo enim quę est eiusdē rationis in Patre, & Filio ex vna parte, & Spiritu Sancto ex altera, non intelligitur dependenter ab aliqua processione, vel ab aliqua actione vt declaratum est, sed solum dependenter ab identitate in natura diuina, de ratione autem huius identitatis, non est aliqua actio, nec talis identitas cognoscitur per ordinem ad aliquam actionem: imo implicat, Spiritum Sanctum, quatenus idem est in natura cum Patre, & Filio, procedere ab illis, sed sub aliqua ratione diuersitatis debet procedere.

Sed arguitur contra hoc. Ex vi processionis communicatur à Patre, & Filio eadem natura Spiritui Sancto: ergo Spiritus Sanctus procedit in identitate naturæ cum Patre, & Filio, ex vi processionis: ergo procedit vt similis, similitudine fundata in identitate neturæ.

Hoc argumentum continet manifestam æquiuocationem, ex cuius in consideratione, forte aliqui authores allucinati sunt. Concedimus enim, Patrem, & Filium communicare Spiritui Sancto eandem naturam quam habent, sed nō ex vi processionis Spiritus Sancti. Vnde ad intelligendam istam communicationem, necesse est intelligere specialem modum ex parte naturæ communicatę, scilicet, talem naturam habere modum impulsus. Itaque si solum considaremus eandem naturam in Patre, & Filio, & in Spiritu Sancto, implicaret cognoscere processionem Spiritus Sancti, vel communicationem dictam. Quo fit vt specialis ratio terminandi illam communicationem, sit modus particularis, quem natura diuina habet in Spiritu Sancto. Igitur identitas in natura, habet se materialiter in tali processione, & formaliter terminatur processio ad naturā communicatā sub tali modo, quod est terminari ad Spiritū Sanctum.

Vnde aliud est, quod eadem natura communicetur mediante processione, aliud autem quod ratio processionis sumatur ex tali identitate naturæ. Primū verum est, secundum autem falsum. Nō ergo terminus formalis processionis à quo sumitur ratio processionis, est persona vt eadem in natura, cum principio à quo procedit, nec communicatur ex vi processionis eadem natura, quatenus eadem est.

Sed rogas, ex vi cuius, Spiritus Sanctus procedit vt vnum in natura cum suo principio; si hæc ratio vnitatis non sumitur ex processione? Respondetur, istam vnitatem de sumi ex infinitate simpliciter, quæ est in principio, & termino processionis, ratione cuius est impossibilis distinctio secundum esse, vel secundum aliquam perfectionem. Et ratione huius infinitatis, quidquid est in Deo, est ipsemet Deus. Ad illam tamen identitatē, nō est necessaria aliqua actio sed (vt diximus supra) eo ipso quo persona procedit à suo principio infinito modo, & processione ad intra, & intra eandē naturā diuinam, sequitur identitas in tali natura. Et propterea dictū est, quod vnio qua vna persona vnit sibi alteram in natura, prout significatur talis vnio per verbum, scilicet vnitio, includitur in processione, qua eadem persona vnita procedit ab altera, nihilominus includitur materialiter, seu secundario, & (vt ita dicamus) ex

parte subiecti, seu essentiæ diuinæ in qua ponitur talis processio, prouenit illa ratio vnitionis, non vero ex specifica ratione processionis.

Præterea dicimus, quod similitudo qua Filius procedit à Patre ex vi processionis, est omnino distinctæ rationis, à similitudine qua Spiritus Sanctus est similis Patri, & Filio. Probatur. Similitudo illa Filij est distinctæ rationis in ipso Filio, atque in Patre: similitudo autem Spiritus Sancti, respectu Patris, & Filij, est eiusdem rationis in vtroque extremo, vt pote, quia similitudo Filij inuenitur in Patre, per assimilationem actiuam, qua Pater assimilat, sibi Filium, in Filio autem inuenitur per assimilationem passiuam, qua Filius assimilatur Patri; at vero similitudo Spiritus Sancti respectu sui principij, reperitur eodem modo in principio: ergo.

Ex hoc sequitur, quam longe errent à veritate, qui contendunt probare similitudinem conuenientem Filio ex vi processionis à Patre, etiam conuenire Spiritui Sancto, ex vi suæ processionis. Vnde similitudines quæ sunt eiusdem rationis in Filio respectu Patris, & in Spiritu Sancto respectu vtriusque, non conueniunt eis ex vi alicuius processionis, similitudo autem quæ est specialis Filio respectu Patris, nullo modo conuenit Spiritui Sancto.

## §. VI.

### *Vtrùm Filius dicatur genitus, quia procedit vt imago Patris.*

VIDETVR vera pars affirmatiua, ex concessis à nobis, Filius enim procedit à Patre per modum assimilationis, sed hic modus est proprius imaginis, ratione cuius, imago nõ solum est similis prototypo, sed assimilatur illi: ergo.

Iam examinanda est ratio propter quam, processio Spiritus Sancti, non dicatur generatio. Et quidem illi authores tenent, hanc processionem non dici generationem, quia Spiritus Sanctus non procedit, vt imago Patris, & Filij. Vnde Filius ea ratione dicitur genitus, quia procedit vt imago Patris. Hæc sententia ex parte est vera, sed non cõtraria sententiæ Thomistarum. Idé enim fere est, Filiũ procedere vt imaginem Patris: atque dicere, Filium assimilari Patri. Sicut idem fere est, dicere, Patrem producere Filium in ratione imaginis eiusdẽ Patris: atque dicere Patrem assimilare, sibi Filium. Etenim tam productio imaginis, quam illa assimilatio terminãtur ad Filium, quatenus repræsentat Patrem. Procedere igitur Filium, vt similem ex vi processionis, est terminare processionem sub ratione similitudinis, & cũ terminare processionem, dicat distinctam rationem ab ea quam dicit principiare processionem, fit, vt similitudo sub qua Filius terminat processionẽ, non sit similitudo nominaliter sumpta: sed assimilatio illa passiua. Hæc ergo assimilatio est fere idem cum imagine. Vnde quando D. Thom. infr. q. 35. ar. 1. declarat, quid requiratur ad hoc quod aliquid dicatur imago alicuius, & ponit tertiam conditionem, scilicet quod ex alio procedat simile in specie; addit Caiet. hanc conditionem intelligi per se, scilicet quod processio, & origo terminetur ad ipsam imaginem, in quantum similis est, quod est dicere per modum assimilationis. Et D. Augustin. lib. 7. de Trin. cap. 2. pro eodem fere reputat, Verbum diuinum procedere vt Verbum, scilicet per modum similitudinis, & procedere vt imaginem.

Placet itaque, quod Suarez cit. dicit contra Vazquez, allegantem pro se aliquos Doctores tenentes, Verbum esse Filium, quia est imago Patris. Sic enim ait. Verumtamen omnes hi Patres, non distinguunt quoad hoc, inter imaginem, & similitudinem habitam ex processione. Quo sensu etiam D. Tho. 4. contra gent. capit. 11. vtitur attributo imaginis, ad declarandam filiationem Verbi. Probat autem esse imaginem, quia procedit secundum rationem similitudinis. Quo circa (subdit) quatenus datur vt diuersa à ratione D. Thom. intellecta eo modo quo à Thomistis veteribus explicata est, & prout distinguit inter hæc duo, scilicet procedere vt imaginem, & procedere vt simile ex vi processionis, nec habet fundamentum in Patribus, nec intelligi satis potest.

Nihilominus multo melius explicant Thomistæ, rationem generationis in

in diuinis, per processionẽ in similitudinem naturæ, formaliter ex vi processionis, quã authores contrarij explicẽt, per processionem in ratione imaginis. Ratio huius est, quia processio in ratione imaginis, declarat quandam proprietatem Filij, non vero rationem substantialem, sub qua Filius terminat generationẽ. Vnde illud, quod est procedere in similitudinem naturæ formaliter, declaratur per hoc quod est procedere in ratione imaginis. Et quidem Pater, exprimendo similitudinem sui in Filio secundum naturam, format imaginem sui, cæterum magis accedit ad substantialem rationem generationis, Patrem assimilare, sibi Filium in natura, quam exprimere imaginem sui in Filio. *D. Thom.* Et ita D. Tho. prius tractat de persona Filij, vt Filius est & procedit in similitudinem naturæ à Patre, quam tractet de ista proprietate Filij, scilicet de ratione imaginis. Imo prius egit de alia proprietate magis accedente ad rationem substantialem Filij, scilicet de ratione Verbi, quam ageret de ratione imaginis. Quidquid autem de hoc sit (nam forsitam est quæstio de nomine) certissimum est, reduci processionem in ratione imaginis, ad processionem in similitudinem naturæ. Et si quæramus, quare Pater producit Filium, vt imaginem sui; respondebitur, quia assimilat, sibi Filium in natura. Ethanc reductionem facit D. Athan. Epistol. de decretis Niçenæ Synodi, *Athan.* quem pro se allegat Vazquez, loquendo enim de Filio Dei, dicit: *Si eum imaginem nominas, Filium hoc ipso eum esse indicaueris. Quid enim simile Deo, nisi sua ipsius progenies?* Reducit ergo Atha. rationem filiationis diuinæ, ad processionem, per modum similitudinis in natura, dicendo quasi redens rationem. *D. Thom.* *Quid enim simile Deo, &c.* Et D. Thom. 4. cont. gentes, capit. 11. dicit: *Verbum Dei est imago dicentis, quantum ad ipsam eius essentiam, & in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo, quod Verbum Dei, non solum sit imago; sed etiam Filius. Non enim sic esse imaginem alicuius, vt eiusdem naturæ cum illo sit, in aliquo inuenitur, qui Filius dici non possit.* Expende illa verba. *Non solum sit imago, sed etiam Filius*, quasi magis requiratur ad rationem filiationis, quam ad rationem imaginis, scilicet processio in similitudinem naturæ. Et infra dicit. *Cum Verbum Dei sit eiusdem naturæ cum Deo dicente, & sit similitudo ipsius: sequitur quod hic naturalis processus, sit in similitudinem eius à quo est processio, cum identitate naturæ.* Igitur D. Tho. ad declarandam rationem generationis in Verbo Dei, non recurrit ad illam processionem per modum imaginis, sed ad processionem in similitudinem naturæ. Quæ verba formaliter intellecta, vt illa intelligunt Thomistæ, idem denotant, atque in assimilationem passiuam in natura. Et ita dicit bene Suarez citatus, rationem illam probantem, Spiritum Sanctum non esse Filium, quia non est imago, assumere id quod minus, certum est, ad probandum id quod certius est. Magis enim certum est, Spiritum Sanctum non esse Filium, quam ipsum non procedere, per modum imaginis. Item dicit, quod sumpta imagine quatenus actu repræsentat (vt sumunt eam Torres, & Vazquez) non ideo Filius est Filius, quia est imago, sed è conuerso, quia Filius est, ideo imago est. Quapropter Paulus ad Hæbr. 1. explicuit filiationem Verbi, per esse splendorem gloriæ Patris, addens continuo, esse figuram substantiæ Patris. *Heb. 1.* *Qui cum sit splendor gloriæ (ait) & figura substantiæ eius, &c.* Ecce qualiter illa ratio figuræ, supponat aliam magis intimam, vt posse esse splendorem, & sic participare naturam Patris, quæ emanatio splendoris, declarat melius rationem generationis. Quod ostendit D. Thom. super eundem locum Paul dicens. *D. Thom.* *Quoniam autem splendor est illud, quod a fulgente primo emittitur. Sapientia vero est quidam fulgeus, Eccles. 8. Sapientia hominis, lucet in vultu eius. Inde est quod prima conceptio sapientiæ, est quasi quidem splendor. Verbum ergo Patris, quod est quidam conceptus intellectus eius, est splendor sapientiæ, qua se cognoscit. Et ideo Apostolus filium vocat splendorem gloriæ. In quo ostenditipsum non solũ sapientem, sed etiã sapiẽtiam genitam Isai. 62. Donec egrediatur vt splendor iustus eius.* *Eccl. 8.* *Isai. 62.* Hæc D. Thom. Itaque quanuis generationem Filij ostendat, hoc quod est procedere à Patre, tãquã imago ei⁹, & tãquã Verbũ eius; tamẽ id quod exposcit definitio generationis, scilicet esse processionẽ viuẽ

tis à viuente coniuncto in similitudinem naturæ, intime explicatur per hoc quod est procedere, tanquam Verbum à Patre dictum. In quo primo intelligitur, quod Pater dicendo, generat Verbum secundum illud, Psal. 2. *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genuite.* Idest dicendo genuit me. Et sic Verbum vt dictum, est genitum, ad quod dicere, consequitur illa ratio assimilationis, qua Pater assimilat sibi Filium, & hæc ratio est intima generationi, & Verbum est simile generanti, ex vi processionis.

*Psal. 2.*

A

Item imago denotat aliquid exẽplatum ab imaginato, non tamen intimam processionem ab illo. Quantumcunque enim educatur ab extrinseco artifice, ad similitudinem imaginati, seu prototypi, dicitur vera imago, imo si esset similior tali prototypo quam altera, quæ ab eodem procederet, haberet perfectiorem rationem imaginis. Quo fit vt sit velut extrinsecum imagini, procedere ab imaginato secundum se, & quod processio talis, si daretur secundum se, habeat se antecedenter, & non formaliter. Et ita D. August. quæst. in Deuter. quæst. 4 dicit. *Si Patri Filius similis sit, etiam imago recte dicitur.* Et magis intimum est Filio esse Verbum, quam esse imaginem. Nam aliqui ex Patribus, tribuunt Spiritui Sancto esse imaginem Patris, & Filij, inter quos est Athan. Epist. ad Serapionem, Damascen. libr. 1. de Fid. cap. 18. Basil. lib. 5. contra Eunom. & alij, & tamen nullus eorum dixit Spiritum Sanctum esse Verbum Patris, & Filij. Vnde magis declarat processionem per generationem, ratio Verbi, quam ratio imaginis. Verum quidem est, Spiritum Sanctum vocari imaginẽ, ad modum quo explicat Basil. scilicet quatenus est *Sanctitatis Dei character*, & quatenus *imagines efficit Dei, per regenerationem.* Sicut idem Basil. paulo inferius vocat Spiritum Sanctum Verbũ Filij, vt confutaret errorem Eunomij dicentis, Spiritum Sanctum non ex Deo esse. Vnde cum dicit *propterea, & Dei quidem Verbum Filius est, Filij autẽ Verbum Spiritus*, solum intendit declarare substantialem processionem Spiritus Sancti à Filio. Nihilominus Spiritus nõ vocatur imago Patris, & Filij, quatenus imago ex vi suæ processionis producitur, per modum assimilationis respectu maginati. Itaq; dicitur imago propter similitudinem in eadem essentia cũ suo principio, non tamen proprie dicitur imago quia deficit modus ille expressionis, quo imaginatum, taliter exprimit similitudinem sui in imagine, vt intendat assimilare, sibi imaginem. Vt enim dictum est, amans potius intendit assimilari rei amatæ, seu transformari in rem amatam, quam assimilare eam sibi.

*August.*

*Athan. Damas. Basil.*

B

Ad propositum ergo reuertentes D. Tho. & eius discipuli, explicuerunt rationem generationis per processionem in similitudinem naturæ formaliter loquendo, nulla mentione facta de ratione imaginis, quia hoc ipso quo ponitur illud genus assimilationis, absq; alio superaddito, intelligitur propria differen constituens generationem. Quapropter D. Tho. solut. 1. breuiter declarauit rationem generationis, quæ inuenitur in Filio, & non in Spiritu Sancto, non esse sumendam ex similitudine fundata in identitate naturæ, quia hoc est commune omnibus processionibus diuinis, *sed oportet* (inquit) *quod propria ratio huius, vel illius processionis, accipiatur secundum ordinem vnius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis, & intellectus.*

## §. VII.

### *Vtrum secundum ordinem quem processio Spiritus Sancti dicit ad processionem Filij, ista dicatur generatio non vero illa.*

C

COnsideranda etiam sunt illa verba adducta ex D. Thom. *Propria ratio huius, vel illius processionis, accipitur secundum ordinem vnius processionis ad aliam.* Declarauit enim Doctor Sanctus, vnde sumatur radicaliter propria ratio generationis, scilicet ex hoc, quod actus intellectus est primus, non præsupponens aliquem actum, vel actionem in Deo, actus autem voluntatis præsupponit actum intellectus. Ex quo deducitur, quod prima communicatio naturæ diuinæ, fiat per actum intellectus, ex altera vero parte, communicatio naturæ per generationem,

ex

ex natura rei non præsupponit aliam communicationem, sed ipsa est prima, & radicalis ratio aliorum, quæ communicantur, & aliarum communicationum: cum igitur communicatio per intellectum, nullam aliam communicationem præsupponat, communicatio autem per voluntatem præsupponat communicationem per intellectum, fit vt illa sit generatio, hæc vero non. Itaque cum generatio terminetur ad esse rei, esse autem sit primum, quod in vna quaque re intelligitur, non debet præsupponere generatio, communicationem alicuius alterius gradus, seu communicationem alteram. Quo fit vt licet Spiritus Sanctus, ex vi processionis, etiam habeat esse, habet tamen esse Spiritus, & ita eius processio præsupponit in Deo alteram, per quam Filius habeat esse Filij. Et idemmet esse communicatum Filio, & Spiritui Sancto, communicatur Filio, per modum primæ perfectionis in essendo: at vero Spiritui Sancto communicatur, per modum perfectionis impulsus, quæ perfectio, ex natura sua, præsupponit alteram perfectionem. Vnde si fingeremus procedere in Deo vnam tantum personam, & huic personæ communicari rationem essendi, & etiam rationem impulsus, diceremus, in communicatione illius primæ perfectionis, consistere generationem talis personæ, non vero in communicatione secundæ perfectionis. Quod ergo diuersis personis communicetur idem esse, vni scilicet personæ per modum primæ perfectionis, non præsupponentis alteram perfectionem, alteri vero personæ, per modum secundæ perfectionis, & præsupponentis alteram, est sufficiens ratio, ob quam prima communicatio dicatur generatio, non vero secunda.

A

Item ex hac fundamentali ratione D. Thom. infertur processio per modum assimilationis, quæ datur respectu Verbi diuini, & non respectu Spiritus Sancti. Idenim quod primo intendit agens intellectuale, per proprium, & velut vniuocum actum quem habet, qui est intellectio, est assimilare sibi perfectissime rem intellectam: atque adeo, nullus actus est ita intimus agenti intellectuali, atque est ista assimilatio, & consequenter communicatio prima, & intima eiusdem agentis intellectualis, est per modum talis assimilationis: consistit ergo generatio talis agentis intellectualis, in tali actu assimilationis, ex altera vero parte, actus voluntatis non est ita intimus eidem agenti, intellectuali. Quanuis enim sit intimus illi: tamen intellectio est velut proprius, & vniuocus actus, correspondens primo, & per se agenti intellectuali. Non ergo medio tali actu voluntatis, illud agens primo communicat suam naturam, per modum assimilationis, neque per modum generationis. Itaque in agentibus creatis, generare sibi simile in natura conuenit generanti, secundum vltimam differentiam sui, per quam habet esse proprium, & specificum. In Deo igitur non disputemus vtrum propria ratio, & velut constitutiua sit esse, an vero intellectualitas: sed supponamus quod actiones ad intra, non conueniunt ei ratione illius infinitæ perfectionis in essendo, formaliter loquendo, seu quatenus Deus est suum esse, sed conueniunt tales actiones Deo, secundum proprias potentias. Illa ergo potentia, & ille actus, conuenientes Deo intime, & tanquam vniuoce rationes, sunt intellectus, & intellectio. Illis igitur tribuitur ratio generationis. Et si concedamus, quod primaria ratio constituens Deum, est gradus intellectualitatis, facilius intelligitur qualiter Verbum intellectualiter procedat à Patre per generationem, quandoquidem tam ex parte naturæ quæ communicatur, quam ex parte potentiæ, per quam communicatur, intelligitur talis ratio intellectualitatis. Cæterum, tenendo sententiam, quam veriorem reputamus, scilicet, quod constitutiuum Dei, sit ipsum esse per essentiam, in quo includuntur omnes aliæ perfectiones, dicendum est rationem generationis, atque intellectualiter procedere à Patre, non esse desumendam formaliter, ex tali esse, tanquam ex principio formali, & proprio: sed ex potentia quæ proximius accedit ad illud esse, cuiusmodi est potentia intellectiua. Et sicut ex parte termini, etiam generatio inspicit illummet gradum, qui est ex parte generantis primo, & per se: ita in præsenti, generatio diuina in

B

C

termino, inspicit velut eundem gradum qui reperitur primo, & per se in generante, cum hac scilicet reduplicatione, in quantum generans est. Non constituitur autem in ratione generantis, per esse illud diuinum, nam ex vi talis gradus essendi, omnes personæ adunantur, & dicuntur similes in natura, similitudine quæ est relatio rationis. Vnde docet D. Thom. sol. ad primum, quod ex parte huius vnitatis, non potest sumi propria ratio huius processionis, vel illius, secundum quam vna distinguitur ab alia. Debet ergo sumi propria ratio generationis ex parte illius gradus, qui proximius accedit ad illud esse per essentiam, cuiusmodi est gradus, intellectualitatis: atque adeo tam ex parte generantis, quam ex parte geniti, debet signari talis gradus. Ex ijs etiam colligitur facilis solutio illius argumenti, quo conuincuntur aliqui ad discedendum à doctrina tradita. Quia scilicet essentia diuina, est principium productionis Verbi, quatenus illa habet rationem speciei intelligibilis, sed in hac consideratione, talis essentia præsupponit potentiam intellectiuam: ergo non potest esse principium generationis substantialis, quæ debet reduci ad essentiam, quatenus antecedit omnem potentiam. Respondetur enim, quod essentia diuina est principium quo, huius generationis quatenus præhabet in se ordinem intellectualem, & ordinem assimilationis explicatæ, licet requirat determinationem per intellectum, non tanquam per id à quo recipiat virtutem producendi Verbum, sicut species intelligibilis, subordinata intellectui, sed tanquam à modo intrinsece determinatiuo, in illo ordine intelligibili. Et ita prædictus gradus intellectualitatis, præhabetur prius in essentia diuina, ad assimilationem illam.

## §. VIII.

### *Soluuntur obiectiones positæ à principio controuersiæ.*

AD primam obiectionem in contrarium positam à principio controuersiæ principalis. Respondetur, concedendo, non esse necessarium addere diffinitioni generationis illam particulam, *ex vi processionis*. Cum enim deffinitio debeat intelligi formaliter, procedere in similitudinem naturæ, idem est atque terminare processionem sub præcisa ratione similitudinis naturæ: & consequenter, processionem secundum suam naturam, hoc est ex vi sua, inspicere terminum illum sub tali ratione particulari. Addita ergo est dicta particula, ad explicandam formalitatem inclusam in illis verbis, *secundum similitudinem naturæ*. Et multo melius explicatur talis formalitas modo dicto, quam si addamus particulam, *secundam rationem imaginis*, vt probatum est.

In eodem argumento, videtur ille author intendere, verificari verba diffinitionis generationis, in processione Spiritus Sancti: nisi addatur particula, quam ipse cum Torres, addendam existimat, & quod Spiritus Sanctus, ex vi suæ processionis, & per se, procedat in similitudinem naturæ. Si autem hoc intendit, non tam arguit cõtra D. Tho. & eius scholam, quam contra ipsum mysterium processionis Spiritus Sancti, vt optime infert Suarez citat. Si enim verba definitionis generationis, formaliter intellecta, verificantur in processione Spiritus Sancti, talis processio erit generatio. Definitio enim debet esse communis animi conceptio, & non licet cuilibet pro suo arbitrio, addere, vel minuere aliquid definitioni. Multo ergo melius, & securius, schola D. Thomæ admittendo definitionem generationis in sensu formali, qui explicatur, per dicta verba, negat processionem Spiritus Sancti, esse generationem. Et cum hoc mysterium processionis Spiritus Sancti, circa præsentem disputationem (quare scilicet talis processio, non sit generatio) ita absconditum sit, vt sancti Patres fateantur non esse curiose indagandum, sed congruentijs aliquibus explicandum: & ex altera parte congruentia adducta ex D. Tho. & eius discipulis, sit sufficiens; nescio quo Spiritu, ita se illi opposuit Vazquez, vt eam parui penderet, quę in gymnasijs cõmuniter circumfertur, & soluit euidenter omnia argumenta in contrarium. Respondetur ergo, negando omnino, quod Spiritus Sanctus procedat, vt similis formaliter loquendo, aliqua similitudine; siue fundata in vnitate naturæ,

naturæ, siue in particulari ratione assimilationis, vt explicatum est. Et ita similitudo quam dicit Spiritus Sanctus, respectu sui principij, se habet materialiter, comparata ad vltimam rationem formalem termini processionis. Sicut enim, esse omnes personas vnum in natura diuina, habet se antecedenter, & materialiter, ad propriam rationem huius, vel illius processionis, (vt declaratum est, ex doctrina D. Thom.) ita similitudo quam dicit Spiritus Sanctus respectu Patris, & Filij, se habet materialiter in ordine ad specialem modum procedendi.

Et non dicimus, quod similitudo posita in difinitione generationis, materialiter conueniat Spiritui Sancto, imo talis similitudo nullo modo conuenit Spiritui Sancto, in quo maxime allucinantur aliqui, confundentes similitudinem cum assimilatione; cum tamen illa sit relatio rationis, hæc vero fundet relationem realem: & verbum illud, *ex vi processionis*, hoc denotat, quod scilicet, similitudo significetur per modũ actionis. Hæc autem similitudo, nullo modo conuenit Spiritui Sancto.

Ad secundum argumentum respondetur, quod similitudo illa particularis, sub qua procedit Verbum diuinum, sumitur ex infinitate communicata intellectui, ad modum particularem, quem exposcit intellectus, ex genere suo, & absque eo quod transgrediamur limites ipsius. Exposcit enim intellectus, ex genere suo, infinitatem simpliciter, in vniendo, & assimilando, sibi obiectum cognitum, atque adeo exposcit substantialem vnionem. Quod vero istam vnionem non hebeat intellectus creatus, accidit intellectui ex genere suo. Non ergo ex infinitate in qua conuenit intellectus diuinus, cum voluntate diuina, producitur Verbum simile in natura; sed ex vi processionis per solum intellectum diuinum, ratione infinitatis communicatæ intra particularem rationem intellectus, vt distincti à voluntate. Sicut etiam Pater, ab essentia diuina fæcunda, participat virtutem generandi, nihilominus generatio formaliter non correspondet naturæ fæcundę, sed Patri. Et si tunc inquireres, vtrũ precisa ratio essentiæ concurreret ad generationem, vel præcisa ratio paternitatis; responderetur, quod neutrũ illorũ, sed essentia terminata per ternitate. Ita ergo in præsenti, nec tribuimus intellectui præcisse producere simile in natura, nec intellectui vt infinitus est præcisse, sed intellectui habenti infinitatem secundũ modum proprium intellectus.

A Ex hoc sequitur, non esse concedendum (loquendo de processione per generationem ex parte termini) quod Verbum, præcisse secundum proprietatem personalem, terminet talem processionem, sed debet includi in termino, natura diuina communicata Verbo, etiam ex vi processionis. Sicut etiam Spiritus Sanctus, non terminat suam processionem, secundum suam proprietatem præcisse, sed etiam secundum naturam. Nec Verbum dicitur procedere secundum similitudinem, ratione illius, quod specialiter habet, quatenus illud est distinctum à proprietate Spiritus Sancti, si cum præcisione loquamur. Quapropter isti termini, includunt quidem naturam diuinam, sed cum speciali modo, ratione cuius, in Filio talis natura communicatur per modum assimilationis,
B & in Spiritu Sancto per modum impulsus. Quo fit vt iste modus procedendi, per assimilationem in Filio, & per rationem impulsus in Spiritu Sancto, debeat intelligi in communicatione naturæ, quæ communicatur, Filio ex vna parte, & in communicatione naturæ quæ communicatur Spiritui Sancto, ex altera parte. Vnde diuersitas communicationis naturæ, est principium resultãtiæ diuersarũ relationũ constituentium distinctas personas. Cum quo tamen stat, non posse intelligi ex parte termini, cui communicatur natura, prius ipsa communicatio naturæ, quam resultantia relationis, si loquamur de prioritate proprie dicta, etiam secundum nostrum modum considerandi. Sicut enim non prius considerabamus ex parte prin-
C cipij generationis, essentiam diuinam generantem, quam talis essentia terminerur, per relationem paternitatis: ita ex parte termini, non considerabamus prius essentiam diuinam communicatam, quam intelligamus talem essentiam terminatam, per relationem. Cum hoc tamen stat, quod sicut generatio intelligitur, vt prius procedẽs ab essentia, quã à rela-

tione, quatenus omnia quæ habet persona communicantur ab essentia, ita ex parte termini, prius intelligitur essentia communicata, quam resultantia relationis, quatenus omnia, quæ communicantur personæ, præhabentur in essentia. Itaque absolute loquendo, nulla datur in Deo prioritas, nisi illa sit secundum originem. Cum igitur nulla originatio sit imaginanda in relatione paternitatis respectu essentiæ diuinæ, fit vt non detur illa prioritas explicata: & eodē modo est deneganda in essentia communicata Filio, respectu relationis filiationis. Ad propositum autem reuertentes.

*Dubium.* Dubium est, quomodo intellectus, ex genere suo, exposcat illam infinitatem, quandoquidem intellectus, analogice dicitur de intellectu diuino, & humano: atque adeo non datur vna ratio communis illis: igitur intellectus diuinus, solum quia diuinus est, exposcit infinitatem, & est essentialiter infinitus, nō tamē ex ratione communi intellectus, exposcit talem infinitatem. Respondetur, quod potius ex ista analogia colligimus nos, intellectum ex genere suo requirere dictā infinitatē. Cum enim in illa ratione cōmuni, & analoga, primo, & per se includatur intellectus diuinus, & secūdario, & secundum proportionem, includatur intellectus humanus, ex eadem ratione analoga colligitur, intellectum primo & per se in ratione intellectus exposcere infinitatem. Itaque intellectus vt sic, quatenus per analogiam includit illos duos intellectus, dicit quandam rationē exposcentem primario intellectum diuinum. Et quidem si ratio intellectus, ex æquo inspiceret intellectum creatū, & increatum, quidquid cōueniret actui intelligendi, qua ratione proueniret ab intellectu creato; non exposceret per se, & ex genere suo, intellectus vt sic: sed potius talis ratio communis, abstraheret ex se ab vtroque, & nihil primario includeret, quod pertineret ad aliquem illorum intellectuū. Nihilominus, quia intellectus abstrahit ab vtroque intellectu, abstractione totali, & includente vtrunque analogatum inæqualiter, & secundum proportionem, fit vt ex vi talis abstractionis, primario includat principale analogatum. Quapropter intellectus secundum propriam rationem sui, exposcit infinitatem, & modum tendendi in obiectum perfectissime, & sub perfectissima vnione.

Ad tertium argumentum respondetur, quod quantumcunque amor diuinus sumatur, vt essentialiter est quid infinitum, & in creatum; nec ea parte qua amor est, nec ea parte qua infinitus est, terminatur formaliter ad aliquid simile in natura: quia nec similitudo inspicitur A à ratione propria amoris, nec ab infinitate quæ cōuenit amori. Cum enim infinitas illa proueniat amori, secundum propriam rationem amoris, debet perficere ipsum amorem, secundum modum proprium tendendi in obiectum: qui modus non est secundum rationem similitudinis. Sicut quodlibet attributū diuinum, habet infinitam perfectionem & tamen ista perfectio non extrahit tale attributum à ratione propria, sed intra ipsam rationem perficitur infinite attributum. Et quanuis misericordia diuina includat omnem infinitatem, quam includit iustitia diuina, tamen actus misericordiæ respiciunt particularem rationem B obiecti, quam non inspiciunt actus iustitiæ. ita in præsenti. Et sicut sufficit sola distinctio rationis inter illa attributa, ad hoc quod concedatur Deum, mediante misericordia, subleuare miseriam, non tamen punire peccata, nisi mediante iustitia: ita in præsenti. Et sicut ex vi misericordiæ, non sequitur punitio, sed solum id quod formaliter pertinet ad tale attributum: ita ex vi processionis per voluntatem, non sequitur similitudo aliqua, sed solū quod formaliter pertinet ad voluntatem, & amorem.

Ex quo sequitur, quod quælibet processio, ex infinitate quam includit, exposcit tanquam principium sui, Deum ipsum: & consequenter, tanquam terminum sui, etiam exposcit Deum: sed in nulla harum rationum, declaratur aliquis specificus modus procedendi. Vnde reduplicando illam rationem infinitatis, quam dicit processio, solum est inferendum ex ea, quod principium eius sit infinitum, & similiter quod terminus sit infinitus.

Et nota diligenter, quod in actionibus procedentibus à supposito, seu à principio infinito, aliunde sumitur ratio actionis particularis, & aliunde sumi

tur

tur ratio infinitatis. Etenim licet actiones Christi Domini quæ pertinent ad particulares rationes specificas, ex altera parte essent infinitæ: tamen in illis sumebatur ratio specifica, ex immediato, & formali principio atque termino earum: at vero ratio infinitatis sumebatur ex supposito diuino. Similiter ergo in præsenti, processio Filij, & processio Spiritus Sancti, sumunt suas rationes particulares ex immediatis principijs, & ex terminis formalibus: at vero infinitatem, sumunt ex essentia diuina. Sicut ergo in illis actionibus Christi, principiū à quo prouenit infinitas, non inspicit formaliter terminum actionis secundum se, etiam si concurrat cum principio formali, & proximo ad attingendum talem terminum; ita in processionibus, principium à quo prouenit infinitas, non respicit secundum se, & formaliter terminum processionis, licet concurrat ad talem terminum. Fit ergo consequens, vt ex vi processionis per voluntatem, non inspiciatur terminus secundum rationem similitudinis, & quod licet essentia diuina concurrat ad infinitatē eiusdem processionis: non tamen ex isto concursu inspiciatur peculiaris ratio in obiecto, sed solum inspiciatur modus infinitatis. Ex quo sequitur quod Spiritus Sanctus nec procedit vt similis ex vi processionis, vt processio inspicit principium proximum, & terminum formalem: & cum ex altera parte, infinitas proueniens à principio radicali, cuiusmodi est essentia diuina, non constituat aliquem terminum formalem; fit vt terminus processionis illius in ratione termini, non dicat similitudinem. Dicatur ergo, Spiritum Sanctum procedere similem suo principio, materialiter considerata similitudine, non tamen formaliter, & ex vi processionis.

A

B

Ad illam propositionem positam ab eodem authore, scilicet amor diuinus producit Deum: respondetur, falsum esse dicere amorem diuinum producere Deum, vt Deus est. Debet ergo intelligi ex parte termini, aliquid vt distinctum à principio, & consequenter amor diuinus, terminatur ad Deum sub ratione impulsus, quæ ratio dicit oppositionem relatiuam respectu principij. Terminus ergo cuiuscumque processionis, intrinsece dicit ordinem originis ad principium à quo procedit. Cum igitur hoc sit in confesso apud omnes Theologos, quo obsecro colore potest defendi, Spiritum Sanctum terminare processionē, quatenus est vnum in natura cum Patre & Filio, vel quatenus est similis illis, similitudine fundata in hac vnitate? Quis ordo originis potest significari inter extrema vt vnum sunt, vel vt similia sunt, similitudine eiusdem rationis?

C

Vnde infertur, quantum allucinentur hi qui pro comperto habent, concedendum esse, Spiritum Sanctum procedere vt Deum. Præter quam enim quod in nulla processione concedendum est, personam procedentem terminare processionem per rationem deitatis: quandoquidem talis ratio est communis omnibus personis, & consequenter nulla persona procedit vt Deus, appellando proprium conceptum termini processionis: est in præsenti specialis ratio, quę non currit in alijs actionibus creatis. Ex ratione enim formali, quæ debet se tenere ex parte termini actionis, non potest inferri, ex eo quod producatur per generationem homo vt homo est, ipsum produci vt animal est: atque adeo ex hac parte est manifesta instantia in ista consequentia, Spiritus Sanctus procedit vt impulsus est, ergo procedit vt Deus est. Cæterum ea parte qua agens creatum, communicat effectui distinctos gradus numero, ab eis, quos ipsum agens habet, facilius intelligitur defectus illius consequentiæ, in agentibus creatis, quam in præsenti dificultate: quandoquidem homo generans hominem, absolute generat animal, licet non cum illa appellatione dicta. Etenim gradus ille communis, distinguitur numero in generante, & in genito, quod requiritur ad rationem principij, & termini actionis. Nihilominus in præsenti, non datur genus distinctionis, nisi ex vi originis: atque illud solum quod realiter distinguitur à principio, dicitur procedere per originem. Cū igitur in ista processione, solum ratio impulsus distinguatur realiter à principio impulsus, fit consequens, vt formaliter processio terminetur ad impulsum, non autem ad Deum vt Deus est. Et quanuis in istis processionibus diuinis concedamus, procedere Deum à Deo, non conceditur dicta propositio, explicando naturam particularem processionis,

nis, sed denotando vnionem in natura, quæ in eisdem processionibus inuenitur. Vnde dicit D. Thom. in illa sol. ad quartum, quod ex parte huius vnitatis non potest sumi propria ratio huius processionis.

Ad quartum respondetur, D. Thom. duo intendere, scilicet probare quod Filius Dei procedit in similitudinem, seu per modum similitudinis, & quod procedit in eadem natura. Et quamuis ista duo ponat per modum vnius, tamen secundum rationem, & per reductionem ad propriam causam, debet distingui vnum ab altero. Redendo igitur rationem, huius quod est Filium Dei procedere in eadem natura cum Patre, recurrit D. Thom. ad illam identitatem inter esse Dei, & intelligere ipsius, sicut in sol. 1. huius art. idem declarat: nihilominus loquendo de propria formalitate processionis Filij, seu de eo quod habet Filius ex vi processionis, non recurrit D. Th. ad illam identitatem, sed ad proprium modum quem seruat intellectus in producendo Verbum. Et tunc illa identitas quæ ponitur inter esse diuinum, & intelligere diuinum, consideratur vt sequens naturam intellectus, in suo modo elicié di actum. Sicut dicebamus de infinita perfectione Dei, ratione cuius resultat illa identitas in natura: hæc enim infinita perfectio, sequitur modum proprium intellectus diuini. Potest hoc explicari quodam exemplo; licet enim in homine generante hominem, concurrant aliqui gradus, nempe gradus vegetatiui, & sensitiui: tamen illi gradus sequuntur naturam vltimæ differentiæ hominis, & conformiter ad illam, concurrunt ad generationem hominis. Similiter ergo, licet ad generationem Filij concurrant, & natura diuina, & infinitas, & identitas esse diuini cũ intellectu, & intellectione ipsa: tamen omnia ista concurrunt, vt sequẽtia naturam intellectus, & consequenter propria ratio processionis Filij debet sumi ex illo principio proximo, scilicet intellectu, reliqua vero concurrunt velut secundario: & sic etiam intelligitur illa solutio ad secundum. Verum itaque est, quod in ista solutione dicit D. Thom. Ideo verbum in nobis non procedere simile intelligenti in natura substantiali, quia intelligere in nobis non est substantia, & esse intelligentis: ablata enim ratione superiori, aufertur ratio inferior, identitas autem illa, est velut ratio communis, vt declaratum est: nihilominus attendendo ad rationem propriam, & velut specificam, procedendi in similitudinem naturæ, recurrendum est ad illud principium proximum. Itaque hæc est bona consequentia, intelligere in nobis non est esse nostrum, nec substantia, ergo quod procedit per intellectionem nostram, non potest esse simile in natura nobiscum, quia arguitur à superiori ad inferius negatiue: nihilominus hæc consequentia nulla est, processio ad intra est ipsum esse Dei, ergo quidquid procedit, procedit vt simile in natura diuina, quia arguitur à superiori ad suum inferius affirmatiue. Addit enim, supra hoc quod est procedere in identitate naturæ, procedere in similitudinem naturæ, tanquã rationem particularem contentam sub communi. Solum itaque licet inferre ex identitate processionis cum natura diuina, identitatem personæ procedentis, cũ persona à qua procedit, quoad identitatem naturæ.

Deceptus est autem valde Vazquez, explicans D. Thom. illo modo, scilicet quod assignauerit propriam, & intrinsecam differẽtiam. Si enim assignauit propriam differentiam processionis in similitudinem naturæ, quomodo ratione huius modi procedẽdi in similitudinem, distinguit D. Thom. processionem Filij, à processione Spiritus Sancti? Vazquez enim dicit, quod idem prorsus, & eodem modo dicere possumus de amore. Tantum ergo abest quod Doctor Sanctus assignauerit propriam differentiam, vt in dicta sol. 1. huius art. dicat. *Quidquid est in diuinis, est vnum cum diuina natura: Vnde ex parte huius vnitatis, non potest accipi propria ratio huius processionis, vel illius, secundum quam vna distinguitur ab altera.* Quid clarius dici potuit, ad ostendendum rationem processionis per modum similitudinis in processione Filij, non esse desumendam ex illa identitate inter esse, & intelligere.

DV-

## DVBIVM PRIMVM APPENDIX.

### *An Spiritum Sanctum procedere à Verbo, conducat ad rationem processionis, per modum similitudinis*

Vazquez.

IN quinto argumento, intẽdit Vazquez probare, rationem similitudinis in processione Spiritus Sancti, ex eo quod Verbum diuinum est principiũ talis processionis, tanquam persona subsistens per se: atque adeo operatur per modum similitudinis.

Et potest confirmari hoc. Nam Verbum diuinum secundum id quod est sibi proprium, est principium Spiritus Sancti: sed ratio similitudinis, est propria eidem Verbo, ergo secundum hanc rationem est principium. Sed terminus processionis debet correspondere principio eiusdem processionis, ergo Spiritus Sanctus procedit per modum similitudinis.

Secundò. Eatenus Spiritus Sanctus procedit ex vi amoris mutui inter Patrem & Filium, quatenus simile diligit suum simile: atque adeo inter Filium procedentem vt similem Patri, & ipsum Patrem, datur ille mutuus amor, ergo Spiritus Sanctus procedit per modum huius similitudinis.

Sed hæc argumenta, & alia quæ possent adduci, facilem habent solutionem prænotando, quod Verbum diuinum, dupliciter potest considerari. Primò modo, quatenus terminat generationem: secundo modo, quatenus efficit vnum cũ Patre, ad spirandum. Primò modo, dicit oppositionẽ cum Patre secundo modo, dicit vnionem: cum Patre, sunt enim Pater & Filius, vnum principium Spiritus Sancti. Hæc autem ratio principij, cum sit vna, non debet desumi ex eo quod est proprium Filio, quatenus Filius distinguitur à Patre: & consequenter Filius secundum illam rationem assimilationis, qua assimilatur Patri, non potest esse principium Spiritus Sancti. Alia igitur est ratio sub qua Filius terminat generationem, ab ea qua est principium Spiritus Sancti. Quo fit vt Spiritus Sanctus non assimiletur principio à quo procedit: quandoquidem hæc assimilatio, conuenit quidem Filio quatenus formaliter terminat generationem, & originatur à Patre, non tamen quatenus est vnum cum Patre.

A Ad argumentum ergo illius authoris respondetur, Verbum non comparari secundum rationem assimilationis, nisi ad solum Patrem: & etiam si in hac assimilatione consideretur vt persona subsistens per se, non potest habere se vt principium assimilandi sibi alteram. Ratio huius est, quia assimilatio illa, passiue recipitur in Filio, tanquam in termino vltimo: & ita non potest concurrere, vt principium actiuum. Et quidem si Pater immediate assimilaret sibi Filium, vt medio illo assimilaret sibi Spiritum Sanctum, argumentum haberet vim, & diceretur, Spiritum saltim mediate ex vi processionis qua Filius procederet à Patre, etiam procederet per modum talis similitudinis: nihilominus cum Filius, ita recipiat in se assimilationem actiuam Patris, vt in tali genere, vltimo terminet ipsam, non relinquitur locus alteri processioni per modum similitudinis.

B

Et quidem si Filius seorsum esset principium Spiritus Sancti, argumentum haberet maiorem apparentiam: quia cum Filius procederet à Patre per modum similitudinis, videretur quod ex isto modo similitudinis, inclinaretur ad operandum. Sicut ex eo quod conclusio infertur per modum discursus, ipsa etiam inclinat ad inferendum vltteriorem discursum: nihilominus Filius ad Spirandum Spiritum Sanctum, velut reflectitur supra suum principium, efficiendo vnum cum illo, & consequenter nec debet sequi modum proprium operandi, velut participatum iam à principio: quia ad hoc non erat necessaria talis reflexio, vel reductio; nec etiam debet sequi modum operandi quo principium communicauit ei naturam, quia ad hoc non erat necessaria principio, talis reductio, &

C

sequenter debet fieri prædicta vnio ad operandum speciali modo. Si ergo Pater operatur primo, assimilando sibi Filium, Pater non vnitur cum Filio, ad assimilandum sibi Spiritum Sanctum, nec Filius vnitur Patri, ad operandum modo speciali quo operatur Pater, sed modo communi vtrique personæ.

Ad primam cõfirmationem patet ex dictis. Ad secundam respondetur, amorem mutuum, inspicere quidem similitudinem antecedenter, non tamen tendere per modum similitudinis. Vnde quando Pater amat Filiũ, potius intendit ferri in ipsum per modum eiusdem transformationis, quam assimilare sibi Filium.

## *DVBIVM SECVNDVM APPENDIX.*

### *Vtrùm saltim mediate, Pater & Filius communicent similitudinem Spiritui Sancto.*

LOQVENDO autem de similitudine, non vt dicit assimilationem sed vt fundatur in vnitate naturæ, est dubium: vtrũ saltem mediate possit fundari talis similitudo in processione, qua Spiritus Sanctus procedit à dicto principio. Itaque supponimus ex dictis, processionem istam non posse terminari ad Spiritum Sanctum formaliter, qua ratione est similis suo principio. Supponimus etiam Spiritum Sanctum esse simi lem Patri & Filio, similitudine fundata in vnitate naturæ, & quod ex præcisa ratione huius vnitatis, desumitur ratio huius similitudinis, absque respectu ad aliquam actionem, vel processionem: nihilominus sicut duo alba dicuntur similia, similitudine fundata in vnitate albedinis, absque aliqua dependentia ab actione: hoc tamen non obstante consequitur talis similitudo, saltim mediate, ex vi albefactionis, & qui causat talem albefactionem, etiam consequenter dicitur causare talem similitudinem. Ita in præsenti quærimus: vtrùm Pater & Filius, spirando Spiritum Sanctum, communicent similitudinem saltim mediate: ita quod ista similitudo, immediate, & formaliter, solum sequatur ex vnitate naturæ, tamen mediate, consequatur ex processione vniente Spiritum Sanctum in natura, cum Patre & Filio.

Videtur vera pars affirmatiua. Nam Pater & Filius, per modum vnitatis spirant Spiritum Sanctum: ergo ex vi huius spirationis, id quod procedit, seruat modum vnitatis, & tanquam terminus vnit ipsas personas, & significatur vt vnum cum eisdem: atque adeo similitudo fundata in vnitate, ortum habet ex vi huius spirationis.

Respondetur, (& est notanda solutio pro tota hac quæstione) quod quando similitudo fundatur in vnitate specifica vel generica: non tamen in vnitate numerica, est necessarium quod interueniat actio, per quam vnum extremum participet talem vnitatem. Vnde existente aliquo albo, ad hoc quod aliud extremum fiat ei simile in albedine, necesse est vt interueniat albefactio, per quã tale extremum participet albedinem, distinctam numero ab albedine præexistente in altero extremo. Quo fit vt talis albefactio requiratur ad rationem illius similitudinis, quatenus formaliter termi nata ad albedinem in tali extremo. Vnde si eadem actione produceretur corpus habens albedinem, illa actio non esset prærequisita ad similitudinem, quate nus terminaretur ad corpus, sed quatenus terminaretur ad albedinem. Nihilo minus in præsenti est diuersa ratio. Nam similitudo, fundatur in omnimoda vnitate naturæ: ita quod eadem numero natura in duobus suppositis, est ratio similitudinis. Ad hanc ergo vnitatem formaliter loquendo, non solum non interuenit aliqua actio, verum nec potest imagi nari talis actio vera. Vnde nec generatio, nec processio, sunt necessariæ ad illã similitudinem in natura diuina. Sunt quidem necessariæ illæ processiones, ad distinctionem quæ requiritur inter extrema similitudinis, non tamen ad dictam vnitatem. Qua propter ista relatio similitudinis in natura, est relatio rationis, quia datur omnimoda identitas in tali

tali natura ex parte extremorũ similiũ, nec identitas ista debet reduci ad aliquam processionem: imo vero omnes processiones debent reduci ad hanc idẽtitatem. Communicat quidem Pater Filio eandem naturam, sicut Pater, & Filius communicant illam Spiritui Sancto: nihilominus identitas in natura, non reducitur ad communicationem, nec personæ ex vi communicationis sunt vnum in natura. Et quanuis ex vi processionum distinguantur realiter extrema quæ sunt similia in natura, relatio tamen ipsa similitudinis, quæ est communis omnibus personis, est relatio rationis: quia immediata ratio fundandi est illa omnimoda identitas. Quo fit vt in proprio, & formali modo loquendi, personæ diuinæ dicantur procedere in eadem natura diuina. Et quidem si eadem natura diuina, secundum se existens in Patre, extenderetur ad Filium talis extensio haberet quendam modum actionis; sicut si imaginaremur eandem albedinem extẽdi ad duo subiecta cæterum de facto, nihil prorsus datur per modum actionis, cui respondeat vnio illa in natura diuina, formaliter loquendo, sed (vt supra dicebamus) eo ipso quo in eadem natura procedunt duæ personæ, sunt similes in natura: & ita processiones requiruntur ad distinctionem personarum intra eandem naturam: non tamen requiruntur, vt tales personæ sint vnum in eadem natura. Nec est concedendum quod natura diuina quatenus eadem numero est in Patre & Filio, communicatur Filio à Patre. Et sicut in generatione temporali generans non communicat naturam genito, quatenus talis natura est communis vtrique; aliàs generans generaret se ipsum: sed quatenus talis natura est distincta numero, & in hoc numero individuo; ita generatio æterna, non est communicatiua naturæ diuinæ, secundum quod talis natura est eadem in distinctis personis, sed quatenus induit rationem distinctionis: scilicet modum similitudinis in Filio, & modum spirationis, seu impulsus, in Spiritu Sancto.

Ex hoc sequitur quod in generatione temporali, natura generantis habet efficientiam respectu naturæ rei genitæ, consideratæ in se ipsa: nihilominus in generatione æterna, natura generantis non habet efficientiam in naturam geniti, quia in generatione temporali, datur distinctio naturarum: non tamen in generatione æterna. Nec est dicendum quod natura diuina prout est in Patre, habet efficientiam in naturam diuinam prout est in Filio. Quia naturam diuinam esse in Filio, non denotat aliquam diuersitatem in ipsa natura: atque adeo, vt sic non est capax terminandi actionem ex vi cuius consequatur talis natura. Ex vi tamen generationis, natura diuina est in Filio. Nec ex hoc debet inferri, quod si ex vi generationis, natura diuina habet esse in Filio, quod generatio det esse naturæ diuinæ in Filio. Quantumuis enim addas quod natura diuina non habeat esse simpliciter ex vi generationis, sed quod habeat esse in Filio, nõ debet ex hoc inferri, quod generatio det esse naturæ in Filio. Itaque ex nouitate cuiuscumque processionis diuinæ, non debet inferri nouitas in natura diuina quantum ad esse, sed solum quoad modum essendi, vt ita groſso modo loquamur. Vnde esse naturam diuinam in Filio, vel esse in Spiritu Sancto, denotat solum nouum modum essendi, scilicet secundum assimilationem, & secundum impulsum. Cum igitur ex vi nullius processionis, resultet nouitas in natura quoad esse: nec etiam resultabit nouitas, quoad vnitatem, & generaliter quoad omnia quę sunt absoluta in Deo. Vnire ergo omnes tres personas est quid absolutum in essentia diuina; & consequenter circa illam vnionem qua personæ vniuntur in natura diuina, non datur aliquid de nouo, ex vi alicuius processionis, nec terminatur aliqua processio ad personam, sub ratione vnionis in natura diuina. Igitur ex vi generationis, Filius habet esse, & generatio est qua Pater dat esse Filio: non tamen ex vi generationis aliquod esse naturæ præter esse personale consequitur. Tota igitur ratio processionis, debet sumi per ordinem ad personam procedentem, non tamen per ordinem ad naturam. Quapropter natura diuina (vt supra dicebamus) non consideratur vt principium efficiens, ex parte vnius personæ ad vniendam alteram personam in tali natura, nec vnit personas formaliter loquendo, quatenus efficienter concurrit cum aliqua persona. Non enim se habet vt natura

tura generantis temporalis, quæ quidem ita concurrit efficienter cum generante, vt ei tribuatur vnire naturam geniti, cum ipsa natura generantis, sed talis natura diuina, exercet officium vniendi personas immediate per se ipsam, & quatenus vna numero existens in personis. Quo fit vt quanuis in Patre & Filio, ad spirandum Spiritum Sanctum, detur eadem numero natura: non tamen huic naturæ formaliter, tribuitur esse principium spirationis: nec etiam eidem naturæ tribuitur, adunare Spiritum Sanctum cum Patre & Filio, quatenus illa se tenet ex parte Patris & Filij: sed ista adunatio conuenit naturæ diuinæ immediate per se ipsam, & consequenter personæ dicuntur vnum in natura, non quatenus natura vnius personæ adunatur naturæ alterius personæ, sed quatenus tales personæ procedunt intra eandem naturam.

A

## CONTROVERSIA. XVI.

### *An prius ratione conueniat Spiritui Sancto similitudo in natura cum suo principio, quam propria ratio impulsus.*

VIA aliqui authores, quos impugnat Vazquez, videntur tenere, quod Spiritui Sancto conueniat similitudo in natura cum suo principio, quatenus processio Spiritus Sancti recipitur in natura diuina, & non ex specie talis processionis, sicut indurare lutum, & liquefacere ceram, non conuenit calori ex specie sua sed ex subiecto in quo recipitur, inquirendum est: vtrũ in dicta processione, prius intelligatur proprius modus, & postea ratione subiecti in quo recipitur talis processio, intelligatur similitudo in natura diuina.

*Vazquez.*

B

Pars enim affirmatiua videtur probari exemplo posito. Nam prius intelligitur calefactio recepta in luto, quam induratio consecuta ratione subiecti: ergo prius intelligitur processio recepta in Spiritu Sancto, secundum particularem rationem processionis, quam intelligatur similitudo in natura diuina consecuta ratione subiecti.

Ex altera vero parte videtur quod similitudo illa, prius intelligatur conuenire Spiritui Sancto, quam propria ratio impulsus. Nam similitudo in natura, est cõmunis omnibus personis, sed id quod est commune prius intelligitur quam id quod est proprium: ergo.

C

Confirmatur. Nam in dicta opinione, sequitur similitudo, ex processione non quatenus recepta in Spiritu Sancto vt impulsus, sed vt recepta in Spiritu Sancto vt Deus est: ergo ratio deitatis præcedit rationem impulsus, & consequenter similitudo fundata in ratione deitatis. Quo etiam fit esse impertinens, expectare receptionem illius processionis in Spiritu Sancto, secundum particularem rationem, ad hoc quod detur illa similitudo in natura diuina.

In ijs modis dicendi, latent multæ æquiuocationes, & falaciæ, quæ derogãt sinceræ veritati huius mysterij. Quapropter supponendum est processionem diuinam, non recipi in natura diuina, proprie loquendo, tanquam in subiecto: imo vero processionis talis, solum datur terminus, cuiusmodi est persona procedens, & quanuis possit concedi, terminum etiam habere rationem subiecti, talis erit quæstio de nomine. Vnde sicut natura diuina non habet rationem termini processionis: ita nec processio recipitur in natura diuina tanquam in subiecto. Quo fit, non esse distinguendum inter processionem vt receptam in natura diuina, & vt receptam in persona diuina: sed eadem prorsus receptione formalissime loquendo, qua recipitur in persona; recipitur in natura, vt terminata personalitate. Consequens ergo est non esse assignandum specialem effectum, correspondentem processioni, vt receptæ in natura, & alium correspondentem eidem processioni, vt receptæ in persona.

Supponendum etiam est, quod si velimus præscindere, considerando processionem, quatenus inadæquate termina-

tur

tur ad naturam diuinam, impoſsibile eſt quod ſub tali conſideratione, ſequatur ſpecialis effectus. Ratio eſt, quia per ordinem ad naturam diuinam, datur omni moda identitas inter principium proceſſionis, & proceſsionem, & ipſam naturam: atque adeo implicat quod ex vi terminationis, qua proceſsio terminatur ad talem naturam, ſequatur aliquis effectus, vel aliqua ratio particularis.

Supponendum etiam ex dictis, quod cum ſimilitudo quæ habet pro termino naturam diuinam, ſit relatio rationis, impoſsibile eſt, talẽ ſimilitudinẽ ſequi ex vi alicuius proceſsionis, vt receptæ in natura diuina. Etenim eſt omnino contra naturã relationis rationis, eſſe effectũ actionis realis. Qua propter loquimur in præſenti, deſimilitudine non vt realiter conſecuta tanquam effectus, ex vi receptionis diuinæ proceſsionis, in natura diuina, tanquam in ſubiecto: ſed quatenus conſecuta, ex eo quod perſonæ vniuntur in eadem natura.

## §. I.

### *Sub qua ratione vniantur prius perſonæ diuinæ.*

PRo intelligentia ergo huius difficultatis notandum eſt, quod in generatione temporali, prius communicatur genito gradus communis, quam gradus particularis, & conſequenter ex vi talis generationis, prius vniuntur generans & genitum, ſecundum rationem communem, quam ſecundum rationem particularem: atque adeo, prius dicuntur ſimilia, ſecundum naturam communem, quam ſecundum naturam particularem. Sic ergo in generatione æterna, ſeu in proceſsione Spiritus Sancti ſi principium, prius communicaret genito, ſeu procedenti naturam diuinam, quam particularem ſubſiſtentiam in tali natura; nulla prorſus eſſet dificultas præſens: nam etiam conſtaret, quod prius intelligeretur illa ſimilitudo in natura, quam particularis ſubſiſtentia perſonæ procedentis, ſeu particularis modi procedendi. Nihilominus eſt dificultas de illa communicatione, vnde reſpondetur per ſequentes concluſiones.

Prima concluſio. Non eſt prius ratione, perſonam diuinam vniri in natura diuina, perſonæ à qua procedit, quam procedere ſecundum rationem particularem talis perſonæ. Hæc concluſio videtur nota. Nam implicat cognoſcere vnionem, niſi præcognoſcantur extrema talis vnionis: ergo implicat cognoſcere perſonam procedentem, vt vnitam in natura, perſonæ à qua procedit, niſi præintelligatur talis perſona ſecundum A rationem particularem. Confirmatur. Antequam intelligantur rationes particulares illarum perſonarum, nihil præintelligitur quod poſsit alteri vniri, ergo. Antecedens probatur, nam ante illas rationes particulares, ſolum præintelligitur natura diuina, ſub omnimoda vnitate, in hac autem vnitate, non poteſt dari vnitio, reſtat ergo vt præintelligantur extrema vnitionis, ſub diſtinctione quam inter ſe habent, vt dicantur vniri. Et quidem in exemplo poſito de generatione temporali, prius generans vnit ſibi genitum ſecundum rationem communem, quam ſecundum rationem particularem: quia præcedit aliquid, recipiens tanquam ſubiectum, gradum illum communem, prius quam gradum particularem: atque adeo ex vi receptionis illius B gradus, dicitur vnire generans ſibi, genitum, ſecundum illam rationem communem. Præcedit itaque materia prima, ex qua educitur forma, quatenus prius natura actuatur à generante, per gradus communes: & ſic pro illo priori, aliquid intelligitur ex parte geniti, ratione cuius generans vniat ſibi genitum, ſecundum prædictam rationem communem: cæterum in præſenti, nihil præcedit ante proceſsionem, ſecundum quod termi natur ad particularem ſubſiſtentiam perſonæ procedentis, quod poſsit conducere ad dictam vnionem. Etſi procederemus in exemplo poſito ab illis authoribus, de calore indurante lutum, & liquefaciente ceram, deberet præſupponi in ſubiecto recipiente proceſsionem, ſpecialis diſpoſitio, ad hoc quod cauſaretur talis effectus, hoc autem non habet C locum in præſenti, quandoquidem implicat quod reſpectu naturæ diuinæ, ſignetur ſpecialis ratio alicuius effectus particularis, vt declaratum eſt: atque adeo ante proceſsionem, quatenus terminatam ad perſonam, nihil inuenitur quod conducat ad diſtinctionem, quæ debet præcedere vnionem. Eſt ergo differentia

tia proposita, quod generans temporale, antequam ex vi generationis producat genitum secundum rationem particularem, intelligitur communicare eidem genito gradum communem, distinctum ab eo qui est in generante, & consequenter pro illo priori, iam intelligũtur extrema distincta dictæ vnionis. At vero (vt supra dicebamus) in processione diuina, ante rationem particularem personæ procedentis, non datur aliquis gradus communis, seu aliqua ratio communis, ex parte personæ procedentis, distincta à ratione communi, quæ est in principio processionis: fit ergo consequens, non dari illam vnionem in natura diuina, inter personas diuinas, ante particulares rationes processionum diuinarum.

A

Sed ex hac conclusione videtur inferri, quod vnio in natura diuina, conueniat personis, ex vi suarum processionum, quandoquidem, talis vnio, non antecedit processiones, & ita sequitur: consequens ergo est, quod sequatur ex vi ipsarum processionum. Non enim dari videtur aliud principium, ex quo sequatur.

B

## §. II.

### *Sub qua ratione vniantur personæ in natura diuina.*

SEcunda ergo conclusio sit. Vnio personarum in natura diuina, intelligitur prouenire eisdem personis, à natura diuina, immediate vniente personas sibi ipsi. Hæc conclusio ex parte manet supra declarata, & nunc amplius explicatur. Impossibile enim est, hanc vnionem prouenire à natura, quatenus se tenet ex parte alicuius personæ: ergo debet prouenire à natura immediate. Consequentia est nota, etenim natura diuina, vel consideratur secundum se, vel quatenus se tenet ex parte alicuius personæ: si ergo illa vnio non prouenit à natura diuina, quatenus se tenet ex parte alicuius personæ, debet prouenire à natura ipsa, secundum se & immediate. Antecedens vero probatur, supponendo id quod iam dictum est: scilicet quod in genere causæ efficientis, non potest prouenire vnio illa à natura diuina, quatenus se tenet ex parte alicuius personæ. Item esse impossibile, talem vnionem in natura habere aliquam causam efficientem: quia cum sit eadem numero natura, est incapax talis efficientiæ, ex vi cuius sequatur vnio. Sed probatur quod nullo modo tribuatur ista vnio personarum, naturæ diuinæ, quatenus talis natura tenet se ex parte alicuius personæ. Ista vnio est eiusdem rationis in omnibus personis: ergo impossibile est, quod proueniat à natura diuina, quatenus se tenet ex parte alicuius personæ. Probatur consequentia, quia natura diuina, vt terminata per relationes personales, non est eiusdem considerationis, sed diuerso modo se habet in vna persona, atque in altera: si ergo ad vniendum personas, habet se natura diuina eodem modo respectu omnium personarum, non potest fieri ista vnio à natura, quatenus se tenet ex parte alicuius personæ. Quo fit vt natura diuina, concurrat cum Patre (v. g.) ad generationem Filij, & tunc talis natura concurrit, vt terminata per paternitatem: atque adeo diuerso modo concurrit, atque concurrit cum Filio, terminando generationem, quia extrema huius processionis, sunt diuersæ rationis. Cæterum vnio in natura, est eiusdem prorsus rationis in extremis: atque adeo implicat talem vnionem prouenire, vel ab aliqua persona, secundum rationem particularem, vel à natura diuina, quatenus determinata per aliquam talem rationem particularem. Consequens ergo est, vt personæ diuinæ non solum sint vnum in natura, considerata natura absolute, & secundum se: verum etiã quod vnitio (vt ita dicamus) illarum personarum, tribuatur immediate eidem naturæ, secundum se, quæ vnitio non importat aliquam actionem, sed immediatam communicationem illius naturæ.

C

Videat ergo attente curiosus Lector, quam longe sit à veritate, asserere, quod Spiritus Sanctus procedat vt similis, ratione naturæ: imo quod similitudo, quæ est relatio æquiparantię inter Patrem & Filium, ex vna parte; & Spiritum Sanctum ex altera, sequatur ex vi alicuius processionis. vel quod Spiritus Sanctus procedat vt Deus, vel vt vnum in natura cum Patre & Filio: quæ omnes locutiones, facile decipiunt parum attẽtum, & propterea in ijs difficultatibus explicandis, immoramur, plusquam par erat, vt veritas eluceſcat, & ne alicui appareat

noui-

nouitas, doctrina tradita.

Tertia conclusio. Prius considerat
in processione Spiritus Sancti, ratio pro
pria talis processionis, & terminus pro
prius eiusdem processionis, secundum
rationem impulsus, quam consideretur
similitudo Spiritus Sancti, cum princi
pio à quo procedit. Hæc conclusio se
quitur ex præcedentibus, nec est maior
ratio, de ista processione Spiritus San
cti, quam de processione Filij, sed po
nitur à nobis specialiter, de ista proces
sione Spiritus Sancti, vt constet quam
falsa sit illa propositio, quam impugna
mus, scilicet, Spiritus Sanctus procedit,
vt similis ex vi suæ processionis. Proba
tur ergo conclusio. Si enim prius consi
derantur extrema, quæ debent vniri,
quam vnitio ipsorum atque adeo prius
considerantur personæ, secundum suas
rationes particulares, quam secundum
illam vnionem, prouenientem eis à na
tura diuina, & ex altera parte, in ista v
nione, seu vnitate, fundatur similitudo il
larum personarum, sequitur manifeste,
istam similitudinem præsupponere pro
cessionem ipsarum personarum, & per
sonas ipsas secundum rationes particu
lares. Vnde quanuis eo ipso quo vna
persona procedat ab altera persona in
tra naturam diuinam, primo intelliga
tur vnita, cum tali persona, quatenus
vtraque persona prius inspicit naturam:
tamen ex vi processionis prius intelli
guntur proprietates vtriusque perso
ne, quam illa ratio vnionis.

Ex ijs infertur vnum corolarium
valde notandum, quod quanuis natu
ra diuina, terminata illis relationibus,
paternitatis, & filiationis, sit princi
pium spirationis: tamen vt sic ter
minata, non est principium adu
nandi in natura eàdem, personam pro
cedentem, cum princ pio à quo pro
cedit, sed potius ista aduoatio perso
narum, conuenit naturæ, vt præscin
dit à relationibus. Et hoc in tantum
est verum, vt etiam in processione,
qua Filius procedit à Patre, licet ex
modo procedendi detur adunatio inter
Filium, & Patrem (quandoquidem eo
ipso, quo Filius intelligibiliter pro
cedit à Patre, trahitur ad suum princi
pium) tamen ista adunatio, est distin
cta ab ea, qua Filius est vnum in na
tura cum Patre: atque adeo licet tri
buatur essentiæ diuinæ, terminatæ per
paternitatem: tamen adunatio de qua
loquimur, non tribuitur essentiæ secun
dum talem terminationem.

Sed contra hoc arguitur. Prius in
telligitur Pater vt Deus, quam vt Pa
ter, & similiter, prius intelligitur Filius
vt Deus, quam vt Filius, sed in ista ra
tione Deitatis fundatur vnitas inter Pa
trem, & Filium: ergo prius intelligi
tur illa vnitas, quam intelligantur per
sonæ.

Respondetur, hoc argumentum pro
bare, rationem Deitatis absolute lo
quendo, prius intelligi, quam rationes
particulares personarum, & ita Deitas
communicata Patri, non præsupponit
paternitatem, & similiter Deitas com
municata Filio, non præsupponit filia
tionem, sed potius antecedit, quia ter
minatur illis relationibus. Nihilomi
nus Deitas, quatenus vnit etiam ipsas re
lationes personales, in se ipsa, & efficit
vt ea quæ inter se sunt opposita, sint v
num in natura diuina, & quod personæ
ipsæ, vt personæ sunt, habeant inter se
talem vnitatem, per comparationem ad
naturam: implicat vt hoc efficiat ante
quam considerentur rationes particula
res personarum. Vnde pro illo priori ra
tionis, secundum quod consideratur Fi
lius (v. g.) vt Deus, antequam vt Filius,
non datur sufficiens fundamentum si
militudinis Filij ad Patrem, quia non
dantur duo extrema, quæ possint esse si
milia, quoad vsque aduenìat subsisten
tia personalis Filij.

Ad rationẽ dubitandi positam à prin
cipio huius dubij, respondetur, quod si
opinio illorũ authorũ, intelligatur ad is
tũ sensum, quod processio Spiritus San
cti, quatenus recepta in persona, quæ est
Deus, causat similitudinẽ in natura, in
ter Spiritum Sanctum, & suum princi
piũ, falsa est, vt constat ex dictis. Si tamẽ
intelligatur ad istum sensum, quod illa
similitudo cõsequitur ex vi processionis
quatenus talis processio, est aliquid in
tra Deum; & quod personæ adunãtur in
ter se, quatenus vna procedit ab altera,
intra Deum, non assignat talis opinio ra
tionem proximam similitudinis, ex vi
ipsius processionis: sed ex vnitate quam
habẽt in natura diuina, omnia quæ pro
cedũt intra ipsam naturã. Igitur proprie
& sine aliqua æquiuocatione loquendo

inmediata ratio illius similitudinis, est vnio qua ipsa natura diuina, non mediante aliqua actione, vel processione, sed inmediate per se ipsam, vnit personas. Vnde exemplum illud de calore recepto inluto non est ad propositum.

Ad argumentum pro altera parte, etiam patet ex dictis, nam licet communia prius considerentur, quam particularia: tamen effectus proueniens à ratione communi ipsis particularibus, reducendo particularia ad rationem communem implicat, quod intelligatur ante rationes particulares. Et licet principia prius intelligantur, quam conclusiones: tamen reductio, qua principia reducunt ad se conclusiones, non intelligitur ante ipsas conclusiones. Et quanuis participatio principiorum, prius sit in cõclusionibus, quam rationes particulares cõclusionum: tamen dicta reductio, non est prior. Ita ergo, quanuis natura diuina, prius participetur à persona, quam intelligatur particularis subsistentia personæ: tamen reductio qua natura diuina (vt groso modo loquamur) reducit personas ad se ipsam, vniendo illas sibi, est posterior consideratione, subsistentijs particularibus personarum.

Pro complemento autem totius doctrinæ traditæ, in ijs duabus controuersijs, nota, quod in sententia illorum authorum (inter quos est Suarez,) tenentium, ideo processionem Filij dici generationem, quia communicatur ei, id quod est magis intimum naturæ diuinæ, scilicet actualis intellectio, quæ tamen communicatio, non datur respectu Spiritus Sancti; in hac (inquam) sententia, non saluatur ratio generationis, solum ex vi communicationis, qua illud quod est intimum Deo communicetur Filio. Siue enim Deo sit magis intimum intelligere, quam esse, vel è contra, (vt verum reputamus); non est dicẽdum, quod ex vi communicationis, quę A communicatur esse, seu intelligere, dicatur processio, generatio. Imo vero vt constat ex dictis, cum tam esse, quam intelligere, conueniant absolute Deo, cum præcisione à personis; fit vt ex vi talis communicationis, nec intelligatur generatio, nec processio, sed solum quędam adunatio, qua tres personæ adunantur in eodem esse, seu in eodem intellige re, quod præscindendo ab omni processione, conuenit personis, quatenus sunt in eadem essentia. Igitur vltra communicationem, eius quod est absolutum in Deo, necesse est constituere aliquid, pertinens ad relationem, ad distinguendam vnam processionem ab altera, & ad hoc quod vna habeat rationem generationis, non vero altera. Hoc B autem debet esse, secundum diuersum modum communicandi naturam, & id quod est intimum naturæ. Vnde non quia Pater communicat Filio intellectualitatem, dicitur generare Filium, sed quia per modum intellectualitatis, communicat talem naturam, scilicet assimilando Filium sibi. Quo fit vt in præcisa communicatione naturæ, intelligatur quidem vnio in natura inter personas, non tamen ratio generationis, vel processionis.

## *CONTROVERSIA. XVII.*

### *Vtrùm actus intelligendi, & amandi, sit principium quo producendi in diuinis, vel sit ipsa productio.*

*Suarez.* SVAREZ libr. 1. de Trinit. capit. 4. tenet, istas actiones seu istos actus, non esse ipsas productiones, sed principium quo producendi. In C quo, relicta communi sententia Thomistarum, & D. Thom. sequitur Henricum quolib. 6. q. 1. Censet itaque, optime dici ipsum actum intelligendi paternum, esse proximam rationẽ, & quasi virtutem, per quam Pater communicat *Henrr.*

cat Filio suã essentiam. Quod probat.

Primò. Intellectus diuinus per se ipsum, & essentialiter, est actus vltimus intelligendi: ita vt in Deo, non tam sit intellectus, quã ipsum intelligere, quia intellectus dicit potentiam, intelligere autem dicit actum: ergo si intellectus est principium proximum, à fortiori ipsum intelligere.

Secundò arguit, ex differentia inter Verbum diuinum, & humanum, quod humanum, adhoc producitur, vt constituat intelligentem in actu secundo intelligendi, Verbum autem diuinum, nõ producitur, vt constituat Patrem intelligentem: ergo licet principium quo verbi humani, sit actus primus, scilicet species; respectu tamen Verbi diuini, est ipse actus intelligendi.

Tertiò. Pater quatenus infinite sapiens, generat Filium, qui est sapientia genita: ergo ipsamet sapientia Dei, quæ nihil aliud est, quam actus intelligendi eius, est proxima ratio illius communicationis.

D. Thom. Quartò. Quia ex doctrina D. Tho. infra quæst. 41. articul. 1. non potest recte intelligi actum communicationis esse per modum actionis: ergo debet intelligi, per modum principij.

Sed miror virum doctum, propter argumenta ita leuia, deseruisse communem sententiam Scholasticorum. Licet Torres. enim videatur tenere solum, contra Torres in hac part. quæst. 27. art. 5. & contra aliquos modernos: tamen in rei veritate, nullus fere Scholasticus inuenitur, qui pro comperto non relinquat, actum intelligendi, quo producitur Verbum, & actum amandi, quo spiratur Spiritus Sanctus, significari tanquam processiones, non vero tanquam principia processionum. Quomodo autem debeant accipi illi actus, an scilicet actiue, vt tenent se ex parte principij, vel passiuè, vt tenent se ex parte personæ procedentis, iam supra dictum est.

Supponendum igitur est, esse contra principia Metaphisicæ, asserere intellectionem esse principium quo, tenens se ex parte intelligentis, ad producendum verbum. Principium enim quo agendi, est forma per quam agens constituitur in actu primo ad operandum, & consequenter, implicat, quod ipse actus secundus, cuiusmodi est intelligere, sit principium quo. Et licet inter verbum, & intelligentem, mediet intellectio, tamen impossibile est, intellectionem mediare, tanquam principium quo, ad producendum verbum, imo intellectio ipsa, vt dictio, est ipsa productio verbi, & si intellectio esset actus primus, inter ipsam, & verbum deberet mediare actus secundus. Vnde si loqueremur ad istum modum, de actu intellectus diuini, nullam prorsus haberet probabilitatem sententia proposita. Meditatur ergo Suarez, circa intellectionem diuinam, ipsam antecedere, etiam intellectum diuinum, quatenus intellectus ita est actus purus, vt sit ipsum intelligere: & consequenter, sicut agentia creata, habent à forma, per quam actuantur potentiam ad operandum: ita intellectus diuinus, quatenus est potentia, actuetur per ipsum intelligere, non tanquam per actum subsecutum, sed tã quam per aliquid identificatum cum ipso intellectu.

Supponendum etiam est, illos actus esse idem realiter, & formaliter, cũ principijs à quibus procedunt: atque ita solum distingui ratione, secundum diuersum modum quo concipiuntur à nobis. Vnde solum quæritur, an secundum istum modum concipiendi actum intellectus (v.g.) quatenus efficit vnum principium cum intellectu Patris, sit principium processionis Filij, an vero in eodem actu, quatenus procedit ab intellectu Patris, intelligatur à nobis ipsa processio Filij.

Supponendum etiam est, ex doctrina D. Thom. quæst. 41. cit non fieri in præsentiarum sermonem, de actione secundum, quod importat originem motus: sic enim infert ex se passionem, & ita nec sumpta ex parte agentis, ponitur in Deo: nec potest efficere vnum principium processionis, nec etiam ponitur, vt sumpta ex parte termini. Sumitur ergo (ait D. Tho.) actio vt infert passionem gramaticaliter, quantum admodum significandi, sicut Patri tribuitur generare, & Filio generari. Quæritur ergo vtrum Pater dicatur generare, media ipsa generatione formaliter loquendo, quatenus dicit actum intellectus, vel actus intellectus sit potentia ad generandum.

D. Thom.

Respondetur ergo per sequentes pro-

propositiones. Prima propositio. Actus intellectus, non potest radicaliter constituere intellectum diuinum in actu primo ad generandum. Pro intelligentia huius propositionis, notandum est, virtutem, quam intellectus participat ad operandum, esse in duplici differentia, quædam enim est velut radicalis, cuiusmodi est essentia, a qua intellectus profluit, sicut enim ab essentia dimanat potentia: ita ab eadem essentia participat virtutem ad operandum. Quædam vero virtus est, formalis, per quam immediate constituitur in actu, ad talem operationem. Dicimus ergo in præsenti, intellectum diuinum non participare virtutem ad intelligendum, vel ad producendum verbum, ex intellectione, secundum quod est radix intellectus. Quanuis enim constituatur Deus, ad nostrum modum intelligendi, per gradum intellectiui, in quo gradu ponatur ipsa intellectio, seu ipsum intelligere, quatenus denotat maiorem actualitatem (secundum aliquos) quam ipsum esse, & consequenter, sicut esse in Deo, est prima radix omnium potentiarum, ita intelligere: atque adeo in eadem opinione, videatur tenendum, quod intellectus, qui est potentia, ortum habeat ex actuali intellectione, & sic quod intellectio in Deo, radicaliter constituat intellectum velut in actu ad intelligendum: tamen contrarium est omnino dicendum, scilicet, quod etiam secundum nostrum modum concipiendi, sit impossibile præintelligere ipsum intelligere, quantumcunque dicat purum actum, ante potentiam intellectiuam. Implicat enim intelligere aliquem actum, nisi procedentem à propria potentia. Implicat etiam, quod persona præsupponat actum, tanquam radicem sui. Quapropter probabilis illa opinio, de gradu intellectiui, constituente ipsum Deum in esse Dei, debet intelligi, vel de gradu intellectiui, quatenus antecedit potentias intellectiuas, sicut gradus sensitiui, intelligitur ante potentias sensitiuas: vel si dicit ille gradus purum actum intelligendi, debet includere potentiam intellectiuam, quatenus est idem realiter, & formaliter cum tali actu. Et tunc etiam habet locum nostra propositio. Nam in illa distinctione rationis, qua dicta potentia distinguitur ab actu, necesse est talem potentiam antecedere actum: vnde, nullo modo, intellectus constituitur in actu primo, etiam radicaliter, per intellectionem.

A

B

C

Secunda propositio. Implicat actum intellectus in Patre, dici potetiam ad generandum Filium. Probatur. Si intellectus Patris, constitueretur in ratione principij generationis, per actum intellectus, deberet superuenire eidem actui, generatio significata, per modum actionis grammaticalis, vt declaratum est: ergo deberet superuenire alius actus, distinctus ab actu intellectus, qui haberet rationem dictæ actionis, sed talis actus, deberet esse necessario actus intellectus: ergo per primũ actum intellectus, constitueretur intellectus Patris in actu, ad secundum actũ intellectus, quod tamen implicat. Et hac ratione, præcluditur euasio dicti authoris; dicẽtis, quod cum producitur Verbũ diuinũ, non mediat actio, inter proximum principiũ quo, & terminũ: & ideo cum dicitur, Verbũ illud procedere per intellectionẽ, necessario videtur intelligendum, tanquam per principium quo. Hæc (inquam) euasio friuola est. Quanuis enim non detur actio propriè loquendo: tamen datur aliquid, per modum actionis, quod est ipsa generatio, & tenens se actiue ex parte Patris, quatenus Pater dicitur generare; & passiue ex parte Filij, quatenus Filius dicitur generari: & sic est medium inter Patrem, & Filium. Vnde actus intellectus mediat, tanquam ipsa generatio actiue se tenens ex parte Patris, & passiue ex parte Filij: & sic implicat, quod sit ipsa potentia qua Pater generat.

Confirmatur Pater non generat formaliter per potentiam ad generandum, quia illa potentia est principium generationis: sed generat media generatione: ergo vltra potentiam, quam ponit Suarez, scilicet, intellectum actuatum per intellectionem, debet dari generatio, quæ ex vna parte se teneat ex parte Patris, qua Pater generet, & ex altera parte, se teneat ex parte Filij, qua Filius sit genitus: sed impossibile est talem generationẽ formaliter, esse nisi actum intellectus, nihil enim aliud se tenet actiue ex parte Patris,

&

& passiuè ex parte Filij, ergo implicat talem actum esse principium generationis. Præterea. Simplex emanatio Filij à Patre (sic enim concipitur à nobis generatio illa) est perfectio infinita, & cõmunis Patri, & Filio, quatenus non denotat oppositionem inter istas personas, sed potius quatenus eadem perfectio est in Patre generare, quæ in Filio est generari: ergo ista perfectio, est aliquid vltra intellectum Patris, quod etiam recipiatur in Filio, sed hoc nihil aliud potest esse, quam actus intelligendi: nam solum iste potest considerari vt actus quo mediante Pater dicitur actuale principium Filij, & quo mediante Filius dicitur originari à Patre: ergo. Itaque in hoc distinguitur ista simplex emanatio, ab actione proprie dicta, quod in actione, passum subordinatur agenti, in simplici autem emanatione, potest optime intelligi æqualitas inter extrema. Vnde actio, potest solum se tenere ex parte passi, & non addere in agente: nisi denominationem rationis, vt patet in creatione, cuius perfectio solum se tenet ex parte creaturæ, cæterum ista emanatio, tenet se ex parte vtriusque extremi, ad modum explicatum.

Friuola etiam est altera euasio eiusdem authoris, dicentis, quod ista emanatio actiua, & passiua, nihil aliud sit, quã relatio se tenens ex parte Patris, & relatio ex parte Filij, & hoc tribuit authoribus contrarijs, cùm tamẽ D. Th. ad secundum doceat, quod: *Oportet seorsum significari habitudines personarum, per modum actus, & seorsum, per modum relationum.* Itaque habitudo illa Patris ad Filium, & Filij ad Patrem, cognoscitur à nobis, ratione illius actus, qui ex parte Patris est generare, & ex parte Filij est generari. Et ex hoc cõfirmatur veritas nostræ propositionis. Si enim vltra potentiam ad generandum, quam ponit Suarez, non significaretur aliquid superadditum, ex parte Patris, quo formaliter diceretur genarare, fieret consequens, vt relatio, seu habitudo, quam ponit ille author ex parte Patris ad Filium, non esset realis, quandoquidem non desumeretur ex aliqua perfectione realitenente se ex parte Patris.

Tertia propositio. Pater cõstituitur in ratione principij Filij, per intellectũ.

Supponendum est ex dictis, radicalem rationem generationis, esse diuinã essentiam, quia tamen hæc est communis ad generationem, & spirationem cõstituitur proximum principium peculiare generationis: huiusmodi autem est intellectus, quatenus consideratur ante actum proprium. Probatur. Intellectus diuinus, ex se ipso, & præscindendo ab actu, est infinitus, & habet idem esse, & eandem perfectionem cum diuina essentia, ergo vt sic, est principium generandi. Hæc consequentia patet ex dictis à principio huius materiæ. Præterea. Ad hoc, quod intellectus diuinus, habeat rationem puri actus, non indiget consideratione eiusdem, in actu secundo: ergo ante actualem intellectionem, habet rationem puri actus: ergo est principium generationis. Itaque, si intellectus diuinus, esset reducibilis de potentia ad actum, ex tali reductione superueniret ei perfectio, & ita secundum se, non diceret perfectionem infinitam: cæterum omnis actualitas, & omnis puritas, quæ intelligitur in diuino intellectu, quando actualiter intelligit, ponitur in eodem, ante actualem intellectionem, quia intellectus, solum differt ab intellectione, pœnes modum eiusdem perfectionis, non tamen pœnes nouam perfectionẽ. Ergo ista perfectio in ratione potentiæ, sufficit ad eliciendum actum substantialem, in quo intrinsece includitur ratio generationis Confirmatur. Intellectus diuinus, non habet infinitatem, ex eo, quod sit vnum cum actu proprio, imo ex hoc est vnum cum actu illo, quia est infinitus (continens enim omnem perfectionem in esse entis, quod est esse infinitum simpliciter, non potest distingui à quacunque perfectione simpliciter, & infinita, aliàs darentur duo infinita simpliciter in actu) ergo talis intellectus, non est principium dictæ processionis, ex eo quod coniungitur, & fit vnum cum actu proprio, sed ex se ipso. Maximè, quia processio illa, est actus substantialis: atque adeo exposcit principium substantiale, sed ridiculum esset dicere, intellectum diuinum esse principium substantiale, ex eo quod identificatur cum actu proprio, sed potius hæc substantialitas, debet sumi ex identificatione cum essentia diuina: ergo.

Ad argumentum primum in contrarium respondetur, quod cum intellectus diuinus, sit ipsum intelligere, sit vt idem intellectus, sit ipsa processio, quatenus significatur vt medium, inter personam procedentem, & personam aqua procedit, & cum qua processione vt sic, nullam habet oppositionem. Cum igitur intellectus, ex modo significandi, non denotet medium in quo communicant illæ duę personæ, sed hoc proprie conueniat intellectioni, sit vt intellectio sit ipsa processio formaliter loquendo, non autem intellectus. Vnde intelligere diuinum, & tenet se ex parte personæ intelligentis, & ex parte verbi producti; atque adeo amplius denotat ad propositum, quam intellectus, qui proprie loquendo, tenet se solum ex parte personæ intelligentis. Dicere vero, quod processio hæc presupponit intellectionem, tanquam principium sui, taliter quod suppositа intellectione ex parte Patris, processio se teneat ex parte Filij, est tollere formalem rationem communicationis, qua ex vi processionis, Pater communicat se Filio. Quod si processio illa significetur, vt tenens se ex parte personæ procedentis præcisse, non identificatur cum suo principio, nec datur in diuinis processio, per modum communicationis. Et hoc aduertatur maxime. Nam licet processio diuina, denotet oppositionem ex parte extremorum: tamen primo, & per se, denotat communicationem, qua vna persona se communicat alteri, & ista communicatio, intelligitur in illo actu intellectus, non vero in processione passiua, quatenus se tenet ex parte Filij.

Ad secundum, fateor, quod Verbum diuinum, non constituit Patrem intelligentem, & ex altera parte, quod nec Verbo illo, nec etiam specie intelligibili, dicatur actu intelligere: quod tamen in nobis ponitur, vt argumentum intendit, sed vim consequentiæ non percipio. Inferrem quidem ego, quod, quia Pater non indiget verbo illo ad intelligendum nec etiam principio quod est species intelligibilis, intellectus ipsius, secundum se, continet perfectionem omnium, & consequenter est purus actus, præscindendo ab illis, & quod intellectio, procedit ab illo, secundum se, tanquam à puro actu, & non indigente aliquo superaddito.

A

A

Ad tertium respondetur, quod sicut Pater dicitur sapientia, in generatione Filij: ita Filius vt genitus, dicitur sapientia ex ore altissimi procedens: & consequenter, vtraque persona, conuenit in actuali intellectione, quatenus formaliter est processio, & media intellectuali intellectione, quæ est ipse Pater, & dicitur ipsa sapientia, non opponuntur illæ duæ personæ, sed potius adunantur, & vtraque persona est ipsum actualiter intelligere. Quo fit vt ipsum intelligere, non consideretur à nobis, vt præcisse tenens se ex parte principij, sed vt adunans principium cum termino.

B

Ad vltimum respondetur, quod actio secundum quod importat originē motus, nec ponitur in Deo formaliter, tanquam origo, seu processio, nec etiam tanquam principium processionis. Intellectio tamen, quatenus dicit purum actum, & ponitur à Suarez tanquā principium, ponitur à nobis, tanquam processio ipsa. Fatemur itaque, istam communicationem ad intra, non habere rationem actionis, proprie loquendo: sed tamen cum hoc stat, quod non intelligatur solum, per modum principij, nec per modum termini, sed per modum cuiusdam medij, inter principium, & terminum, vt declaratum est.

C

(?)

IN

# IN QVAESTIONEM XXVIII.

## DE RELATIONIBVS DIVINIS.

IN articulo 2. dicit D. Thom. Manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiæ secundum rem, & non differt, nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur nomine essentiæ. Patet ergo, quod in Deo, nō est aliud esse relationis, & esse essentiæ, sed vnum, & idem.

### *CONTROVERSIA. XVIII.*

### *Vtrùm proprietates personales, sint de essentia diuinitatis.*

*Suar.* SVAREZ libr. 4. de Trinitat. capit. 5. tenet relationes, seu personalitates, vel personas diuinas, non esse de essentia diuinitatis, nec Dei, vt Deus est. Pro qua sententia adducit D. Tho. *D. Thom.* in hac 1. part. quæstio. 33. articul. 3. ad 1. dicentem. *In Trinitate, propria non esse de cōceptu communiū* Adducit etiam *Henrr.* Henricum quodlib 5. quæstio. 6. Ægidium in 1. d. 37. articul. 2. & Argentinam ibidem, Torres quæstio. 28. art. 2. *Argent. Torres.* disputatio. 3. Ferrar. 2. contra gentes, *Ferrar.* capit. 9. In quo (ait) sunt illa verba notanda. *Paternitas non est de conceptu diuinitatis, etiam si prout in se est, concipiatur.* Adducit etiam Boetium in quodā libello de Trinitat. Dicentem: Trinitatem, non dici substantialiter de Deo. Et *Boet.* subdit Suarez Plane sumit substantialiter, pro essentialiter. Item Augustin. 5. *Augustin.* de Trinit. cap. 6. vbi docet, relationes non prædicari de Deo, secundum substantiam, nec etiam secundum accidēs, sed vt ad aliquid. Concil Lateran. cap. firmiter, & Florent. dicentia. *Patrem cō municasse Filio totam essentiam, non verorelationem.* *Cōc. Lat. Conc. Flo.*

Deinde probat ratione (vt videtur sibi) euidenter. Quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum personarum, sed tres relationes non sunt de essentia singularum personarum: ergo nec sunt de essentia Dei. Maiorem probat, quia singulæ personæ, sunt verus Deus: ergo quidquid essentialiter conuenit Deo, conuenit singulis personis.

Secundò. Essentia in ratione essentiæ, nullam distinctionem admittit, relationes autem postulant distinctionem: ergo impossibile est, quod relationes, quatenus relationes sunt, constituant essentiam, quatenus essentia est. Ergo non sunt de essentia diuinitatis. Nam si de illius essent essentia, suo modo complerent illam in ratione essentiæ. A

Tertiò, Essentia tota est absoluta: ergo non includit essentialiter relationes. Item Pater communicat Filio per generationem, totam substantiam, & essentiam suam, & non communicat paternitatem: ergo paternitas, non intrat rationem essentiæ. Tandem nulla persona per se sumpta esset simpliciter Deus, si collectio relationum, esset de essentia Dei. Quod si collectio non est, nec aliqua relatio in particulari esse potest.

Pro solutione huius difficultatis notā dū est, aliud esse personas, seu relationes personales, esse de essentia diuinitatis, aliud vero esse de conceptu diuinitatis, & quidem Suarez, confundit ista duo, vnde allegat pro se illos authores, qui tamen solum tenent, esse distinctos conB

ceptus essentiæ, atque personarum. Qua propter non assentimur sententiæ aliquorum, inter quos est Torres citatus, distinguentium inter relationes, & essentiam, quoad istam inclusionem; & dicentium, essentiam includi in conceptu relationum, nihilominus, relationes, non includi in conceptu essentiæ. Hæc (inquam) opinio non est vera. Idem enim prorsus censendum est, quoad illã partem, de essentia, atque de relationibus. Quanuis enim relationes, absolutè loquendo, contineantur sub essentia, & non sint sicut differentiæ, quæ non includunt genus; tamen reduplicando rationem proprij conceptus, nec essentia includit relationem, nec è contra. Vnde in re mutuo se includunt, propter infinitatem quam quælibet illarum dicit (vt infra explicabimus): nihilominꝰ diuerso conceptu concipitur essentia, atque relatio, taliter quod neuter illorũ cõceptuum, includat alterum. Et sic relatio, vt relucet in conceptu, non includit essentiam, sicut nec essentia includit relationem. Prouenit hoc, ex simplici modo, quo concipitur quælibet res, sub propria, & vltima ratione sui, cum præcisione à quacunque alia ratione, quantumcunque sit de essentia talis rei. Vnde sicut rationem communem concipimus, sine particulari: ita rationem particularem concipimus, sine cõmuni. Nos ergo, cum D. Tho. & eius schola, distinguimus, hoc quod est aliquid esse de essentia alterius, ab eo quod est esse de cõceptu illius. Et quidem attributa diuina, distinguuntur secundum diuersos conceptus, & tamen vnum attributum, est de essentia alterius attributi, & omnia attributa, sunt de essentia Dei, vt concedit idem Suar. libr. 2. de essentia Dei cap. 22 Et in schola D. Tho. non cõstituitur differentia, inter attributa, comparata ad diuinam essentiam, & relationes etiam comparatas ad eandem essentiam. Sicut enim attributa sunt formaliter in Deo, & non eminenter tantum, ita relationes. Quidquid autem formaliter est in Deo, debet esse de essentia Dei, & hoc est precipuum fundamentum sententiæ, quam probare intendimus.

*Suar.*

## §. I.

### *Vnitas inter essentiam, & relationes.*

A PRIMA conclusio. Relationes diuinæ, sunt vnum simplicissimum, cum essentia diuina. Hæc est communis inter Theologos, contra Scotum in 1. dist. 2 q 4. & 7 & contra Duran. dist. 33. quæst. 1. & dist. 24. quæstio. 2. Sed videtur expresse haberi, in Concil. Later. cap. Damnamus, de summ. Trin. vbi dicitur. *Id quod est Pater, est Filius, & Spiritus Sanctus, idem omnino.* Idem habetur in Conc. Rhem. & in Conc. Flor. sessio. 25. Idem tenet D. Ber. serm. 80. in cant. & lib 5. de consid. ad Eug. Athanas. dialog. 1. contra Anomæos, Damascen. lib. 1. de Fid. cap. 9. & 10. Conueniunt ergo sancti Patres in hoc, quod B quidquid est in Deo, habet simplicissimam, & summam vnitatem cum Deo. Et vt Bern. verb vtar. *Deus Vnissimus est cum ijs quæ in eo sunt.* & D. Dyonis. cap. 2 de diu. nom. Dicit, hanc vnitatem superare omnem aliam coniunctionem spiritualem. Probatur conclusio ratione. Repugnat Deo, aliquod genus compositionis: ergo nihil ponendum est in ipso, nisi secundum idem esse simplicissimum. Antecedens constat lumine naturali: nam compositio repugnat perfectissimæ actualitati, consequentia vero est euidens. Et quia in hac conclusione conuenit nobiscum Suarez, non amplius inmoramur, in eius probatione: sed solum eam ponimus, vt ex concessis ab illo authore, constet non esse veram sententiam, quam impugnamus, circa distinctionem essentiæ, & personalitatum.

*Scot.* *Duran.* *Conc. Later.* *Cõc. Rhe.* *Conc. Flo.* *Bernar.* *Athan.* *Damasc.* *Dyonis.*

Secunda conclusio. Relationes diuinæ, non sunt extra essentiam diuinitatis. Hæc conclusio, sequitur ex præcedẽte. C Si enim relationes diuinæ efficiunt perfectissimam vnitatem, cum essentia diuina, implicat quod sint extra rationẽ essentialem, eiusdẽ essentiæ. Nam rationalitas (v g.) diceret maiorem vnionem cum homine, quam personalitates cum essentia diuina: atque adeo, vnio personalitatum, cum essentia, non esset perfectissima inter omnes vniones. Probatur præterea. Relationes illæ, subsistunt perse: habentque perfectionem infi-

infinitam, quatenus constituunt personas: ergo implicat illas esse extra essentiam diuinitatis. Antecedens supponitur, etiam in sententia illius authoris, consequentia vero probatur. Implicat enim, vnum infinitum, esse extra essentiam alterius infiniti, si vtrunque sit infinitum simpliciter, aliàs darentur duo infinita simpliciter. Confirmatur. Si relationes illæ personales, essent extra essentiam diuinitatis, perfectio essentialis earundem relationum, esset extra perfectionem essentialem diuinitatis: atque adeo implicaret, diuinitatem habere essentialiter perfectionem infinitam, secundum omnimodam rationem perfectionis. Præterea si relationes illæ essent extra dictam essentiam, sequeretur talem essentiam, in propria ratione essentiæ, esse perfectibilem per aliquem actũ superuenientem ei: quandoquidem perfectio relationis esset extrinseca essentiæ, vt essentia est; ac ex altera parte, essentia, realiter, & formaliter terminatur per relationem. Quod si respondeas ad istas rationes, perfectionem essentiæ includere perfectionem relationum, nihilominus, rationem formalem essentiæ, non includere rationem formalem relationum; hæc solutio non penetrat dificultatem propositam. In ijs enim quæ sola ratione ratiocinata distinguuntur, habet locum dicere, quod quidquid perfectionis dici vnum, etiam dicit alterum: atque adeo quod reduplicando rationem perfectionis, illa indiuisibiliter inuenitur in eisdem, quæ sic ratione distinguuntur: cæterum impossibile est, si aliqua essentialiter distinguantur, & à parte rei, ita vt essentia vnius, non sit essentia alterius, quod etiam non debeat dici, perfectionem essentialem vnius, non esse perfectionem essentialem alterius: atque adeo neutra est pefectio infinita simpliciter.

A

B

Tertia conclusio. Relationes personales, sunt de essentia diuinitatis. Probatur ex conclusione præcedente. Si enim illæ relationes, sunt formaliter in Deo, & non extra essentiam Dei, sunt de essentia Dei. Præterea hæc propositio est essentialis Deus est Pater, quatenus proprietas illa, quam formaliter significat Pater, est per se & necessario cõiuncta, cum deitate, ex vi fæcunditatis, & perfectionis eius: ergo Pater, prædicatur de Deo essentialiter & perse, in primo modo dicendi per se. Antecedens conceditur ab illo auctore, consequentia vero probatur. Paternitas, est necessario coniuncta deitati, propter fæcunditatem, & perfectionem infinitam deitatis: ergo implicat, istam coniunctionem esse duorum extremorũ, quorum quodlibet habeat suam perfectionem distinctam ab altero: aliàs duo illa extrema simul sumpta, maiorem perfectionem intensiuam dicerent, quam quodlibet eorum seorsum. Vt ergo detur eadem perfectio intensiua, necesse est, vt deitas includat in se formaliter totum quod includit paternitas, & non includat talem paternitatem, tanquam proprietatem, ad modum passionis, quę est extra essentiam, & prædicatur de subiecto, tanquã perfectio consecuta ex essentia. Nec constituitur illa prædicatio, in secundo modo dicendi per se (vt dicit Suarez) quatenus subiectum est de essentia prædicati, sed vt docet D. Tho. infr. q. 39. art 6. ad 2 eadem perfeitas est in hac, Pater est Deus, atque in ista, Deus est Pater: atque adeo sicut illa propositio, Pater est Deus, ponitur in primo modo dicendi per se: ita ista, Deus est Pater. Itaque aliud est loqui, de modo significandi, seu concipiendi illa extrema, (de quo dicemus infra,) aliud vero, de rebus ipsis significatis. Quod in præsenti conclusione intendimus, est, deitatem ita claudere in se secundum omnimodam vnitatem proprietates illas personales, vt magis sint vnum cum deitate, quam rationalitas cum homine, & consequenter quod tam deitas, sit de essentia paternitatis, quam paternitas de essentia deitatis. Et quod discipuli D. Tho. dicunt cum suo magistro, paternitatem prædicari de Deo, per identitatem non debet intelligi illud, *Per identitatem* tanquam conditio diminuens: imo auget ad prædicationem essentialem. Sensus enim est; quod non prædicatur vnum de altero, tanquam superius de suo inferiori, vel è contra, vel tanquam aliquid significatum per modum partis metaphisicæ: quod etiam prædicatur essentialiter de toto, sicut in hac homo est rationalis, sed per omnimodam identitatem inter extrema, ita quod nihil actualitatis, vel perfectionis sit in vno extremo, quod non sit in altero, quod quidem fundat

C

*D. Thom.*

prædicationem essentialem summo modo. Præterea probatur conclusio. Attributa diuina sunt de essentia Deitatis, ergo etiam proprietates personales. Antecedens conceditur ab illo authore, consequentia vero probatur, nam est eadem ratio attributorum, atque proprietatum personalium, vt communiter docent Theologi inter quos Vazquez in hac part. disp. 120. cap. 4. & 5. eodem modo procedit, quoad iudicium huius summæ vnitatis, inter attributa, & essentiã, & dictas proprietates, & essentiam. Et probatur quod sit eadem ratio. Propterea enim vnum attributum, est de essentia alterius, & omnia attributa de essentia diuinitatis, quia quodlibet attributum dicit infinitam perfectionem: atque adeo implicat, tale attributum non includere essentialiter, omnem perfectionem quæ est perfectio simpliciter, sed hoc idem currit in relationibus personalibus, respectu essentiæ diuinæ, cum quælibet relatio personalis dicat infinitatem simpliciter, ergo.

*Vazquez.*

Quo fit, esse eodem modo loquendum, quoad prædicationem essentialem, de hac propositione Deitas est Pater, atque de ista Deus est Pater. Licet enim ex modo significandi, Deitas non supponat pro Patre, vt D. Thom. dicit infr. q. 39. art. 5. tamen ex parte rei significatæ, ita essentialiter, & quidditatiue conuenit Deitati, esse Patrem, atque conuenit Deo, propter infinitatem simpliciter, quę est, tam de ratione Deitatis, quam de ratione Dei. Et ob eandem causam, in Deo non differunt concretum, & abstractum. In rebus enim creatis, concretum non prædicatur de abstracto, nec è contra, quia primum est totum, & secundum pars, & aliquid continetur in vno, quod non continetur in altero, quod tamen in præsenti non habet locum. Verum quidem est, quod quando interuenit appellatio, est maxime aduertendus, modus significandi. Vnde concedimus, quod Deus generat: non tamen quod essentia generat. Similiter ista prædicatio est essentialis, & quidditatiua, Pater est paternitas, non solum loquendo de Patre, vt Pater est, sed absolute, licet Suarez etiam teneat oppositum, conuictus hoc argumento. Essentia personæ vel suppositi substantialis, est illa natura, quæ est principium operationum, nam ab illa habet rẽs suũ esse simpliciter, personalitas autem, non est essentia, sed modus essentiæ. At vero Pater, dicit substantiale suppositum, & paternitas non est natura eius, nec principium operationum, sed modus substãtialis eius, non est ergo essentia eius. Quod recte (ait) confirmat theologicum argumentum factum, quia eadem est essentia trium personarum. Nihilominus, in hoc contingit maxima æquiuocatio. Non enim illud solum est de essentia, & quidditate rei, quod est vltimum constitutiuum adæquate talis rei. Hoc autem maxime fallit, in re infinita simpliciter, quæ quidem formaliter includit omnem perfectionem simpliciter: etiam si non tanquam vltimum constitutiuum sui, & adæquate. Qua propter licet paternitas constituat adæquate Patrem, in præcisa ratione Patris, hoc non obstat, quo minus absolute loquendo, sit paternitas de quidditate Patris. Cum enim Pater absolute sit persona infinita, debet esse de quidditate eius, quidquid pertinet ad talem personam, etiam si in abstracto significetur. Et certe mirum est, etiam stando in principijs metaphisicæ, quod paternitas sit de essentia Patris, quatenus Pater est, & nõ dicatur de essentia Patris absolute, magis enim requiritur ad verificandam propositionem in sensu formali, quam ad verificandam illam absolute. Et licet essentia Patris sit principium operationum Patris: tamen talis essentia, debet compleri intrinsece per relationem paternitatis, ad hoc quod sit tale principium, si loquamur de operatione propria Patris. Et quidem complementum hoc, est de quidditate ipsius essentiæ, ob rationem fundamentalem, à nobis positam: scilicet infinitatem simpliciter diuinæ essentiæ. Et sicut diuina essentia, absolute includit formaliter, & quidditatiue, omnes relationes: ita eadem diuina essentia, vt est in Patre, includit formaliter, & quidditatiue paternitatem. Et licet eadem sit essentia personarum trium: tamen diuerso modo significatur in se & absolute, atque significatur vt terminata per relationem.

A

B

C

Ex ijs infertur quod relatio diuina, si consideretur velut separata ab essentia, non dicit perfectionem secundum quid. Quod dixerim contra sententiam Putei ni in hoc art. dub. 4. concl. vlt. Et quod dicat

*Putean.*

*Aug.* dicat perfectionem, probatur ex D. Augustin. lib. 2. de Trin. cap. 2. & lib. 4. cap.
*Ioan. 14.* 20. qui ait, locum illum Ioan. 14. *Pater maior me est*, intelligendum esse, de dignitate personæ Patris. Et ex D. Thom. infr. q. 40. art. 3. ad 1. & q. 42. art. 4. ad 1. vbi docet, proprietates constituentes personas diuinas, pertinere ad dignitatem personarum. Dicendum itaque est, dictas relationes, absolute loquendo, dicere perfectionem infinitam simpliciter, cum relatio diuina sit per se subsistens, quæ subsistentia, cum proueniat ex infinitate simpliciter, non vero ex alia perfectione secundum quid, fit consequens, vt talis perfectio, nec conueniat relationi secundum conceptum præcissum, nec sit perfectio secundum quid. Itaque possumus præscindere in Deo, relationes ab essentia, sed hæc præcisio, non habet locum in ordine perfectionis, sed potius in tali ordine, omnia quæ sunt formaliter in Deo, & de essentia Dei, adunantur summo modo. Nec concedendum est, dari aliquam perfectionem in Patre, quæ non detur in Filio: etiam secundum illum conceptum præcissum. Quia in tali conceptu, relucet præcisse ratio proprietatis: non vero ratio aliqua perfectionis. Maximeque aduertendum est, perfectionem in omnibus quæ formaliter reperiuntur in Deo, non consequi ex vi alicuius rationis particularis, sed ex esse diuino. Itaque tota perfectio inuenta in Deo, consequitur ad esse Dei: & ita cum hoc esse, sit omnino indiuisibile in omnibus quæ sunt de essentia Dei, fit consequens vt omnia dicant perfectionem infinitam, & sit omnino imaginarium, fingere dictas perfectiones secundum quid. Et licet aliqua sint attributa, quæ explicant istam perfectionem, in tota latitudine entis, alia vero non: tamen in omnibus, prouenit perfectio ab eodem principio indiuisibili, & cum communicatio talis perfectionis, non sit inæqualis, vel partibilis, sed indiuisibilis, fit consequens, vt in omnibus sit perfectio infinita.

A

B

C

## §. II.

### *Distinctio & vnitas, secundum conceptus.*

QVarta conclusio. Conceptus proprietatis personalis, non sunt de conceptu deitatis. Hanc conclusionem probant rationes adductæ ab illo authore. Sed maxime allucinatus est, pro eodem reputàs, aliquid esse de essentia alterius, atque esse de cõceptu illius. Etenim omnia quæ distinguuntur inter se ratione ratiocinata, distinguũtur proprijs conceptibus: & ita conceptus vnius, non est de conceptu alterius: quod tamen stat bene, cum eo quod est vnum esse de essentia alterius. Vnde D. Thom. docens attributa diuina, non distingui essentialiter, sed potius, vnum attributum esse de essentia alterius, etiam docet, attributa distingui proprijs conceptibus. Nec conclusio ista, in præsenti disputatione, indiget aliqua probatione, cum concedamus illam dicto authori, sed solum sunt explicanda verba illa, quibus aliqui authores, quos pro se adducit Suarez, vtuntur: scilicet, Paternitas non est de conceptu diuinitatis, etiã si prout in se est concipiatur. Nihil aliud enim intelligunt, nisi communem doctrinam, & tritã in schola D. Thom. scilicet proprietates istas, distingui ab essentia, non solum ratione ratiocinante, sed etiam ratione ratiocinata. Hoc est, quod non solum distinguuntur, secundum nostros conceptus, imperfecte attingentes naturam ipsarum rerum, sed etiam est à parte rei fundamentum talis distinctionis. Itaque in illa eminentia essentiæ diuinæ, datur fundamentum ad considerandum Deum, vt communem tribus personis non considerando aliquam personam in particulari, sicut etiã datur fundamentum, ad considerandam personalitatem, non considerando essentiam. In hoc enim pari passu currunt, personalitates respectu essentiæ, atque essentia respectu personalitatum. Et sicut abstractione præcisiua, consideratur essentia, non consideratis rationibus personalibus, ita eadem abstractione, considerantur rationes personales, non considerata essentia. Et cum ad istam præcisionem, prebeat fundamentum illa eminentia, & infinitas Dei, dicitur quod etiam considerata diuinitate, vt in se est, potest cognosci, non cognoscendo proprietates personales. Ne tamen aliquis decipiatur, sicut (meo iudicio) author ille deceptus est, aduertat sequentem conclusionem.

Quinta conclusio. Implicat essentiã diui-

diuinam cognosci, prout in se est, & conceptu quidditatiuo, quin cognoscantur in illa, omnes rationes personales. Hæc conclusio est expressa mens D. Thom. 2.2.q.2.art. 8. ad 3. Vbi dicit, *Summa bonitas Dei, secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi, absque Trinitate personarum: sed secundum quod intelligitur in se ipso, prout videtur à Beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa visio personarum diuinarum, perducit nos in beatitudinem.* Et nota obiter, eodem modo loqui D. Thom. quo ad hoc; de essentia comparata ad personas, atque de personis comparatis ad essentiam, quod amplius declarabimus infra. Item in 1. dist. 1.q.2.art.2. docet, vnica fruitione frui omnes Beatos, tribus personis, & quod eadem fruitione, qua fruuntur vna persona, fruuntur & altera, propter summam rationem bonitatis quam respicit, talis fruitio, quæ summa bonitas est vna, tam in essentia diuina, simul cum omnibus personis, quam in persona quacunque secundum se: atque ita implicat, frui Beatū essentia diuina, quin fruatur omnibus personis: & implicat frui vna persona, absque altera. Hæc igitur ratio summæ bonitatis, currit etiam in ratione summæ intelligibilitatis. Et præterquam quod ratio fruitionis, sequitur rationem cognitionis, secundum illud Augustin. lib. 10. de Trin. cap. 10. *Fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se, voluntas delectata conquiescit.* Etiam ex propria ratione intelligibilitatis inuentæ in essentia diuina, sequitur euidenter eadem cognitione quidditatiua, cognosci necessario essentiam diuinam, & proprietates personales. Si enim essentia diuina, vt est obiectum illius cognitionis quidditatiuæ, est aliquid infinitum simpliciter, & similiter quælibet persona; implicat cognosci essentiam quidditatiuæ, non cognoscendo personam. Aliàs darentur duæ cognitiones infinitæ simpliciter, ex parte obiecti cogniti, quidditatiue: atque adeo, duo entia simpliciter infinita in esse entis, quorum neutrum esset de essentia alterius. Præterea probatur conclusio. Implicat cognoscere hominem quidditatiue, quin cognoscatur ipsum esse animal, sed magis intime includuntur in natura diuina personalitates diuinæ, quam includatur in homine animalitas, ergo. Item si in Deo daretur vna sola persona terminans naturam diuinam, implicaret videre clare, & quidditatiue talem naturam, non visa illa persona: sicut implicat videre naturam Petri, non viso Petro: ergo similiter implicat videre clare, & quidditatiue, naturam diuinam, non visis tribus personis, quibus terminatur immediate talis natura. Præterea. Omnes tres personalitates, sunt formaliter in Deo: ergo implicat videre Deum non videdo personalitates, si quidditatiue cognoscatur Deus. Etenim omnia quæ sunt formaliter in Deo, sunt ipsissima quidditas, & essentia Dei: & ita implicat cognoscere Deū quidditatiue, nisi cognoscantur omnia quæ sunt in eo formaliter.

A

Ex hac conclusione sequitur, quod etiam loquendo de potentia absoluta Dei, impossibile est, videre Deum sicut in se est cognitione quidditatiua, nisi in eo videantur omnes rationes personales. Hoc corolarium non est contra Magistrum Soto in 4.d.49.q.3.art.3. quid quid aliqui dicant: imo dictus Magister conclusione secunda, tenet contra Scot. in 1.dist.1.q.2. quod etiam de potentia Dei absoluta, non potest essentia diuina cognosci intuitiue, sine personis. Cum enim cognitio talis terminetur ad Deū vt in se ipso existens est, & ex altera parte, Deus existat in tribus personis: itemque, existētia talis sit de quidditate Dei, implicat Deum cognosci, non cognoscēdo personas. Et quidem ob summam simplicitatem, in esse & imperfectione, quæ inuenitur in omnibus tribus personis, dixit Christus Dominus Ioan. 14. *Philipe qui videt me, videt & Patrem meum*, & rursum. *Ego in Patre, & Pater in me est.* Multo ergo melius, ista simplicitas, & vnitas, seruatur inter essentiam & personas. In opinione autem illius authoris, fateor me non intelligere, quomodo saluetur summa simplicitas Dei, si de conceptu Dei cogniti, secundum quod est in se ipso quidditatiue, non sunt omnes personæ. Etsi esse Dei, est esse infinitum, implicat, aliquam personam Sanctissimæ Trinitatis, habere aliquod esse quod essentialiter, & quidditatiue non includatur in tali esse Dei. Creaturæ enim, propter esse limitatum quod dicunt, licet eminenter includantur in illo esse infinito Dei, non includuntur

B

C

dantur formaliter, & ita potest cognosci Deus, quidditatiue in se ipso, non cognitis creaturis: cæterum cum personæ diuinæ dicant esse infinitum simpliciter in toto genere entis, implicat, tale esse distingui ab esse essentiæ diuinæ.

Nota præterea, quod in præsenti non est sermo de esse substantiali, & essentia litrium personarum. Nam veritas Fidei habet, hoc esse ita inueniri indiuisibiliter in tribus personis, vt hæreticum esset asserere, personas secundum illud, non esse de ratione essentiæ, vel quod esse personarum non esse de essentia diuinitatis. Quod ergo vertitur in dubium est, vtrùm personalitates ipsæ sint de essentia naturæ diuinæ. Qua propter, ex illa irrefragabili veritate, secundum Fidem tenenda, colligimus hanc secundam de personalitatibus. Propterea enim, esse cuiuscumque personæ, est omnino idem cum esse naturæ diuinæ, quia hoc esse, est infinitum simpliciter: & ita implicat, ipsum non includere essentialiter omne esse, quod dicit perfectionem simpliciter, sed similiter natura diuina dicit perfectionem infinitam, ergo implicat dari aliquam perfectionem simpliciter, & infinitam, quæ non sit de essentia diuinæ naturæ. Cum igitur personalitates diuinæ, dicant perfectionem infinitam, impossibile est, eam non esse de essentia naturæ diuinæ.

## §. III.

### *Declarantur authoritates, adductæ à Suarez.*

AD argumenta vero quæ proposita sunt ab illo autho e respondetur.

*D. Thom.* Ad authoritatem autem D. Tho. nihil est quod respondere necessum sit, sed eadem authoritate confirmare nostram sententiam. Sic enim ait Sanctus Doctor. *Communia absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri sunt priora quam propria: quia includuntur in intellectu proprium, sed non è conuerso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non conuertitur.* Ecce qualiter D. Thom. loquatur de ordine intellectus nostri, non tamen loquatur de esse illo, quod à parte rei, & secundum se, habet natura diuina, & personæ, quod quidem est vnum, & indiuisibile. Et quidem sicut D. Thom. dixit, quod in intellectu personæ Patris, intelligitur Deus: sed non conuertitur, secundum ordinem intellectus nostri: etiam posset dicere, quod secundum ordinem intellectus nostri, in intellectu personæ Patris clauditur esse Dei, sed in intellectu esse Dei, nõ clauditur esse Patris. Cum enim intellectus noster cognoscat ista, sub ratione essendi; sub eadem etiam ratione, dabitur prædicta inclusio. Si autem quis diceret, Patrem habere esse distinctum à Deo, vel è contra, erraret in Fide. Non ergo potest fieri consecutio, à conceptu quem formamus de Deo, ad id quod Deus habet à parte rei.

A

Torres autem, eodem modo loquitur de attributis absolutis, & de relatiuis, dicens quod etiam attributa absoluta, non includuntur in conceptu diuinæ essentiæ, quod tamen non admittit Suarez. Existimo tamen, illum authorem non loqui de conceptu quidditatiuo, seu cognitione qua diuina essentia cognoscitur in se clare, & vt est à parte rei. Quis enim audeat concedere, quod iustitia (v.g.) non sit de quidditate Dei. Certe nec hoc somniauit Torres, & consequẽter, nec sensit relationes diuinas, non esse de quidditate diuinæ essentiæ. Sentit ergo quod sicut ens, licet includatur intime in omnibus rebus, tamen potest à nobis cognosci non cognoscendo tales res: ita licet essentia diuina includatur in omnibus attributis: tamen potest percipi à nobis, non cognoscendo talia attributa. Itẽ quia idẽ author soluit illa argumenta proposita à Suarez scilicet quod Pater communicat Filio essentiam, & non paternitatem, & quod natura diuina, est de essentia Filij, non vero paternitas; soluit (inquam) ista argumenta, dicens, sufficere ad verificanda omnia ista, & similia, distinctionem rationis inter essentiam diuinam, & relationes. Sic etiam intelligendi sunt fere omnes alij Doctores adducti.

B

C

Circa authoritatem Aug. mirum certe est, quod Suarez adducat illam pro se, & simul etiam adducat D. Thom. in suum patrocinium, & tamen D. Thom. in hoc art. ad 1. adducit pro argumento, eandem authoritatem Augustini, & soluit argumentum, & declarat mentem Augustini. Sic enim arguit D. Thom. ad probandum quod relatio in Deo, non

sit

sit idem quod sua essentia? *Dicit enim Aug. in 5. de Trinit. quod non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam, dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est diuina essentia.* Ecce argumẽtũ quod pro se adducit Suarez, & cõtra se adducit D. Th. Quo modo ergo D. Th. tenet sentẽtiam Suarez? Et quod peius est, fit illud argumẽtum contra conclusionẽ, quã in hoc articulo statuit D. Thom. secundum Fidem tenendam: scilicet quod relatio nõ differt ab essentia, nisi secundum intelligentiæ rationem. Quæ conclusio est contra Gilbertum Porretanum, damnatum in Conc. Rhemensi, de quo videndus est D. Bern. serm. 80. in cant. Nec admittitur communiter à Theologis, distinctio Scoti in 1. d. 8. q. 4. scilicet formaliter, & ex natura rei. Quo modo ergo erit tuta sententia Suarez, ponentis essentialem distinctionem inter personalitates diuinas, & essentiam diuinam? Idem enim est dicere, personalitates diuinas, esse extra essentiam diuinitatis, seu non esse de essentia diuinitatis, vel naturæ diuinæ; atque dicere, illas distingui essentialiter à natura diuina. Si enim illæ personalitates sunt extra essentiam diuinæ naturæ, & secundum se habent aliquam essentiam; distinguuntur essentialiter à natura diuina. Hoc autem asserere, alienum est à sana doctrina. Igitur D. Thom. respondet ad illud argumentum factum, ex authoritate D. Aug. dicens. *Ad primum ergo dicendum, quod verba illa August. non pertinent ad hoc, quod paternitas vel alia relatio, quæ est in Deo, secundum esse suum, non sit idem quod diuina essentia: sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, vt existens in eo, de quo dicitur, sed vt ad alterum se habens.* Ex hac solutione colligitur, proprietates personales, dupliciter posse considerari. Primò modo quatenus subsistentes per se, subsistentia infinita simpliciter, & hoc modo, implicat quod distinguantur à diuina essentia, nisi sola ratione; & implicat, eas esse extra rationem essentialem infiniti simpliciter, quale est natura diuina, vt probatum est. Secundo modo considerantur proprietates illæ, vt ad alterum se habentes, & tunc sub distinguendum est. Vel enim ad alterum se habent, distinguendo vnum relatiuum ab altero correlatiuo in actu exercito, & denotando vnum relatiuum habere aliquid, quod non habeat alterum correlatiuum, & isto modo non sunt idem quod diuina essentia, vt infra declarabimus, nec sunt in Deo formaliter. Vel considerantur quatenus proprietates relatiuæ, absolutè, & simpliciter, & in hac acceptione sumuntur à D. Thom. in hoc articulo: & de illis dicimus, quod absolute, sunt de essentia Dei, non tamen prædicantur per modum ipsius essentiæ quia ipsa est aliquid absolutum, sed per modum ad alterum se habentis. Et secundum hanc distinctionem, interpretandæ sunt authoritates Sanctorum, quas adducit Ruiz 1. p. disp. 14. sect. 2. Naz. orat. 44. vbi loquẽs de personis diuinis, ait. *Nequaquam substantiam secernunt, verum circa substantiam secernuntur.* Atque si diceret, quatenus secernuntur, & distinguuntur inter se, non intrant quidditatiue, rationem substantiæ, nec habent modum substantiæ. Idem Athan. dialog. 2. de Sancta Trinit. contra Anomœum. Dicit enim. *Generationem non esse quidam essentiale.* Atque si diceret, generatio, non pertinet primo ad essentiam, nec concedendum est quod essentia generat sicut, nec conceditur quod essentia, includit quidditatiue relationem, vt exercitam. Ciril. Alex. lib. 2. Thesaur. cap. 3. reputat, extrinsece se habere ad essentiam, relationem per quam vna persona distinguitur ab altera. Et idem nos dicimus: scilicet quod relatio, vt exercita, & distinguens, non est de quidditate Dei. Idem docet Isid. 7. ethimolog. cap. 1. dicens, *Deum, non esse essentialiter, quod relatiue, ad quancunque personam est.* Hoc enim est quod docet D. Thom. essentiam diuinam, nõ significari vt ad aliud, sed vt ad se. Et ita Anselm. in Monolog. cap. 14. ait. *Si quid de summa natura dicitur relatiue, non est eius significatum.* Atque si diceret, summa natura non significatur vt relatiue dicta, sed vt aliquid absolutum.

Illud vero quod idem author adducit ex Damasc. lib. 3. de Fid. cap. 6. *Characterica autem hypostaseos, non naturæ sunt.* Si quid probaret, esset contra eumdem Ruiz tenentem (& bene) quod natura est de essentia hypostasis. Cæterum sensus est, quod hypostases non significant

*Conc. Rhemens. D. Bern. Scot.* — *Ruiz. Nazian.* — *Athan.* — *Ciril. Alex.* — *Isid.* — *Anselm.* — *Damasc.*

nificantur per modum naturæ communicabilis, sed per modum rei incommunicabilis.

Multo magis deberet prædictus Ruiz conuinci, authoritatibus Sanctorum, quas adducit pro contraria sententia, quas breuitatis causa non adducimus, in quibus denotatur essentialis, & quidditatiua connexio, inter naturam diuinam, & personas. Et quidem Valentia lib. 1. de Trin. cap. 29. iure optimo, conuictus est authoritate Athan. orat. contra Gregales Sabelij, dicentis. *Vniuersa plenitudo, & integritas Deitatis, est Pater & Filius.* Vnde sicut plenitudo Deitatis, est de essentia Deitatis ita dictæ personæ. Nec satisfacit responsio eiusdem Ruiz: scilicet probare hoc, Patrem, vt Patrem, non esse vniuersam plenitudinem Deitatis. Imo probat, Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, sub vnica perfectione, & non sub aliqua distinctione reali, intrare rationem essentialem Deitatis. Vnde sicut concedimus, Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, collectiue sumptos, esse de essentia Deitatis, ita quælibet istarum personarum, absolute est de essentia Deitatis. Nec collectio istarum personarum, habet aliquid peculiare in ordine ad prædictam essentiam, quod non habeat quælibet persona.

*Valent.*

*Athan.*

Nec etiam satisfacit, id quod respondet idem author, ad alias authoritates Sanctorum, qui istam essentialem connexionem ponunt, inter Deitatem & personas: quod scilicet probent, Deitatem esse de essentia personarum, non è contra: imo attendendo ad fundamenta posita, eadem prorsus ratione, qua Pater quidditatiue includit essentiam, etiam essentia includit quidditatiue Patrem: scilicet ob perfectionem infinitam, quã quodlibet illorũ extremorũ dicit. Nec in hac consideratione, cõstituit D. Tho. differentiam, inter personas cõparatas ad essentiam, & essentiam comparatam ad personas: sed solum in eo quod in modo significandi, ad plura se extendit essentia quam personæ: & consequenter essentiam includi in personis, & non è contra.

Et prorsus reijcienda est solutio dicti authoris tenentis, essentiam diuinam, non dicere infinitatem completam, in genere entis quantum ad perfectiones relatiuas. Etenim ens per essentiam, debet continere formaliter, totam perfectionem cuiuscunque entis per participationem, sicut purus actus, qui non est capax alicuius perfectionis superuenientis. Nec essentia diuina, quantumcunq; determinetur per aliquam relationem, potest participare formaliter aliquam perfectionem superuenientem.

A Et nota maxime, quod D. Thom. in hoc art. inquirẽs, vtrum relatio in Deo, sit idem quod sua essentia, non loquitur in sensu identico, nec inquirit solum, vtrùm essentia identice sit res, quæ est relatio: sed vtrùm essentia formaliter sit relatio. Et hoc patet euidenter. Nam respondet Doctor Sanctus, quod essentia, & relatio non differunt, nisi secundum intelligentiæ rationem: inter ea vero quæ identice coniunguntur, & ea quæ solum differunt secundum intelligentiæ rationem, datur medium: scilicet ea quæ formaliter differunt. Igitur D. Th. intendit, ita esse vnum, essentiam & relationes formaliter, vt in sensu formali sicut prædicatur essentia de relatione, ita prædicatur relatio de essentia. Qua propter in argumentis, quæ propo.it, B infert aliquando, quod essentia non est relatio, aliquando vero infert, quod relatio non est essentia. Denique sentit, eodem modo conuertibiliter, secundum prædicationem formalem se habere inter se, essentiam & relationes, atque se habet eadem essentia, ad attributa absoluta, quæ solum differunt ab essentia, secundum intelligentiæ rationem. Et ita Suarez, distinguens inter essentiam, & relationes ex vna parte, & eandem essentiam, & attributa absoluta ex altera, quoad præsentem difficultatem, nullum prorsus fundamentum habet, in Diuo Thoma. Sic etiam interpretatur authoritas Boetij. Illud vero quod subdit Suarez, Boetium quando dicit, Trinitatem non dici substantialiter de Deo, sumere substantialiter pro essentialiter, si intelligatur de prædicatione absolute, falsissimum est: imo absolute prædicatur quælibet persona, substantialiter, & essentialiter, vt declaratum est, ex mente D. Thom. & D. Aug. Si autem summatur ly *essentialiter*, in prædicatione, secundum modum, fatemur libẽtissime, quod sicut persona non prædicatur de Deo, secundum modum substantiæ, seu relatio

C

qua-

quatenus constituit personã, ita nec prædicatur de essentia, secundũ modum proprium ipsius essentiæ. Iste enim modus proprius, est omnino aliquid absolutum. Itaque aliud est prædicari essentialiter, aliud vero prædicari secundum modum essentiæ. Ad verificandum illud primum, sufficit quod res sit formaliter in Deo, tanquam perfectio infinita simpliciter, vt declaratum est. Nihilominus, A ad verificandum secundum, requiritur quod talis res dicatur ad se, sicut dicitur essentia: & sic attributa diuina, non solum prædicantur de Deo essentialiter, secundum substantiam, verum etiam secundum modum. Nam quodlibet attributum, habet eundem modum essendi cum essentia diuina. Et sic fatemur differentiam, inter modum quo prædicantur de Deo relationes, atque attributa diuina: cæterum, quoad substantiam prædicationis, eodem prorsus modo, essentialiter prædicantur relationes atque attributa.

## §. IIII.

### *Vtrum Pater communicando essentiam Filio, communicet ei totum quod essentialiter includitur in tali essentia.*

VIdetur vera pars affirmatiua. Communicatio enim illa, procedit à suo principio naturaliter, & consequenter secundum vltimum potentiæ, talis principij, & summo modo quo potest agere illud principium, sed principium est essentia diuina: ergo quidquid essentialiter inuenitur in tali essentia communicatur.

Ex altera vero parte, constat ex Fide, quod Pater non communicat Filio paternitatem, vt probat Suarez ex Concilijs: ergo paternitas non est de ratione essentialis, essentiæ diuinæ.

Nota quod essentia diuina, dupliciter consideratur. Primò modo secundum se, & absolute: & sic includit essentialiter omnes relationes. Secundò modo, quatenus terminata per aliquam relationem: & sic non includit omnes relationes. Vnde licet essentia diuina communicetur omnibus proprietatibus personalibus, & includat illas proprietates ex æquo, tamen essentia diuina prout est in Patre, non est communicatiua proprietatis personalis Patris. Quapropter, ex eo quod Pater communicat essentiam Filio, & non communicat ei paternitatem, non licet inferre paternitatem non esse de quidditate essentiæ diuinę, secundum se: sed solum quod non est de quidditate essentiæ diuinæ, omnibus modis consideratæ. Et quanuis exemplum huius, non possit inueniri in omnibus rebus creatis, quia mysterium Trinitatis personarum in vnitate simplicissima essentiæ, est singularissimum: tamen ad soluenda argumenta, quæ contra ipsum fiunt, sufficit vti ijs diuersis considerationibus. Sicut etiam vtimur eisdem, ad soluenda alia similia sophismata. Et sicut licet concedamus, quod hæc essentia diuina est Pater, & quod eadem numero essentia est Filius, non tamen concedimus Filium esse Patrem, quia variatur appellatio, mutando quid in ad aliquid, propter diuersum modum concipiendi eandem essentiam diuinam: scilicet secundum se, & quatenus intelligitur terminata per relationes, ita in præsenti. Sufficit ergo distinctio rationis ratiocinatæ, ad concedendum, quod communicatur essentia Filio, & non communicatur paternitas. Plane igitur, sophisticæ arguit Suarez, inferendo ex eo quod Pater communicet essentiam Filio, & non communicet paternitatem, quod paternitas distinguatur essentialiter ab essentia. Sicut sophistice argueret quis, inferendo, ex eo quod ex vi cognitionis hominis, secundum vltimam differentiam hominis, & cum præcisione, solum formaretur verbum hominis, & non formaretur verbum repræsentans animal, quod homo, & animal distinguuntur essentialiter. Et sicut in præsenti exemplo, sufficit distinctio rationis inter hominem, & animal, ad formandum conceptum hominis, & non animalis, quia interuenit appellatio proprij conceptus; ita in altissimo mysterio communicandi essentiam, & non paternitatem, in qua communicatione etiam interuenit appellatio proprij conceptus, tam ex parte principij communicantis, cuiusmodi est Pater vt Pater est, non vero essentia vt essentia est, quam ex parte termini communicationis, cuiusmodi est Filius, vt

Filius

Filius est, non vero essentia, vt essentia est.

Et nota, quod si essentia diuina, immediate se communicaret, alicui naturæ creatæ, tribuendo eidem naturæ, esse Dei, non terminatum in particulari per aliquam relationem personalem; esset impossibile, quod ad talem communicationem, non concurrerent omnes tres personæ: quia illa communicatio, esset naturæ diuinæ, secundum se, & consequenter, omnia quæ sunt essentialia, & de quidditate talis naturæ, deberent etiam communicari. Itaque dupliciter potest intelligi, tres personas Sanctissimæ Trinitatis, assumere eandem naturam creatam, primo modo ex vi terminationis, qua vnaqueque persona, immediate, & independenter ab altera, terminaret talem naturam, per suum esse relatiuum: & tunc, esse absolutum Dei, se haberet consequenter in tali terminatione, & idem esse absolutum, velut sequeretur naturam relationis, sicut in actibus notionalibus. Secundò modo, potest assumi à Deo natura creata, per immediatam terminationem diuinitatis, consideratæ secundum esse absolutum. Et tunc esset implicatio, quod præscinderetur in tali terminatione, à relationibus personalibus: sed si Deus assumeret immediate naturam humanam (verb. grat.) omnes tres personæ etiam dicerentur homines, seu vnus homo (de quo non disputamus modo) non quidem ex vi immediatæ terminationis, per aliquam relationem, sed ex vi essentialis coniunctionis, inter essentiam, & relationes. Et quia tunc, relationes sequerentur naturam absoluti: scilicet essentiæ terminarent indiuisibili modo talem naturam, sicut etiam, indiuisibili modo, concurrunt tales relationes, ad actiones ad extra. Nihilominus, in actionibus ad intra, hoc non habet verum: quia tales actiones, non procedunt à natura diuina, immediate, & ex æquo, secundum omnia quæ sunt de quidditate talis naturæ: sed secundum aliquid, vtpote, secundum specialem terminationem, per istam vel, per illam relationem.

Hæc omnia confirmantur, ex ijs quæ Suarez concedit, & bene. Dicit enim cap. 7. hanc consequentiam esse optimã, paternitas est Deus, ergo est essentialiter Deus, ergo includit in suo conceptu essentiali, Deitatem. Quia impossibile est (ait) aliquid esse essentialiter tale, nisi in suo conceptu essentiali includat tale prædicatum seu formam, à qua illud desumitur. Ex hac ergo doctrina arguitur eisdem consequentijs. Deus est Pater, ergo est essentialiter Pater, ergo Deus includit in suo conceptu essentiali paternitatem. A Præterea probat idem author, paternitatem esse Deum, quia quidquid est in Deo, est Deus ipse, vt est commune axioma Theologorum. Ex hoc ergo infertur, quod cũ relationes sint in Deo, vt Fides tenet; etiam Deus est paternitas seu Pater, sicut paternitas est Deus.

Et nota quod idem author subdit, quod illam illationem, scilicet paternitas est Deus, ergo est essentialiter Deus, aliqui negant, dicentes. Relationem esse identice Deum, non tamen essentialiter. Sicut è conuerso (ait) Deus est Pater: & tamen non essentialiter, iuxta nostram sententiam, sed identice. Nihilominus (subdit) in hac appellatione, seu in hoc prædicato Deus, existimo consequentiam esse optimam. B Quia quidquid est Deus, est summe perfectum, quod esse aut concipi potest: sed maioris perfectionis est, includere essentialiter Deitatem, quam quocunque alio modo: ergo quidquid vere est Deus, est essentialiter Deus: Hæc ille. Et eisdem consequentijs procedimus nos. In Deo includitur summa perfectio, ergo relationes quæ ponuntur in ipso, etiam debent poni sub eadem perfectione, sed maioris perfectionis est, includere essentialiter tales relationes, quam quocunque alio modo, quando quidem inclusio ista, denotat summam simplicitatem & actualitatem, ergo relationes quæ sunt in Deo, sunt secundum indiuisibilem & essentialem rationem Dei. Nec valet prorsus respondere, C quod esse Patrem, non est denominatio essentialis, sed personalis. Hæc enim est manifesta fallacia. Concedimus enim, relationes non denominare essentialiter, quia denominant, secundum proprium modum, & quatenus distinguuntur ratione, ab essentia. Nihilominus includuntur essentialiter, in natura diuina, tanquam perfectiones simpliciter, quas summo modo vnit sibi talis natura: atque adeo

essentialiter. Dicere vero, paternitatem non esse necessariam, ad summam perfectionem Dei, est falsissimum, & chimericum: imo ita complent tres personæ diuinæ, infinitam perfectionem Dei, sicut attributa diuina absoluta, licet diuerso modo, taliter quod si à Deo auferas paternitatem, etiam tolis omnem essentiam Dei.

A

## §. V.

### *Sophisticæ argumentationes.*

PRimum argumentum quod illi authori videtur euidens, est sophisticum, vt constat ex dictis. Et præterea. Quoniam cum in diuinis, omnia sint vnum, vbi non obuiat relationis oppositio, sic, vt cum distinctione reali, quam habent inter se relationes, seruetur summa vnitas, & essentialissima, cuiuscunque relationis, & omnium relationum simul, cum essentia diuina, cum qua, nullam oppositionem habent. Bene ergo stat, secundum doctrinam Catholicam, vt personæ adunentur omnino cum essentia diuina, & distinguantur realiter inter se. Ex hoc ergo inferimus nos, stare optime quamlibet personam, esse de essentia naturæ diuinæ, & non esse de essentia alterius personæ. Vnde falsissimum est dicere, quod quidquid est de essentia Dei, sit de essentia singularum personarum. Igitur Deus, & dicit perfectionem infinitam simpliciter, & specialem modum talis perfectionis. Illa declaratur hoc nomine Deus, hæc vero, declaratur hoc nomine Pater, vel Filius, &c. vel hoc nomine generãs, seu spirans, &c. Et licet eadem numero perfectio, quæ declaratur illo nomine Deus etiam declaretur, hoc nomine generans, tamen non declaratur nec concipitur idem modus perfectiones. Vnde quidquid est de essentia Dei, secundum rationem perfectionis, est etiam de essentia cuiuscunque personæ, sub eadem reduplicatione. Atque adeo nihil est perfectionis in vna persona, quod non sit in altera. Et sic verificatur, quod quidquid est de essentia Dei, est etiam de essentia singularum personarum. Nihilominus aliquem modum eiusdem numero perfectionis, habet Deus in vna persona, quem non habet in altera. Quo fit vt quamuis ista propositio concedatur, *Omnis essentia diuina est Pater*, non tamen conceditur hæc, *Omnis res quæ est essentia diuina est Pater*. Quia prima propositio, denotat inclusionem essentialem & quidditatiuam, omnium perfectionum quæ sunt in Deo, secundum modum ipsius Dei (vt ita dicamus), secunda vero propositio, includit distributionem omnium modorum perfectionis, qui sunt in Deo.

B

Et vt hæc doctrina (quæ maxime consideranda est, ne contingat, etiam viros doctos, allucinari in ijs locutionibus), manifestior fiat, notandum est, proprietates personales, includi in conceptu quidditatiuo essentiæ diuinæ, secundum modum eiusdem essentiæ. Licet enim tales proprietates, distinctæ, & secundum suas rationes particulares, includantur in dicto conceptu, tamen seruant modũ proprium essentiæ diuinæ. Quo fit vt quamuis distinctio & oppositio, quæ est inter dictas proprietates, vere reperiatur in essentia diuina: tamẽ proprietates nõ sunt ibi, per modum distinctionis, nec per modum oppositionis, sed per modũ simplicissimæ vnionis. Quapropter, licet relatio paternitatis (v.g.) per comparationem ad relationem filiationis, exerceat modum distinguendi vnam personam ab altera, tamen per comparationem ad essentiam, non solum non exercet talem modum, verum ex vi ipsius essentiæ, maxime, & summo modo, & simplicissime, vnitur cum relatione filiationis. Cum enim in ista comparatione, nulla detur oppositio, datur simplicissima vnio. Sicut enim Pater, & Filius, licet sint personæ distinctæ, & distincto modo intelligantur, in quantum sunt vnum principium spirandi Spiritum Sanctum, tamen summo modo vniuntur in ratione principij spirationis; ita licet distinguantur secundum proprias relationes, tamen modus istæ distinctionis, non intelligitur per comparationẽ ad essentiã.

C

Conformiter ad istam doctrinam, etiam dicendum est, quod quando essentia diuina, consideratur vt terminata relatione paternitatis, sequitur modum ipsius relationis. Vnde eadem infinitas, quæ reperitur in essentia, reperitur in relatione, secundum tamen proprium modum relationis, non quidem quatenus relatio, distinguit realiter

vnam

vnam personam ab altera, sed quatenus constituit talem personam, & efficit eam per se subsistere (vt infra declarabimus.)

Ex ijs ergo principijs sequitur euidenter, essentiam diuinam, secundum vnum & simplicissimum modum, vnire in se omnes proprietates personales, & omnes personas: cæterum secundum diuersos modos, constituere quamlibet personam, & concurrere ad subsistentiam eiusdem personæ. Quo fit, illud principium assumptum à Suarez: scilicet, quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum personarum, si intelligatur secundum omnem modum essentiæ (vt diximus) esse falsissimum: estque in se, valde deceptorium, in hoc altissimo mysterio, in quo debent corrigi aliquæ rationes naturales, quæ in rebus creatis procedunt. Et sufficit viro Theologo, si ostendat per distinctionem rationis, & secundum diuersos modos eiusdem essentiæ infinitæ, sophistica esse argumenta, quæ contra ipsum mysterium objciuntur.

Et quidem, in essentia finita, implicat quod formaliter includantur modi oppositi; & ita quidquid est de quidditate talis essentiæ finitæ, est etiam de quidditate individuorum: nihilominus in essentia infinita includuntur formalissime modi oppositi, dum tamen quilibet modus sit etiam infinitus. Nec vt ibi sunt, exercent suam oppositionem, sed potius vniuntur, & intra eandem essentiam, inuicem opponuntur. Ecce ergo manifestissime, quomodo non quidquid est de essentia naturæ diuinæ, est de essentia cuiuscunque personæ, inclusæ formaliter, & quidditatiue in tali natura. Possumus adhibere aliquale exemplum, ad declarandam dictam vnionem, & oppositionem. Nam istæ duæ contradictoriæ, Petrus sedet, & Petrus non sedet, non habent aliquam vnionem inter se, sed potius vna earum destruit alteram: & tamen si comparentur ad superiorem mensuram æternitatis, habent inter se illam indiuisibilem vnionem, quam habet dicta æternitas, taliter quod vnum nunc indiuisibile æternitatis, coexistit vni contradictoriæ, & alteri. Et quidem illud indiuisibile nunc æternitatis, includitur essentialiter, in particulari mensura temporis, mensurantis vnam illarum contradictoriarum, & idem nunc, includitur essentialiter, in mensura temporis mensurantis alteram earundem contradictoriarum, & tamen ex hoc, non licet inferre inclusionem illorum temporum, ad inuicem. Et fundamentum huius, consistit in eminentia quam æternitas dicit respectu temporum. Proportionabiliter ergo, natura diuina dicit quandam eminentiam, respectu proprietatum personalium: atque adeo, ex eo quod tales proprietates vniantur quidditatiue in tali natura, non licet inferre, quod vniantur inter se.

Ad probationem illius maioris propositionis scilicet, quia singulæ personæ, sunt verus Deus, ergo quidquid essentialiter conuenit Deo, conuenit singulis personis, respondetur ex eisdem fundamentis à nobis positis, & conformiter ad ea, explicamus regulam ante prædicamentalem: scilicet cum quippiam de quopiam prædicatur, ea quæ de prædicato dicuntur, etiam dicuntur de subiecto. Solet enim explicari ista regula, de eodem genere prædicationis, taliter quod non mutetur quid, in ad aliquid. Si enim per modū absoluti prædicatur aliquid de Deo; etiam prædicabitur de quacunque persona: quia Deus prædicatur de eadem persona, tanquam absolutum de relatiuo. Vnde sicut Pater, dicitur Deus essentialiter, ita dicitur essentialiter sapiens, iustus, &c. nihilominus si mutetur genus prædicationis, fallit dicta regula. Et ita D. Thom. q. 7. de pot. art. 2. ad 4. dicit. *Attributa essentialia, non solum significant, id quod est essentia diuina, sed etiam significant, per talem modum, quia significant aliquid, vt in Deo existens. Et propter hoc, differentia quæ esset secundum absoluta, redundaret in diuersitatem essentiæ. Relationes autem diuinæ, licet significent id quod est diuina essentia, non tamen per modum essentiæ, quia non per modum inexistentis, sed per modum se habentis ad aliud. Vnde distinctio quæ attenditur, secundum relationes in diuinis, non designat distinctionem in essentia, sed solum in hoc quod est, ad aliud se habere per modum originis.* Qua propter licet Pater dicatur Deus, & Deus dicatur Filius, non est inferendum quod Pater sit Filius. Et quidem, hanc doctrinam non potest negare Suarez, quia ea vtimur contra fallacias hæreticorum. Similiter ergo respondetur,

D. Thom.

quod licet Pater essentialiter sit Deus, & Deus, essentialiter est Filius, non inde est inferendum, quod Pater essentialiter sit Filius. Et (vt verum fatear) videtur mihi, quod Suarez soluens primum sophisma, sicut soluere debet, cum Catholicis Theologis, licet difficile sit intellectu, propter altitudinem huius mysterij, & ex altera parte, conuictus secundo sophismate, quod superato primo, nullam fere habet dificultatem: trucidato (quod aiunt) boue in cauda defecit. Igitur nos, eodem modo respondemus ad vtrunque sophisma. Et licet Deus essentialissime sit Pater, & Filius; est tamen vtrunque ad modum proprium, scilicet ad modum absoluti: & sic non licet inferre, quod vnum relatiuum secundum modum proprium, sit alterum correlatiuum. Hæc solutio est expressa D. Th. soluentis idem argumentum quod obijcit Suarez. Nam in illa q. 8. de pot. proponit Angelicus Doctor sextum argumentum, dicens. *Quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subiecto: sed si relatio est ipsa essentia diuina, hæc prædicatio erit vera, essentia diuina est paternitas, & pari ratione ista, filiatio est diuina essentia. ergo sequetur quod filiatio est paternitas.* Solu. tigitur hoc argumentum dicens. *Ad sextum dicendum, quod ratio illa tenet, in prædicabilibus per se. Per se autē prædicatur aliquid de aliquo, quod prædicatur de eo secundum propriam rationem. Quod vero non secundum propriam rationem prædicatur, sed propter rei identitatem, non etiam prædicatur per se. Cum ergo dicitur essentia diuina est paternitas, non prædicatur paternitas de essentia diuina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei, & similiter, nec essentia de paternitate. Quia alia est ratio essentiæ, & relationis. Et ideo in prædicto processu incidit fallacia accidentis.* Item docet, in sol. ad septimum, dicens. *Sicut Philosophus dicit 3 Phisic. non oportet quod omnia eadem, prædicentur quolibet modo, de eisdem secundum rationem. Essentia autem diuina, & paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione: & ideo non oportet quod quidquid prædicatur de aliquo, non prædicetur de alio.* Hæc ita expresse adducta sunt à nobis, vt constet etiam aliquibus Thomistis, de doctrina sui Doctoris. Non enim vel somniari debet in schola D. Thom. relationes non esse de quidditate essentiæ diuinæ, vel esse extra quidditatem essentiæ diuinæ. Si enim hoc admittatur, infert D. Thom. *Oportere ponere compositionem in Deo, & quod relationes in diuinis, essent accidētia. Quia omnis res inhærens alicui, præter suam substantiam, est accidens. Oporteret etiam, quod aliqua res esset æterna, quæ non esset substantia diuina, quæ omnia sunt hæretica.* Denique aduerte, quod omnia argumenta quæ pro se adducit Suarez obijcit contra se D. Th. & tamen ille author conatur persuadere, se sentire cum D. Thom.

A

Ad secundum argumentum respondetur, quod essentia diuina, admittit realē distinctionem, & oppositionē inter personas diuinas, hæc tamen omnia includit formalissime non secundum modum oppositionis vel distinctionis, sed secundum modum simplicissimæ vnitatis.

Et vt penitus hoc fundamentum penetretur, notandum est, quod relatio paternitatis (v.g.) secundum propriam rationem duo habet. Primum est, cōstituere personam Patris, in esse subsistentis, & isto modo dicit perfectionem infinitam, non quidem tantum, in hoc vel illo genere, sed infinitam simpliciter, quam perfectionem etiam dicit relatio filiationis. In hac ergo consideratione, aduenantur summo modo, relationes istæ paternitatis & filiationis, etiam secundū rationes particulares. Cum enim eadē perfectio, quæ in Patre est paternitas, sit in Filio filiatio, fit cōsequens, vt relatio paternitatis secundum rationem propriā, vel nullam perfectionem dicat, vel si illam dicit talis perfectio indiuisibiliter cōueniat, relationi filiationis. Qua propter istæ relationes, sub rationibus proprijs, sunt vnū indiuisibiliter cum essentia diuina, & de quidditate ipsius essētię, sub ratione vnitatis explicatæ. Secūdò modo consideratur relatio paternitatis, quatenus distinguit Patrem a Filio, & efficit incommunicabilem subsistentiam, & quod aliquid sit in Patre, quod non sit in Filio, & isto modo relatio illa, nō dicit perfectionem, nec includitur formaliter in diuina essentia. Eatenus enim relationes sunt de quidditate diuinæ essentiæ, quatenus summo modo vniuntur cum ipsa, in vnico esse, & in vnica indiuisibili perfectione conueniente cuicunque relationi, secundum rationem particularem.

B

C

Circa

Circa illam positionem adductam in eodem argumento, scilicet, relationes non constituunt essentiam quatenus essentia est; nota, aliud esse constituere essentiam, aliud vero esse de essentia. Non enim omne quod est de essentia alicuius rei, constituit talem essentiam, vt notum est. Constituit itaque essentiam, ad nostrum modum intelligendi, illud quod est vltima ratio sub qua talis essentia intelligitur. Et quamuis in Deo sint multa, quæ essentialiter includuntur in ipso: tamen non dicitur constitui in esse Dei, per omnia illa. Licet enim iustitia (v.g.) sit de essentia Dei, vt etiam fatetur Suarez, tamen Deus non constituitur in esse Dei, per iustitiam proprie loquendo. Verum est quod si velimus, Deum definire, etiam diffinitione impropria quæ declaret ea solum, quæ sunt de quidditate Dei, debent poni in tali definitione, tam attributa absoluta, quam attributa relatiua. Cum autem, licet omnia, & singula attributa, dicant perfectionem infinitam, adhuc vnum attributum, secundum nostrum modum concipiendi, est perfectius altero, & perfectiori modo declarat infinitatem Dei: illud attributum dicitur constituere naturam diuinã, quod perfectissimo modo declarat talem infinitatem. Relationes autem seu proprietates personales, hoc non habẽt, & ita relatio constituit personam, non tamen dicitur constituere essentiam.

## §. VI.

### *Modus quo relatiua includuntur in conceptu quidditatiuo essentiæ.*

AD tertium argumentum respondetur, implicare, quod essentia dicat perfectionem infinitam simpliciter, & quod includat essentialiter solam perfectionem, seu rationem absolutam. Hæc enim non esset perfectio infinita simpliciter, in tota latitudine entis, sed perfectio in genere absolutorum. Vnde ille author, vel tenetur concedere, quod relationes diuinę vt sic, & quatenus sunt in ordine relationum, & secundum suas rationes particulares, non dicunt perfectionem, vel si dicunt perfectionem, illa debet esse infinita, & consequenter includi essentialiter, in perfectione, & in ratione propria, & quidditatiua essentiæ diuinæ. Probat autem argumentum, quod proprietates illæ relatiuæ, includantur in essentia ad modum absolutum ipsius essentiæ, sicut è conuerso, essentia includitur in proprietatibus relatiuis, ad modum ipsarum proprietatum. Sicut enim attributa absoluta, mutuo se includunt: ita quod in conceptu quidditatiuo iustitiæ, (v.g.) debet includi misericordia, & alia attributa, nihilominus ista attributa intrant talem conceptum quidditatiuum, secundum modum ipsius iustitiæ, ita in præsenti.

Et nota, quod hoc idem fere argumentum quo conuictus est Suarez, proponit D. Thom. tertio loco in hoc articulo. Argumentum est hoc. *Esse relatiui est ad aliud se habere, vt dicitur in prædicamentis: si igitur relatio sit ipsa diuina essentia, sequitur quod esse diuinæ essentiæ sit ad aliud se habere, quod repugnat perfectioni diuini esse, quod est maxime absolutum, & per se subsistens, vt supra ostensum est. Non igitur relatio est ipsa essentia diuina.* Respondet ad hoc argumentum D. Thom. dicens. *Quod si imperfectione diuina, nihil plus contineretur quam quod significat nomen relatiuum, sequeretur quod esse eius, esset imperfectum, vtpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi, plusquam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia diuinæ essentiæ perfectio, est maior quam quod significatione alicuius nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relatiuũ, vel quodcunque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod diuina essentia habeat esse imperfectũ. Quia diuina essentia comprehendit in se, omnium generum perfectionem.* Ecce planam doctrinam, ad declarandum modum quo relatiua includuntur in conceptu quidditatiuo naturæ diuinę. In quo, non ponit D. Tho. differentiam inter relatiua & absoluta. Et nota maxime modum loquendi D. Tho. non enim dixit, relationem significare aliquid imperfectum, sed non significare nomen relatiuum aliquid perfectum. Itaque nullum nomen relatiuum, dictum de Deo, denotat aliquam imperfectionem, aliàs non diceretur de Deo formaliter, sed nõ denotat perfectionem, hoc est perfectio inuẽta in Deo, non denotatur per nomẽ

D. Tho.

relatiuum. Cum quo tamen stat, quod relatiuum ipsum, seu relatio, absolute loquendo dicant infinitam perfectionem. Et quidē talis perfectio, non sumitur formaliter ex ipsa ratione relatiui, sicut contingit in alijs rebus, in quibus prius intelligitur relatio formaliter, per quam res constituitur in suo esse specifico, & inde cōsurgit perfectio talis rei: sed potius perfectio personæ diuinę, non consurgit ex formalitate relationis, & ita stat, relationem non se extendere ad omne genus entis, bene tamen perfectionem relationis. Nec habet apparentiam in D. Th. differentia inter relatiua & absoluta, quoad istam continentiam formalē de qua loquimur: sed licet ex genere suo, relatiua non dicant perfectionem infinitam in omni genere, sed solum in genere relatiuorū, sicut etiam sapientia non dicit perfectionem in omni genere, sed in ratione sapiētiæ: tamen in Deo habent vnicam, & indiuisibilem perfectionem, quæ est perfectio tam absolutorum quam relatiuorū. Nec est dicendum quod paternitas in Deo, habet perfectionem limitatā in genere solum relatiuorum. Aliud est enim non denotare perfectionem infinitam in omni genere, aliud vero denotare perfectionem limitatam in tali genere: hoc enim secundum, dicit limitationem velut positiue, primum vero, dicit limitationē velut negatiue. Explicatur hoc. Nam quando aliquid dicit perfectionem in aliquo genere, non ex hoc fit incapax perfectionis alterius generis, sed habet se velut negatiue, ad perfectionem alterius generis. Vnde licet in conceptu iustitiæ diuinæ, non includatur perfectio misericordiæ: tamen non excluditur talis perfectio, etiam ex genere proprio iustitiæ. Cæterum si iustitia diceret perfectionē limitatam positiue, excluderet omnem aliam perfectionem superuenientem: hoc enim est positiue limitari, exposcere scilicet determinatam perfectionem, excludendo vltteriorem. Igitur nullum attributum diuinum, dicit perfectionem limitatam positiue: imo quodlibet attributum, ex genere suo, ita exposcit vnionem cum alio attributo, vt vtriusq; sit vna indiuisibilis perfectio. Vnde perfectio quam ex genere suo non denotat tale attributum, ex genere suo exposcit: atque adeo, si quam perfectionem habet paternitas, illa est infinita simpliciter, at A que ex consequenti, est perfectio formalissime, eadem cum perfectione essentię, non solum per identitatem, nec per continentiam eminentem, hoc enim modo etiam creaturę, vt contentæ in Deo, sunt ipsemet Deus, sed secundum formalitatem: taliter quod in ipsa formalitate personalitatis diuinæ, seu paternitatis, denotatur infinitas simpliciter, quod non potest prouenire ex relatione, secundum genus relationis: atque adeo, debet prouenire ex intima, & quidditatiua inclusione in essentia diuina. Et ita dicit D. Th. quodlicet nomina, tam relatiua quā absoluta, quæ dicuntur de Deo, non significent aliquid perfectum, non sequitur, dari aliquam imperfectionem (& idem est dicere, non sequitur dari aliquā perfectionem limitatam) in Deo. *Quia diuina essentia, comprehendit in se omniū generum perfectiones.* Atque si diceret, quia istæ rationes, tam absolutæ quam relatiuæ, sunt in diuina essentia, per modum ipsius essentię. Et cōsequenter, licet relatiua secundum se, non sint de quidditate absoluti, tamen relatiua quę formaliter sunt in Deo, sunt de quidditate Dei.

B Ad illud vero quod nulla persona per se sumpta esset simpliciter Deus, si collectio relationum esset de essentia Dei, respondetur, naturam diuinam, non communicari alicui personæ, quatenus continet formaliter relationes, talis natura. Communicabilitas enim ista, est aliquid absolutum, conueniens essentiæ diuinæ ex vi suæ infinitatis. Verum quidem est, naturam diuinam terminatam per paternitatem, communicari ex vi generationis personæ Filij. Nec loquimur de ista communicatione: sed de illa quæ conuenit tali naturæ, quatenus ex æquo est terminabilis per relationes diuinas. Hæc igitur terminabilitas, & communicabilitas, conuenit naturæ vt præscindit à relationibus. Respondetur ergo ad argumentum, quod quælibet persona per se sumpta, est simpliciter Deus, quia communicatur ei natura diuina, non simul cum relationibus: cum relationes non intrent rationem, & quidditatem essentię, quatenus est communicabilis personis. Probat autem argumentum, quod relationes non sunt de quidditate diuinæ naturæ, secundum omnem modum ipsius naturæ. Probat etiam, quod si dictæ relationes essent solum in C

Deo

Deo, trahendo (vt ita dicamus) essentiam diuinam, ad modum proprium ipsa rum relationum, implicaret, omnes simul esse de quidditate Dei, & Deum includi essentialiter in tribus personis simul sumptis cæterum quia personæ sunt in essentia, secundum modum ipsius essentię qui modus proprius, & formalissimus, constituitur per esse quodam infinitũ, de cuius ratione est continere formaliter, & essentialiter omnem perfectionem simpliciter, fit, vt absolute loquendo, sicut Deus essentialissime est ipsa sapientia, nec potest concipi conceptu quidditatiuo absque sapientia; ita absolute, non possit concipi quidditatiue, absque omnibus relationibus personalibus.

Ex resolutione huius controuersiæ sequitur, non esse bene assignatam differentiam ab illo authore inter absoluta attributa, & relationes. Dicit enim cap. 6 quod attributa sunt idem adæquate, & conuertibiliter, cum essentia, relationes inadæquate. Item attributa dicunt perfectionem, formaliter necessariam, ad summam perfectionem intensiuam entis, non sic autem relationes. Propter quod (ait) attributa sunt de conceptu essentiali naturæ diuinæ, non autem relationes.

Istæ (inquam) differentiæ, non possunt habere locum in doctrina D. Tho. vt constat ex dictis. Cum Doctor Sanctus, eodem modo loquatur de attributis absolutis, & de relatiuis. Præterea, ex rationibus adductis ex ipso D. Th. constat, illam primam differentiam esse nullam. Etenim falsum est, quod attributa absoluta, secundum proprias rationes conuertibiliter se habeant cum essentia. Vt enim constat ex illa solutione ad 3. argumentum huius articuli, si non contineretur in Deo, plus quam nomine sapientiæ significatur, nõ esset aliquid subsistens. Et quidem, sapientia ex genere suo, licet dicat perfectionẽ simpliciter, non tamen dicit perfectionem infinitã in genere entis, sed in genere sapientiæ. Non ergo potest se habere conuertibiliter cum esse diuino, si præcisse considere tur in ratione sapientiæ. Est ergo idem, sapientia adæquate, & conuertibiliter cum essentia, quatenus participat indiuisibiliter idem esse ipsius Dei. Hoc autem etiam habent relationes diuinæ.

Secunda etiam differentia, est deficiens maxime. Nam loquendo de perfectione attributorum Dei, tam absolutorum quam relatiuorum, certissimum est quod Deo non prouenit perfectio, ex vi ipsorum attributorum. Cum enim perfectio Dei sit infinita in omni genere, ab ipsa participant perfectionem indiuisibilem omnia quæ in Deo dicunt secundum se perfectiones particulares. At vero perfectioni infinitæ Dei, nulla perfectio accrescit ex vi attributorum. Falsum ergo est dicere, quod ad summam perfectionem intensiuam entis infiniti attributa absoluta, dicant perfectionem, formaliter necessariam. Verum quidem est, quod extensiue, eadem perfectio Dei, magis relucet in attributis: sed hoc æqualiter se habet, ad attributa absoluta & relatiua. Ita enim habet esse infinitum simpliciter cum Deo, Pater vt Pater est, atque habet sapientia. Nihilominus perfectio intensiua, tota præhaberur in essentia diuina, ad quam perfectionem intelligendam, nec sunt necessaria attributa, nec proprietas personalis. Quando ergo dicimus, quod omnia ista sunt de quidditate essentiæ diuinæ, sumimus illa, quatenus ex vi perfectionis infinitæ Dei, includuntur, etiam secundum suas rationes particulares, in tali perfectione.

Præterea sequitur, quid dicendum est de ista propositione, paternitas est essentia diuina, quam propositionem concedit Suarez, & bene, ob rationes adductas. Licet aliqui sentiant D. Th. q. 8. de pot. cit. tenere, quod sicut ista propositio, *Essentia est paternitas* non est per se, ita neque ista *Paternitas est essentia*. Nihilominus isti authores, in aliquo recte sentiunt: scilicet in eo quod est idem iudicium esse ferendum de vtraque propositione. In quo conueniunt cum D. Th. contra Suarez. Cæterum fallunturmaxime, in percipienda mente D. Th. qui docet in solutione ad 6 quod per se aliquid prædicatur de aliquo, quod prædicatur de eo, secũdum propriam rationem. Vnde dicit. *Cum ergo dicitur essentia diuina est paternitas, non prædicatur paternitas de essentia diuina, propter identitatem rationis. sed propter identitatem rei. & similiter nec essentia de paternitate.* Quod est dicere, quod cũ appellatione proprij cõceptus, & quatenus extrema illa distinguntur

D. Thom.

ratione, vnum non prædicatur de altero. Quod idem docet de attributis absolutis, licet sub differentia assignata à nobis. Nihilominus à parte rei, sunt illa extrema vnum essentialiter, & quidditatiue, & consequenter ad inuicem prædicatur vnum extremum de altero, essentialiter.

## CONTROVERSIA. XIX.

### *Vtrùm possit aliquid intelligi in Deo, magis intimum, & essentiale ipsi, quam personæ diuinæ.*

VIA Suarez (vt vidimus controuersia præterita (tenet quod attributa diuina sunt ita essentialia Deo, vt conuertibiliter dicãtur cum illo, quod A tamen non habent relationes diuinæ; disputandum est, vtrùm aliquod attributum diuinum, vel quælibet alia ratio cõueniens Deo formaliter, sit magis intima ipsi Deo quam personæ diuinæ.

Probatur pars affirmatiua, primo. Absoluta sunt prius in Deo quam relatiua, sed attributa diuina, sunt aliquid absolutum: ergo conueniunt Deo, prius quam relationes personales.

Secundò. Relationes præsupponunt processiones diuinas, & processiones præsupponunt attributa, ergo de primo ad vltimum, relationes præsupponunt attributa. Probatur minor. Per processionem, sicut communicatur personæ procedenti, essentia diuina; ita communicantur attributa diuina, ex vi communicationis essentiæ: ergo sicut essentia antecedit processiones, ita attributa antecedent, tanquam se tenentia ex parte essentiæ. B

Tertiò. Pater communicat Filio essentiam cum attributis: & tamen non cõmunicat i paternitatem, ergo paternitas non est ita intima essentiæ, atq; sunt attributa. Probatur consequentia. Nam si paternitas esset ita intima ipsi essentiæ, atque inseparabilis ab illa, communicaretur si mul cum essentia.

Quartò. Attributa conducunt ad rationem Deitatis, in esse essentiali, sed personæ conducunt ad complendam essentiam, in esse personali, ergo magis intima sunt attributa. C

Quintò. Vbicunque inuenitur essentia diuina, inueniuntur attributa, & tamen non vbicunque inuenitur essentia eadem, inuenitur paternitas: ergo non est ita intima paternitas Deo, atque sunt attributa.

Supponendum est, quod inter ea, quæ conueniunt Deo essentialiter & quidditatiue, est ordo. Aliqua enim conueniunt magis intime, quam alia: quatenus vnum ortum habet ab essentia mediante altero. Vnde est ordo inter immutabilitatem, & æternitatem.

Supponendum etiam est, quod inter attributa diuina, quædã sunt quæ ex genere suo dicunt infinitatem simpliciter, ita quod talis infinitas sit in tota latitudine entis, cuiusmodi est omnipotẽtia, immutabilitas, æternitas: alia sunt, quæ dicunt infinitatẽ in particulari genere, cuiusmodi est, iustitia, misericordia, &c. Licet enim hæc attributa, quatenus sunt in Deo, sint ipse Deus, habeantq; omnimodam infinitatem, tamen in ratione particularium attributorum, dicunt infinitatem, intra proprias rationes, siue iustitiæ, siue misericordiæ: illa ergo attributa, quæ dicunt infinitatem simpliciter, & in genere entis, certũ est, quod magis accedunt ad Deum, quam alia quę in particularibus rationibus, dicunt talẽ infinitatẽ.

Reducenda etiam sunt in memoriã, ea quæ dicta sunt contiouersia præcedẽti, de perfectione attributorum Dei, vt de scilicet sumatur. Licet enim aliqua attributa, ex se dicant perfectionem in tota latitudine entis, tamen vere, & realiter talis perfectio sumitur ex eodem principio, ex quo sumitur perfectio attributorum, quæ ex sua ratione non dicunt talẽ infinitatem. Qua propter omnia attributa, æqualiter participant in re ipsa, indiuisibilem illam perfectionem, desumptam ex esse Dei. Ex hac igitur parte, æqualiter se habent proprietates personales, & attributa alia. Restat ergo videre:

vtrùm

vtrum attendendo ad rationes particulares, tam relationum quam attributorũ, ipsa attributa sint magis intima Deo, siue esse Dei, quam relationes.

Supponendum etiam est, quod non loquimur de personis diuinis, quatenus procedentes ex natura fœcunda, siue Patris, respectu Filij: siue Filij, & Patris, respectu Spiritus Sancti. Nam isto modo, certissimum est, prius considerari in Deo illam fœcunditatem, & potentiam, imo in hac consideratione, cum Verbũ diuinum procedat, ex cognitione creaturarum, prius considerantur creaturæ in esse cognito, quam quod Verbum dicatur. Loquimur ergo de perfectionibus attributorum, & personarum, præscindendo ab alia consideratione. A

§. 2.

*Decisio quæstionis.*

PRIMA propositio. Attributa quę in suis rationibus particularibus dicunt infinitatem, & non in tota latitudine entis, non sunt ita intima Deo, nec ita essentialia: atque personæ diuinæ. Probatur. Quælibet persona diuina, dicit infinitatem simpliciter, & in tota latitudine entis, sed hanc infinitatem nõ dicunt illa attributa: ergo persona diuina, est magis intima Deo, quam illa attributa. Maior est nota, nam persona diuina, & idem dicendum est de personalitate diuina, & de relationibus diuinis, vel nullam perfectionem dicunt, vel talis perfectio, quam important, est eadẽ indiuisibiliter cum perfectione Dei. Vnde nullo modo est admittenda opinio, quæ tribuit relationibus diuinis, perfectionem secundum quid. Idem enim debet dicere de personis, vt personæ sunt, & de proprietatibus personalibus, de quo non est modo disputandũ: sed supponendum, nihil inueniri formaliter in Deo, quod dicat perfectionem, secundum quid. Imo attributa, de quibus in præsenti, non dicunt perfectionẽ secundum quid, licet dicant perfectionem in particulari genere. Nec etiam concedendum est, quod ista attributa, dicant perfectionem limitatam positiue. Quanuis enim, formalissime, non denotent perfectionem illimitatam in genere entis: tamen non dicunt positiue, perfectionem limitatam. Itaque res creata, dicit positiue perfectionem limitatam, quia taliter includitur illa perfectio in certo genere, quod talis res sit incapax perfectionis alterius generis. Hoc autẽ non contingit in præsenti, sed quanuis illa attributa non dicant, formalissime, perfectionem omnis generis: tamen à parte rei habent illam, & iustitia diuina non habet perfectionem distinctam ab omnipotentia, sed eadem perfectio indiuisibilis, est vtriusque. In præsenti ergo loquimur de istis attributis, quatenus secundum rationem formalem sui, denotant perfectionem in particulari genere. Cum ergo personæ diuinæ, dicant perfectionem, secundum esse per se subsistens, quod quidem esse, est infinitum, cõtinent perfectionem, in tota latitudine entis, & consequenter magis intime accedunt ad esse Dei, quam dicta attributa. B

Secunda propositio. Relationes diuinæ, sunt magis de essentia Dei, quam attributa quæ formaliter dicunt infinitatem in omni genere. Itaque ista propositio est magis essentialis, Deus est Pater, quam ista Deus est omnipotens. Pro intelligentia huius propositionis notandum est, quod quantumcunque aliquod attributum dicat omnimodam infinitatem, præsupponit ipsum esse Dei. Non enim potest intelligi omni potentia diuina, nisi præintelligatur esse diuinum, nihilominus persona diuina, non præsupponit esse diuinum, quin potius idem prorsus esse diuinum, & indiuisibile, est esse cuiuscunque personæ. Quanuis enim vna persona sit prior altera, priori tate originis, & consequenter, vna persona accedat magis ad esse Dei, quam altera, secundum quod vna participat tale esse mediante altera; nihilominus hęc non est prioritas, quoad esse, & hoc sæpe repetam, vt multæ fallatiæ dissoluantur, & infra amplius declarabitur. Non ergo concedendum est, quod prius intelligatur esse Dei, quam esse alicuius personæ. Nec etiam, quod illud met esse indiuisibile, quod præhabetur in Deo, extendatur ad personas diuinas, sed potius eadem constitutione, qua constituitur Deus in suo esse constituuntur, & personæ in suo esse. Et hoc, alta mente est reponendum, ad intelligendam vnitatem personarum quoad esse, & distinctionem C

ctionem secundum originem. Itaque si consideretur vna persona, secundum quod originatur ex altera, habet suum constitutiuum particulare, cuiusmodi est relatio quatenus distinctiua est; & cõstituendo vnam personam, distinguit eã ab altera persona. & in hac consideratione, non loquimur de relatione, quia nõ dicit perfectionem quatenus distinguit, seu constituit distinguendo. Sermo ergo præsens est, de relatione secundum, quod tribuit personæ idem esse indiuisibile Dei. Non enim est imaginandum quod Deus, prius sit constitutus per suũ esse, & quod statim pullulẽt relationes, constituentes personas in esse relatiuo, & ex altera parte, velut partialiter proueniat eisdem personis esse absolutum Dei, in quo esse communicent tres personæ: sed potius quæcunque relatio cõstituens personam, debet prius considerari, quatenus est vnum cum altera relatione in essentia diuina, & sic omnes tres relationes, velut tenentes se ex parte essentiæ conferunt personis, eandem perfectionem in essendo, quam habet essentia, atque adeo relationi, quatenus est per se subsistens, conuenit tribuere personæ, idem esse indiuisibile Dei. Hoc supposito, facile intelligitur, qualiter relationes diuinæ, magis fiat de essentia Dei, quam attributa, de quibus in præsenti: quandoquidem attributa præsupponunt Deum constitutum in suo esse: cæterum relationes diuinę, constituunt personas diuinas in esse per se subsistenti, eadem constitutione, qua Deus constituitur in tali esse. Nec ponit in numero constitutio Dei in esse, cum constitutione personarum per relationes in suo esse, sed indiuisibiliter, relationes, & personæ, & Deus, habent idem esse. Et quãuis quidquid est in Deo, formaliter habeat idem esse Dei: tamen ex modo cõcipiendi, aliquid præsupponit illud esse, vt declaratum est, & superuenit eidẽ esse, quod tamen nõ habent relationes, vel personæ diuinæ. Igitur dicendum est de Deo, quod primum sit Pater, deinde quod sit omnipotens: qui ordo habetur in symbolo, atque ex consequenti, paternitas est magis intima Deo, quam omnipotentia.

Confirmatur. Natura creata, terminatur per suppositum, antequam intelligatur completa, per accidentia superuenientia: ergo similiter natura diuina, terminatur per relationes personales, ante quam intelligatur completa, per attributa. Probatur consequentia, sicut enim se habent accidentia quæ complent perfectionem naturæ creatæ: ita se habent attributa diuina complentia esse diuinum. Et sicut suppositum terminat naturam substantialiter: atque adeo non terminat mediante aliquo accidente, & consequenter nullum accidens est ita immediatum naturæ, atque est proprium suppositum; sic in præsenti, relatio diuina terminat substantialiter naturam diuinam; & ista terminatio, non fit medio aliquo attributo: nõ enim quia Deus est omnipotens, terminatur per paternitatẽ, sed terminatio immediate prouenit ipsi esse Dei, & ita magis intima est terminatio, quam quodlibet attributum.

Et nota, quod attributa diuina, eodem prorsus modo conueniunt omnibus tribus personis: atque conueniunt Deo vt Deus est, & cum consequantur ad esse Dei, ad modum propriarum passionum, consequuntur similiter ad esse omnium personarum. Sicut ergo præsupponitur esse Dei, adhoc, quod consequantur dicta attributa: ita præsupponitur esse personarum: imo personæ simul cum natura diuina, efficiunt vnum principium illius consecutionis. Fit ergo consequens, vt magis intime accedant personæ ad naturam diuinam, quã attributa: & sicut actiones ad extra, procedunt à tota Trinitate, quia sub indiuisibili ratione conueniunt toti Trinitati: ita principium omnium attributorum, est tota Trinitas: quia sub indiuisibili ratione conueniunt omnia attributa toti Trinitati.

## §. II.

### *Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD primum argumentum positum à principio respondetur, absoluta prius esse quam relatiua, consideratis relatiuis formaliter, & vt habẽt esse ad aliud. Prius est enim rem esse ad se, quam ad aliud: cæterum consideratis relatiuis, secundum perfectionem, quam dicunt in Deo, communicando in eodem esse indiuisibili Dei, sunt in eodem signo, in quo intelligitur quidditas, & essen-

essentia Dei, & habent idem constitutiuum cum Deo, & considerãtur ad modum absolutorũ, & vt habẽtia esse ad se. Itaque quantũcũque quodlibet relatiuũ absolute loquẽdo, habeat esse per ordinẽ ad alterũ correlatiuũ in Deo, prius cõparatur tale relatiuũ ad diuinã essentiã, à qua habet esse per se subsistẽs, quam cõparetur ad correlatiuum, per ordinem ad quod habet esse in communicabile. Igitur pro illo priori, habet idem esse cũ essentia diuina: tãquã intrinsecus terminus talis essentiæ. In hac ergo consideratione, propinquius, & intimius accedunt ad essentiam Dei, quam attributa diuina. Verum quidem est, quod pro tali signo, non considerantur personæ, vt distinctæ inter se; sed vt eodem modo communicantes in esse illo indiuisibili. Ad distinctionem enim requiritur oppositio relationum, & formalis consideratio personæ, quatenus se habet ad aliud. Vnde processio Verbi diuini, ex cognitione creaturarum, supponit ipsas creaturas, quatenus continentur in diuina essentia: nihilominus, hoc cõducit ad personam diuinam, vt procedentem, non vero vt communicantem in eodem esse Dei, simulcùm alijs personis: in hac enim consideratione, eminentia diuinæ essentiæ, magis relucet incontinẽdo personas diuinas, quàm incontinendo creaturas, vel attributa diuina. Sed inquiris quomodo pro illo signo possunt communicare personæ in eodem esse diuino, cum nondum habeant proprium esse relatiuum? Videtur enim, quod pro illo signo, antequam personæ distinguantur per proprias relationes, dicantur esse in Deo, non secundum suas rationes distinctas, sed velut confusè. Respondetur, aliud esse personas non considerari secundum suas rationes distinctas, in aliquo signo: aliud vero, non esse. Intellectus enim, pro aliquo signo, considerat positiue ea, quæ pertinent præcisse ad formalitatem illius signi, & circa alia se habet negatiue. Igitur in eodem instanti, & sunt personæ distinctæ per relationes, & communicant in eodem esse cũ essentia diuina: quia tamen prius consideratur persona, vt habens esse, quam vt distincta ab altera persona, considerat intellectus tres personas, vt communicantes in eodem esse, & respectu distinctionis, habet se negatiue. Quapropter pro illo signo explicato, nec considerantur personæ vt distinctæ, nec vt positiue vnitæ: quia ad istam positiuam vnionem, necessaria erat consideratio extremorum; sed considerantur, vt communicantes in illo esse, & sic vna persona non comparatur ad alteram; sed omnes ad essentiam, quatenus sunt de eius quidditate.

A

Si adhuc instes, quia sequitur quod Filius, prius quam generetur à Patre, cõmunicet cum Patre in eodem esse diuino, quandoquidem pro illo signo in quo intelligitur esse Dei, intelligitur communicatio personarũ in eodem esse. Hoc argumentum est sophisticum, & soluitur simul cum alijs similibus, ex dictis. Quando enim cognoscuntur ea quę pertinent ad aliquod signum, non debet fieri comparatio, cum eis quæ pertinẽt ad aliud signum; sed fit velut abstractio prę cisiua, absque eo quod mutetur, quid, in ad aliquid. Cũ igitur in eo, quod est, personas communicare in eodem esse, sit aliquid absolutum, non debet misceri ibi, aliquid pertinens ad relatiuum, cuiusmodi est processio vnius personæ ab altera: atque adeo non debet concedi, quod prius vna persona communicet in eodem esse cum altera, quam procedat ab altera: nec etiam debet cõcedi, quod prius, Pater communicet Filio naturam diuinam, quam vtraque persona conueniat in eadem natura: quia in his locutionibus, admiscetur quædam implicatio, propter vnionem relatiuorum cum absolutis. Sicut ergo præcedunt absoluta, in Deo: ita quidquid pertinet ad absoluta. & cum personæ quatenus habẽt esse Dei, pertineant ad absoluta, præcedunt se ipsas vt relatiuas, & inter absoluta quæ conueniunt Deo, obtinent primum locum.

B

Ad secundum argumentum respondetur, quod ex vi processionis, solum communicatur personæ procedenti, id quod pertinet ad talem personam: tanquam vltimum constitutiuum, propter appellationem proprij conceptus, quæ interuenit in significatione illorum verborum, *ex vi processionis*, quod probare non est huius loci. Nihilominus concomitanter, per processionem communicantur personæ procedenti: tam essentia diuina, quam attributa diuina, & cum prius communicetur essentia, fit con-

C

consequens, vt personæ diuinæ, etiam in ipsa processione, prius vniantur in essentia, quam in attributis: atque adeo, quod eisdem personis, sit magis intima essentia. Et cũ ex vi huius intimæ vnionis, dicantur personæ de quidditate Dei, fit, vt antequam attributa intelligantur procedere à Deo, intelligantur personæ. Negamus ergo, quod processiones, A formalissime præsupponant attributa, quantum ad substantiale quod includitur in processionibus, imo pro eodem signo in quo intelligitur esse Dei, immediate intelligitur processio personarũ, tanquam pertinens ad tale esse.

Et nota, quod si fingeremus, quod personæ immediate pullularent ab essentia, facilius intelligeretur intima illa cõiunctio, cum quidditate essentiæ. Et cũ non pullularent, sub aliqua ratione distinctionis relatiuæ, quæ non est dabilis ante processiones, fieret consequens, vt personæ cõuenirent in illo esse, & quidditate absoluta Dei. Positis autem (sicut ponendæ sunt) processionibus, ad hoc quod personæ procedentes habeãt esse; adhuc tales processiones, quatenus correspondentes naturæ diuinæ, prius B intelliguntur vt principia communicandi quidditatem eisdem personis, quam communicandi eis aliquid aliud.

Tertium argumentum est sophisticum. Licet enim Pater communicet Filio essentiam, & non paternitatem, inde non licet inferre, paternitatem non esse de quidditate essentiæ. Etenim communicatio essentiæ, conuenit Patri, ratione specialis de terminationis, qua essentia determinatur per paternitatem, vnde non debet sequi ex tali communicatione, totum quod est de quidditate essentiæ. Cæterum si personæ, & relationes comparentur ad essentiam, etiam concurrentem in ipsa processione, eodem modo quo talis essentia communicat esse Patri, etiam communicat esse Filio, esse (inquam) quod est de quidditate essentiæ. Vnde prius communicat tale esse quam aliquod attributum.

Ad quartum respondetur, quod omnia quæ sunt formaliter in Deo, pertinent ad esse essentiale ipsius Dei, & sunt de essentia Dei. Vnde idem esse Dei, conuenit attributis diuinis. Nihilominus attributa, ex primaria ratione sui, non denotant istam communicationẽ in esse Dei, sed specialem proprietatem Dei. At vero personæ diuinæ, non habent aliam essentialem constitutionem sui, quatenus dicũt perfectionẽ in Deo, nisi constitutionem, qua Deus constituitur in esse Dei. Quapropter complere essentiam diuinam secundum esse personale, est pertinere magis intime ad ipsam essentiam (vt probatum est) quam attributa. Nec relatiua in Deo complẽt essentiam: quatenus formaliter sunt ad aliud, seu formaliter respiciunt terminum, sed quatenus respiciunt diuinam essentiam, quam personalitẽ complẽt, & subsistunt eadem subsistentia quæ essentia. Et in hac consideratione loquendum est, tam in hac quæstione, quam in præcedente, quando dicitur, relatiua esse de essentia Dei.

Ad quintũ argumentũ patet ex dictis.

Sed ex dictis in ijs duabus controuersijs, infert aliquis pro sententia, quam tenet Suarez, relationes non vt relationes formaliter sunt, sed vt sunt aliquid absolutum, identificatũm cum Deo, esse de essentia Dei in præsenti autem, disputamus de relationibus, secundum id quod est proprium eis. Respondetur, quod cũ ille author loquatur de relationibus, quatenus includunt essentiam, non debet loqui de eis: quatenus formaliter inspiciunt terminum: quia isto modo, nec includunt essentiam, nec dicunt perfectionem, modo explicato. Loquimur igitur de relationibus, quatenus per se subsistentibus, subsistentia relatiua, quæ in esse talis, non denotat formalissime ordinem ad terminum, quod non est huius loci explicare. In hac ergo consideratione, rẽ lationes non reducuntur primo ad suos terminos, sed ad esse infinitum Dei, ratione cuius dicuntur subsistentes per se. Et in eadem subsistentia, & datur principium incommunicabilitatis respectu alterius personæ, quod etiam est principium relationis exercitæ; & datur communicatio cum essentia, & in hac formalitate, etiam inuenitur essentialis ratio personæ, secundum perfectionem terminandi naturam, & in prima formalitate incommunicabilitatis, non inuenitur aliqua perfectio, nec sub tali respectu, relationes diuinæ complent essentiam diuinam. Et ex hac doctrina soluitur argumentum quo Puteanus in hoc articul. dub. 1. probat, attribu- *Puteanus*

tributa relatiua, nõ eſſe ita intima Deo, atque abſoluta: quandoquidem (ait) cõ ceditur quod omnis res quæ eſt eſſentia eſt iuſtitia (v.g.) & tamẽ non omnis res quæ eſt eſſentia, eſt Pater. Probatur enim, quod ex modo ſignificandi, detur illa maior diſtinctio: quatenus ſcilicet relatiua, non ſolùm ſignificantur, vt per ſe ſubſiſtentia; ſed vt incommunicabilia, per ordinem ad aliud: quã amplitudinẽ non dicunt alia attributa. Sed cùm iſta intima incluſio, & eſſentialis, de qua loquimur, ſumatur primario, ex ratione ſubſiſtentiæ declaratæ, abſolute loquendo, ſunt magis intimẽ Deo relationes perſonales, quam attributa. A

## CONTROVERSIA. XX.

### *An communicabilitas reſpectu diuinarum perſonarum, ſit de eſſentia naturæ diuinæ.*

CONSEQVENTER ad ea quæ dicta ſunt, diſputandum eſt de communicabilitate, qua natura diuina eſt communicabilis tribus perſonis, an ſcilicet iſta communicabilitas, ſit de eſſentia naturæ diuinæ.

Videtur quod nõ. Primò. Quidquid eſt de eſſentia naturæ diuinæ eſt de eſſentia cuiuſcunque perſonæ, ſed iſta cõmunicabilitas non eſt de eſſentia alicuius perſonæ, vt patet: ergo. B

Secundò. Communicabilitas iſta, cõuenit naturæ diuinæ, vt abſtrahit à perſonis: ergo abſolute loquendo, non eſt de eſſentia talis naturæ. Probatur conſequentia. Nam illud quod eſt de eſſentia naturæ conuenit illi vbicumque ſit.

Pro intelligentia huius difficultatis, notandum eſt, quod communicabilitas naturæ diuinæ reſpectu perſonarum, poteſt dupliciter conſiderari. Primo modo quatenus reducitur velut ad genus cauſæ efficientis, ſecundum quod natura diuina, per origines ſe communicat perſonis. Secundo modo quatenus natura immediate per ſe ipſam, eſt communicabilis eiſdem perſonis. Et quidem primo modo, natura diuina, non communicatur immediate per ſe; ſed mediis proprietatibus perſonalibus: at vero ſecundo modo, communicatur immediate per ſe. Quo fit, vt primo modo, nõ ex æquo ſe communicet, ſecundo vero modo ex æquo tribuat eſſe omnibus perſonis. C

Præterea notandum eſt, quod ſi ſumatur communicabilitas ſecundo modo, ſiue actualis communicatio, non denotat actionem. Et quidem ſi daretur, quod perſonæ diuinæ, immediate pullularent ab eſſentia, poneretur quædam ſimplex emanatio, & communicatio per modum actionis; ſed hoc eſt pura imaginatio: quapropter, eſſentia diuina ſe communicat vere, & realiter tribus perſonis, non tamen communicatio iſto modo, denotat actionem. Etenim, ad ponendam talem actionem, deberet aſſignari aliqua diſtinctio realis inter extrema eiuſdem actionis, denotat ergo, non ſolum quod natura habeat aliquid commune, cum perſonis, ſed etiã quod à natura, principium habeat talis communicatio, non quomodocunque, ſed vere, & realiter. Itaque non communicatur natura diuina perſonis, eo modo quo natura ſpecifica, communicatur in diuiduis, non enim iſta natura, manet vna realiter, niſi multiplicata in indiuiduis, nec communicatur ſicut forma ſe communicat materiæ, ſicut putauit Ruyz in hac part. diſput. 80. ſec. 6. ſed natura diuina, manens vna in ſe, & realiter, prius intellecta vt ſubſiſtens, ſe cõmunicat perſonis, ad modum quo bonum eſt communicabile. *Ruyz.*

Prima concluſio. Communicabilitas ſecundo modo accepta, eſt de quidditate, & eſſentia naturæ diuinæ. Probatur. Illa communicabilitas, eſt quid abſolutum immediate conſecutum ad rationem ſumi, & perfectiſſimi entis: ergo eſt de quidditate Dei. Confirmatur Deus ex ſe ipſo, eſt communicabilis tribus perſonis, ergo communicabilitas conuenit ei ab intrinſeco: atque adeo quidditatiue.

Ex hoc ſequitur, quod actualis communi-

municatio respectu personarum, sit de quidditate Dei. Ratio est: nã in rebus æternis, idem est posse, & esse, & consequenter si Deo conuenit quidditatiue, posse communicari, etiam conuenit ei quidditatiue actualiter se communicare.

Præterea sequitur, quod cum communicabilitas illa, sequatur inmediatissime ad ipsum esse infinitum Dei, etiam, & actualis communicatio, sequitur: & ita personæ diuinæ intelliguntur inmediate in ista actuali communicatione, tã quam intimæ ipsi esse diuino. Et nota quod cum non solum communicabilitas ista, sed actualis communicatio sit perfectio Dei, consequenter eãdem per sectionem intrant termini eiusdem communicationis. Non enim se habet communicabilitas ad intra, sicut communicabilitas ad extra, quoad præsens. Licet enim de quidditate Dei sit, esse communicabilis creaturis, communicabilitate radicali (vt ita dicamus), tamen non cõmunicabilitate formali: quia formalis communicabilitas, solum dicit respectũ rationis. Vnde nõ sequitur quod si Deus ab æterno est communicabilis, quod ab æterno communicetur. Cæterum communicabilitas ad intra, dicit formalissime perfectionem infinitam, & ita pro eodem signo debet dari, & actualis communicatio, & terminus communicationis.

Secunda conclusio. Non solum est concedendum, quod natura diuina cõmunicatur Filio à Patre, & Spiritui Sancto à Patre, & Filio: sed quod ipsa natura, inmediatissime communicat se tribus personis, secludendo tamen rationem actionis, iam explicatã. Hęc quoad secundam partem est contra Ruyz cit. tenentem, quod natura diuina non se cõmunicat actiue; sed tantum passiue communicatur. Et pro sua sententia adducit Scotum, Marsilium, Vazquez, & Suarez. Ratio eius est, quia principiũ quod naturam communicat, est quod producit personam eiusdem naturæ: at essentia non producit personam. Confirmatur primo, quoniam formalitas communicationis, consequitur realem productionem: ideoque tribuitur eidem principio productiuo. Confirmatur secundo, quia requiritur realis distinctio, inter principium communicans, & personam cui communicatur. Nihilominus probatur nostra conclusio, & quidem quoad primam partem, optime probatur ab illo authore, est que communis sententia, & colligitur ex illo Ioan. 5. *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit & Filio, vitam habere in semetipso.* Secunda vero pars probatur clarissime. Prima, & radicalis ratio totius communicationis repertæ in Deo ad intra, est essentia diuina: ergo in hac communicatione non concurrit essentia, passiuè (vt dicit ille author,) sed actiue, simul cum principio primo communicationis, cuiusmodi est Pater. Itaque principium velut quo radicale, quo Pater se communicat Filio, est essentia diuina, & consequenter, licet in tali communicatione, non concurrat essentia, tanquam principium actiuum quod, tamen non concurrit passiue: sed potius talis communicatio tribuitur essentiæ in ratione communicationis, formaliter loquendo, & hoc vltimum nota diligẽter. Quãuis enim in processione qua Filius procedit à Patre, includatur distinctio realis extremorum, in ratione originis, nihilominus in ratione communicationis, non includitur ista distinctio. Imo Filius procedit à Patre, per modũ adunationis, qua adunatur cum Patre, nec in ista communicatione includitur aliqua oppositio relatiua, Quapropter ista communicatio, conuenit proprissime, & formalissimè essentiæ diuinæ respectu personarum.

Ad argumentum in contrarium respondetur facile, quod principium communicans naturam, est persona: prima tamen radix communicationis, est natura. Quapropter cõmunicatio per modum distinctionis, tribuitur personæ: tamen communicatio per modum adunationis, tribuitur naturæ, & hoc secundum, est magis formale in communicatione, quam primum.

Sic patet ad confirmationes.

Tertia conclusio. Communicabilitas primo modo accepta, quatenus sit per origines, conuenit Deo essentialiter & quidditatiue. Probatur. Processiones ad intra sunt de essentia, & quidditate Dei, sed communicabilitas ista includit processiones: ergo etiam est de quidditate Dei. Maior probatur, & explicatur. Nam processiones diuinæ, dupliciter

Ioan. 5.

ter considerantur, primo modo, quatenus fundant oppositionem relatiuam inter personas, & sic non dicunt perfectionem, nec sunt formaliter in Deo. Secundo modo, quatenus reducuntur ad essentiam diuinam adunantem in se tales processiones, & sic sunt de quidditate eiusdem essentiæ. Itaque, principium quo communicatur esse Filio (verbi gratia) & est essentia diuina, & est relatio constituens Patrem. Primo modo, communicatur esse ex vi essentiæ diuinæ, reducendo omnes personas ad se ipsam, & vniendo eas sibi. Secundo modo, communicatur esse, secundum distinctionem procedentis, ab eo à quo procedit. Quapropter, communicatio ista vt procedens ab essentia diuina, correspondet ipsi essentiæ, non quomodocunque sed secundum illud intimum, & essentiale, quod reperitur in tali essentia, reducendo omnes personas ad idem esse indiuisibile. Constat igitur probatio illius minoris. Processiones enim ad intra, habent pro principio, essentiam diuinam, secundum illud quod in ipsa est intimum, & essentiale: atque adeo constitutiuum essentiæ; ergo sunt de quidditate talis essentiæ.

Et nota, quod quanuis distinguatur communicabilitas essentiæ, vt dictum est, velut secundum genus causæ efficiẽtis, à communicabilitate inmediata, respectu personarum, secundum modos explicatos: tamen ab eadem prorsus ratione, & principio, sumitur vtraque communicabilitas, vt patet ex dictis. Vnde vtroque modo, reducuntur personæ diuinæ, ad illud quod est magis intimum Deo, quam omnia attributa, vt per hoc confirmentur, quæ dicta sunt controuersia præcedente. Sicut enim, quando essentia consideratur communis tribus personis, non sumitur illa communitas ex aliquo attributo diuino, sed ex inmediato esse essentiæ: ita cõmunicatio me

A

diijs processionibus, reducta ad essentiam diuinam, habet pro principio, idẽ esse essentiale, & quidditatiuum essentiæ. Verum quidem est, quod talis essentia quatenus communis tribus personis, non denotat formalissime, rationem alicuius potentiæ, sed significatur præcisse per modum naturæ communis: cæterum quatenus communicabilis mediis processionibus, denotat speciales potentias, scilicet intellectus, & voluntatis. Cum hoc tamen stat, vt substantialiter, eadem sit ratio, & quidditas ex parte essentiæ, ad quam reducitur vtraque communicatio. Et hoc est principale intentum præcedentis controuersiæ, non disputando de modo communicationis, per intellectum, vel voluntatem, sed solum de intima, & essentiali cõiunctione relationum, & personarum, cum quidditate essentiæ.

Ad primum argumentum in contrarium respondetur, quod quanuis communicabilitas illa, sit de essentia naturæ diuinæ secundum se, non conuenit eidem naturæ, significatæ secundum omnem modum, & in hoc contingit allucinatio. Non enim id quod est de

B

essentia naturæ, conuenit ei semper, quatenus talis natura est in personis. Vnde eadem essentia, quæ secundum se est cõmunis tribus personis, in Patre indiuisibiliter existens, non est communis.

Ad secundum patet ex dictis. Ex quibus sequitur, quod formalitas illa, quã dicit prædicta communicatio duobus illis modis explicatis sumpta, non est aliquid rationis (vt tenet dictus Ruyz) sed aliquid reale. Imo est magis intima essentiæ diuinæ, communicabilitas ad intra, quam quodlibet attributum diuinum, sicut declaratum est. Et ad esse infinitum Dei inmediatissime sequitur infinita communicabilitas ad intra. Et idem dicimus de actuali communicatione.

C

## CONTROVERSIA. XXI.

### *An conueniat naturæ diuinæ secundum suam essentiam, esse terminabilem per relationes.*

VT melius intelligantur ea quæ dicta sunt, de intima coniunctione relationum cum natura diuina, & qualiter sint de quidditate Dei, vt Deus est,

&

& secundum id quod à nobis intelligitur: tanquam proprium constitutiuum, Dei; disputandum est determinabilitate, qua talis natura est terminabilis, per relationes diuinas, an scilicet talis terminabilitas, conueniat naturæ secundum suum esse, an vero secundum aliam rationem. Sunt enim aliqui authores, tenentes quod natura diuina est terminabilis, per relationem filiationis, quatenus talis natura dicit gradum intellectiui, & eandem naturam, terminari per relationem processionis, quæ constituit Spiritum Sanctum, quatenus eadem natura includit gradum volitiui. Videtur, itaque istis authoribus, quod cum Filius procedat intellectualiter à Patre, debeat etiam filiatio terminare naturam diuinã, secundum illam rationem intellectualitatis, & cum Spiritus Sanctus procedat, per modum voluntatis, etiam relatio processionis, debeat terminare eandem naturam, secundum gradum volitiui.

Et potest confirmari eorum sententia, Nam dictæ relationes, debent terminare naturam diuinam, diuersimode, cũ quælibet earum terminet, secundũ modum proprium: & consequenter etiam ex parte naturæ, debet signari diuersa ratio terminabilitatis. Sicut enim potentia debet proportionari actui. ita terminabilitas illa in natura diuina, debet proportionari terminationi. Et sicut actus & potentia debent esse in eodem genere: ita actus terminandi naturam diuinam, debet esse in eodem genere, cum terminabilitate talis naturæ, & consequenter si actus est in genere intellectiui etiam terminabilitas illa, debet esse in eodem genere.

Notandum est, quod de ista terminabilitate, possum⁹ loqui, & quoad substãtiam, & quoad modum. Primo modo, natura diuina est terminabilis, per relationes, secundum esse indiuisibile naturæ. Ratio huius est, quia natura diuina est terminabilis per tales relationes: quatenus dicit infinitatem simpliciter, & nõ in hoc, vel illo genere, sed in tota latitudine entis. Cum enim ex natura, & persona, resultet esse infinitum simpliciter, continens perfectionem infinitam simpliciter, fit, vt tam terminabilitas ex parte naturæ, quam terminatio ex parte relationis, denotent formaliter istam infinitatem.

Et nota, quod hoc esse infinitũ, quod resultat ex natura, & persona, non se habet sicut esse, quod resultat ex potentia, & actu, sicut contingit tam in actuatione, qua genus actuatur per differentiam, quam in terminatione, qua natura creata terminatur, per suppositum. Imo vero esse infinitum communicatur personis diuinis, non ex vi terminationis qua natura diuina terminatur, per relationem, sed ex vi fœcunditatis ipsius naturæ, & consequenter in communicatione ista, non est recurrendum ad relationes tanquam ad rationes formales; sed tanquam ad modos, seu conditiones intrinsecas. Ex quo deducitur, relationes illas inspicere primo, & per se, in terminatione qua terminant naturam, ipsum esse naturæ, quatenus esse infinitum est; ex quo prouenit eisdem personis etiam esse: & cum ex altera parte, gradus essendi sit supprem⁹ inter omnes gradus, fit, vt personæ diuinæ, magis intime se habeant ad gradum illum essendi, constituentem Deum in esse Dei; quam quilibet gradus inferior. Vnde quanuis filiatio diuina, terminet naturam diuinam, secundum gradum intellectualitatis, prius intelligitur terminare illam, secundum gradum essendi: qui gradus pertinet ad esse substantiale, tam personæ Filij, quam aliarum personarum. Et hoc attente nota. Itaque quanuis quælibet persona habeat suum specialem modũ terminandi naturam diuinam, tamen omnes conueniunt in vnico modo terminandi quoad esse, qui modus conducit ad indiuisibile esse substantiale omniũ personarum: & idem esse antecedit in qualibet persona, modum specialem essendi cuiuscũque personæ. Sequitur itaque, quod natura diuina sit primo, & substantialiter terminabilis per relationes, quatenus talis natura dicit gradum essendi, & consequenter, secundum speciales gradus intellectiui, & volitiui.

Sed rogas, quid dicendum sit in opinione, quæ tenet naturam diuinam constitui per gradum intellectiui. Respondetur primo hanc opinionem non esse veram, & illam impugnare, non esse huius loci: & implicare, quoad nostrum modum intelligendi, non cognoscere in Deo prius, gradum essendi, quam gradum intellectiui: atque adeo quod talis gradus essendi, non sit magis intimus

Deo.

Deo. Secundò dicimus quod si Deus, in esse Dei, constitueretur per gradum intellectiui, deberet etiam, non solum Filius Dei, terminare naturam diuinam secundum talem gradum: sed etiã Spiritus Sanctus, quandoquidem, pro omnib⁹ personis, debet assignari in terminabilitate, qua natura diuina est terminabilis ab illis, quædam ratio communis in qua vniuntur: & consequenter, cum natura diuina vniat personas, in eo quod est maxime intimum sibi, fit, vt si gradus ille intellectiui, esset maxime intimus naturæ diuinæ, deberẽt personæ conuenire, in terminando talem naturam secundum talem gradum. Nõ ergo relinqueretur diuersus modus terminandi, in persona Filij, & persona Spiritus Sancti. In vera igitur sententia dicendum est, omnes tres personas terminare naturam diuinam eodem modo quoad esse: tamen habere vnamquanq; illarum specialem modum quoad esse relatiuum: & prima terminatio, dicitur substantialis, secunda vero, est terminatio intrinseca, & necessario requisita, sed modalis.

A

Sit ergo conclusio qua respondetur ad principale quæsitum. Naturæ diuinæ, secundum propriam essentiam, & secundum vltimum constitutiuum sui, cõuenit terminabilitas per relationes diuinas. Hæc conclusio cõstat ex dictis. Natura enim diuina communicat propriũ esse personis diuinis, & hoc non communicat medio aliquo attributo, ergo immediate per se ipsam, & consequenter immediate per se est terminabilis per relationes. Præterea. Terminabilitas illa conuenit naturæ diuinæ, secundum infinitatem simpliciter, & in tota latitudine entis, sed hæc infinitas denotatur, in propria quidditate naturæ, & in esse per essentiam: ergo secundum tale esse, est natura terminabilis per relationes. Verum quidem est, talem naturam esse terminabilem, speciali modo, per istam & per illam relationem: atque adeo illos modos præhaberi in ipsa natura: cæterum substantialis terminatio, non sumitur ex modis præhabitis, sed ex esse omnino infinito Dei. Vnde quanuis præhabeat illa natura gradum intellectiui, quando terminatur per relationem filiationis: tamen substantialiter, nõ terminatur ratione talis gradus.

B

Sequitur ex dictis, quod pro illo signo pro quo intelligitur à nobis, Deum constitui in suo esse infinito: etiam debent intelligi personas diuinas constitui in suo esse infinito. Ratio est, quia pro illo signo intelligitur Deus terminabilis per relationes: atque adeo actu terminatus, & consequenter, intelliguntur personæ communicantes in tali esse. Verum est quod persona Filij (v.g.) habet esse ex vi processionis à Patre, hoc tamen est pro alio signo. Itaque, simul personæ habent esse cum Deo, & simul vna persona procedit ab altera, prioritas tamen inter omnia quæ sunt in Deo, debet attendi solum quatenus vnum est ratio alterius. Qua propter solum datur in Deo prioritas originis, comparata vna persona ad alteram: si tamen comparentur omnes personæ ad Deum, quatenus cum illo communicãt in eodem esse, nulla datur prioritas, nec debet dici quod Deus prius habeat esse, quam personæ diuinæ, sed pro eodem signo, pro quo Deus habet esse, etiam, & personæ diuinæ habent esse. Hæc omnia dicta sunt à nobis, vt constet qualiter personæ, & relationes diuinæ, sunt ita de quidditate, & essentia Dei, vt nihil intelligatur in Deo magis intimum illi, quam tales personæ, & relationes constituentes personas.

Ad argumẽta quibus confirmauimus sententiam illorum authorum, respõdetur facile. Fatemur enim quanlibet relationẽ terminare, secundum modum proprium: cæterum sicut non obstãte, quod sunt relationes, terminant aliquid absolutum, ita non obstante quod vna relatio consequitur ex processione secundum modum intellectualitatis, terminat gradum superiorem ad intellectualitatem, cuiusmodi est gradus essendi. Licet enim relatio, per ordinẽ ad correlatiuũ exerceat rationẽ relationis, tamen illam non exercet per ordinẽ ad diuinã essentiã: imo consideratur per modum absoluti, & per se subsistentis. Similiter ergo quanuis Filius, comparatus ad Patrẽ, habeat modum illum intellectualitatis primo, & per se, tamen comparatus ad diuinã essentiam, induit primo rationem essendi, quę primo intelligitur in essentia, licet secundario, & completiue, tam essentia, quã persona, denotent gradum intellectualitatis. Ad illud quod potẽtia

C

debet proportionari actui: respondetur habere locum tã in potentijs actiuis, respuctu tamen actus primarij, quam in potentijs passiuis, quæ recipiunt esse ab actibus, quæ omnia non habent locum in præsenti, vt patet ex dictis.

# IN QVAESTIONEM XXIX.

## DE PERSONIS DIVINIS.

IN articulo secundo dicit D. Thom. quod secundum Philosophum 5. Metaph. text. 15. substantia dicitur dupliciter. Vno modo dicitur substã tia quidditas rei, quam significat diffinitio, secundum quod dicimus, quod diffinitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Græci Vsyam vocant, quod nos, essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia, subiectum, vel suppositum, quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo, nominari potest, nomine significante intentionem, & sic dicitur suppositũ. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quæ quidem sunt, res naturæ, subsistentia, & hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiæ, sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, & non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ, sicut hic homo, est res naturæ humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis, vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant cõmuniter in toto genere substantiam, hoc nomen persona, significat in genere rationalium substantiarum.

### *CONTROVERSIA. XXII.*

*Vtrùm in Deo sit vna subsistentia essentialis, & tres subsistentiæ relatiuæ.*

*Vazquez.* VAZQVEZ disp. 125. capit. 3. tenet nihil in Deo esse commune tribus personis, quod rationem habeat substantiæ. Et pro se allegat Alex. 3. part. quæst. 1. memb. 3. & quæst. 7. memb. 1. artic. 3. Bonau. in 3. d. 1. artic. 1. quæstion. 3. Ricard. in 1. d. 26. artic. 1. quæstion. 1. Marsil. in 3. quæst. 2. artic. 3. dubit. 2. Henric. quod 5. quæstion. 8. Genebrard. lib. 2. de Trinitat. pag. 85. Et primo probat, essentiam Dei, existentia illa communi, non dum compleri nostro modo intelligendi, vt per se sit terminata, sicut nec humanitas sua existentia completur, donec addatur ei modus ille relationis, quo suppositum constituitur. Nam licet concedere debeamus in Deo, commu-

*Alex. Bonau. Ricar. Marsil.* *Henric. Geneb.*

communem existentiam, quæ ita cum essentia Dei indiuidua est, vt sine illa essentia diuina sub esse possibili (sicut aliæ essentiæ) considerari nequeat: tamen per eam existentiam solum, non completur essentia diuina nostro modo intelligendi, vt per se esse possit, sine aliquo alio. Essentia igitur diuina, ità indiuiduam habet secum existentiam, vt non solum cum illa communicetur tribus suppositis; sed etiam, nostro modo intelligendi, in illis esse dicatur, non autem per se. Sola ergo illa existentia, sine relatione considerata, non facit ad huc naturam diuinam esse per se, nostro modo intelligendi: sed adhuc relinquit aptam, vt alio modo terminetur, & vt per se esse dicatur, nimirum relatione.

Confirmatur. Quia si illa existentia communis, sine relatione considerata, formaliter faceret diuinam naturã per se subsistere; non posset non considerari natura diuina in concreto, quoties cum illa existentia consideraretur absque vllo alio connotato. Quare vt conciperetur abstractè, deberet cogitari, sine illa existentia. Sed naturam diuinam quantumuis abstractam, semper consideramus cum existentia: ergo talis existentia non facit esse per se, nec constituit concretum Deitatis, ratione cuius ab authoribus contrariæ sententiæ, illa communis subsistentia asseritur, quod ipsis uideatur, aliomodo non posse concretum commune, & præintellectum tribus personis apprehendi.

Secundò dicit, prædictam contrariorum sententiam, aduersari modo loquẽdi Sanctorum Patrum, & Conciliorũ, quia idem esse putant Sancti, hypostasim, græcè in natura rationali, quod latine personam: & ita concedebant tres hypostases ergo concedere in Deo vnam hypostasim absolutam, est concedere personam absolutam. Cum igitur subsistentia idem sit latine, quod hypostasis græce; concedere subsistentiam absolutam, est condere hypostasim absolutã: atque adeo personam. Quod vero idem sit hypostasis, & subsistentia, probat ex *Agatho.* Agathone Papa in epistola quæ habetur in 6. synod. act. 4. vbi indiscriminatim vtitur, nomine hypostasis, & per- *Martin. 5.* sonæ. Et Martin. 5. in Conc. Later. consul. 5. can. 1. diffinit, Deum esse vnitatem in Trinitate: explicat autem, vnum Deum in tribus subsistentijs, ac si græce diceretur hypostasibus. Item Imperator Iustinianus, intelligens hunc communem sensum Patrum, scribit ad Pontificem Ioannem (habetur post Conc. Toletan.) quoniam non est idem natura, & subsistentia. Omnes enim Sancti Patres, consonanter nos docent, aliud esse naturam, siue substantiam, & formam, aliud subsistentiam, siue personam. *Iustin.* *Concil. Toletan.*

A

Subdit etiam Vazquez dicens. Nec vllus est ex Sanctis Patribus, tam latinis quam græcis, qui post compositam litem, in Ecclesia græca celebratam; concedat in Deo absolutam aliquam subsistentiam: nam Hieron. & Aug. qui eam concesserunt, non satis intellexerunt significationem nominis hypostasis.

Puteanus in hac q. dub. 4. omnino negat, dari in Deo subsistentiam absolutam, sed omnes esse relatiuas. Idem tenet infr. q. 39. art. 4. dub. 1. Sed iste author, confundit subsistentiam cum existentia: & subsistentiam ex genere considerata, cum subsistẽtia personali. Quapropter non immorabimur in confutanda eius sententia. *Putean.*

B

Ruiz disp. 34. sect. 3. tenet, subsistentiam apud Patres, idem esse quod hypostasis vel persona. Quod probat ex Athanasij. serm. in euang. de Sanctissima Dei para *Hypostasis sua interpræratione, significat id quod subsistit.* Damasc. libr. de Decretis primæ institut. cap. 2. *Vnusquisque homo est hypostasis, id est res per se existens.* Cirill. Alexand. lib. de Fide ad Theodosium, idem videtur dicere, & alij. *Ruiz.* *Athan.* *Damasc.* *Cirill. Alex.*

E contrario vero alij authores, negant in Deo tres subsistentias relatiuas, siue tres rationes subsistendi, dicentes dari tantum vnam subsistentiam essentialem, & absolutam. Hanc sententiam tenet Duran. in 3. d. 1. quæstion. 2. Capreol. in 1. dist. 26. quæst. 1. art. 1. Scot. in 3. dist. 1. quæst. 2. Ratio eorum est. Quia natura diuina subsistit per se ipsam, & est ipsamet subsistentia, sicut est ipsum esse per se: ergo etiam in personis subsistit, media hac subsistentia, & non medijs alijs subsistentijs personalibus. *Duran.* *Capreol.* *Scot.*

C

§. I.

*Distinctio inter subsistentiam, & existentiam.*

COMMVNITER vero, non solum tempore D. Augusti. & Hieronim. sed etiam nunc, ponitur in diuinis, & subsistentia vna essentialis, & absoluta, & ex altera parte tres subsistentiæ relatiuæ. Et certe quæstio ista, magna ex parte, est de nomine, vt constat ex dictis à Vazquez. Vt tamen rem ipsam attingamus, sit fundamentum eorum quæ à nobis dicenda sunt, id quod tradit sanctus Doctor in præsenti articulo, scilicet quod substantia, secundum quod per se existit, & non in alio, vocatur subsistentia. Et quidem supersedendo à disputatione circa illud nomen græcum, clare constat, quod nominibus vtendum est, secundum cuiuscunque linguæ vsum: & si apud Græcos hoc nomen substantia, denotat personam, non vero naturam, vt docet D. Isidor. lib. 7. Etimolog. capit. 4. non propter hoc prohibentur latini, vti nomine substantia, ad significandam essentiam diuinam, quatenus talis essentia habet esse per se: quod etiam denotatur nomine substantiæ, vt patet ex ijs quæ D. Thom. tradit ex Aristotele. *Isidor.*

Igitur attendendo ad ipsas naturas rerum, dicitur à D. Thom. quod substantia, quatenus habet esse per se, & non in alio, vocatur subsistentia, non quidem ad istum sensum, quod ipsa existentia per se, sit subsistentia. Etenim esse per se, seu existentia per se, est vltima perfectio substantiæ: & consequenter ad nostrum modum intelligendi, etiam in substantia in creata, præsupponit subsistentiam per se. Itaque in Deo, & est subsistentia per se, & existentia per se: diuersimode tamen concipiuntur à nobis; nam existentia, significatur vt terminus subsistentiæ: at vero ipsa subsistentia, significatur vt ratio essendi per se, & non in alio, & cui debetur, existentia per se. Et quidem ex genere rei, existentia est, per quam res extrahitur à causis in quibus erat in potentia, & ita præsupponit alios gradus entitatis, conuenientes eidem rei secundum se, & actuat perfectiori modo, vel imperfectiori, rem, conformiter ad potentiam sub qua talis res est actuabilis. Vnde existentia ita terminat quencunque gradum entis, vt dicamus quod ens in quantum ens, & in sua puritate, exposcit esse secundum vltimam actualitatem, vel potius est ipsum esse: & similiter alij gradus inferiores, exposcunt esse secundum specialem limitationem: atque adeo substantia est, cui debetur esse per se: non taliter, quod esse per se sit de ratione substantiæ creatæ, sed taliter quod substantia sit proprium subiectum existentiæ per se. Similiter ergo subsistentia creata, non est ipsa existentia per se, sed est quidam gradus consideratus in substantia, quatenus illa est in se, & non in alio, & sic exposcit peculiarem gradum existentiæ. Et sic ad designandam perfectiorem, vel imperfectiorem existentiam, in quocunque gradu substantiæ, recurrimus ad essentiam talis gradus. Igitur subsistentia per se, aliquid distinctum dicit ab existentia per se, quandoquidem talis subsistentia, est specialis modus substantiæ, qui modus non potest sumi immediate ab existentia, sed ab ipsa entitate substantiæ. Quo fit vt rem subsistentem per se, & independenter ab alio, actuet existentia perfecto modo. Similiter, quia in Deo cognoscimus perfectionem infinitam, tam in essendo, quã in subsistendo, consequenter cognoscimus vltimam actualitatem eius, quæ est existentia, esse perfectissimam. Est ergo quid distinctum existentia à subsistentia in Deo, & fundat in nobis distinctũ conceptum. Quapropter quando D. Thom. docet, quod substantia, secundum quod est per se, & non in alio, dicitur subsistentia; non sentit quod existere per se vt sic, sit subsistentia per se. Vnde sumit esse per se, non pro existentia quatenus est vltimum complementum: sed pro esse quatenus denotat gradum entis specialem, superuenientem essentiæ, & constituentem essentiam in ratione entis per se.

Prima conclusio. Prius consideratur à nobis essentia diuina vt subsistens per se, quam consideretur eius communicabilitas respectu personarum. Probatur. Subsistentiæ trium personarum dicunt entitatem, & perfectionẽ infinitã, præs-

prescindēdo à relationib⁹, quatenus oppositæ sunt, & causant incommunicabilitatem cuiuscumque personæ: ergo vt sic clauduntur formaliter in essentia: & cum ex altera parte in essentia diuina non vniantur secundum oppositionem, quam dicunt, vniuntur in ratione subsistentiæ: atque adeo prius consideratur talis subsistentia in essentia; quā in eadem consideretur dicta communicabilitas.

Et nota quod subsistentia personalis si consideretur, quatenus prouenit immediate à relatione, dicitur subsistentia relatiua, etiam antequam relatio consideretur vt dicens ad, & distinguens vnam personam ab altera: in illo enim, ad vt concepto, seu in relatione secundum quod dicit in, clauditur aliquid relatiuum, & persona constituta, per talem relationem dicitur persona relatiua, licet non exerceat relationem, distinguendo vnam personam ab altera. In hac ergo consideratione, non dicimus, subsistentiam eiusdem rationis cum subsistentijs particularibus præhaberi in essentia diuina, ante illam communicabilitatem, quin potius subsistentia quæ ponitur in essentia, ita est quid absolutum, vt nullomodo dicatur relatiuum formaliter, licet contineat tale relatiuum, vt statim dicam. Igitur in subsistentijs particularibus personarum, includitur aliquid, per modum absoluti, quatenus hoc quod est subsistere, dicit esse in se, & non in alio: & sub hac consideratione præhabetur subsistentia formaliter in essentia diuina.

Pro cuius maiori explicatione nota, quod secundum nostrum modum concipiendi, diuersimode præhabentur in essentia diuina, relationes diuinæ, atque subsistentiæ personales, secundum illud absolutum, quod includunt; nam primo modo, nihil relationis, vt relatio, est præhabetur in essentia diuina, ante communicationem actualem qua communicatur personis: secundo vero modo, datur in subsistentia personali, aliquid per modum absoluti, & illud præhabetur formaliter in essentia. Non enim se habet essentia in communicanda ista perfectione, sicut se habet causa formalis in dando esse, quod ipsa formaliter non habet. Etenim forma dat esse tanquam quo, essentia autem diuina dat esse, tanquam quod: atque adeo subsistentia illa personalis, quam tribuit, præhabetur quoad absolutum, quod includit, in ipsa essentia, tanquam in subsistente quod. Itaque si imaginaremur, personas relatiuas præcisse subsistere per relationem, quatenus relatio dicit ad, absq; aliqua idētificatione cū diuina essentia; haberet locum sententia quam impugnamus. Cæterum relationes diuinæ dicuntur subsistentes, non vt distinctæ à diuina essentia, nec etiam quatenus exercent rationem relationis, & consequenter talis subsistentia, non absolute loquendo, sed secundum illud quod participat à diuina essentia præhabetur formaliter in illa. Verum quidem est, quod sicut subsistentiæ relatiuæ ponuntur in personis, tanquam denotantes aliquid, in quo conueniunt cum essentia, & aliquid quod pertinet ad relationem: ita in ipsis relationibus, quatenus sunt per se subsistentes, datur aliquid in quo conueniunt, cum essentia: & isto modo, dictum est supra, relationes esse de essentia naturæ diuinæ. Nihilominus relationes, tunc non significantur, per modum relationum, & vt ad aliud; subsistentiæ tamen relatiuæ, significantur vtroque modo.

Ex quo sequitur, dictas subsistentias vniri in vnica subsistentia essentiæ. Etenim, totum quod in personis reperitur præter oppositionem relatiuam, inuenitur vnitum: & consequenter, cum subsistentiæ personales, nullam dicant oppositionem respectu subsistentiæ essentialis, sunt idem realiter, & formaliter cum tali subsistentia essentiali.

Et nota, quod ista vnio trium subsistentiarum personalium, cum vna subsistentia essentiali, se habet ad modum quo tres personæ vniuntur in eadem essentia. Cum enim inter essentiam, & relationes personales, non detur oppositio, datur perfecta vnio, & cō sequenter cum subsistentiæ personales, & subsistentia essentialis, non opponantur; vniuntur, seu potius efficiunt vnū, vt patebit conclusione sequente.

Præterea sequitur, quod licet in Deo assignentur tres subsistētiæ personales,

non assignantur tres existentiæ personales, seu relatiuæ. Ratio discriminis est, nam existentia in proprio conceptu, dicit aliquid absolutum omnino: non enim res existit per ordinem ad aliud, sed secundum illud quod habet in se. Cum enim existentia, sit illud per quod res existens ponitur extra causas, & poni extra causas non conueniat rei, nisi in se ipsa, & secundum entitatem propriam, non vero quatenus respicit aliud; fit consequens, vt existentia non dicat aliquid relatiuum. Nihilominus in subsistentia personali, præter id quod denotatur absolute, vtpote, esse prius ad se, quam esse ad aliud, datur locus ad constituendas tres subsistentias, in quibus formalissime non includitur relatio, vt dicit ad exercitum, sed velut implicite.

A

Quo fit, vt subsistentia qua Deus subsistit per se, conueniat in aliquo cum subsistentijs relatiuis, & ex alia parte differant penes relationes exercitas, quas implicite includunt subsistentiæ relatiuæ. Nihilominus hoc non potest inueniri in existentia, propter rationem dictam. Nec potest dici, quod persona existat, secundum ordinem quem includit implicite, sed res semper dicitur existens ad se, non ad aliud.

B

Item à priori ostenditur hoc, quia existentia est actus entis, in quantum ens est: atque adeo secundum primam actualitatem, quam dicit ens, non vero secundum alios respectus ad aliud. Vnde quantumcunque in aliqua entitate multiplicentur respectus ad alia, datur vnica existentia talis entitatis. Nec relatio habet esse præter consequi ad suum fundamentum. Vnde loquendum est de esse relationis, conformiter ad esse fundamenti, seu ad rationem fundandi. Et licet relationes diuinæ sint per se subsistentes, & in eis non habeat locum id quod omnino est necessarium in relationibus creatis: tamen quoad existentiam de qua loquimur, pari passu currunt. Ex eo enim quod sunt subsistentes per se, conuenit etiam illis existere per se, non admodum quo existunt relationes creatæ: scilicet ad existentiam fundamenti, nihilominus talis existentia præcedit subsistentiam, vt incommunicabilem. Est enim existentia vnica, & eadem, & essentialis, atque communis tribus personis: atque adeo præintellecta, antequam intelligantur propria distinctiua personarum. Vnde existentia conuenit tribus personis, quatenus in illis ponitur vnica subsistentia essentialis, in qua vniuntur. Nulli igitur rei quatenus est ad aliud, conuenit existentia, nec ad aliquam relationem est per se motus, sed existentia conuenit rei, vt est ad se.

C

## §. II.

### *Identitas subsistentiæ essentialis, cum subsistentijs personalibus.*

SEcunda conclusio. Subsistentia essentialis, ita identificatur cum subsistentijs personalibus, vt proprie loquendo non ponat in numero cum illis, ita quod concedamus in diuinis quatuor subsistentias. Hæc conclusio forte componit dissidium illorum authorum. Si enim poneremus quatuor subsistentias ex æquo distinctas sub ratione subsistentiæ, daretur locus scrupulo Vazquetij, nec loqueremur conformiter ad id, quod stricte significat nomen subsistentiæ. Cæterum ponimus tres tantum subsistentias completas, & incommunicabiles, quartam vero communicabilem, & identificatam cum illis tribus, & de intrinseca ratione illarum. Itaque Sancti Patres, qui locuti sunt de subsistentia completa, & coarctata ad rationem subsistentiæ incommunicabilis; reliquerunt locum ad considerandam subsistentiam secundum se, & sub conceptu præcisso subsistentiæ, in quo non includitur incommunicabilitas: & cum res sic concepta, dicat infinitam perfectionem, ponitur in Deo, quasi trãscendens omnem subsistentiã, & dicitur immediate de Deo, præscindendo à personis: non quasi seorsum media illa dicatur essentia diuina subsistere; sed quasi taliter imbibita in subsistentijs particularibus, quod eadem essentia, subsistens in tribus personis, subsistentijs particularibus, dicatur cõmunicare eisdem subsistentiam vt sic, quæ est aliquid commune & essentiale. Et si per impossibile non darentur in Deo personæ, ipsa essentia diuina esset per se subsistẽs: atq;

adeo

adeo hæc subsistentia, est essentialis Deo, vt Deus est, & consequenter conuenit talis subsistentia eidem essentiæ, quamtuncunque existat in tribus personis: quandoquidem esse in illis personis, non tollit ab essentia rationem subsistentiæ, cum essentia diuina non sit in persona tanquam in sustentante. sed potius ipsa essentia sustentat personam, non quomodocunque, sed tanquam sustentans quod: atque ita formaliter præintelligitur subsistentia, prius in essentia, tanquam in subsistente quod. Cum igitur ex altera parte, omnibus personis conueniat non solum subsistentia personalis: sed etiam subsistentia essentialis, nec sit possibile intelligere vnam personam, vt subsistentem incommunicabiliter, respectu alterius personæ, quin intelligatur vt subsistens in se ipsa, fit consequens, vt ista subsistentia essentialis, sit velut fundamentum subsistentiæ personalis: atque adeo quod non ponat in numero cum illa, ad modum dictum. Et quemadmodum, in eodem homine dantur gradus vniuersales, contracti ad gradum particularem, qui quidem gradus distinguntur sola ratione, ita (grosso modo considerando altissimum hoc mysterium) datur in quacunque persona, & gradus personalis, & gradus essentialis, non velut separati, & distincti: sed sicut denotantes diuersum modum subsistendi in eadem persona. Est tamen differentia, quod in homine, ab vltimo gradu, seu à forma tribuente vltimum gradum, proueniunt omnes alij gradus generici, tamen in præsenti, ab vltima ratione personæ conferente incommunicabilitatem tali personæ, non prouenit illa ratio subsistentiæ essentialis: sed potius ista subsistentia, prouenit immediate ab essentia diuina, vnde essentiæ conuenit secundum se, & tribus personis conuenit, quatenus in essentia sunt vnum, & sicut esse vnum in essentia, non ponit in numero cum Trinitate personarum, sed intime imbibitur vnitas in Trinitate: ita subsistere per se in essentia, intime imbibitur in omnibus tribus subsistentijs. Etsi in quacunque persona, prius, secundum modum nostrum intelligendi, debet intelligi illud subsistere in se, quam subsistere incommunicabiliter, videtur necessario dicendum quod in illo subsistere in se, conueniant omnes personæ: atque adeo quod idem subsistere prius conueniat essentiæ, sub proprio conceptu essentiæ, & independenter à personis. Et cum ex altera parte, ab eadem essentia, & proueniat subsistentia personalis, & ista subsistentia essentialis, diuersimode prouenit vtraque; nam illa prouenit media relatione, ista tamen prouenit immediate ab essentia: atque adeo tenet se primario ex parte essentiæ, & consequenter includitur intrinsece, in omnibus subsistentijs personalibus.

A

Tertia conclusio: Natura diuina prius intelligitur à nobis vt subsistens, quam vt existens perfecte. Circa veritatem huius conclusionis, allucinatus est maxime Vazquez, considerans naturam diuinam, prius existentem per se, quam subsistentem, imò vero adhuc existentem, nisi alio modo terminetur, scilicet relatione, non dici esse per se, quæ duo maxime nobis displicent. Itaque considerat naturam diuinam, vt actu est, quatenus distincta ab eo quod solum possibiliter est: & isto modo licet conueniat ei existentia; tamen ista existentia completur per relationes personales, taliter quod antequam per ipsas terminetur, non habet esse per se.

B

Pro intelligentia ergo nostræ conclusionis, & confutatione huius opinionis notandum est, quod esse, & est prima actualitas cuiuscunque rei, & est vltima actualitas. Non enim potest res aliqua, secundum primum gradum eius intelligi extra nihil, seu extra causas, seu distincta à re possibili, nisi mediante existentia: atque adeo in rebus quæ procedunt de potentia ad actum, prius intelligimus existentiam in esse imperfecto, quam in esse perfecto. Nihilominus chimericum esset, sic intelligere Deum, sed potius cum Deus sit ipsum esse, & ipsa existentia, & hoc secundum propriam naturam, siue consideratam in concreto, siue consideratam in abstracto, fit, vt existentia in esse completissimo, & perfectissimo, conueniat essentiæ diuinæ, non dependenter ab aliqua terminatione superueniente. Itaque magis intimum est Deo esse, quam esse Patrem, nostro modo considerandi, & oppo-

C

situm huius reputo falsissimum. Quod si hoc ita est, qua apparentia potest dici, Deum esse per se, media aliqua terminatione superueniente. Imo quilibet Theologus recte sentiens, debet prius considerare Deum, prius completum quoad esse per se, quam consideret ipsum, quoad relationes. Et vt habet sententia quam veriorem reputo, magis intime conuenit Deo ipsum esse quam quodlibet aliud attributum. A

Hoc ergo supposito, in præsenti conclusione, prius considerandam esse asserimus essentiam diuinam vt subsistentem, quam vt existentem per se, existentia perfecta, taliter quod quauis Deus, prius intelligatur, vt existens quam vt verus, seu vt sapiens, &c. tamen non prius intelligitur, vt existens per se, quam vt subsistens, sed è contra. Probatur partim ex dictis, nam subsistentia redit subiectum terminabile per existentiam, sicut ens in quantum ens nominaliter sumptum, est capax existentiæ, & est subietum cui debetur esse. Præterea. Nam subsistentia & existentia, conueniunt Deo ordine quodam, sed subsistentia non cõuenit mediante existentia: ergo è cõtra, existentia supponit subsistentiam. Probatur minor, in personis diuinis, subsistentia in communicabilis non prouenit media existentiã, sed è contra: quandoquidem difficilius intelligitur quod dentur tres existentiæ relatiuæ in Deo, quam quod dentur tres subsistentiæ; cum hoc ab omnibus concedatur, illud vero ab aliquibus negetur: atque adeo magis intime conuenit personæ subsistere, quam esse incommunicabile: ergo similiter essentiæ diuinæ, prius conuenit subsistere communicabiliter, quam esse communicabiliter, seu existere. Itaque vel esse per se, & non in alio, sumitur quatenus declarat in Deo rationem subsistentiæ per se, sicut D. Th. sumit ipsum in præsenti: & hoc modo, sicut ratio substantiæ præcedit tale esse, ita ratio subsistentiæ, licet sumantur pro eadem se aliquando, & pro eadem formalitate. Vel esse per se sumitur cum præcisione, quatenus est vltimus terminus substantiæ: & ita sicut vltimo terminat substantiam, quatenus substantiæ debetur esse, siue complete, siue incomplete; ita vltimo terminat subsistantiam, quatenus complete debetur ei esse per se, & non in alio. Vnde existentia præsupponit naturam subiecti exposcentis ipsam: atque adeo existentia diuina, præsuponit, nostro modo intelligendi, naturam diuinam, secundum totum illud quod exposcit talem existentiam. Et sicut naturæ diuinæ debetur ipsum esse purum, & infinitum: ita eidem naturæ vt subsistenti per se, & non in alio, debetur ipsum existere per se. B C

## §. III.

### *Independentia naturæ à personis, quantum ad esse.*

QVarta conclusio. Essentia diuina, & dicitur esse in tribus personis, & dicitur esse per se. Hæc est etiam contra Vazquez, considerantem essentiam diuinam, communicatam tribus suppositis cum sua existentia, taliter quod in illis esse dicatur, non autem per se. Nos autem dicimus, essentiam diuinã taliter esse in tribus personis, quod etiam sit per se. Probatur. Essentia diuina, non habet esse dependenter à personis: sed potius communicat esse personis, non sicut natura creata communicat esse suppositio, tanquam quo, sed communicat esse, tanquam quod: ergo stat optime quod sit essentia in tribus suppositis, & quod existat per se in illis.

Quo fit, esse omnino falsum quod idem Vazquez asserit, concretum Deitatis esse quidem prius in cognitione nostra, quam sit persona, ad modum quo vniuersale est prius particulari. Hæc (in quam) doctrina, præterquam quod est contra D. Thom. in solut. 3. huius art. docentem, diuinam naturam esse communem, secundum rem, tribus personis, quam communitatem, non habet natura creata respectu inferiorum, est etiam contra communem sensum Theologorum, constituentium dictam distinctionem, inter naturam diuinam & creatam, quo ad communicationem realem. Etenim natura diuina, realiter se communicat personis, cum prius habeat esse in se quam in personis, quod tamen non conuenit naturæ creatæ. Et licet anima rationalis, prius sit in se quam in homine, est tamen incomplete: cæterum natura diuina, completissime habet prius esse in se, quam in personis, sicut absoluta in Deo, antecedunt relatiua, nec absoluta, parti-

participant perfectionem à relatiuis, sed è contra. Vnde esse per se, & cõuenit essentiæ diuinæ, præscindendo à personis & conuenit eidem essentiæ in personis.

Imo aduertat acutus Theologus, quod perfectas illa existendi, multo melius relucet in essentia diuina, existente in tribus personis, quam si secluderentur personæ, & essentia ipsa per se existeret. Ratio huius est, quia essentia A diuina trahit, vt ita dicamus, ad suam indiuisibilem existentiam, omnes tres personas: & consequenter, infinitas illa existendi per se, magis relucet, quam si seorsum existeret. Vnde chimericum censeo, imaginari quod aliqua perfectas existendi absolute, proueniat essentiæ à personis, sicut nec etiam eædem personæ, conferunt diuinę essentiæ subsistere per se, vt docet D. Thom. quæstio. 9. *D. Thom.* de poten. art. 5. ad 13. dicens. *In diuinis autem, proprietates personales, hoc solum habent, quod supposita diuinæ naturæ ab inuicem distinguntur, non autem sunt principium subsistendi diuinæ essentiæ: ipsa enim diuina essentia, est secundum se subsistens, sed è conuerso proprietates personales, habent quod subsistant ab essentia.*

Quinta conclusio. Natura diuina, in abstracto considerata, habet esse per se, hæc etiam est contra Vazquez, sed probatur. Naturæ diuinæ in concreto significatæ, cõuenit esse per se, ergo, & in abstracto. Probatur consequentia. Esse per se, est perfectio infinita, sed nõ prouenit Deo noua perfectio, ex eo quod significetur Deus in concreto, imo puritas, & infinitas Dei, melius significatur à nobis per abstractum, quam per concretum, ergo Quo fit vt eadem proprietate qua conceditur, Deum subsistere per se; concedatur, essentiam diuinam subsistere per se, & esse ipsummet subsistentiam. Et sicut de essentia diuina dicitur, quod non solum existit per se, sed etiam quod est ipsa existentia; ita dicitur quod subsistit per se, & est ipsa subsistẽtia. Sequitur præterea, quod de essentia diuina, absque vllo alio connotato, dicitur subsistentia per se. Itaque non sicut vult Vazquez, subsistentia dicitur de essentia ratione suppositi connotati, sed secundum se, sola enim subsistentia personalis, & incommunicabilis, dicitur de Deo ratione suppositi connotati, non autem subsistentia de qua in præsenti.

Et secundum hanc doctrinam, intelligendi sunt sancti Patres quos adducit pro se Ruyz disputatio. 34. sect. 5. qui videntur negare subsistentiam absolu- *Ruyz.* tam, loquuntur enim de subsistentia quatenus completur per incommunicabilitatem, non autem secundum primariam rationem subsistentiæ. Vt enim constat ex doctrina D. Thom. in hoc art. subsistẽ- *D. Thom.* tia, secundum quod in se existit, & non in alio; vocatur subsistentia. Vnde secũdum istam primariam rationem existendi ad se, dicitur principaliter subsistentia, de subsistentia essentiali diuinę essentiæ, quandoquidem diuinæ essentiæ, cũ præcisione à quocumque alio, conuenit existere per se, quod quidẽ dictus auctor concedit: & vt patet ex dictis, facilius intelligitur res subsistens per se, & capax existentiæ per se; quam intelligatur ipsum esse per se.

Et sancti quos adducit in illa sect. 3. manifeste declarant, istam primariam rationem subsistentiæ, quæ tamen in personis completur per incommunicabilitatem. Licet enim dicant, hypostasim significare id quod subsistit, non tamen dicunt omne subsistens esse hypostasim: nisi superaddatur incommunicabilitas. B

## §. IIII.

### *Soluuntur argumenta.*

AD argumẽta quæ obijcit Vazquez pro prima parte, patet ex dictis. Et quidem essentia diuina ita existit per se, & subsistit per se, præscindendo à personis, quod ab ipsis non recipiat dictam rationem subsistendi. Etenim incommunicabilitas illa, quæ in vnaquaque persona superadditur rationi subsistentiæ, non perficit talem rationem in esse subsistentiæ, sed velut limitat illam ad talem personam: sicut conditiones indiuiduantes, non perficiunt rationem specificam, sed potius limitant illã. Quapropter tota perfectio quæ denotatur in subsistentia per se, præintelligitur in essentia diuina, ante relationes personales. C

Imo addiderim contra aliquos, quod radicalis illa continentia, qua subsisten-

tia continet incommunicabilitatem, nō est perfectio talis subsistentiæ. Licet ergo subsistentia personalis, compleatur per incommunicabilitatem, & radicaliter contineat ipsam incommunicabilitatem, tamen ista continentia non est de ratione subsistentiæ.

Circa secundam partem, mirum est illum authorem, notare D. Hieronimum, vt ignarum linguæ græcæ, cum fuerit peritissimus in quocunque idiomate græco, & modo vtendi quocunque vocabulo græco, secundum versionem latinam. Qua propter, sola auctoritas D. Hieronimi, sufficit ad roborandam sententiam, quam defendimus, attē dēdo non solum ad præsentia tempora: sed etiam ad præterita. Quando enim Patres ponunt in Deo tres tantum hypostases, loquuntur stricte de hypostasi, quatenus dicit completam rationem: in qua acceptione, non ponimus nos subsistentiam absolutam, & essentialem, & communicabilem. Et hoc idem declarauit Iustinianus, distinguens naturam à persona, vocans personam nomine subsistentiæ: quod nomen, stricte sumit, sicut etiam à nobis stricte sumendum est, quando distinguimus absoluta, à relatiuis, & naturam à personis. Vnde consulto adiungitur nomen substantiæ, naturæ diuinæ, denotando quod fiat sermo, de natura secundum totum illud quod dicit per se, & in se, distinguendo illud ab ijs quæ dicuntur ad aliud, cuius modi sunt subsistentiæ personales. Idem confirmat epistola illa Agathonis, qui quanuis indiscriminatim vtatur nomine hypostasis, & personæ, quia sumit hypostasim stricte: & sic nec etiam nos ponimus in Deo hypostasim absolutam, & essentialem: tamen vtitur nomine subsistentiæ, ad denotandas, & tres subsistentias personales, & vnam subsistentiam essentialem, dicens in secunda
A epistola, quæ ibidem habetur. *Confitentes Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum, non tres Deos: sed Vnū Deum, Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum: non trium nominum subsistentiam, sed trium subsistentiarum vnam subsistentiam.* Ecce promiscue loquitur, vtendo nomine subsistentiæ, ad denotandam subsistentiam personalem, & essentialem. Et quanuis in codicibus nouiter excusis, habeatur nomen substantiæ, loco subsistentiæ, tamen in antiquis ponitur subsistentia. Et ista lectio antiquior, magis consonat. Ita enim ordinantur verba. *Confitemur Vnum Deum, Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, non trium nominum subsistentiam.*
B Quasi dicat, non subsistentiam, secundū tria nomina tantum distinctā, sed trium subsistentiarum vnam subsistentiam. Et sic subsistentia, vltimo loco posita, conuenit cum subsistētia posita primo loco: & sicut de prima, negatur illa distinctio secundum nomina tantum; ita de eadem affirmantur tres subsistentiæ.

# IN QVAESTIONEM XXX.

## DE PLVRALITATE PERSONARVM IN DIVINIS.

IN art. 3. dicit D. Thom. Vnum non addit aliquid supra ens, nisi negationem diuisionis tantum. Vnum enim significat ens indiuisum. Et ideo de quocunque dicatur vnum, significatur illa res in diuisa, sicut vnum dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non diuisam. Termini ergo numerales, significant in diuinis illa de quibus dicuntur: & sic per hoc, nihil addunt nisi negationem. Vt cum dicimus, essentia est vna, vnum significat essentiam indiuisam.

CON-

## CONTROVERSIA. XXIII.

### *Vtrùm vnum significet de formali aliquid positiuum, an solam negationem.*

*Vazquez.* PLVRIMI authores inter quos est Vazquez hic disp. 128. cap. 1. pro cõperto relinquunt D. Th. verbis citatis, tenere rationem formalem vnitatis esse negationem diuisionis. Pro qua sententia etiam adducunt Caiet. & recentiores Thomistas. Et potest probari ex eodem D. Th. *D. Thom.* sup. q. 11. art. 1. vbi docet, quod vnum, quod conuertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens. Præterea quæst. 6. art. 3. ad 1. docet, quod vnum non importat rationem perfectionis: sed indiuisionis tantum, quæ vnicuique rei competit, secundum suam essentiam. Similiter Suarez in sua Metaph. disp. 4. sect. *Suarez.* 1. tenet, vnum, etiam secundum rationem, nihil positiuum addere supra ens, & pro se allegat D. Tho. & alios authores.

Alij tamen ex recentioribus Thomistis, inter quos est Bañes sup. q. 11. art. 1. *Bañez. Zumel.* & Zumel, censent, D. Thom. non tenere quod vnum dicat de formali, & primario negationem vel priuationem. Vnde quid quid sit de Caiet. & aliquibus alijs Thomistis, conabimur ostendere quid senserit D. Th.

Argumenta autem quæ adducuntur à Suarez, pro sua sententia, & quę solent adduci ab alijs authoribus, sunt huiusmodi.

Primò quia si vnum addit enti, positiuam, & realem rationem, necesse est vt in illa includatur ens, ergo & vnum, ergo illi addenda erit alia ratio positiua, perquam sit vnum: ergo ita procederetur in infinitum, nisi in aliqua ratione reali sistamus, quæ ita sit per se ens, & vnum, vt esse sic vnum, nihil addat supra entitatem eius, ergo eadem ratione sistendum erit in ipsamet ratione entis.

Secundò probat non esse ponendum aliquem modum positiuum, per quem ens constituatur in ratione vnius. Nam præcisso per intellectum illo modo positiuo, in reliquo conceptu entis intelligitur quidquid necessarium est ad vnitatem: ergo signum est, nihil positiuum etiam per rationem præscindi, ab ente, quo illud vnum sit. Etsi in Deo (v. g.) vnitas est attributum positiuum, ratione distinctum à Deo, potest mente præscindi Deus, ab vnitate eius. In Deo autem sic concepto, absque additione alicuius positiui; etiam secundum rationẽ, potest concipi negatio diuisionis, seu partitionis quam in se habet, & diuisio etiam, seu sufficiens fundamentum diuisionis, ab omnibus alijs, & hoc ipso, sufficienter concipitur vnus, ergo quidquid positiuum postea additur, etiam secundum rationem, est superflue fictum.

Tertiò. In entibus simplicibus, ipsa simplicitas, videtur esse maxima vnitas, sed simplicitas de formali, non dicit rationem positiuam, etiam sola ratione distinctam ab ente simplici, & à perfectione quæ in ratione entis, seu talis entis in eo concipitur, ergo multo minus vnitas vt sic, potest dicere rationem positiuam.

Pro solutione huius difficultatis notandum est, quod cum passiones entis, distinguantur ab ente sola ratione ratiocinata, distinguntur penes diuersum modum considerandi idem ens, & ex altera parte, in ente quatenus fundat istas diuersas considerationes, reperiuntur diuersæ passiones. Ens autem in ratione entis formaliter loquendo, & cum præcisione, solum dicit ordinem ad esse. Et licet absolute loquendo & essentialiter, sit ens verum, & bonum: tamen sub formalitate entis, non concipitur in ratione veri, vel boni, nec etiam idem ens sub hac formalitate entis, præbet fundamentum intellectui, ad considerãdum ipsum sub ratione veri, vel boni. Igitur necesse est concipere ens per ordinem ad intellectum, vt induat formalitatem veri, & per ordinem ad voluntatem, vt induat formalitatem boni, non quidem taliter quod ab ordine formali ad intellectum

dicatur

dicatur ens verum: quandoquidem, (vt supponimus pro nunc) ordo iste est aliquid rationis, nec formaliter potest dicere perfectionem, sed ab ordine radicali, quatenus scilicet ens, secundum eandem indiuisibilem entitatem quam dicit, est aptum proportionari intellectui, siue mouendo ipsum, siue terminando eius actiones. Ecce ergo qualiter verum, est passio entis, non quidem in quantum dicit illam relationem rationis formaliter loquendo, sed quatenus continet ipsam radicaliter, & per eandem completur.

§. I.

*Decisio quæstionis.*

PRima conclusio. Vnum addit supra ens formalitatem positiuam. Hæc est contra Paulum Nazarium, virum doctum, & ex discipulis D. Thom. qui sup. q. 11. art. 1. tenet, vnum de formali non dicere entitatem realem, & perfectionem. Probatur tamen conclusio. Vnum est passio entis, & perfectio eius: ergo dicit de formali aliquid positiuum: sed non potest dicere formalitatem entis, vt ens est, quandoquidem ens vt sic, solum dicit ordinem ad esse: ergo addit specialem formalitatem positiuam. Nec valet solutio Nazarij, negantis ens habere passiones reales, quæ sint ab ente realiter distinctæ, sed habere tantum passiones demonstrabiles. Non enim intendimus dictam distinctionem realem, sed modum realem, licet ratione solum distinctum ab ente, quod quidem sufficit ad rationem passionis: sicut in Deo attributa sunt perfectiones reales, licet sint idem cum Deo. Nec etiam valet secunda solutio eiusdem authoris: scilicet ens, habere quidem passiones reales, nam vnum significat hoc reale, quod est ens in diuisum. Hæc solutio non placet. Nullam enim realitatem constituit in vno, præter ens vt ens est. Intendimus autem, quod in ente non solum est perfectio significata per ens formaliter loquendo, & in ordine ad esse: sed etiam est perfectio significata per vnum, & per verum, &c. & quod ille conceptus qui formatur de ente vt est vnum, habet veram perfectionem obiectiuam, sub qua ipsum ens concipitur, non quidem in quantum ens formaliter loquendo, sed in quantum vnū. Præterea. Magis intime conuenit enti, secundum nostrum modum concipiendi fundatum in re ipsa, esse vnum, quam esse verum, vel esse bonum: sed ratio veri, vel ratio boni, denotant speciales perfectiones positiuas super additas enti, (vt nunc supponimus,) ergo esse vnum, etiam denotat specialem perfectionem superadditam enti. Maior constat. Nam prius ens consideratur vt vnum in se, quam vt vnibile, (vt ita dicamus) intellectui, & voluntati. Consequentia probatur. Si enim passiones entis, dicunt formaliter, speciales determinationes entis, & passiones dictæ determinant ens secundum formalitates reales; passio quæ magis intime accedit ad ens, perfectiori modo determinabit: atque adeo necesse est quod determinet sub formalitate reali. Præterea. Vnum non potest cognosci à nobis immediate, per indiuisionem, quatenus indiuisio dicit negationem, vel priuationem, (vt notum est:) quia impossibile est, negationem vel priuationem, cognosci à nobis immediate nisi ratione alicuius positiui, in quo fundentur: sed positiuum in quo fundatur indiuisio, non est ens, quatenus dicit ordinem ad esse, non enim vnitas desumitur per ordinem ad esse: ergo necesse est assignare aliam formalitatem in ente, quæ sit fundamentum dictæ indiuisionis, & per ordinem ad quam cognoscatur talis indiuisio. Confirmatur. Eo ipso quo formamus conceptum entis vt ens est, ex vi talis conceptus, non cognoscimus ens esse vnum: quia conceptus entis, & conceptus vnius, sunt diuersi, (vt omnes fatentur), ergo necesse est assignare ex parte eiusdem entis, aliquam specialem rationem, fundantem illum conceptum vnius, quæ ratio ita specialis sit, vt media ipsa concipiamus ens secundum quod vnum, & non secundum quod verum; hæc autem ratio non potest esse indiuisio, vt dicit negationem, vel priuationem: quia (vt dictum est) negatio vel priuatio non proportionantur immediate intellectui: ergo assignanda est alia ratio positiua, quę immediate fundet illum diuersum conceptum. Sic ergo ponitur distinctio rationis ratiocinatæ, inter ens & vnum, quatenus scilicet ante operationem intellectus distinguentis vnum ab ente, datur à parte rei fundamentum talis distinctionis, atque ita necesse est

quod

*Nazar.*

A

B

C

quod dentur à parte rei realitates, in quibus intellectus fundet rationem entis, vt distinctam à ratione vnius. Si autem propria, & specifica ratio vnius esset negatio, non posset verificari, quod ens ex parte sua, præberet intellectui fundamentum dictæ distinctionis, vel specialis cognitionis entis in ratione vnius.

Secunda conclusio. Non se habet indiuisio ad vnum, sicut se habet diuisio ad multitudinem. Hæc est contra aliquos tenentes, quod indiuisio causat vnitatem, sicut diuisio causat multitudinem. Sed probatur conclusio. Multitudo sequitur ex diuisione, indiuisio autem è contra sequitur ex vnitate, tanquã complementum vnitatis, ergo. Itaque indiuisio, siue consideretur à parte rei, siue in ordine ad nostrum intellectum, nõ causat vnitatem. Et quidem à parte rei, impossibile est quod priuatiuum sit ratio positiui. In ordine etiam ad nostrum intellectum, impossibile est quod priuatiuum siue negatiuum, sit ratio formalis cognoscendi positiuum.

Tertia conclusio. Si consideretur vnum quatenus opponitur multitudini, cõstituitur per aliquid priuatiuum. Hæc conclusio est expressa mens D. Thom. Pro cuius intelligentia notandum est, quod vnum potest dupliciter considerari. Primò modo, absolute: & sic non solum non opponitur multitudini, verum est primum ad quod reducitur ipsa multitudo. Etenim omnis multitudo reducitur ad vnitatem. Secundò modo consideratur vnum, quatenus opponitur multitudini, secundum rationem diuisionis, & indiuisionis, & in hac consideratione, non denotat vnum aliquam perfectionem formaliter, vel aliquam actualitatem, ad quam reducatur multitudo, vel per quam actualitatem cognoscatur multitudo: sed solum denotat priuationem illius diuisionis, quæ inuenitur in multitudine. Et ita D. Thom. loquitur de vno in proprio loco, scilicet sup. q. D. Thom. 11. art. 1. & 2. Nam in articulo illo secundo in solut. ad 4. dicit. *Vnum opponitur priuatiue multis, in quantum in ratione multorum est, quod sint diuisa. Vnde oportet quod diuisio sit prius vnitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostræ aprehensionis. Aprehendimus enim simplicia per composita. Sed multitudo etiam secundum rationem, consequenter se habet ad vnum: quia diuisa, non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod vtrique diuisorum attribuimus vnitatem. Vnde vnum ponitur in diffinitione multitudinis, non autem multitudo in diffinitione vnius, sed diuisio cadit in intellectu, ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens, secundo, quod hoc ens, non est illud ens: & sic secundo aprehendimus diuisionem, tertio vnum, quarto multitudinem.* Ponit igitur D. Tho. duplicem illam considerationem assignatam. Primò scilicet, quod vnum oponitur multis priuatiue, in quantum in ratione multorum est quod sint diuisa. Secundò autem quod vnum dicat perfectionem, ad quam reducatur multitudo, quatenus vtique diuisorum attribuimus vnitatem. Et certissimum est, quod si vnum consideraretur sub ratione priuationis solum; non daretur ista reductio. Item si vnum absolute loquendo, non diceret primo, & per se perfectionem, & actualitatem, secundum rationem propriam, & quatenus distinctum ab ente; non concederetur absolute, quod multitudo reducitur ad vnitatem, tanquam ad proprium principium. Nec valet dicere, multitudinem reduci ad vnitatem, sub entitate, quam multitudo, & vnitas includunt. Hæc enim reductio est materialis. Vnitas enim non est principium multitudinis, sub consideratione entis, quæ vt sic solum inspicit esse rei. Vnitas autem, & multitudo, non distinguntur per ordinem ad esse. Qua propter assignanda est peculiaris ratio vnitatis, quæ denoret specialem perfectionem, quam non denotat multitudo, ad quam perfectionem reducatur multitudo. Hoc supposito, facile probatur conclusio, ex vltimis verbis adductis ex D. Thom. Si enim primo aprehendimus ens, secundo, quod hoc ens, non est illud ens, & post istam diuisionem aprehendimus vnum; constat quod vnum quatenus aprehenditur, secundum oppositionem, quam dicit respectu multitudinis constituitur per aliquid priuatiuum. Sed cum hoc saluatur id quod D. Thom. in illo art. 1. sol. ad 2. docet, quod multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub vno. In quibus verbis, cum non denoteretur oppositio inter vnum, & multa, declaratur positiua ratio, quæ denotatur in vno, taliter quod considerata

ratione

ratione vnius, quatenus distinguitur ab ente, & est ratio participandi ens, respectu multitudinis, dicit aliquid priuatiuum. Nam certissimum est quod vnum quatenus dicit priuationem, vel negationem, non est ratio participandi ens: quia vt sic, non dicit formalitatem distinctam ab ente. Vtrunque ergo docet D. Tho. scilicet quod vnum opponitur multitudini, secundum rationem indiuisionis, & quod reducit multitudinem ad ens, secundum positiuam rationem vnitatis.

## §. II.

### *Modus quem addit Vnum supra ens.*

QVarta conclusio. Vnum non addit supra ens aliquam entitatem, sed solum addit modum eiusdem entitatis. Hæc conclusio est etiam mens D. Tho. sup. q. 6. art. 3. ad 1. vbi dicit, quod vnum non importat rationem perfectionis, sed indiuisionis tantum, quæ vnicuique rei competit secundum suam essentiam. Intendit ergo D. Thom. constituere differentiam inter bonum, & vnum, quod ratio boni, sumitur ab vltima actualitate superueniente enti: ratio vero vnius, sumitur à prima actualitate, sicut ratio entis: ita quod ens dicatur vnum, per essentiam, non tamen dicatur bonum per essentiam, sed per participationem alicuius entitatis superadditæ. Asserit ergo conclusio quod ens per suam propriam, & essentialem entitatem, dicitur vnum, solumque addit modum talis entitatis, ratio vnius, in quantum idem ens, & consideratur vt dicens ordinem ad esse, & vt fundans in diuisionem in se ipso, & diuisionem à quolibet alio. Sicut ergo in ente augetur ratio bonitatis, ex actualitatibus superadditis; ita è contrario augetur in ente ratio vnitatis, ablatis quibuscunque entitatibus superadditis, & reducendo ens ad suam propriam, & essentialem actualitatem. Igitur quando D. Thom. docet, quod vnum non addit supra ens, nisi tantum indiuisionem; sentit quod non addit aliquam entitatem, siue aliquam perfectionem superadditam enti, præter modum eiusdem actualitatis entis iam explicatam. Facile ergo probatur conclusio posita. Nam quælibet entitas superaddita enti, derogat vnitati, & indiuisioni ipsius entis: ergo vnitas non denotat entitatem, superadditam enti, vel actualitatem, quæ dicat aliquod genus compositionis cum ente, sed solum modum realem eiusdem entis.

D. Thom.

A

Et nota, quod quanuis omnes passiones, intrinsece, & conuertibiliter conueniant enti, atque adeo sicut omne ens in quantum ens, est vnum, ita sit verum, & bonum; tamen est differentia, quod vnum conuenit actu enti, secundum quod ens abstrahit ab ente in potentia, & ente in actu, & ad rationem istius vnitatis, non exposcit ens quod sit actu: nihilominus ad rationem bonitatis exposcit ens quod sit actu: quia vnum quodque est bonum, in quantum habet esse. Itaque passiones entis, non æqualem actualitatem exposcunt in ente. Vnde omnes quidem conueniunt enti, secundum modum entis, taliter quod sicut ens est in potentia ad esse, ita habet bonitatem in potentia. Nihilominus vnum, habet hoc speciale, quod conueniat enti, etiam quatenus ens dicit potentiam ad esse.

B

Ex quo sequitur, quod vnum non dicat in ente perfectionem simpliciter, sicut illã denotat verum, & bonum (quod est maxime notandum, pro intelligentia sententiæ D. Thom.) Nam vnitas conuenit enti, etiam quatenus ens dicit potentiam ad esse: sicut materiæ primæ conuenit quod sit vna, in illa simplicitate potentialitatis, quam dicit. Quapropter vnum, quod est passio entis, fundat solam rationem indiuisionis, quæ est priuatio diuisionis. Et quidem si vnum vt sic, diceret perfectionem simpliciter in ente, impossibile esset, quod immediate secundum se, fundaret aliquam rationem priuationis. Quando ergo D. Tho. docet quod vnum superaddit enti, solam rationem priuationis, & non addit aliquam perfectionem; intelligendus est secundum istum modum explicatum: scilicet quod etiam modus ille specialis

C

entis, quem dicit vnitas, secundum tenorem conclusionis positæ, non denotat specialem actualitatem in ente supra ipsum ens, quatenus dicit aliquid in potentia ad esse.

Sequitur præterea, quod de vnitate quoad perfectionem, loquendum est, conformiter ad entitatem quam consequitur, secundum modum simplicitatis talis vnitatis, & non, sicut dicebamus de

bono,

bono, quod sequitur perfectionem entitatis, secundum tamen modum compositionis, & actualitatis superadditæ. Quapropter etiam si Deus, cum omnibus suis attributis, & perfectionibus, habeat perfectam vnitatem; tamen bonitas Dei, sumitur ab vltima perfectione Dei: nihilominus vnitas sumitur à prima actualitate, quam in Deo consideramus.

Tertiò sequitur quod vnitas in Deo, licet dicat rem indiuisam in se, & diuisam à quolibet alio; tamen proprie loquendo non denotat priuationem. Quia ista vnitas, non se habet sicut vnitas entis creati, quæ abstrahit ab ente in actu, & ab ente in potentia: atque adeo ex genere suo, non dicit actualitatem, vel perfectionem in actu, ad modum explicatum, sed solum fundat rationem priuationis diuisionis. Nihilominus vnitas in Deo sequitur simplicitatem, quæ est pura actualitas, & consequenter non potest fundare aliquam rationem priuationis. Itaque in rebus creatis non dicitur ens, eo perfectius, quia est magis vnum, vt patet in ente in potentia. Vnde vnitas desumpta, à prima entitate rei, non dicit perfectionem simpliciter: cæterum in Deo, vnitas sumitur à perfectissima actualitate. Quando ergo D. Th. docet, vnitatem solum addere supra ens priuationem diuisionis, non loquitur de quacunque vnitate: sed de vnitate creata, cuius ratio sequitur ad ens, etiam quatenus est in potentia. Igitur in Deo, vnitas dicit indiuisionem, per modum cuiusdam negationis, non tamen per modum priuationis proprie dictæ. Quanuis aliquo modo denotet priuationem, secludendo imperfectionem, quod genus priuationis, potest etiam Deo conuenire, vt docet D. Thom. infr. q 33. art. 4 ad 2. explicans, qualiter in genitum, licet dicat priuationem, potest afirmari de Patre Æterno.

*D. Thom.*

Sed insurgit difficultas circa prædicta. Nam si vnum conuenit enti magis intime quam quælibet alia passio; fit consequens vt denotet maiorem perfectionem, quam aliæ passiones sicut in omnibus alijs essentijs, & potentijs, siue passionibus, illa potentia seu passio dicit maiorem perfectionem, quæ proximius, & intimius accedit ad essentiam. Fit ergo consequens, vt in illo speciali modo, quem denotat vnum, denotetur maior perfectio, quam sit illa quam denotat verum vel bonum.

Respondetur, quod cum ens, & sumatur à prima actualitate rerum, & ab vltima actualitate; etiam vnitas quæ est intima enti, habet easdem considerationes. Vnde sicut ens sumptum à prima actualitate, dicit imperfectionem, & tendentiam ad reliquos gradus perfectionis, cõsequenter vnum comitatur talem imperfectionẽ. Et sicut ens desumptum ab vltima actualitate dicit vltimam perfectionem, etiam vnum sequitur eandem perfectionem. At vero bonum, & verum, non ita intime accedunt ad naturam entis, sub prædictis gradibus: sed potius exposcunt actualitatem entis superuenientem eidem enti. Id ergo quod est magis intimum enti, abstrahenti à perfectione, & imperfectione, non oportet quod sit perfectius ex genere suo alijs passionibus entis: sed aliquando dicit minorem perfectionem. Qua propter in ente perfectissimo, cuius modi est Deus, ratio vnitatis, accedens magis intime ad perfectissimam entitatem, quam ratio veritatis vel bonitatis, perfectior est talis ratio vnitatis, quam tales rationes veritatis, vel bonitatis. Vnde illud esse per essentiam quod in Deo reperitur, magis declaratur per summam vnitatem, quam habet in se, quam per summam veritatem, vel bonitatem. Et ita D. Th. postquam egit supra de attributis Dei, tractat in q. 11. de eius vnitate, sicut à principio q. 3. tractat de eius simplicitate. Et sicut est proprium Dei, summe simplex esse: ita etiam esse maxime vnus. Et istam maximam vnitatem ostendit D. Thom. per entitatẽ perfectissimam. Fit ergo vt ad iudicandum de perfectione vnitatis, nec recurramus immediate ad priuationem, nec ad ens in quantum ens, sed ad speciale modum entis.

Quo fit vt aliæ passiones entis, consequantur in materia, secundum communicationem cum forma, & materia dicitur cognoscibilis, secundum quod communicat cum forma: tamen non dicitur materia vna formaliter, vnitate per communicationem cum forma: sed potius dicitur vna, quatenus indiuisa in se, & diuisa à forma. Et ita sicut materiam esse in diuisam in se, non dicit perfectionem: imo perfectior est materia vnita formæ, quam est indiuisa in se; ita ratio vnitatis

in

in materia, non dicit perfectionem. Est ergo vnitas materiæ, velut via ad perfectionem, quod sufficit ad modum realem, quem denotat vnum. Similiter etiam vnitas, quam dicit forma licet sequatur actualitatem eiusdem formæ: quia tamen ista actualitas est incompleta, etiam & vnitas dicit quid incompletum.

Allucinantur itaque aliqui authores intendentes probare contra D. Thom. quod vnum vt sic, est perfectio simpliciter, ijs præcipue rationibus. Prima ratio eorum est, quia vnum vt vnum, importat perfectionem, quæ reperitur formaliter in Deo. Secunda, quia in quolibet ente, melior est vnitas quam non vnitas, ergo vnitas importat perfectionem simpliciter. Istæ (inquam) rationes, & aliæ similes, superficialiter attingunt difficultatem præsentem. Aliud enim est, vnum constitui per aliquid positiuum, aliud vero est, quod hoc vnum dicat perfectionem simpliciter. Stat enim quod materia prima, sit aliquid positiuum, & contentum sub ente, & tamen non dicat perfectionem simpliciter. Et quanuis vnitas in Deo, dicat perfectionem simpliciter, hoc non habet ex ratione vnitatis, B sed ex particulari actualitate, ad quam consequitur vnitas. Et cum ex altera parte, in ente in potentia reperiatur vnitas, quæ est imperfectior quam vnitas inuenta in ente in actu, sit consequens, vt vnum abstrahens ab ente quod est in potentia, & ab ente quod est in actu, non dicat talem perfectionem, quæ in vnoquoque melior sit ipsa quam non ipsa. Allucinatio vero dicta processit, ex eo quod consideratum est vnum, vt consecutum ad ens, sicut consequitur verum, & bonum: scilicet quatenus ens dicit actualitatem, cum tamen, (vt declaratum est) diuersa sit ratio vnius, atque aliarum passionum, quoad præsens attinet. Igitur nec D. Thom. negat absolute, quod vnum dicat aliquid positiuum, nec docet quod vnum, ex se dicat perfectionem absolute & simpliciter, sed quod de perfectione vnius, loquendum sit cõformiter ad perfectionem entis in quantum ens, taliter quod ex se non dicat specialem perfectionẽ: sed modum realem eiusdem perfectionis, quam ens in quantum ens dicit: scilicet perfectionem communem ad ens in actu, & ad ens in potentia, quod quidem ens in potentia, eo ipso quo est extra nihil, & via ad ens in actu, dicit aliquam perfectionem.

Colligamus ergo ex ijs omnibus, quid senserit D. Thom. circa præsentem quæstionem. Et quidem consulto docuit, quod vnum nõ addit aliquam rem supra ens, sed addit aliquid (ait in illa q. 11. art. 1. ad 3.) secundum rationem supra ens. Atque si diceret, quod nulla perfectio superadditur enti, ex formali ratione vnius: sed quod eadem perfectio entis, secundum specialem modum ipsius, in quo intellectus noster fundat distinctionem rationis ratiocinatæ inter ens & vnum, habet rationem vnius. A

Præterea in eodem art. 1. cit. in corp. concludit D. Thom. dicens. *Sic igitur dicendum est, quod Vnum quod conuertitur cum ente, non addit aliquam rẽ supra ens, sed Vnum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.* Sentit ergo D. Thom. contra Auicenam, quod vnum quod conuertitur cum ente, non addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem: non tamen sentit, quod vnũ non addat modum illum realem, desumptum ex eodem ente. Et sic optime procedit prima ratio quam format Suarez, quæ desumitur ex D. Thom. probante, quod non detur illud genus additionis, aliàs procederetur in infinitum.

Ad secundum argumẽtum quod obijcit Suarez, respondetur, quod tam in ente quam in Deo, si præscindamus ab vnitate, & solum consideremus entitatem, non inuenimus sufficiens fundamentum, ad quod consequatur illud genus priuationis, vel negationis, vt probatum est. Licet enim ex parte rei quæ concipitur, illud ens cognitum cum dicta præcisione, sit vnum: tamen ex modo concipiendi, solum dicit illud ens ordinem ad esse, & ita indiget intellectus alia peculiari ratione positiua, tenente se ex C parte entis, sub qua cognoscat dictam priuationem.

Tertium argumentum probat, non esse necessarium addere aliquam entitatem rebus simplicibus, ad vnitatem earum, quantumcunque tamen res simplices sint, distincto modo dicunt ordinem ad esse, atque fundant indiuisionem. Et certe videtur euidens, quod quando intellectus dicit, hæc res simplex non est illa,

illa, non concipit rem simplicem, quatenus habet esse, vel potest habere esse, & ex altera parte, non potest immediate formare illam propositionem negatiuam, nisi per ordinem ad conceptum positiuum particularem: atq; adeo videtur implicare, quod sublato tali conceptu formetur illa propositio.

# IN QVAESTIONEM XXXII.

## DE DIVINARVM PERSONARVM COGNITIONE.

IN articulo 2. dicit D. Thom. secundum duas relationes, Filij, & Spiritus Sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium, & Spiritum Sanctum.

### *CONTROVERSIA. XXIIII.*

### *Vtrùm possit dari vna relatio secundum speciem, cui correspondeant diuersæ relationes specie.*

*D. Thom.* CIRCA istam quæstionem, est dissensio etiam inter discipulos D. Thom. Cum enim Doctor Sanctus 3. p. q. 35. art. 5. doceat, filium eadē relatione referri ad suum patrem, & matrem, cum tamen ex parte parentum, duplex sit relatio, scilicet paternitatis, & maternitatis, vt ibidem docet ad 3. & ex altera parte, videatur in præsenti articulo exposcere prædictas relationes specie distinctas correspondentes alijs relationibus, discipuli eius varie ipsum interpretantur.

*Ferrar.* Ferrariensis secundo cont. gent. cap. 12. tenet, illam relationem, quæ est in filio, ad patrem, & matrem, esse vnam materialiter, nihilominus formaliter esse duas relationes. Vnde licet ista relatio filij, in ratione rei sit vna, tamen est duo in ratione relationis. Et sic interpretatur D. Th. docentem, non posse correspondere duabus relationibus specie distinctis, vnicam relationem: loquitur enim de vnitate formali. Eandem sententiā ex parte sequitur Vazquez super istū a. & Suar. in sua Meta. disp. 47. sect. 17.

*Vazq. Suar. Caiet.* Nihilominus Caiet. hic dubio 2. explicat sententiam D. Th. ad istum sensum, quod vni relationi specie, non possunt correspondere diuersæ relationes, nisi partialiter concurrentes, sicut sunt relationes paternitatis, & maternitatis. Cuius sententiam sequitur Bañes, & Zumel in hoc art. & alij discipuli D. Tho. *Bañes. Zumel.*

Probatur ergo quod absolute loquēdo, vni relationi non possint correspondere duæ relationes, sed quod si filius (v.g.) vna relatione refertur ad patrem, & matrem, etiā pater, & mater, debeant referri vnica relatione ad filium. Primò arguitur impugnando sententiā Ferra. de vnitate materiali prædictæ relationis. Nam D. Th. q. 35. cit. docet, quod filius vnica relatione refertur ad patrē, & matrem, propter vnitatem causæ. Eadem enim (inquit) natiuitate, homo nascitur ex patre, & matre. Tunc sic argumētor. Ista natiuitas non solū est vna materialiter, sed etiam formaliter: ergo relatio cōsecuta, est etiam vna formaliter. Ergo propter eandem rationem, relatio consecuta ex parte patris, & matris, debet esse vna formaliter, licet materialiter distinguatur ex parte subiectorum. *D. Thom.*

Quod si respondeas, patrem, & matrem, diuersō modo concurrere ad generationē filij: admittēdo quod mater cōcurrat passiue, atq; adeo quod filius ex vi generationis passiue contineat illas duas relationes in esse relationū, correspondentes duabus relationibus patris, & matris. Contra hoc arguitur. Quoniam ille diuersus modus concurrendi,

adunatur per ordinem ad ipsam natiuitatem filij, sicut diuersæ partes quæ ex se specie distinguntur, adunantur ad componendum vnum totum artificiatum: quandoquidem natiuitas illa ex specie sua (in dicta opinione) expoſcit illa duo agentia partialia, & consequenter natiuitas in ratione natiuitatis erit vna, licet materialiter diferant agentia. Itaque si vnunquodque illorum agentium A esset totale, implicaret sequi natiuitatem vnius rationis; quia tamen est partiale, potest vtrunque concurrere ad eandem natiuitatem, sub vna tertia ratione, quæ abstrahit à principio actiuo, & passiuo, & continet vtrunque eminenter.

Confirmatur, & declaratur. Pater, & mater, non referuntur ad filium, ratione dicti principij actiui, & passiui, quatenus ista principia dicunt interse quandam oppositionem, repertam inter agens, & patiens, sed quatenus vtrunque principium adunatur modo explicato, ergo in vtroque principio, non est considerandа aliqua ratio diuersitatis specificæ formaliter, licet consideretur antecedenter, & materialiter: atque ita relationes consecutæ, licet materialiter distinguantur, formaliter tamen sunt vna relatio. B

Secundò arguitur. Quando magister docet eandem scientiam multis discipulis, tam ex parte discipulorum, quã ex parte magistri, consequitur relatio eiusdem rationis: quia formalis ratio fundandi talem relationem, est eadem; sed similiter ex vi vnius, & eiusdem natiuitatis, refertur filius ad patrem, & matem, & è contra, ergo.

Tertiò. Filius refertur ad patrem, & matrem, ex vi generationis vt passiue receptæ, sed sub hac consideratione datur simpliciter vnitas specifica, ergo similiter in relatione consecuta; & sic non erunt duæ relationes formaliter.

Quartò. Quia non bene percipitur C illa distinctio, de esse rei, & de esse relationis, nisi illud esse rei, denotet in relatione identitatem cum fundamento, & consequenter sub tali identitate, dicatur vtraque relatio eadem in esse rei; non enim est assignabilis alia entitas. Tunc sic argumentor. Vtraque relatio est eadem, quatenus inspicit fundamentum, seu rationem fundandi ad quam consequitur: sed ista ratio fundandi, quatenus se tenet ex parte filij, est omnino vna, ergo & relatio.

Propter hæc argumenta censeo, sententiam Ferrariensis, & Caiet. explicatione indigere, ex qua sequatur resolutio totius quæstionis.

## §. I.

### *Modus terminandi relationem.*

NOtandum ergo est, vnum relatiuum referri ad alterum correlatiuum, quatenus in correlatiuo, inuenitur formaliter ratio terminandi, non tamen quatenus formaliter refertur. Verum quidem est, quod quando filius (v.g.) inspicit patrem, debet inspicere ipsum, tanquam correlatiuum: atque adeo tanquam continens relationem, qua referatur ad filium: cæterum formaliter, non consideratur vt actualiter refertur ad Filium, sed vt terminans relationem filij, in qua terminatione, velut in esse concepto, includitur relatio, non tamen in esse exercito. Vnde prius secundum rationem est terminare oppositam relationem, quam referri ad correlatiuum, cuius relatio terminatur.

Ex quo sequitur; posse contingere, quod relatio ad aliquem terminum, sit realis, & tamen correlatiuum, non esse reale, vt D. Thom. docet, & consequenter, potest contingere, quod detur vnica relatio realis, quæ habeat duos terminos distinctos realiter, in ratione relatiuorũ, & tamen quod in ratione terminorum, sint quodanmodo vnum secundum rationem. Et quidem tota ista doctrina (ex qua desumitur facilis resolutio cõtrouersiæ) fundatur in hoc, quod terminus est aliquid extrinsecum relationi: vnde non requiritur tanta vnitas in eo, atque in relatione. Item etiam, terminus ex eo quod habet in se, terminat relationem, sicut etiam relatiuum reale refertur ex eo, quod habet in se: potest autem contingere, quod relatiua secundum se, sint diuersa, ex eo quod conuenit vnicuiqui secundum se, & tamen quod terminus eorum sit vnicus, etiam ex eo, quod termino conuenit secundum se.

Prima conclusio. Filius vnica relatione simpliciter, refertur ad patrem, & matrem

trem. Hanc conclusionem probant argumenta proposita.

Secunda conclusio. Non dantur ex parte filij duæ relationes partiales, quarum vna inspiciat patrem, altera vero matrem. Probatur. Ex parte rationis fundandi, prout se tenet ex parte filij, non dantur illæ partialitates, ergo nec ex parte relationis. Probatur antecedens. Natiuitas est vnius, & eiusdem rationis in filio, nec est partibilis: & quantuis ex parte causæ sit partibilis, modo explicato, quatenus pater concurrit actiue, mater vero passiue; tamen iste diuersus modus, remote se habet ad natiuitatem, vt passiue receptam in filio: sicut mus genitus ex putrefactione terræ, & mus genitus ex alio mure, sunt eiusdem speciei, quamuis causæ differant specie, ergo. Nec solum est vnius speciei, mus in ratione muris, sed in ratione effectus, quia diuersi illi modi causandi, sumuntur per modum vnius, quatenus quilibet illorum, conducit ad effectum vnius rationis. Verum quidem est, non tenere exemplum in omnibus: quia mus in ratione filij, diuerso modo se habet ad vtrunque illud principium: adducitur tamen ad declarandum, quod illa generatio passiua muris, est eiusdem speciei, licet causæ differant specie. Et quidem cum in dicto exemplo, causæ illæ sint totales, fit vt relatio filiationis sit diuersa: at vero in præsenti, causæ sunt partiales, & licet cõsiderentur vt diuersæ, & diuerso modo concurrentes ad eundem effectum; tamen diuersitas illa, se tenet ex parte termini relationis, in quo non requiritur eadem vnitas, quæ inuenitur in relatione. Præterea, si darentur in filio illę relationes partiales, filius immediate referretur vnica relatione totali, in qua clauderentur illæ partiales: sed illa relatio etiam inspiceret patrem, & matrem, ergo superfluæ ponuntur aliæ.

Tertia conclusio. Filius ex parte sua, eodem modo inspicit patrem, & matrem. Probatur. Illa relatio non sumit suum esse à terminis, sed ex immediata ratione fundandi, tenente se ex parte filij: hæc autem ratio est vna, vt constat ex dictis, ergo. Item quia pater, & mater, licet sint distincta relatiua; tamen in esse terminorum, aliquo modo adunantur, ea vnitate quæ sufficit ad rationem termini; quandoquidem vtraque concurrit partialiter ad generationem filij: atque adeo relatio, non inspicit illa extrema vt distincta, sed quatenus adunata, & efficientia vnum totum.

Hinc sequitur, quod mortuo patre, manet in filio eadem relatio, qua antea referebatur ad patrem, & matrem. Quia licet illa relatio, non habeat eam extensionem, quam habebat superstite patre, tamen quoad sustantialem rationem, semper est eadem. Etsi pater resurgeret, eadem relatio, extensione esset velut maior, non tamen intensione.

Quarta conclusio. Pater, & mater inspiciunt filium relatione eiusdem speciei totaliter, etiam si dicamus, matrem concurrere passiue ad generationem filij. Si enim ista relatio, consequeretur prec sse ex vi illius principij passiui; non haberet locum doctrina tradita: quia tamen mater, consideratur vt vnum principium cum patre, & diuersitas illa quodammodo materialiter se habet, etiam relatio consecuta, est vnius, & eiusdem rationis. Est aliquale exemplum in Patre Æterno, quatenus simul cum Filio, spirat Spiritum Sanctum, in qua spiratione, non inspicitur id, per quod differunt Pater, & Filius; sed id in quo conueniunt. Similiter pater, & mater, differunt interse in illo modo concurrendi ad generationem, nihilominus ex alia parte concurrunt in ratione vnius principij, tanquam in totali complemento, in quo proxime fundatur relatio vtriusque ad Filium.

## §. II.

### *Explicatur mens D. Thomæ.*

QVinta conclusio. Virtualiter, seu eminenter, datur ex parte filij duplex relatio ad patrem, & matrem, & similiter in relatione vnica, qua pater, & mater referuntur ad filium, dantur virtualiter duæ relationes. Explicatur ista conclusio. Nam diuersimode intelligitur in vtroque extremo. Etenim filius immediate refertur vnica relatione, ad patrem, & matrem, in qua relatione virtualiter

continetur, & inspicere patrem, & matrem, diuersa ratione. Nihilominus è contra, pater, & mater, immediate referuntur ad filium diuersa relatione, consequenter tamen ista diuersitas, continet adunationem explicatam. Et hæc est mens D. Thom. quando in dicto articulo, ex vna parte dicit. *Recte considerantí apparet, eadem relatione referri vnumquodque, ad suum patrem, & matrem, propter vnitatem causæ. Eadem enim natiuitate, homo nascitur ex patre, & matre, vnde eadem relatione ad vtrũque refertur.* Ex altera vero parte in solutione ad 3 eiusdem art. dicit. *In hominibus, ex parte parentum inuenitur duplex relatio, vna paternitatis, & alia maternitatis, quæ sunt specie differentes, propter hoc, quod alia ratione pater, & alia mater, est generationis principium.* Ex qua doctrina constat, quod vni relationi filij, correspondet ex parte terminorum, vnica ratio terminandi, quæ ratio, compatitur secum duplicem rationem inspiciendi filium ex parte parentum, & quod etiam in filio, in ratione termini dictarum relationum parentum, datur eadem ratio terminandi; licet vt relatiua sunt, & formaliter inspiciunt correlatiuum, habeant distinctos respectus. Ponit ergo D. Thom. vnicam relationem in filio, propter vnitatem causæ: scilicet propter vnitatem natiuitatis, & ex altera parte ponit diuersas relationes specie, in patre, & matre quatenus diuersa ratione pater, & mater sunt generationis principium, quæ duo pugnare videntur. Si enim filius, vnica relatione refertur propter vnitatem causæ, quæ est natiuitas; debet dari ex parte patris, & matris concurrentium vt causæ ad natiuitatem, vnio in tali natiuitate. Si autem datur ista vnio, nõ videtur quomodo pater, & mater, diuersa ratione concurrant. At vero ista conciliantur dicendo, quod filius vnica relatione refertur ad patrem, & matrem, quatenus proxime concurrunt, media eadem ratione natiuitatis: quæ tamen natiuitas, virtualiter continet illum distinctum modum concurrendi, & consequenter ipsa relatio, virtualiter continet plures relationes. Et in hoc declaratur, quomodo in vnica ratione terminandi, includantur virtualiter duæ relationes, & consequenter, quomodo pater, & mater, dicuntur vnum correlatiuum respectu vnius relationis filij, in qua ratione correlatiui, includuntur virtualiter duæ relationes. Similiter etiam, pater, & mater, referuntur ad filium duplici relatione, non tamen consecuta ad rationem vnius principij proximi, & totalis respectu filij; sicut nec esse principium filij, virtualiter continet diuersum illum modum concurrendi patris, & matris, sed potius è contra: & ita non continet relatio vna, virtualiter diuersas relationes patris, & matris, sed diuersæ relationes, continent vnam virtualiter, quatenus pater, & mater habent se vt vnicum relatiuum, interminando diuersas relationes filij, in quo modo terminandi, secundum mutuum respectum, includuntur virtualiter illæ duæ relationes. Vnitas ergo terminandi ex parte filij, sequitur vnicam rationem natiuitatis, in qua virtualiter includuntur diuersi modi respiciendi patrem, & matrem, & diuersitas inspiciendi filium, ex parte patris, & matris, sequitur ex diuerso modo concurrendi ad natiuitatem, in quo virtualiter includitur idem modus terminandi, & consequenter idem modus inspicien di mutuo filium. Vnde ponit D. Tho. differentiam inter relationem filij, & relationes patris, & matris, quoad vnitatem specificam: quia absolute loquendo, filius inspicit patrem, & matrem, ex vi generationis passiuæ, quæ absque vlla distinctione dicit vnicam rationem formalem: at vero pater, & mater, secundum se, & immediate, concurrunt diuerso modo ad illam generationem, & consequenter secundum se, diuersa ratione specifica inspiciunt filium. Cum hoc tamen stat, vt adunentur modo explicato: atque adeo quod sicut filius refertur ad illos vnica relatione, propter vnicam causam; ita illi referantur ad filium vnica relatione, propter vnionem in eadem causa, licet consequenter.

Conformiter ad istam doctrinam, facile intelligitur, quomodo generaliter loquendo, quandocunque vnum relatiuum refertur ad multa, vnica relatione specifica, etiam correspondeat in termino relationis vnica ratio terminandi,

nandi, & certe oppositum huius non videtur intelligibile. Quanuis enim relatio, non specificetur à termino, tamen terminus est vltima actualitas, & complementum relationis; & ita implicat quod relatio habeat vnitatem specificam, & quod terminus formalis illius, non habeat aliqualem vnitatem. Implicat etiam, quod Filius eadem ratione specifica inspiciat Patrem, & Matrem: A & ex altera parte quod illa extrema, sub diuersa ratione specifica, terminent dictam relationem. Qua propter, dicendo quod ista extrema, scilicet Pater, & Mater, se habent partialiter in terminando, consequenter ais gnandus est terminus totalis, & formalis distinctus ab illis partialitatibus, sub quo fiat dicta terminatio. Et tota ista difficultas, pro nunc, non potest latius tractari. Et argumenta posita à principio, probant efficaciter nostrum intentum, quæ tamen ea parte, qua videntur pugnare contra tertiam conclusionem, facilem solutionem habent. Nec ponuntur illæ duæ relationes paternitatis, & maternitatis, tanquam continentes tertiam relationem distinctæ speciei, sicut nec ponitur relatio filiationis, quasi continens relationes distinctæ speciei, B hoc enim est impossibile, quandoquidem ex vna specie, non potest oriri res alterius speciei: sed ad hunc sensum, quod attendendo ad causam filiationis, immediate datur solum fundamentum vnius relationis, sed mediate ponitur fundamentum duarum relationum: è contra vero attendendo ad causam relationum paternitatis, & maternitatis, datur immediate fundamentum diuersarum relationum, sed mediate, ex tali fundamento sequitur aliud fundamentum eiusdem relationis. Si enim Pater, & Mater, tanquam duæ causæ partiales concurrunt ad illam generationem, ratione cuius vnum se habet, vt principium actiuum, & aliud vt passiuum; fit consequens, vt consequatur vnum principium totale, fundans vnicam relationem.

Ad primum igitur argumentum respondetur, probare vnicam relationem Filij, & vnicam rationem terminandi, complere talem relationem, quæ compatitur secum duplicem relationem ad Filium.

Ad confirmationem respondetur, prius considerari in Patre, & Matre, diuersum illum modum concurrendi, quam adunatio in ratione vnius causæ completæ.

Ad secundum respondetur, rationem inspectam ibi à Magistro, esse vnam simpliciter, nec virtualiter plures: quod tamen non contingit in præsenti.

Ad tertium respondetur, probare quod immediate non sit in Filio duplex relatio formaliter, sed potius vna ratio terminandi: virtualiter tamen est duplex modus terminandi, atque inspiciendi correlatiua.

Ad quartum respondetur, probare contra Ferrariensem, & alios quod relatio Filij, non sit vna materialiter, sed formaliter, quandoquidem consequitur ad generationem, vt passiue se tenentem ex parte Filij, cum quo tamen stat, vt virtualiter contineat plures respectus.

## CONTROVERSIA. XXV.

### *Vtrùm relationes quæ in Deo non dicunt oppositionem inter se, distinguantur realiter, in esse relationis.*

CIRCA eadem verba D. Thom. dubitatur, vtrum relationes quæ in Deo non dicunt oppositionem inter se, (v. g. relatio paternitatis, & relatio spirationis actiuæ) distinguantur realiter in esse relationis. C

Reiecta sententia Durand in 4. dist. 13. q. 2. scilicet, has relationes esse realiter distinctas (quam opinionem communiter impugnant doctores) tranctanda est ista quæstio in alio sensu, an scilicet dictæ relationes distinguantur realiter, in esse relationis, licet in esse rei, sint vnum inter se: atque adeo quod distinguantur formaliter. Supponendum etiam *Durand.*

est, dictas relationes conuenire Deo realiter, sicut Patri realiter conuenit esse Patet, & spirator. Item etiam realiter dicuntur duæ relationes, paternitas, & spiratio actiua, quia ad istam numerationem, non requiritur distinctio realis extremorum.

Probatur ergo, quod dictæ relationes distinguantur realiter formaliter in esse relationis. Primò. Illæ relationes sunt distinctæ speciei, ergo distinguntur à parte rei, secluſa operatione intellectus, & habent distinctas rationes formales, & consequenter distinguntur realiter formaliter. Antecedens probatur. Ex eodem principio, seu ratione fundandi, consequuntur relatio filiationis, & relatio processionis Spiritus Sancti, ex quo consequuntur paternitas, & spiratio, sed illæ relationes distinguun. specie, ergo & istæ.

Confirmatur. Filiatio, & processio distinguntur specie in esse relationis, ergo complementum illarum relationum, cuiusmodi est terminus, & dicitur paternitas, & spiratio actiua, non potest esse idem formaliter, sed sub vna formalitate debet complere vnam relationem, & sub altera formalitate debet complere alteram. Quamuis enim relatio, non specificetur a termino, tamen terminus se habet vt complementum relationis, & consequenter vnus, & idem terminus, sub eadem ratione, non potest terminare duas relationes distinctas specie. Et ita docet D. Thom. in hoc art. *Quod secundum duas relationes Filij, & Spiritus Sancti, quibus referuntur ad Patrem; oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium, & Spiritum Sanctum.* Maxime quia relationes filiationis, & processionis sunt totales, & consequenter non debet eis correspondere vnus terminus, vt enim docet D. Thom. *Cum ratio specifica relatiui, consistat in hoc quod ad aliud se habeat, necesse est dicere, quod duæ relationes non sunt diuersæ secundum speciem, si ex opposito vna relatio eis correspondeat.*

D. Thom.

Secundò arguitur. Si propter aliquã rationem illæ relationes non distingue rentur realiter; maxime quia denotant infinitam perfectionem, quæ est semper vna vbi non interuenit oppositio relatiua: sed relatio vt dicit, ad, non denotat perfectionem, ergo. Probatur minor. Relatio vt dicit, ad, formaliter non constituit personam; sed distinguit vnam personam ab altera: vna autem persona, quatenus distincta ab altera, non dicit perfectionem, sed quatenus aduna tur cum altera, ergo.

A Tertiò. Præscindẽdo ab oppositione quam dicunt relationes diuinæ, datur inter eas diuersitas specifica, vt patet in filiatione, & processione: ergo licet paternitas, & spiratio, non opponantur, dabitur distinctio specifica, inter vtran que relationem: atque adeo distinctio realis formalis.

Quartò Generatio, & spiratio actiua, quatenus ex eis procedunt distinctæ personæ relatiuæ, distinguntur specie: ergo etiam ex parte principij, debet eis correspondere distincta ratio specifica, sicut contingit in qualibet actione: sumit enim suum esse per ordinem ad principium. Consequens ergo est, vt relatio paternitatis, & spirationis, quæ se tenent ex parte illius principij, distinguantur specie, & secundũ distinctas rationes formales reales.

Quintò. Paternitas conuenit Patri, B incommunicabiliter, spiratio vero actiua conuenit ei communicabiliter cum Filio, quatenus vtraque persona est principium spirationis: ergo spiratio ex se non exposcit idem subiectum, sed est in subiecto realiter distincto, & consequenter ex se distinguitur realiter à filiatione.

Supponendum est, quod cum relatio totum esse habeat per ordinem ad aliud, habet se mere negatiue per respectum ad aliam relationem, præter illam cum qua dicit oppositionem. Vnde licet attributa absoluta in Deo, etiam secundum rationes particulares, ita vnian tur inter se, vt quodlibet illorum exposcat positiue vnionem cum altero; tamen relationes diuersæ, negatiue se ha- C bent, in eo quod est vnam exposcere vnionem cum altera. Itaque formaliter loquendo, relatio exposcit oppositionem non autem vnionem. Et forte ob inconsiderationem huius doctrinæ, mota est ista quæstio, quæ videtur facilem habere resolutionem, dicẽdo, quod præ dictę relationes vt sic, non vniuntur inter se, licet vniantur in persona Patris, ratione perfectionis absolute, &

indi-

indiuisibilis quæ ibi inuenitur. Præterquam, quod in relationibus datur appelatio proprij conceptus, propter præcisam formalitatem quam dicunt, per respectum ad relationes oppositas, & ex hac parte, posset dari distinctio realis inter illas, sicut inter attributa, vt attributa sunt, nec debet concedi quod paternitas est spiratio. Nihilominus adhuc.

Circa istam quæstionem, non conuenit etiam inter discipulos D. Thom. Caietanus enim in hoc art. solum videtur admittere inter dictas relationes distinctionem rationis, quæ tamen eminenter, continet distinctionem formalem. At vero art. 3. sequenti, circa solut. ad 3. tenet, istas relationes distingui per proprias differentias. Cum autem hæc videatur distinctio formalis, aliqui inferunt, Caietanum tenuisse, quod in esse relationis distinguantur formaliter.

Caiet.

Alij censent, dictas relationes in esse rei esse vnum formaliter, in esse tamen relationis distingui formaliter. Hunc tamen modum distinguendi, impugnat Vazquez disp. 137. cap. 1. dicens, quod si illæ relationes distinguntur realiter in genere relationis, etiam distinguntur realiter in genere rei. Multiplicato enim inferiori, multiplicatur etiam superius.

Vazquez.

Nihilominus quidquid sit de principali dificultate, de qua statim dicemus, bene potest intelligi, aliquas relationes esse vnum in genere entis, & multiplicari in genere relationum. Aliunde enim sumitur ratio entis, & aliunde ratio relationum. Etenim ratio entis desumitur per ordinem ad esse, relatio vero per ordinem ad terminum. Stat igitur, rem aliquam in se, esse vnam per ordinem ad esse, & multiplex in respiciendo terminum extrinsecum. Et quidem quando ab eadem differentia, absolute, & secundum se considerata, prouenit non solum gradus specificus, verum etiam gradus genericus, atque gradus entis, verum est, quod multiplicatis gradibus specificis, multiplicantur, & gradus generici. Non sic autem, quando gradus genericus, & specificus, desumuntur per ordinem ad diuersa. Maxime quia ea quæ in inferioribus sunt dispersa, vniuntur in superiori, vnde non mirum quod diuersæ relationes, quæ solum comparatiue ad diuersos terminos distinguntur, adunentur in ratione entis.

A

B

C

Prima propositio. Vnitas illarum relationum non sumitur ab eis quatenus dicunt, in. Supponenda est pro nunc distinctio inter relationem, secundum quod dicit, in, & secundum quod dicit, ad. Et quidem aliqui ex discipulis D. Thom. tenent, illas relationes de quibus agimus, esse idem secundum quod dicunt in, differre tamen formaliter secundum quod dicunt, ad. Nos tamen dicimus esse impossibile, vnam relationem distingui ab alia specifice, seu formaliter, quatenus dicit ad, quin etiam eadem distinctio non sit imbibita in eadem relatione, quatenus dicit in, & consequenter distinctionem traditam, non habere locum. Quod probatur. Relatio quatenus dicit, in, comparatur ad subiectum, non secundum rationem communem, vel accidentis, vel relationis, sed secundum rationem particularem, & specificam sui: ergo quo ad istam rationem specificam, eodem modo loquendum est de relatione, secundum quod dicit, ad, & secundum quod dicit, in. Antecedens probatur, & explicatur. Quanuis enim relatio exerceat rationem relationis, inspiciendo terminum, & non actuando subiectum; tamen actuat subiectum speciali modo, vt speciali modo, ex vi talis actuationis, & nullo alio superaddito inspiciat terminum; ita vt in esse concepto, dicat in illa actuatione, totum quod dicit in esse exercito. Fit ergo vt eadem ratio specifica, consideretur in relatione quatenus dicit, ad, & formaliter inspicit terminum, & quatenus dicit, in, & facit quod subiectum inspiciat terminum. In præsenti ergo propositione dicimus, quod vnitas relationis paternitatis, & relationis spirationis, non sumitur ab eisdem relationibus, quatenus dicunt, in. Et in hoc multi allucinantur, cum tamen deberent attendere, ad rationem propriam, & specificam relationis, etiam quando dicit, in. Maxime quia paternitas, secundum quod dicit, in, constituit personam relatiuam, in particulari ratione specifica: atque adeo vt sic, debet dicere distinctam rationem

ab,in, cuiuscunque alterius relationis, & consequenter si relationes distingue rentur formaliter in esse ad,etiam distin guerentur in esse,in.

Secunda propositio.Relatio paterni tatis,non distinguitur specifice, vel formaliter,à relatione spirationis actiuæ, etiam in ratione relationis. Supponimus,in diuinis non dari rationes specificas proprie loquendo,quæ denotant coarctationem rei sub eodem genere, & consequenter derogat infinitati. Vnde licet paternitas,& filiatio, absolute loquendo,sint relationes distinctæ speciei,& sub eodem genere dicant rationem limitatam, & constituentem speciem:tamen quando ista ratio transfertur ad relationes diuinas,debent secludi imperfectiones, & consequenter in relatione paternitatis diuinæ,quatenus talis relatio denotat perfectionem (de qua formalitate non agimus modo) includitur infinitas omnimoda,vel enim quodlibet attributum diuinum, debet dicere perfectionem infinitam,vel nullam. Et enim Deus incapax perfectionis finitæ.Qua propter relationes,non ponuntur in Deo secundum aliquam rationem specificam, coarctatam sub certo genere:sed secundum formalitatem propriam,& particularem, secluſa imperfectione coarctationis. Et isto modo loquitur D. Thom. de rationibus specificis relationum diuinarum. Probatur ergo propositio. Ille duæ relationes dicunt perfectionem infinitam simpliciter:sed ista perfectio non compatitur secum illam distinctionem realem formalem,ergo Maior supponitur pro nunc.Minor vero probatur. Si enim paternitas (v. g.) dicit perfectionem infinitam,continet formaliter omnem perfectionem simpliciter, & adunat sibi formaliter,quidquid non habet aliquam oppositionem respectu eius,in quo fundatur commune proloquium, *Anselm.* sumptum ex Anselmo libr. de Spiritu Sancto In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio. Hoc enim fundatur in perfectione infinita, quam quælibet res existens formaliter in Deo dicit.

Tertia propositio. Non est concedenda hæc propositio, paternitas est spiratio.Hæc est D.Thom. art. 3. seq. ad 3.vbi loquitur de ijs relationibus, sicut de attributis diuinis,in ratione attributorum.Ratio eius est,quia dictæ relationes, significantur vt diuersæ rationes personarum.Et in sol. ad 2. huius articuli,docet,quod notiones significantur in diuinis,non vt res, sed vt relationes quædam,quibus cognoscuntur personæ.Itaque sicut attributum vt sic, non A significat rem vt est in se:sed vt concipitur à nobis per modum formæ (v.g.sapientia, quatenus illa dicitur Deus sapiens)& ita vnum attributum non prædicatur de alio: sic relatio paternitatis significatur vt notio,qua cognoscimus patrem,in ratione patris,& spiratio qua cognoscitur idem pater,sub ratione spiratoris.Vnde in hac consideratione,relatio paternitatis,non solum quatenus dicit,ad,non affirmatur de spiratione,sed etiam quatenus dicit,in. Vt enim declaratum est,relatio vt dicit,in,quamuis sit actus per se subsistens; tamen consideratur à nobis,vt ratio personæ relatiuæ. B Itaque antequam consideretur exercitium relationis, consideratur persona relatiua,& pro illo priori, relatio quæ dicit,in, consideratur vt forma constituens talem personam relatiuam,& consequenter paternitas non solum est notio Patris vt dicit ad:sed etiam vt est ratio, qua Pater constituitur in esse Patris,& sic non affirmatur de spiratione. Et hoc maxime aduertant discipuli D. Thom.qui videntur loqui de paternitate prout dicit,in,sicut de eadem paternitate in esse rei,& inter eos est Bañes art. *Bañes.* 3.seq cum tamen sit diuersa ratio vtriusque. Etenim paternitas in esse rei non sumitur à nobis,vt est ratio constituendi Patrem,nec sumitur tanquam notio Patris:nihilominus paternitas vt dicit, in,est ratio constituens personam relatiuam.Fit ergo consequens,vt paternitas etiam secundum quod dicit,in,non C affirmetur de spiratione Licet enim spiratio vt dicit,in, non constituat personam, quia inuenit illam iam constitutam:tamen est notio personalis;ita quod, antequam pater consideretur,vt inspiciens formaliter,& velut in actu exercito personam Spiritus Sancti, consideretur,vt actuatus per relationem spirationis,& talis relatio,etiã pro illo priori,est notio Patris,vt spiratoris.

Quarta propositio. Non solum spiratio actiua prout est in Patre,non distin

guitur

guitur realiter à paternitate, verum etiam quatenus est communis Patri, & Filio. Probatur. Illa spiratio vnit vtranque personam, ergo identificatur cum relationibus distinctis realiter: atque adeo personæ, non possunt causare aliquam distinctionem realem. Sicut essentia, quæ in Patre identificatur cum paternitate, non distinguitur realiter à filiatione: quia non inuenitur in vtraque persona, per modum diuersarum relationum, sed potius vnit illas personas. Et sicut non cõceditur, quod essentia prout est in Patre, distinguitur realiter ab essentia prout est in Filio, quia est in vtraque persona per modum vnionis; ita nec est concedendum, quod spiratio prout est in Patre, distinguatur realiter ab spiratione prout est in Filio: quia similiter est in vtraque persona per modum vnionis, efficiendo vnum principium.

Nota tamen differentiam inter spirationem vt est in Patre, & essentiam vt etiam est in Patre, quoad præsens. Nam essentia ita est absolute in Patre, quod formaliter non dependeat ab eo quod est esse in Filio. Quanuis enim relatiua ipsa, habeant dependentiam ab inuicem, & consequenter essentia dans esse vni personæ, etiam debeat dare esse alteri personæ, & sic non possit persona Patris pullulare ex essentia, quin simul habeat esse persona Filij: tamen absoluta ratio essentiæ, non communicatur vni personæ, per formalem dependentiam ab altera persona. Vnde licet Pater dicatur formaliter Pater, per ordinem ad Filium, tamen nõ dicitur formaliter Deus, per ordinem ad Filium. Nihilominus spiratio actiua (de qua in præsenti) conuenit Patri dependenter à Filio, & conuenit Filio dependenter à Patre. Impossibile enim est, quod Pater seorsum, vel Filius seorsum, spirent Spiritum Sanctum: atque adeo vna persona dependet ab altera, in hac spiratione. Et quidem essentia diuina conuenit Patri, & Filio, ante relationes: cæterum principium spirandi, superuenit relationibus paternitatis, & filiationis. Quanuis enim non superueniat illis relationibus, secundum oppositionem quam dicunt, tamen absolute, præsupponit illas, atq; adunat eas. Communitas ergo dicti principij spirandi, non se habet sicut alia prædicata communia, quæ quidem præcedunt prædicata particularia. Et licet ab essentia diuina proueniat hæc ratio principij communis; tamen necesse est præintelligere talem essentiam, terminatam illis duabus relationibus: atque adeo ordine originis, præsupponuntur relationes ad communem spirationem.

A Quinta propositio. Si considerentur dictæ relationes, non absolute, & secundum se: sed quatenus sunt notiones, ad modum explicatum distinguntur specie. Hæc est mens D. Thom. in hoc articulo, quando dicit. *Cum ratio specifica relatiui, consistat in hoc quod ad aliud se habeat, necesse est dicere, quod duæ relationes, non sunt diuersæ secundum speciem, si ex opposito vna relatio eis correspondeat.* Sentit ergo, quod sicut sunt duæ relationes specie distinctæ ex parte Filij, & Spiritus Sancti, ita ex parte Patris, debent correspondere duæ relationes specie distinctæ. Probatur ergo nostra propositio. Illæ relationes, quatenus notiones, & vt à nobis concipiuntur, vt rationes cognoscendi personam, dicunt rationem finitam, & limitatam, B ergo vt sic, continentur in specie, & diuersæ notiones pertinent ad diuersas species. Probatur antecedens, quia tales notiones concipiuntur à nobis ad modum rerum inferiorum, qui modus cognoscendi tribuit rationem formalem rei cognitæ, quatenus est in cognoscente. Quo fit vt tam ratio attributi, quam ratio notionis, non denotet solum id quod se tenet ex parte Dei, secundum se, sed modum quo intellectus cognoscit ipsa. Et sicut vnum attributum vt sic nõ continet formaliter aliud attributum, sed vnumquodque sumitur cum præcisione ab altero, & cum reduplicatione proprij conceptus; ita in præsenti, notio qua Pater cognoscitur à nobis, in ratione Patris, non continet notionem, qua cognoscitur idem Pater, C in ratione spiratoris: sed vna præscindit ab altera, & consequenter quælibet illarum habet suam rationem specificam.

Sequitur ex ijs propositionibus, non esse recurrendum ad illam distinctionem de istis relationibus consideratis in esse rei, vel in esse relationum: quia in vtraque consideratione, dictæ relatio-

nes non distinguntur specie secundum se, sed vtendum est distinctione de relationibus secundum se, quatenus sunt à parte rei, & quatenus formaliter sunt notiones, & tenent se ex parte nostri intellectus, modo explicato. Et primo modo non distinguntur specie, bene autem secundo modo. Conformiter ergo ad istum modum explicandi, qui videtur facilis, potest intelligi distinctio Caietani: scilicet quod istæ relationes, licet formaliter non distinguantur, continent tamen istam distinctionem eminenter. Licet enim in se sint vnum, indiuisibiliter, tamen præbent fundamentum intellectui nostro, vt concipiat illas atque si realiter, & specifice distinguerentur. *Ocham.* Vnde falso dixit Ocham in 1. dist. 17. q. 1. esse tantum vnam relationem paternitatem, & spirationem, & solum distingui vocibus, quatenus diuersis vocibus nominatur. Nos tamen ponimus, quod à parte rei, istæ dicuntur duæ relationes, quia à parte rei est respectus ad diuersos terminos: imo ad dimus quod à parte rei, datur eminens fundamentum, ad considerandam relationem vnam sub distincta ratione specifica ab altera. Itaque distinctio realis vnius relationis ab altera relatione, quatenus vtraque relatio reperitur in Deo, solum debet de sumi per ordinem ad relationem sibi oppositam. Ad istam vero oppositionem, sufficit quod vnum relatiuum virtualiter opponatur alteri relatiuo, sicut filiatio opponitur virtualiter spirationi. Nihilominus cum paternitas, & spiratio actiua, non dicant inter se aliquam rationem oppositionis, nec etiam possunt secundum se fundare aliquam distinctionem realem, sed potius secundum se adunantur, non quidem solum in esse rei, hoc est in esse entis, sed in esse relationis, quatenus vtraque relatio, tenet se ex parte eiusdem personæ: quæ persona, sub indiuisibili ratione, & respicit Filium, & Spiritum Sanctum, ex parte sua. Et ita non est sumenda aliqua distinctio realis inter istas relationes, quatenus secundum se consequuntur ad indiuisibilem virtutem, quæ est in patre ad generandum, & ad spirandum. Et hoc est considerare relationes illas secundum se, & à parte rei, & adunari in esse relationū, ad istum sensum quod tales relationes quoad esse dicantur vnum; non vero quoad modum, vel inspiciendi terminum, vel quoad modum denominandi subiectum.

Hinc etiam fit quod ad numerandas istas relationes, minus requiritur quam ad distinctionem realem ipsarum. Ad hoc enim secundum si daretur à parte rei, esset necessaria oppositio talium re- A lationum, quod recte dixit Torres, cuius rationem conatur dissoluere Nazarius dicens, quod ad distinctionem relationum in esse relationis, non requiritur oppositio inter ipsas relationes, sed sufficit realis distinctio terminorum. Hoc (inquam) haberet locum in distinctione, quæ sufficit ad dictam numerationem, non tamen in distinctione reali. *Torres. Nazar.*

Sexta propositio. Relatio paternitatis, & spirationis, non adunantur in aliquo tertio respectiuo. Hæc est contra Nazarium, qui, vt defendat illam distinctionem relationum, & vnitatem in esse rei, dicit, illas relationes esse vnum in es- B se rei, non quatenus adunantur in aliquo absoluto, sed quatenus adunantur in aliquo respectiuo, non quod sit relatio formaliter, sed vna res respectiua, & duplex ratione terminorum. Alij vero explicant eandem distinctionem, exemplo Petri albi, qui est similis Paulo albo, & dissimilis Ioanni nigro: atque ita relatio similitudinis, & dissimilitudinis, fundantur in eadem albedine, & sunt idem in esse rei. Sed omnia ista, non penetrant difficultatem propositam. Et quidem hoc exemplum de albedine, posset adduci ad significandam vnionem, quam habent dictæ relationes, in vna essentia diuina, quam tamen vnionem habent relationes oppositæ: & ideo non est ad propositum. Itaque identificatio illarum relationum similitudinis, & dissimilitudinis in vno tertio, inspicit illud tertium, quatenus est quid C absolutum: in præsenti vero, non est dubium de identificatione harum relationum, cum eo quod in Deo est absolutum. Tractando autem de eo quod respectiuū est, si relatio paternitatis, & spirationis considerantur in esse rei, quatenus adunantur in respectiuo, quod est Pater, vel consideratur Pater formaliter vt Pater est, vel formaliter vt spirator est, non enim est assignanda alia ratio

tio respectiui. Sumendo autem vtranque considerationem, non datur vnio in vno tertio: ergo illud esse rei non denotat respectiuum. Minor est euidens, non enim consideratur paternitas in esse rei, ratione spirationis, nec è contra. Fit ergó vt sit assignanda alia formalitas, in qua dicãtur illæ relationes vnum in esse rei, quæ tamen non est assignabilis.

A

Verum quidem est, sufficere illam distinctionem terminorum, ad hoc quod illæ dicantur duæ relationes: nihilominus ad hoc non est necessarium recurrere, ad distinctionem, quam impugnamus, sed eo ipso quo à parte rei dantur illi termini, correspondent eis duæ relationes. Et quidem si daretur vna relatio formaliter, vel illa est relatio paternitatis, vel spirationis, vel cõtinet vtrumque, in ratione cuiusdam totius, in quo partialiter includitur vtraque relatio. Primum, & secundum dici nõ possunt, cum non sit maior ratio quare dicatur relatio paternitatis, quam spirationis: maxime quia tunc vna illarum relationum, deberet reduci ad alteram: secundum autem, etiam dici non potest, quia termini qui respiciuntur, sunt totales: atque adeo neutra relationum potest concurrere partialiter. Maxime quia iam dicerentur illæ relationes conuenire in tertia relatione. Hæc ratio euidenter probat, quod etiam secundum nostrum modum considerandi, non debeat assignari in Patre tertia relatio distincta ab illis duabus relationibus. Nã si talis relatio daretur, denominaret Patrem personam relatiuam per ordinem ad Filium, & Spiritum Sanctum simul, quod tamen chimericum est. Vnde solum datur relatio paternitatis per ordinem ad Filium solum, & relatio spirationis per ordinem ad Spiritum Sanctum solum, & ita implicat quod detur aliquod fundamentum tertiæ relationis, vel quod promiscue quælibet illarum relationum, dicatur relatio paternitatis: & spirationis. Dicendum igitur est, quod ad illam vnitatem, quam ponimus inter relationem paternitatis, & spirationis, etiam in esse relationis, sufficit vt vtraque ex modo quo consequitur in Patre, non habeat aliquam rationem distinctionis realis, ab altera: imo qua parte vtraque relatio procedit ex eadem virtute infinita, adunatur alteri positiue. Vnde non inferas quod ex prædicto modo consecutionis, dicantur illæ relationes vnum negatiue, quia scilicet non habent per quod distinguantur: imo illæ relationes positiue adunantur inter se, ex proprio modo procedendi ex suo fundamento. Tamen ijs non obstantibus, in esse relationum, ita habent esse per ordinem ad suos terminos præcisse; vt inter se, nec positiue vniantur, nec etiam distinguantur.

B

C

Ad argumenta posita à principio respondetur. Ad primum respondetur, filiationem, & processionem, non sequi ex eodem principio, secundum rationem indiuisibilem, sicut sequitur paternitas, & spiratio. Nam istæ relationes sequuntur ex actu intellectus, & voluntatis, absque aliquo genere oppositionis: filiatio vero quanuis respectu spirationis non dicat oppositionem, tamen virtualiter includit illam, vt notum est. Et sic relatio processionis, non sequitur posito solo actu intellectus, & voluntatis, sed posito termino generationis, opposito paternitati.

Ad confirmationem respondetur, quod sicut relationes filiationis, & processionis, distinguntur specie, quatenus sunt notiones, ad modum explicatum; ita relatio paternitatis, & spirationis: est tamen differentia, quod filiatio, & processio ex se, distinguntur realiter, propter oppositionem quam dicunt virtualiter, quod tamen non habent paternitas, & spiratio. Ad illud de complemento relationis, patet ex dictis. Paternitas enem, & spiratio ita terminant oppositas relationes, atque si essent rationes specie distinctæ à parte rei. Hoc autem nõ potest inueniri in relationibus, & terminis creatis. Non enim potest dari vnus terminus, terminans duas relationes tales specie distinctas, propter finitam, & limitatam rationem terminandi, quæ tamen non inuenitur in præsenti. Est tamen necessarium in hac ratione terminandi, recurrere ad distinctionem paternitatis, & spirationis, in esse notionum, & quatenus eadem persona in esse relatiuo, vt Pater est, distinguitur ratione à se ipsa, secundum spirationem.

Ad secundum respondetur quod relatio, & quatenus inspicit subiectum in diuinis, dans ei esse relatiuum, & quate-

nus

nus inspicit terminum, dicit perfectionem, quandoquidem perfectio vnius relatiui, est inspicere suum correlatiuum. Vnde relatio vt dicit ad, habet duo, primum est respicere correlatiuum: secundum distinguere vnum correlatiuum ab altero correlatiuo. In prima consideratione, dicit perfectionem, & hoc est de primaria eius ratione, secundum quam loquimur in præsenti, non autem in secunda consideratione.

Ad tertium respondetur, quod præscindendo ab oppositione, siue formaliter, siue virtualiter, non datur distinctio specifica à parte rei, vt declaratum est.

Ad quartum respondetur, quod ex vi generationis, & spirationis, secundum se, & quatenus sunt vnum in Deo, non sequitur aliqua diuersitas specifica, sed ad talem diuersitatem, oportet quod interueniat illa virtualis oppositio relatiua. Stat ergo bene, quod ex parte principij actionis, detur illa omnimoda vnitas, & ex parte termini, interueniat quædam virtualis oppositio relatiua.

Ad quintum respondetur, spirationem esse communem Patri, & Filio, non tamen partialiter est in vtraque persona, sed totaliter in qualibet: atque adeo, non habet illam distinctionem realem, sed Pater, & Filius, eadem indiuisibili spiratione, spirant Spiritum Sanctum, & consequenter, non est in præsenti, maior difficultas de spiratione, vt est communis Patri, & Filio, quam de ipsa vt est in Patre, sed de vtraque est dicendum, quod consequitur ex eadem ratione indiuisibili, siue sequatur ex paternitate, siue ex filiatione, quatenus vtrunque virtualiter continet rationem spirationis.

# IN QVAESTIONEM XXXIII.

## DE PERSONA PATRIS.

IN art. 4. in solut. ad 1. dicit D. Thom. Quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen ingenitus, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negatiue, sed importat, vel vtrunque simul, scilicet quod Pater à nullo est, & quod est principium aliorum: vel importat vniuersalem authoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum, quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate, & spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas, & authoritas, nihil aliud significant in diuinis, quam principium originis. Et ideo dicendum est secundum August. 5. de Trinitat. quod ingenitus negationem generationis passiuæ importat: dicit enim quod tantum valet, quod dicitur ingenitus, quantum valet, quod dicitur non Filius. Nec propter hoc sequitur, quod ingenitus non debeat poni propria notio Patris: quia prima, & simplicia, per negationes notificantur, sicut dicimus punctum esse, cuius pars non est.

CON-

## CONTROVERSIA. XXVI.

### *Vtrùm nomen ingenitum, directe significet aliquid, præter negationem.*

CIRCA istam controuersiam, licet Vazquez disp. 140. cap. 3. teneat cum communi sententia Doctorum, ingenitum significare negationem, tamen defendens D. Bonau. contra D. Thom. dicit, etiam nomen illud significare directe, licet materialiter, positiuam quandam rationem, & dignitatem. Et infra subdit, dictam rationem D. Thom. parum probare contra D. Bonau. Cùm enim ipse asserit, eo nomine, non solam negationem significari, sed etiam positiuum, non contendit, vtrunque formaliter, & expresse significari ex æquo: sed negationem primo, & formaliter, positiuum vero materialiter, sed directe. Deinde cum ait, materiale illud, & positiuum significatum, esse rationem fontalis plenitudinis, & vniuersalis principij, non intelligit, rationem aliquam communem secundum prædicationem, ad modum generis aut speciei, sed rationem primi principij, quæ nec paternitate, nec spiratione exprimitur. Et concludit idem author. Non ergo Sanctus Thomas, impugnauit significatum positiuum huius negationis; cum ipse plane illud concedat: sed putauit, illud male assignatum fuisse à Bonau. cum tamen nihil diuersum ab eo sentiat. Idem author dicit infra. Ego quidem existimo, nomen ingenitum, non solum esse de numero eorum, quæ ad aliquid dicuntur, & non ad se, ratione expressi, & directi significati, quod est negatio, ad quod solum videtur attendisse Aug. 5. de Trin. cap. 6. & 7. verum etiã ratione materialis, quod est paternitas ipsa, sub ratione primi principij. Porrò, si solum expressum significatum, & formale expectemus, quod est negatio; non debemus inter relatiua nomina, ingenitum numerare, quia significet negationem generationis, & naturitatis, quæ est propria Filij, sed cuiuscunque processionis. Deinde sicut processio vniuersè accepta, non est peculiaris notio, quia est vniuersale prædicatũ, quod nõ constituit diuersam notionem a particularibus: sic etiam ingenitum, ratione solius negationis, non deberet peculiarem notionem constituere. Ergo necesse est, vt diuersam notionem constituat, ratione materialis significati, quod ab alijs diuersum est.

Vazquez.

Aug.

A

Hæc tamen opinio cum suis dictis, non attingit mentem D. Thom. nec veritatem. Qua propter declaratur præsens difficultas per sequentes propositiones.

Prima propositio. Ingenitum non significat directe, etiam de materiali, paternitatem. Supponendum est, negationes, & priuationes, cognosci à nobis ratione illius positiui, ad quod consequuntur. Supponendum etiam est, dictam negationem cõnotare de materiali illam vniuersalitatem principij in Patre: imo vniuersalem authoritatem, & fontalem plenitudinem. Nec hoc negat D. Tho. in dicta solutione. Ad connotationem enim istam, sufficit in eo, quod materialiter denotatur, identitas cum significato materiali, quod directe denotatur. Et in hoc habet verum opinio D. Bonau. in 1. dist. 24. q. 4. nec in isto sensu impugnatur a D. Thom. Igitur propositio nostra procedit, de significato materiali directo, & hoc dicimus contra Vazquez, non esse paternitatem. Probatur. Ex vi significati materialis directi, sequitur formalitas denotata in illa negatione, seu priuatione, sed paternitas ex se non est huiusmodi, ergo. Maior est nota, impossibile est enim vnam significationem formalem nominis priuatiui, se qui ex duabus formalitatibus positiuis: atque ita necesse est assignare vnum materiale directe denotatum, ad dictam formalitatem priuationis, vel negationis. Minor vero etiam videtur nota. Nam per rationem paternitatis, non cognoscimus negationem vel priuationem passiuæ

B

C

D. Bonau.

siuæ generationis ,quandoquidem stat esse Patrem,& ex altera parte esse genitum, & hoc ex genere rei ,quanuis non in diuinis.

Secunda propositio.Paternitas in ratione principij,vniuersalis, non est materiale directe significatum per nomen ingenitum. Supponendum est,paternitatem formaliter,non denotare relationem principij,sed solum dicere relationem,qua Pater est Pater,atque ita implicat in relatione paternitatis formaliter, A fundare relationem principij. Qua propter diuersa est relatio paternitatis,à relatione principij,hæc enim secunda,dicit præcisse ordinem ad principiatum. Ex hoc ergo probatur nostra propositio.Ratio principij vniuersaliter sumpti,est distincta à ratione paternitatis,ergo vna non debet intelligi sub altera; maxime quia ratio principij vt sic,est superior ad rationem paternitatis: atque adeo si paternitas intelligitur sub ratione principij vniuersaliter sumpti, non debet intelligi tanquam inferius contentum in superiori,sed tanquam ratio exæquo distincta , atque ita implicat quod vna cognoscatur sub ratione alterius.Confirmatur.Paternitas , propter notionem quam denotat in abstracto, sumitur cum præcisione, sicut attributum,ergo vt sic,non potest intelligi sub ratione principij vniuersalis. Fit ergo consequens , vt paternitas in ratione principij vniuersalis , non possit esse materiale significatum directe,per illud nomen ingenitum.Supponit igitur Vazquez vnum fulsum :scilicet paternitatem formaliter,induere rationem illam principij.Quod si loquatur de identificatione materiali illarum duarum rationum,impertinens fuit coniungere illas ad propositum;quandoquidem vna sola illarum est sumenda,ad cognoscendam dictam negationem vel priuationem.

Nec valet id ,quod Vazquez dicit C dis. 137.cap. 5.quod qui Patrem concipit sub eodem conceptu solius paternitatis,aut solius spirationis actiuæ , non dum ipsum esse apræhendit,vt primum principium in Trinitate.Fatemur enim hoc.Sed vnde colligitur,paternitatem ipsam debere induere rationem illam formalem principij,ad fundandum directe negationem illam ? Itaque ad concipiendum Patrem,vt primum principium vniuersale , ita est,quod debeamus concipere paternitatem tanquam aliquid materiale:cæterum hoc non requiritur ad cognoscendam innascibilitatem.

Tertia propositio. Ingenitum non dicit de materiali directe rationem principij.Hæc ponitur ad conciliandum id, quod docet D.Thom. in illa solut. ad 1.scilicet quod ingenitum,negationem generationis passiuæ importat,cum eo quod docet ad secundũ; videlicet quod ad hoc quod ingenitum sit proprium soli Patri , oportet vlterius in nomine ingeniti intelligere , quod conueniat alicui personæ diuinæ,quæ sit principium alterius personæ : & sic intelligitur importare negationem in genere principij personaliter dicti in diuinis . Ecce ex vna parte docet D. Thom. ingenitum non importare rationem principij,quã refutat solut.ad 1.sed importare negationẽ generationis passiuæ,& ex altera parte,videtur concedere istã rationem principij. Sed quantũ ad hoc facile ista cõciliantur.Nam opinio quam refutat D Tho.solut. ad 1. sumit principium tanquam directe significatum :& sic docet Doctor Sanctus,quod innascibilitas includeret paternitatem,& spiratio- B nem.Nihilominus in sol.ad 2.loquitur de principio ,non directe significato, sed requisito.Itaque aliud est requiri in Patre vniuersalem illam , & fontalem authoritatem;aliud vero quod nomine ingeniti,significetur directe talis authoritas.Nos ergo in propositione nostra, loquimur vniuersaliter de omni ratione principij,& dicimus,eam non significari directe per innascibilitatem, vel nomine ingeniti.Probatur.Principium illud vniuersale,denotat positiuam originationem aliarum personarum à persona Patris:hæc autem originatio,non significatur directe per innascibilitatem,sed indirecte , ergo. Probatur minor,& explicatur. Licet enim principium totius originis,sit non originatum , quod est idem atque innascibile, seu ingenitum;tamen ipsum non originatum,cognoscitur formaliter per ordinem ad originatum , non tamen per ordinem ad principium positiuum originis.Vnde originatio illa passiua Filij, & Spiritus Sancti,est positiuum per ordinem

dinem ad quod directe cognoscitur nõ originatio Patris. Fit ergo, vt si ingenitum sumeretur in Patre, quatenus dicit solum non genitum (vt dixit Aug.) talis negatio intelligeretur directe per ordinem ad generationem passiuam Filij, & si intelligatur ingenitum, vt in solut. ad 2. pro eo, quod omnino non est ab alio, talis negatio habet pro materiali positiuo directe significato, seu (vt melius loquamur) directe denotato, esse aliquo modo ab alio, quod conuenit Filio, & Spiritui Sancto.

Quarta propositio. Ingenitum importat directe negationem in genere principij, personaliter dicti in diuinis. Probatur & explicatur. Etenim non habere principium, potest sumi, vel absolute, & sic non potest esse notio Patris: quandoquidem non est proprietas personalis, sed conuenit Deo, vt Deus est: vel potest sumi personaliter, non quidem denotando directe paternitatem, vt declaratum est, sed quandam dignitatem, quæ est non habere esse ab alia persona, & hæc dignitas intelligitur in Patre, præscindendo à paternitate, & à communi spiratione, & est materiale, quod directe denotatur nomine ingeniti. Itaque licet ingenitum directe importet negationem, quæ cognoscitur per ordinem ad generationem passiuam, tamen eadem ratione denotat directe positiuam dignitatem, correspondentem tali generationi passiuæ, & hoc positiuum conuenit soli Patri: & sic dicitur personaliter, præscindendo à paternitate.

Ex ijs propositionibus sequitur, non esse verum illud, quod ait Vazquez, de relatione paternitatis significata directe sub ratione principij, per illud nomen ingenitum, quia præscindendo à relatione ista, cognoscitur in Patre ratio principij, sicut præscindendo à paternitate, & filiatione, intelligitur in Patre, & Filio, ratio principij Spiritus Sancti. Nihilominus adhuc cum ista præcisione, non debet sumi ratio principij, prout dicit positiuum influxum (vt ita dicamus) in alias personas; sed prout solum denotat quandam dignitatem personalem, quæ licet non sit absoluta, tamen solum respicit alias personas, quatenus sunt à principio, & personam Patris, quatenus non sic est à principio. Et quanuis Pater sit principium non de principio, tamen in illo primo, scilicet principium, denotatur influxus: & sic non est materiale directe significatum per nomen ingenitum: in illo autem secundo, scilicet non de principio, denotatur ista specialis dignitas, per ordinem ad quam cognoscitur, negatio seu priuatio inclusa in tali nomine.

Circa illud de impugnatione, qua D. Thom. impugnat sol. 1. illum modum explicandi rationem ingeniti, patet ex dictis: scilicet quod opinio quæ ibi impugnatur, sumit principium positiue, quatenus dicit influxum originis: & sic acutissime ait S. Doctor, quod includit paternitatem, & spirationem. Non ergo penetrauit Vazquez aliam rationem negationis principij personaliter dicti, quam tradit D. Thom. & quæ pro materiali directe denotati, non dicit illud principium, quod ponit Vazquez; sed solum positiuam entitatem, tenentem se ex parte Patris, & præscindentem à paternitate, & spiratione.

Præterea, non est verum, quod idem author subdit de nomine ingenitum, quod dicitur ad aliud, & non ad se, ratione materialis significati, quod dicit esse paternitatem, in ratione principij. Imo vero dicimus rationem principij, quam denotat paternitas, non esse materiale directe significatum per nomen ingenitum: quia hoc principium denotat influxum originis. Qua propter relatio, quam importat ingenitũ, est distincta, & fundata supra rationem principij, negatiue solum sumpti. Et sic eam sumit Aug. & D. Thom. & ponit specialem dignitatem in Patre.

Non etiam est verum dicere, quod si solum expressum, & formale significatum nominis ingeniti spectemus, non est collocandum inter nomina relatiua. Imo innascibilitas formaliter est notio Patris: & sic ponitur à Doctoribus, & consequenter cum notio non pertineat ad absoluta, debet pertinere ad relatiua. Item falsissimum esset dicere, quod innascibilitas solum ex vi relationis paternitatis, notificaret personam Patris: imo dicit distinctum respectum, cum sit distincta notio. Consequens ergo est, vt iste respectus oriatur ex distincto principio: & sic necessarium sit assignare in Patre aliquid positiuum, præter relationem

nem paternitatis, & spirationis, in quo fundetur illa particularis notio, & per ordinem ad quod cognoscatur, ad modum iam declaratum.

# IN QV AESTIONEM XXXIIII.

## DE PERSONA FILII.

IN art. 3. docet D. Thom. quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur immediate conceptum, est repræsentatiuũ omnis eius, quod actu intelligitur. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiua tantum, creaturarum autem, cognoscitiua, & factiua: ita Verbum Dei, eius quod in Deo Patre est, est expressiuum tantum: creaturarum vero, est expressiuum, & operatiuum.

### *CONTROVERSIA. XXVII.*

### *Vtrùm Verbum procedat ex cognitione creaturarum.*

*Scot.* SCOTVS in 4. dist. 1. q. 1. & quodl. 14. tenet Verbum diuinum non procedere per se, ex cognitione creaturarũ; sed ex sola cognitione diuinæ essentiæ. Eandem sententiam tenet *Vazq.* Vazquez in hac q. disp. 143. capit. 3. Quam sentẽtiam probat iste author: primo ex *D. Ansel.* D. Anselm. in Monolog. cap. 29. vbi dicit. Verbum diuinum non esse similitudinem creaturarum, & cap. 30. reddit rationem ob quam non est talis similitudo dicens. *Siue ergo ille* (scilicet summus spiritus) *cogitetur nulla alia existente essentia, siue aliis existentibus, necesse est Verbum coæternum illi, esse cum illo.* Ex quibus colligitur Verbum diuinum eodem modo futurum Verbum, etiam si nulla esset essentia; & ita nulla alia essentia indigere ad sui productionem.

A

Secundò probat ratione. Verbum diuinum, non procedere ex cognitione creaturarũ, quatenus talis est, ita quod creaturæ non solum eminenter se habeant in productione Verbi, sed cum illa per se, in quarto modo, comparentur, ita vt necesse sit in quodam priori rationis concipi creaturas possibiles, esse in intellectu Patris, secundũ esse intelligibile, antequam sit Verbum productum. Argumentum est huiusmodi. Essentia diuina est obiectum primarium cognitionis diuinæ, cum quo talis cognitio habet necessariam conexionem; creaturæ autem sunt obiecta secundaria, & minime requisita per se, ergo Verbum non procedit per se ex cognitione creaturarum.

B

Tertio. Si Verbum procederet per se, ex cognitione creaturarum esset imago ipsarum, & non solum similitudo: quia procederet ab eis vt ab obiecto præexistente incognitione. Si dicas quod creaturæ sunt obiecta secundaria: ergo secundario erit Verbum imago ipsarum.

Quartò. Creaturę, solam relationem rationis in Deo ponunt, ergo Verbum non procedit ab ipsis vt ab obiecto per se, sed omnino accidunt substantiæ, & characteri illius.

Quintò. Etiam si creaturæ omnes essent impossibiles, Verbum procederet eodem modo, atque de facto procedit: ergo nullo modo pertinent per se creaturæ

turæ ad productionem Verbi.

Puteanus. Eandem sententiam sequitur Puteanus in hoc art. dub. 2. dicens, quod Verbum diuinum producitur principiatiue, seu (quod idem est ait) tanquam per principium formale productiuum per cognitionem, solius essentiæ diuinæ, & personæ Patris. Ita in vltima conclusione illius dubij. Sed iste modus loquendi non est formalis, etiam in opinione illorum authorum, quos Puteanus sequitur. Non enim dictam cognitionem personæ Patris, assignant pro principio formali. Igitur ipsa essentia diuina, in omni opinione, est principium formale quo. Item aliud est concurrere ad productionem Verbi principiatiue, aliud vero tanquam principium formale quo, sed non immoremur in hoc.

Pro resolutione huius dificultatis, supponendum est, quod de facto Verbum diuinum procedit ex cognitione omnium creaturarum, tam futurarum, quam possibilium: quod quidem docuit Aug. 15. de Trinit. cap. 13. & 14. vbi dicit Verbum diuinũ esse de omnibus, quæ sunt in scientia Dei. Idem docet lib. 11. confes. capit. 7. & alijs in locis, Eandem sententiam tenet D. Athan. epist. de decretis Nicenæ synodi. Dubium tamen est; vtrum tale Verbum, habeat cõnexionem perse cum eisdem creaturis in esse intelligibili, taliter quod vt dicatur Verbum, sit necessariũ cognoscere creaturas: an creaturæ per accidens, & concomitanter intrent talem productionem Verbi. Et quidem Scotus cit. quem sequitur Vazquez, tenet, quod in primo signo in quo Pater cognoscit solam essentiam diuinam, intelligitur etiam Verbum procedere ex vi talis cognitionis. Oppositum tamen tenet, non solum schola D. Thom. verum communiter Theologi. Supponendum est præterea, diuersimode philosophandum esse in processione verbi, quod in nobis procedit ex aliquo intelligibili; atque in processione Verbi diuini, quoad præsentem dificultatem. Etenim nos dependemus à verbo producto à nobis, in quo intuemur rem cognitam, in cognitione talis rei. Nõ enim possumus cognoscere ipsam rem, nisi quatenus relucet in verbo. Quo fit, vt quando dicimus verbum nostrum repræsentans equm cognitum (v.g.) procedere in nobis ex cognitione ipsius equi, nolumus dicere equm in esse cognito, antecedere Verbum repræsentans ipsum; ita quod prius terminetur cognitio ad equm, & ex illa procedat Verbũ repræsentans equm: sed sensus est, quod eadem cognitione, qua cognoscimus equm, producimus verbum repræsentans ipsum. Item etiam sensus est, quod prius in actu primo, inuenitur in nobis formaliter cognoscibilitas equi, & species eius simul concurrens cum nostro intellectu, quam verbum terminet cognitionem. Et quod illi principio, scilicet speciei equi cõcurrenti cum intellectu, correspondet perse verbum repræsentans equm. Nihilominus hoc, non sic habet locum per omnia in productione Verbi diuini. Non enim Verbum diuinum est Deo ratio formalis cognoscendi, nec mediante ipso formaliter cognoscit Deus, vel se ipsum, vel creaturas. Qua propter antequam Verbum diuinum dicatur, datur in Deo cognitio essentialis, terminata ad essentiam diuinam in esse cognito, & etiam ad creaturas.

A

B

Non censemus admittendam opinionem Ferrarien. 4. contr. gent. cap. 13. tenentis, quod secundum nostrum modum intelligendi, prius terminatur ad Verbum actus intellectus diuini, quam creaturæ cognoscantur. Hæc (inquam) opinio non videtur nobis vera. Nam ex illa videtur sequi, quod Deus pendeat à Verbo producto in cognitione creaturarum, quod tamen falsum est, & sicut Pater non est sapiens sapientia genita formaliter; ita nec est intelligens formaliter Verbo genito. Et intellectio essentialis, eodem modo inueniretur in Patre, atque in Filio, & consequenter non dependet formaliter à Filio. Cognoscit ergo Deus suam essentiam, & creaturas in eadem essentia, in illo priori antequam Verbum sit dictum.

C

Præterea. Nam secundum nostrum modum intelligendi, prius terminatur cognitio diuina ad essentiam diuinam, vt cognitam comprehensiue, quam terminetur ad Verbum: sed ad cognitionem comprehensiuam essentiæ diuinæ, requiritur cognitio creaturarum: ergo prius terminatur

dicta cognitio ad creaturas, quam ad Verbum.

Vera est tamen opinio Ferrariensis, in productione verbi nostri. Prius enim in nobis, est dicere, quam intelligere, quandoquidem dependemus à verbo, tanquam à ratione formali intelligendi, & consequenter prius est productio verbi, quam cognitio rei, quæ repræsentatur in verbo.

Ex ijs soluitur quoddã argumẽtum, quod solet obijci ad probandum Verbum diuinum non procedere ex cognitione creaturarum, quia actus intellectus diuinus prius terminatur ad Verbum, quam ad creaturas: sicut nostra cognitio prius terminatur ad verbum, quam ad rem cognitam in Verbo. Constat enim ex differentia posita, dependentia, quæ in nobis inuenitur à verbo in cognitione rei, quæ tamen dependentia non inuenitur in Deo. Nota tamen, quod de facto, Deus producit Verbum, in quo contemplatur essentiam suam, & creaturas: & sic debet interpretari doctrina D. Thom. dicentis, Verbum procedere ex cogntione creaturarum: scilicet quod eodem actu, quo cognoscit creaturas, producit Verbum, in quo intuetur creaturas. Nihilominus absolute loquendo, non debet admitti dependentia Dei, à Verbo notionaliter dicto ad cognoscendas creaturas.

Sed contra hoc arguitur. Sequitur quod creaturę in esse cognito sint prius ratione, quam Verbum diuinum, & quod prius terminent cognitionem Dei, quam Verbum terminet: consequens videtur falsum. Nam Verbum est magis intimum cognitioni, quæ est in Deo, quam quælibet creatura, & magis intime vnitur Patri, quam creaturæ etiam in esse intelligibili: ergo prius terminat Verbum dictam cognitionem quam creaturæ.

Respondetur probare hoc argumentum, quod Verbum in esse obiecti cognitionis, prius attingatur, quam creaturæ; non tamen in esse termini cognitionis. Itaque Verbum, & habet rationem obiecti formalis per se concurrentis, etiam ad productionem sui: & in hac consideratione, magis per se concurrit, quam creaturæ, & intimius, & in hoc verum habet opinio Ferrariensis. Cæterum si consideretur Verbum in ratione termini cognitionis, à quo non depẽdet essentialis cognitio, prius attinguntur creaturæ in essentia diuina, quam Verbum dicatur: atque adeo quam Verbum terminet in ratione Verbi dicti.

Hoc supposito breuiter reducuntur dicta ad sequentes conclusiones.

A Prima conclusio. Prius secundum rationem considerantur creaturæ, vt contentæ secundum suas rationes particulares in potentia Dei, & in essentia diuina, quam sit aliqua processio in Deo. Probatur. Prius considerantur in Deo ea, quæ absoluta sunt, quam ea, quæ respectiua: sed continentia illarum creaturarum, pertinet ad absolutum Dei: ergo prius consideratur quam aliqua processio, quæ pertinet ad relatiua. Præterea. Creaturæ procedunt à Deo, secundum quod vnus est, non secundum, quod trinus est: ergo antequam consideretur Trinitas personarum, considerantur creaturæ, vt contentæ in vnitate. Confirmatur. Virtus ad producendas creaturas, non conuenit Deo ratione alicuius personæ diuinæ: ergo ista continentia creaturarum in tali virtute, & potentia Dei, antecedit omnem processionem personarum.

B Secunda conclusio. Creaturæ in esse cognoscibili, etiam secundum suas rationes particulares, antecedunt secundum rationem, productionem Verbi diuini. Probatur. Esse cognoscibile creaturarum conuenit eisdem creaturis primo, & perse, quatenus sunt in potentia Dei, à qua participant totam suam entitatem, & cognoscibilitatem: sed continentia in potentia Dei est prior ratione, quam productio Verbi (vt constat ex conclusione prima) ergo continentia in esse cognoscibili, etiam præcedit.

C Tertia conclusio. Creaturæ secundum esse cognitum, antecedunt ratione in essentia diuina, productionem Verbi. Probatur. Essentia diuina in esse cognito, cognitione comprehẽsiua, antecedit productionem Verbi: ergo etiã creaturæ. Probatur consequentia. Nam cognitio comprehensiua essentiæ diuinæ non potest dari, nisi in eadem essentia cognoscantur omnia ad quæ

talis

alis essentia se potest extendere.

Et nota, quod in ista cognitione comprehensiua, taliter includitur omne illud, ad quod se potest extendere essentia diuina, vt etiam ipsæ personæ diuinæ, non solum secundum esse personale: verum etiam secundum modum, quo procedunt à suis principijs, & processiones ipsæ, includantur in esse cognito, in tali essentia; quatenus denotat aliquid absolutum, vt dictum est. Itaque Verbum diuinum, prius cognoscitur illa cognitione comprehensiua, qua cognoscitur essentia diuina, quam producatur. Et prius cognoscitur ipsa productio Verbi, seu dictio, quam Verbum dicatur. Etenim in hac cognitione comprehensiua non datur aliqua dependentia à Verbo, vel à productione Verbi, vt declaratum est: atque adeo datur illa prioritas secundum rationem. Quo fit, esse commune omnibus personis diuinis, cognoscere totam Trinitatem, & omnes processiones, & consequenter, prius ratione conuenit ista cognitio Deo, vt Deus est, quam procedat ex Deo aliqua persona: & quia dictæ personæ, in esse cognito, pertinent ad cognitionem essentialem, & terminant ipsam cognitionem, fit, vt prius ratione terminent talem cognitionem, quam procedant secundum suos particulares modos.

Quarta conclusio. Personæ diuinæ in esse cognito, antecedunt in essentia diuina creaturas, etiam in esse cognito. Hæc patet. Nam personæ sunt de essentia Dei; creaturæ vero sunt aliquid participatum à Deo, & isto modo cognoscuntur: ergo prius cognitio illa diuina antecedens processionem Verbi, terminatur ad personas, quã ad creaturas. Cõfirmatur. Potest videri essentia diuina, & cognosci, quidditatiue, non videndo in ipsa creaturas, & tamen non potest videri non videndo personas: ergo personæ, primario terminant cognitionem essentiæ diuinæ.

## §. I.

### *An Verbum procedat perse, ex cognitione creaturarum.*

REstat examinare acuratius, illam perfeitatem de qua loquitur Vazquez. Et quidem ad defendendam communem sententiam Theologorum contra Scotum, quem sequitur Vazquez, non erat necessarium tractare de illa perfeitate; sed sufficiebat probare (vt probatum est) quod pro illo primo signo rationis, quo Deus cognoscit suam essentiam, ante quam producat Verbum, A includantur necessario creaturæ, etiam in esse cognito, cognitione comprehensiua in tali essentia, vt constaret quod pro eodem signo præcedunt creaturæ, ex quarum cognitione producitur Verbum. Sed procedamus vltra ad illam perfeitatem.

Quinta conclusio. Creaturæ quatenus sunt in potentia diuina secundum suas rationes particulares, cognoscuntur perse ad productionem Verbi; & productio Verbi, perse respicit cognitionem creaturarum. Hæc conclusio probatur ad hominem, ex ijs quæ concedit Vazquez. Verbum diuinum est similitudo creaturarum, & hoc non ex accidenti, nec ex aliquo extrinseco: sed secundum se, & intrinsece: ergo principium ex quo procedit, etiam perse continet easdem creaturas, & Verbum procedit ex tali principio, quatenus continet creaturas. Probatur consequentia. Quia eadem est ratio Verbi in ratione Verbi, & quatenus in esse intelligibili diuino procedit, atque de principio, à quo procedit in esse intelligibili. Et sicut Verbum creatum procedit perse, ab intellectu actuato per speciem intelligibilem, quæ species impressè habet eandem repræsentationem, quam habet Verbum, & eadem species, secundum talem repræsentationem, concurrit perse ad repræsentationem Verbi, & consequenter repræsentatio, perse conueniens tali Verbo, præhabetur perse in specie: ita in præsenti, Verbum, quatenus repræsentans creaturas procedit perse, ex cognitione creaturarum, & creaturæ in esse intelligibili continentur prius in essentia diuina, ad hoc quod ex ipsarum cognitione procedat Verbum.

Nec satisfacit solutio illius authoris dicentis, Verbum exprimere in se creaturas, etiam secundum proprias earum rationes: inde tamen non licere colligere, creaturas pertinere per

se ad Verbi productionem, secundum rationem intrinsecam illius. Quod enim sit Verbum creaturarum, habet ex solo respectu rationis ad illas. Sed hæc solutio nõ est vera, nã ex ipsa intrinseca virtute Verbi, participant creaturæ suum esse, & in Verbo sunt creaturæ, sicut in proprio exemplari: ergo A creaturas præintelligi in Verbo secundum suas rationes particulares, nõ denotat solam relationẽ rationis ad ipsas: quia sub ista relatione, nullam perfectionem habent creaturæ. Præterea. Quia si continentia illa, est solus ordo rationis, non dici potest, Verbum ipsum, mediante tali continentia, cognoscere creaturas. Itaque Deus cognoscit creaturas per suam essentiam, non solum secundum rationem communem, sub qua in Deo sunt idẽ, quod Deus; sed secundum rationes particulares: atque adeo ex vi essentiæ, in Verbo debet dari specialis ratio cognoscendi tales creaturas, & specialis perfectio, quæ non potest esse ordo rationis. Nec dicitur Verbum creaturarum, ex terminatione extrinseca, sed ab intrinseco, & ex propria natura. Verum quidem est, quod respectus ideales in Deo, sunt aliquid rationis: nihilominus cognoscibilitas, quæ inuenitur in creaturis respectu Dei, non est aliquis respectus rationis, sed eadem prorsus realitas, qua Deus cognoscit infinitam suam potentiam, & compræhendit se ipsum. Præterea probatur conclusio. Verbum procedit à principio infinito in esse intelligibili; sicut & ipsum Verbum est infinitum, in eodem esse: sed istam infinitatem habet diuina essentia, quatenus continet omnem perfectionem, in tota latitudine entis, in quantum ens: ergo habet talem infinitatem, quatenus continet omne ens creabile, secundum esse intelligibile, & C consequenter in essentia diuina sunt cognoscibiles omnes creaturæ possibiles, & sub tali consideratione, est principium ex quo procedit perse Verbum. Præterea. Essentia diuina, ab intrinseco, & perse continet perfectiones omnium creaturarum possibilium: sed concurrit eadem essentia ad productionẽ Verbi, secundum illud quod ipsa habet necessario, & perse: ergo concurrit secundum dictam continentiam creaturarum, necessario, & perse. Itaque illa continentia creaturarum ita est intrinseca Deo, vt si eam toleremus per intellectum, non remaneret eadem perfectio infinita Dei. Quod sic ostendo. Nam quanuis creaturæ secundum se ipsas, non sint aliquid intrinsecum ipsi Deo, imo Deus dicat solam relationem rationis ad ipsas creaturas: tamen continere perfectionem creaturarum, ita est de ratione perfectionis infinitæ Dei, vt non possit intelligi talis perfectio, absque illa continentia. Sicut enim potentia finita nõ potest intelligi, nisi intelligatur in ipsa, continentia effectus finiti, & perfectio eiusdem effectus: ita impossibile est intelligere potentiam infinitam nisi intelligatur in ipsa, continentia omnis perfectionis possibilis.

## §. II.

B *Vtrùm si nulla creatura esset possibilis; procederet Verbum in eadem natura, quam de facto habet.*

QVod si demus locum fictioni, qua aliqui fingunt, nullam creaturam esse possibilem, respondent aliqui authores, quod in tali casu Verbum non procederet, vt eiusdem naturæ, cum ea quam modo habet. Caietan. autem in hoc artic. dicit, quod etiam si creaturæ, possibiles non essent, adhuc tamen esset eiusdem rationis in se ipsa. Vazquez vero dicit, quod quantumcunque creaturæ essent impossibiles, est absurdum dicere, quod Verbum non procederet eiusdem naturæ, sicut de facto procedit. Quod probat primo, quia non ex eo, quod lapis esset impossibilis, Deus non esset Deus, aut Deo aliqua intrinseca deesset perfectio. Cum enim sit primum ens, ita in se perfectus absolute est, vt nulla re possibili indigeat. Caiet.

Secundò. Licet aliqua creatura implicaret contradictionem, ex ijs quas supponimus esse possibiles, Deus vere esset omnipotens; nec enim dicitur omnipotens, quia possit hanc, & hanc creaturam simul cum alijs producere, sed quia in se ita perfectus est,

vt

vt quidquid non implicet contradictionem, ab eo fieri possit.

Nos tamen dicimus, quod si creaturæ omnes essent impossibiles, nihil esset producibile extra Deum, nec posset intelligi ens per essentiam, vt distinctū ab ente per participationem; nec daretur eadem ratio entis, quæ modo datur, quæ diuiditur in ens finitum, & infinitum; nec infinitas potentiæ infinitæ, de sumeretur sicut modo desumitur, & intelligitur: scilcet quatenus se extendit ad totam latitudinem entis. Denique dico, quod si fingamus Deum, cui essent impossibilia, ea quæ de facto sunt possibilia huic Deo, esset alius Deus.

Nec valet si dicas, quod essent impossibilia, non ex impotentia Dei: sed quia ipsa ex se, repugnarent productioni. Hæc (inquam) solutio est superficialis, nec attingit vim rationis factæ à nobis. Fatemur itaque, infinitatem Dei non desumi ex re ipsa producibili; nec minuere, vel augere talem infinitatem, possibilitatem, vel impossibilitatem rei extra Deum: & ita quod lapis sit possibilis, vel impossibilis in se ipso, nec ponit, nec tollit rationem Dei: sed vltra progreditur ratio supra insinuata, quā in hunc modum declaramus. Infinitas potentiæ diuinæ, non summitur ex creaturis producendis; nec ex possibilitate productionis earum: sed ex eo quod talis potentia est suum esse, à quo creaturæ participant esse. Quod ergo essentia, & potentia diuina habeant tale esse, vt ex illo summant creaturæ possibilitatem essendi, seu actu esse, seu totam actualitatem, quam habent; arguit in essentia diuina infinitatem: si igitur fingamus talem essentiam, quod ex ea de facto nulla creatura participet possibilitatem essendi, seu actualitatem essentialem, quæ attenditur ex conuenientia prædicatorum essentialium, seu perfectionem aliquam, dicitur talem essentiam esse omnino alterius rationis ab essentia, quæ modo est, ex eo quod ea, quæ per necessariam resultantiam consequuntur ex vi vnius essentiæ, non sequuntur ex vi alterius. Et hoc vltimum est maxime aduertendum.

Pro maiori ergo intelligentia notā, quædam esse quæ libere procedunt à Deo, nempe actualis existentia creaturum, & per mutationem huius processionis, nihil mutaretur in essentia diuina, & consequenter, si Deus decreuisset, nullam prorsus creaturam producere, maneret omnino immutabilitas, in sua essentia, & sua perfectione. Quo fit, vt Verbum, non procedat form aliter ex cognitione, qua Deus cognoscit creaturas, vt existentes, quæ dicitur scientia visionis: quia ista scientia A est libera in Deo; sed procedit Verbum, ex scientia simplicis intelligentiæ, quæ terminatur ad creaturas, secundum suas essentias, & esse possibile. Verum quidem est, quod considerata tota entitate creaturarum existentium, non vt exercita; sed quatenus præcedit in Deo, permodum perfectionis repræsentatæ, & contentæ in potentia Dei, etiam Verbum procedit ex ea. Et sic D. Thom. indistincte loquitur, de cognitione omnium creaturarum, ex qua procedit Verbum diuinum, sentit enim, procedere tale Verbum, ex cognitione creaturarum existentiū, & futurarum, & possibilium, secundum suas entitates, & quatenus earum perfe B ctiones præexistunt in Deo prius ratione, quam quod ex voluntate, & decreto Dei, debeant habere esse. De scientia conditionata, solet ab aliquibus disputari: vtrùm scilicet ex ea procedat Verbum. Et quidem licet Suarez censeat *Suarez.* hanc scientiam ponendam esse in Deo, tamen tract. de Trinit. lib. 9. cap 7. tenet: Verbum non procedere ex ista scientia; quia simpliciter est contingens. Sed ipse viderit, quomodo saluet, talem scientiam ex vna parte antecedere omne decretum liberum Dei: & ex altera parte quod non sit naturalis, & necessaria, sed contingens: & quomodo si talis scientia non dependet ex illo decreto libero, non conueniat Deo in quocumque signo æternitatis. Nos vero qui fictiam reputamus istam scientiam conditionatam, nec ponendam formaliter in C Deo: item etiam quod si Deus, sub quadam eminentia, cognoscat aliquod futurum conditionatum, talis cognitio non potest omnino antecedere decretum liberum Dei; superfluum reputamus tractare istam quæstionem.

Conformiter etiam ad doctrinam traditam, non censemus veram illam concordiam, quam ponit Ruiz disput.

63. sectione. 4. inter sententiam, quæ tenet, Verbum procedere ex scientia visionis creaturarum, & alteram, quæ dicit, Verbum procedere ex scientia simplicis intelligentiæ. Dicit enim author ille, quod ex suppositione, quod in aliqua differentia temporis producendæ fuerant creaturæ: Verbum diuinum per se postulat procedere per cognitionem illarum, quatenus sunt existentes. Hæc (inquam) concordia nobis displicet; quia perfectas alicuius obiecti, non debet sumi ex aliqua suppositione, sed ex ratione absoluta. Vnde ad perfectatem, quam inspicit productio diuini Verbi ex parte creaturarum, impertinenter omnino se habet suppositio, quod creaturæ existant, vel non existant: sed inspicienda est ratio, quæ necessario, & in omni euentu, est requisita. Verum quidem est, quod posita illa ratione vniuersali à nobis explicata, & inspecta per cognitionem diuinam, ad productionem Verbi diuini; sequitur ex illa, quod ex suppositione, quod creaturæ sunt ponendæ in rerum natura, cognoscat illas Deus necessario: cæterum totum hoc intrat tanquam quid materiale, respectu rationis obiectiuæ, quam inquirimus. Igitur quia Deus, in sui cognitione inspicit ens, sub omnimoda vniuersalitate, ambiente quidquid possibile est. sequitur per necessariam consequentiam cognitio rerum existentium, siue non existentium, & cognitio existentiæ rei, vt possitæ in exercitio, etiam secundum illam actualitatem, quam de facto habet quando existit. Qua propter, vt dicebamus illa scientia, ex parte obiecti perse, & absolute, est immutabilis; quantumcunque adueniat voluntas Dei libera, respectu existentiæ, vel non existentiæ talis rei.

A

Ad propositum ergo reuertentes dicimus: quod creaturæ, quæ non producerētur à Deo, haberēt necessario esse in Deo, etiam secundum suas rationes particulares; nec est liberum Deo, quod creaturæ quoad suas essentias, & conexionem prædicatorum essentialium, nō sint in ipso, vel etiam quod sint: sed est necessarium, quod tales creaturæ participent illam possibilitatem essendi, ex vi essentiæ diuinæ, in qua ab æterno habent suas essentias, & possibilitatem essendi. Vnde ponitur differentia communiter à Theologis, inter cognitionem diuinam respectu creaturarum, & amorē diuinum earundem, quod amor est liber, cognitio tamen est necessaria: quia creaturę in esse cognoscibili, sunt necessario in Deo, nec potuit Deus efficere, quod creaturæ omnes possibiles, non essent in ipso, tanquam in propria causa, & in primo ente. Et ita rationes ideales, inuentæ in Deo, respectu creaturarum possibilium, secundum suas essentias, non sunt liberè in Deo, sed omnino necessariò. Ex hoc igitur formatur manifesta ratio pro nostra sententia. Istæ creaturæ possibiles, necessario habent esse in essentia diuina, ad modum explicatum: ergo si fingamus quandam essentiam, in qua non habeant esse, illa erit alterius rationis ab essentia diuina.

B

Ad primum argumentum in contrarium, fatemur, quod ad rationem deitatis, non indiget Deus aliquo extrinseco sibi: cæterum possibilitas creaturarum, non est extrinseca Deo: sed consequitur necessario ex ipso esse Dei. Vnde non pendet Deus in hac posibilitate, nisi à se ipso secundum quod est ens infinitum quodam, in quo necessario continetur omnis perfectio.

Secundum argumentum etiam patitur eandem æquiuocationem. Si enim creaturæ, quæ de facto est possibilis, non cōsequeretur necessario in Deo, quoad suam possibilitatem, & conexionem prædicatorum essentialium, fatemur, quod nihil auferturà Deo, constituendo eandem creaturam impossibilem. Si tamen vel minima creatura, quæ in Deo habuit necessario esse essentiæ explicatum, tolleretur quoad illam necessariam consecutionem (vt ita dicamus) tolleretur etiam essentia Dei. Et quidem si essentia diuina, partibiliter contineret necessario omnem possibilitatem creaturarum, posset dici, quoad vnam partem, seu continentiam vnius creaturæ, non esse eiusdem rationis cū essentia, in qua talis creatura continere tur: cæterum cum essentia diuina, sub ratione purissima, & indiuisibili, contineat in se necessario, & intrinsece omnem possibilitatem, & perfectionem creaturarum, fit, vt ablata minima creatura à tali possibilitate, auferretur tota virtus, in qua essentia diuina cōtinet necessario creaturas, quoad esse possibile.

C

§. III.

## §. III.

*An essentia diuina, & creaturæ concurrant sub indiuisibili ratione ad productionem Verbi.*

COmpertum est apud Theologos, obiectum primarium cognitionis diuinæ, esse ipsam essentiam diuinam, creaturas vero esse obiecta secundaria. Qua propter, nunc inquirimus. Vtrum idem ordo obiecti primarij, & secundarij, seruetur in cognitione diuina, respectu processionis Verbi. An scilicet respectu talis processionis, consideretur essentia diuina in esse intelligibili, tanquam principium primarium, creaturæ vero tanquam principium secundarium. Ratio ergo dubitandi est. Quia cum Verbum procedat per se ex cognitione creaturarum, & ad talem cognitionem non concurrant creaturæ per se primo, sed secundario: videtur quod etiam Verbum, procedat secũdario ex cognitione creaturarũ. Ex altera vero parte constat, Verbum procedere ex dicta cognitione, quatenus est perfectissima, & comprehensiua: in hac autem consideratione, non habet locum distinctio obiecti primarij, & secundarij, sed essentia, & creaturæ constituunt vnam, & indiuisibilem rationem: ergo.

Pro huius ergo intelligentia notandum est, eandem perfectionem prorsus habere cognitionem diuinam, terminatam ad creaturas, quam habet terminata ad essentiam diuinam, & eadem perfectione, qua Deus cognoscit suam essentiam, cognoscit minimam creaturam. Etenim perfectio, qua Deus cognoscit creaturas, non desumitur ex creaturis secundum se, sed ex essentia diuina tanquam ex obiecto primario. Vnde licet quælibet creatura habeat esse limitatum, secundum suam rationem particularem, tamen illud esse, non est ratio perfectionis cognitionis Dei. Et nota quod non loquimur de creaturis, quatenus in Deo sunt ipsemet Deus, (de hoc enim nulla est quæstio), sed loquimur de ipsis, quatenus secundum suas rationes particulares, & limitatas continentur in Deo, siue tanquam in causa, siue tanquam in exemplari, in esse intelligibili: de hac ergo ratione particulari creaturæ, quantumcunque minimæ, dicimus cognosci à Deo, eadem infinitate, qua cognoscitur diuina essentia.

A Secundò notandum est, essentiam, & potentiam diuinam, eadem perfectione indiuisibili, qua in se habet esse, etiam continere creaturas, & eadem perfectione, qua continet altissimum Angelum, continere infimam creaturam. Non enim imaginanda est peculiaris perfectio in Deo, etiam secundum rationem, ad essendum in se ipso, distincta à perfectione, qua continet creaturas: nec maiori perfectione, etiam secundum rationem, continet ex parte sua creaturam perfectiorem quam imperfectiorem. Vnde licet vna creatura, habeat in Deo maiorem perfectionem, quam altera; tamen hoc est secundum quod perfectio diuina, participatiue reperitur in creatura, non tamen loquendo de perfectione diuina, B secundum quod ex parte sua communicatur creaturis. Et sicut dicebamus de perfectione Dei, in cognoscendo creaturas, quod eadem perfectione cognoscit Deus creaturas, atque cognoscit se ipsum, & quod eadem perfectione cognoscit minimam creaturam, qua cognoscit perfectissimam: sic dicimus in præsenti. Et sicut in Deo non requiritur maior virtus ad creandum Angelum, quam ad creandam formicam, quia perfectio talis creationis, nec sumitur ex Angelo, nec ex formica: ita cum perfectio continentiæ, qua Deus continet creaturas, & perfectio cognitionis, qua Deus cognoscit creaturas, non sumatur ex eisdem creaturis, fit consequens, vt sit eadem indiuisibilis perfectione, & ratione.

C Ex ijs ergo sequitur, quod quamuis in ratione obiecti, distinguamus in Deo obiectum primarium, & secundarium, & dicamus, essentiam diuinam, esse obiectum primarium cognitionis diuinæ, creaturas autem esse obiecta secundaria: tamen in perfectione ipsa cognitionis diuinæ, non distinguimus perfectionem primariam, & secundariam; quia creaturæ etiam vt existunt in Deo, secundum suas rationes particulares, distinguntur ratione à

diuina essentia, taliter quod etiam si quidquid est in Deo, sit ipsemet Deus, tamen alia ratione, vna creatura participat perfectionem diuinam, atque altera. Nihilominus perfectio diuina, prout ex se continet perfectionem vnius creaturæ, non distinguitur ratione, à se ipsa, prout continet perfectionem alterius creaturæ. Quo fit, vt idem obiectum quod inspicit Deus ad generandum Filium, & consideretur vt terminans cognitionem, & vt principium generationis. Primò modo creaturæ cognitæ à Deo, terminant dictam cognitionem, secundum se consideratæ; atque adeo terminant secundario: at vero secundo modo iam non considerantur secundum se, sed (vt ita dicamus) quatenus prius trahuntur ad perfectionem diuinam, & ad infinitatem Dei, vt sic concurrant ad dictam generationem. Fit ergo consequens, quod ex parte termini cognitionis diuinæ, detur terminus primarius, & secundarius: nihilominus ex parte principij generationis Verbi, non detur principium primarium, & secundarium sed vnicum, & indiuisibile.

A

Etsi contra arguas. Verbum diuinum procedit ex cognitione creaturarum: ergo talis cognitio habet rationem principij processionis, sed nõ principij primarij, ergo secundarij. Respondetur, & est notanda solutio, quod obiectum concurrit velut in genere causæ formalis, ad perfectionem cognitionis, & in isto genere datur id quod primario concurrit, & id quod secundario nihilominus nullam habet efficientiam tale obiectum, vt obiectum est, nec in cognitionem ipsam, nec in ea quæ procedunt ex vi cognitionis. In præsenti ergo, processio Verbi diuini ex vi cognitionis, reducitur ad genus causæ efficientis: vnde nõ potest habere pro principio, creaturas ipsas cognitas: imò nec essentiam diuinam quatenus est obiectum cognitum. Fit ergo consequens; vt quanuis illa distinctio obiecti primarij & secundarij, conducat ad perfectionem cognitionis, reductam ad genus causæ formalis, non conducat ad dictam perfectionem principij, reducti ad genus causæ efficientis.

B

Nec valet, si inferas perfectionem quoad efficientiam, ex perfectione reducta ad genus causæ formalis, dicendo, quodlibet agẽs operari efficienter, in quantum est in actu, & consequenter si agens de quo in præsenti, constituitur velut in actu primario per ordinem ad essentiam diuinam, & secundario per ordinem ad creaturas, quod idem ordo seruetur, attendendo ad rationem principij. Hæc (inquam) argumentatio est deceptoria, & locum habet solum in formis, quæ intrinsece constituunt subiectum in actu primo ad operandum; non tamen in obiectis, quæ actuant extrinsece, & solum per ordinem ad illa sumitur perfectio actus: in ijs enim, nulla efficientia ex parte agentis, desumenda est ex parte obiectorum, sed manent talia obiecta, solum intra suos limites rationis formalis specificatiuæ. Et ita licet essentia diuina sit, non solum obiectum dictæ cognitionis, sed etiam principium, nihilominus hæc secunda consideratio, non ortum habet ex illa prima. Cum igitur creaturæ solum remaneant in esse obiecti dictæ cognitionis, non se habent vt principia, etiam secundaria Verbi diuini. Vnde nullo modo concedendum est, quod Verbum procedat ex creaturis etiam secundario. Exemplum potest adhiberi, de idæa hominis (v.g.) quatenus inspicit hominẽ producendum, & dicitur idea practica. Hæc enim, quanuis inspiciat hominem tanquam obiectum secundarium, & sit factiua ipsius hominis: tamen homo cognitus, non dicitur principium productionis sui etiam secundario: quia semper manet homo in ratione obiecti cogniti, & consequenter ex hoc non est transeundum ad rationem principij. Similiter creaturæ illæ, sunt principia cõcurrentia ad productionem Verbi, si cõsiderentur in esse obiecti: ex quo tamen non est inferendum, quod vel primario, vel secundario sint productiua Verbi. Quo fit, vt cognitio diuina habeat obiectum secundarium, absq; eo quod etiam secundario participet perfectionem ab eo; sed tantum secundum denominationem rationis: nihilominus principium efficiens, etiam secundarium communicat perfectionem realem.

C

Nec assentimur opinioni Caiet. ponentis aliquam efficientiam in obiecto, quatenus illud actuat subiectum operans, cum ista actuatio sit extrinseca, ad modum explicatum. Et sicut cognitio

nitio non concurrit efficienter, ad amorem subsequutum ex illa; quia talis cognitio respectu amoris, tenet se ex parte obiecti: ita in præsenti, obiectum cognitionis vt sic, nullam habet efficientiam incognitionem.

Verum quidem est, probare istas rationes, quod creaturæ semel tractæ ad perfectionem diuinam, vt sic habeat aliquem concursum respectu Verbi, iste tamen nō est concursus secundarius, nec tales creaturæ ponunt in numero cum essentia diuina. Sic ergo Verbum diuinum, sub eadem indiuisibili perfectione procedit ex cognitione diuina, quatenus terminatur ad creaturas. Si enim etiam secundum rationem, non distinguitur vna perfectio ab altera, ad modum explicatum; fit vt nō possimus distinguere modum, quo Verbum diuinum procedit ex cognitione diuinæ essentiæ, à modo, quo procedit, ex cognitione creaturarum. Vnde si attendamus ad perfectionem principij, ex quo Verbum procedit ex vi cognitionis, dicendum est, eadem ratione procedere ex cognitione creaturarum, atque procedit ex cognitione diuinæ essentiæ. Nec in hac consideratione Verbum diuinum procedit primario ex cognitione diuinæ essentiæ, quatenus talis cognitio dicit perfectionem infinitam, & comprehensiuam, & procedit secundario ex cognitione creaturarum, quatenus talis cognitio etiam dicit perfectionem. Et ita quanuis attendendo ad rationes obiectorum explicatas, & ad cognitionē diuinam primario, & ad creaturas secundario dicatur, quod Verbum procedat, primario, ex cognitione diuinæ essentiæ, & secundario ex cognitione creaturarum: tamen attendendo ad perfectionem cognitionis, non debet distingui iste processus primarius, & secundarius. Cum igitur absolute, & simpliciter, in ista processione Verbi diuini attendatur primo, & per se ad perfectionem cognitionis, intrinsecam, & infinitam, & comprehensiuam, & ex vi talis perfectionis producatur Verbum, non autē producatur ex vi terminationis, qua dicta cognitio terminatur ad hoc, vel ad illud obiectum; fit consequēs, vt formaliter loquendo, nec debeat dici, quod Verbum procedit ex cognitione diuinę essentiæ, quatenus talis cognitio præscindit à cognitione creaturarum, nec ex cognitione creaturarum secundum se: sed ex cognitione comprehensiua diuinæ essentiæ, in qua comprehensione includitur vna, & indiuisibilis perfectio, secundum rem, & secundum rationem, modo explicato. Nullo autem modo concedendum est, quod Verbum diuinum, participet à creaturis perfectionē in procedendo à Patre, quantumcunque addatur modus ille participādi perfectionem secundario. Itaque in genere causæ velut formalis, & obiectiuæ, præcedunt creaturæ in cognitione diuina, tanquam obiecta secundaria, à quibus tamen (si in rigore loquamur) non participat perfectionem, etiam secundario, talis cognitio, cum perfectio cognitionis ex genere rei, non sumatur ab obiecto, sed ex ordine ad obiectum: & ita stat, dari obiectum secundarium cognitionis, à quo tamen cognitio, nullā perfectionem participet. Cæterum principium processionis diuinæ, concurrit ad illam in genere causæ efficientis, & sic debet præhabere perfectionem, tam processionis, quam rei procedentis.

A

Sed arguis contra ista. Quanuis obiectum cognitum, vt sic, non concurrat efficienter ad actum quo producitur Verbum; tamen sicut species intelligibilis tenens se ex parte obiecti concurrit efficienter, ita essentia diuina, vt habens rationem speciei intelligibilis concurrit effinienter ad intellectionem: ergo eo ordine, quo essentia dicitur obiectū primarium cognitionis, & creaturæ dicuntur obiecta secundaria, etiā in essentia, vt habente rationem speciei, & principij efficientis, dabitur principium efficiens primarium, & secundarium, in productione Verbi.

B

Respondetur, quod si essentia diuina vt habens vicem speciei, sumeret secundario suam perfectionem ex creaturis, argumentum conuinceret. Cęterum, ex illa repræsentatione secundaria, qua talis essentia representat creaturas, vel continet creaturas, nullam perfectionē participat, sed potius consideratur vt cō municans perfectionem creaturis, & ita creaturæ non concurrunt, etiam secundario ad communicandum perfectionem Verbo, in genere causæ efficientis, sed potius concurrunt quatenus sunt in potentia in essentia. Fit ergo vt sub ali-

C

qua actualitatè considerentur vt obiecta secundaria, non tamen vt principia efficientia.

§. *IIII.*

*Soluuntur obiectiones in contrarium.*

*D. Anſel.* AD authoritatem adductam ex D. Anſel. respondetur, quod quando D. Anſelmus dicit, Verbum diuinum non esse similitudinem creaturarum, intelligit, de similitudine eiusdem rationis cum creaturis. Vnde ait. *Si enim ipſum* (scilicet Verbum) *eſt vera mutabilium ſimilitudo, nõ eſt conſubſtãtiale ſummæ incommunicabilitati.* Loquendo autem de Verbo, ad cuius eminentem similitudinem facta sunt omnia, secundũ quod non dicit relationem eiusdem rationis, ad ea quæ per ipsum facta sunt, cum relatione ipsarum rerum factarum ad ipsum, sed potius alterius rationis; nempe tanquam exemplar, quod imitantur res creatæ, ponit Anselmus similitudinem in Verbo diuino. Et ita concludit in illo cap. 29. dicens. *Vnde neceſſe eſt, non idem Verbum ſecundum rerũ creatarum ſimilitudinem, magis, vel minus eſſe verum, ſed omnem creatam naturam, eo altiori gradu eſſentiæ dignitatis quę cõſiſtere, quo magis illi propinquare videtur.* Atque si diceret, non datur Verbum, & similitudo creaturarum, eiusdem rationis cum creaturis, & dependens in sui veritate ab ipsis, sed è contra, creaturæ dependent ab illo, & maior, vel minor perfectio earum, sumitur secũdum maiorem, vel minorem aproximationẽ ad Verbum. Conformiter ergo ad istam doctrinam, dicit in capit. 30. quod hoc Verbum est independens ab omni mutatione creaturarum. Vnde siue existant creaturæ, siue non existant, Verbum domini manet immutabile in æternũ. Nos autem loquimur de Verbo secundum repræsentationem necessariam, qua in se continet omnes creaturas, secundum suas rationes particulares, & essentiales, immutabiliter tamen ab æterno. Vnde dicimus quod ex parte principij ex quo procedit tale Verbum, debet dari continentia necessaria creaturarum, secundum idem esse immutabile, non vero præintelligitur necessario, continentia voluntaria earundem creaturarum, secundum mutationem existentiæ.

A

B

C

Ad secundum argumentum respondetur, quod licet essentia diuina, sit obiectum primarium cognitionis diuinæ, tamen in cognitione eadem, (quia comprehensiua est,) includitur intrinsece cõtinentia creaturarum: & proprie loquẽdo, non dicitur illa continentia creaturarum, obiectum secundarium, respectu dictæ cognitionis vt comprehensiuæ, sed intrat rationem obiecti, tanquam intrinsecum complementum.

Ad tertium respondetur. Verbum nõ procedere ex virtute ipsarum creaturarum, secundum se; sed quatenus participant perfectionem ab essentia diuina, & consequenter non procedit Verbum vt imago ipsarum creaturarũ. Itaque imago dicit relationem realem ad id, cuius est imago, & ad principium ex quo deducta est talis imago, tanquam ex conferente perfectionem ipsi deductioni. Vnde, quando quis ex cognitione alicuius rei, format Verbum repræsentans talem rem, illud Verbum est imago eiusdem rei; quia intellectus participat perfectionem ex illa re, & actuationẽ, qua mediante producit illud Verbum. Nihilominus, quando perfectio cognitionis non desumitur ex aliqua re cognita, nec verbum etiam repræsentans talem rem, dicitur imago illius rei. Possumus adhibere aliquale exemplum huius, in cognitione entis rationis. Quanuis enim intellectus formet proprium conceptum entis rationis: tamen non actuatur primo per ipsum ens rationis, nec per speciem impressam ipsius, ad formandum talem conceptum, sed per speciem entis realis. Licet ergo talis conceptus, procedat vt repræsentans ens rationis, tamen proprie loquendo, non procedit vt imago entis rationis, quia perfectio illius conceptus, non est exemplata ab ente rationis secundum se, sed quatenus naturam entis realis sortitum est. Similiter idem conceptus, non respicit ens rationis relatione reali, tanquam principium sui, quod requiritur ad rationem imaginis. In præsenti ergo. Verbum diuinum nõ procedit à creaturis, tanquam imago: quia ab ipsis secundum earum rationes particulares, non participat perfectionem. Et nota, quod procedere in ratione imaginis, appellat proprium conceptum eius, quod procedit, & principij à quo

quo procedit: atque adeò si Verbum diuinum procederet ex cognitione creaturarum, tanquam imago ipsarum, fieret consequẽs, vt participaret perfectionem imaginis à creaturis formaliter loquendo. Quapropter id, quod dicitur in eodem argumento, de processione in ratione imaginis à creaturis secundario, non est verum. Implicat enim imaginem dictam procedere secundario in ratione imaginis. Non enim potest dari imago formaliter loquendo, nisi respectu vnius rei, a qua sub vna ratione est exemplata. Et illa appellatio proprij cõceptus dicta, denotat propriam rationẽ rei super quam appellat, secundum præcisionem.

Ex ijs sequitur quod quãuis eadẽ indiuisibilis virtus, sit in essentia diuina secundum se, & quatenus continet creaturas, & sub tali virtute concurrat ad productionem Verbi: tamen quia ratio talis virtutis, non sumitur ex continentia creaturarum, nec etiam processio Verbi in ratione imaginis, inspicit cognitionem diuinam, quia creaturarum est: sed sub indiuisibili ratione, inspicit diuinã essentia, sub complemento subsecuto, ex illa cõtinentia perfectionis creaturarum. Vnde sicut infinita virtus essentiæ diuinæ, cõpletur per cõtinẽtiã creaturarum: ita infinita virtus relucens in Verbo, in ratione imaginis, completur per continentiam earundem creaturarum. Non tamen interuenit illa secundaria emanatio, quam intendit probare Vazquez.

Ad quartum argumentum respondetur: quod ad creaturas quatenus intelliguntur, vt aliquid extra Deum, dicit Deus relationem rationis, & vt sic nullam perfectionem ponunt in Deo: nihilominus creaturæ vt sunt in potentia ipsius Dei, ponunt infinitam perfectionẽ: non solum quatenus in Deo sunt, secundum rationem communẽ virtutis Dei: sed etiam quatenus secundum suas rationes particulares sunt in Deo, ad modum explicatum. Et ita perfectio particularis formicæ, quatenus necessario continetur in essentia diuina, & necessario est cognoscibilis à Deo, dicit æqualem rationem cum perfectione Angeli.

Dicere vero, quod cognitio creaturarum omnino accidit substantiæ processionis Verbi, & ipsi Verbo, est falsissimum. Nam de facto procedit Verbum necessario, & de facto Deus necessario cognoscit creaturas, producendo Verbum: vnde Verbum de facto, procedit necessario ex cognitione, quæ non solũ est essentiæ diuinæ; sed etiam creaturarum, & consequenter, cognitio creaturarum, saltem committatur necessario illam processionem, etiam in opinione illius authoris. Ex quo infertur, quod illa connexio, & concomitantia non sit accidẽtalis. Implicant enim ista duo: scilicet connexio accidẽtalis, & connexio necessaria. Dicimus autẽ nos, Deũ pro illo primo signo, quod imaginatur Scotus, & cum illo Vazquez, cognoscere necessario creaturas possibiles, modo explicato, & consequẽter, Verbũ intrinsece, & necessario procedere ex tali cognitione.

Ad quintum argumentum respondetur, quod si creaturæ essent impossibiles, non procederet earum possibilitas ex essentia diuina, sicut modo procedit. Et cum ex altera parte, illa possibilitas procedat de facto ab essentia diuina necessario, fieret consequens, vt posita illa impossibilitate, aliquid intrinsecum, & necessarium, quod de facto est in essentia diuina tolleretur ab ea, & ita implicaret, quod remaneret essentia eadem. Et quidem hæc propositio debebet concedi ab omnibus Theologis: creaturæ vt possibiles, sunt necessario in Deo, & non libere. Vnde non potest Deus facere, quod non sint possibiles. Si ergo ponis casum quod sint impossibiles, tollis eandem rationem potentiæ diuinæ.

CON-

# CONTROVERSIA. XXVIII.

## *Vtrùm Verbum diuinum inſpiciat creaturas, ratione proprietatis notionalis, vel ratione proprietatis eſſentialis.*

SVPPONENDVM eſt, Verbum diuinum inſpicere creaturas reſpectu quodam rationis; & cõſequenter non inſpicere ipſas primario, ſed ſecundario: atque adeo quod talis reſpectus nõ ſit realis perfectio Verbi. Quod dixerim contra quãdam ſingularem opinionem, quam tenet Ruyz, in hac parte, diſputat. 62. ſect. 1. dicens: prædictam relationem ad creaturas, eſſe realem perfectionem Verbi. Quod probat. Quoniam hæc relatio formaliter, conſiſtit in reali, & intrinſeca amplitudine infinita, propterquam Verbum compræhẽdit omnia obiecta, quæ dici poſſunt à quolibet loquẽte. Sed iſte author (aliàs acutus) maxime allucinatus eſt in hac parte. Quantumcunque enim relatio non ſit prædicamentalis, vel ſecundum eſſe; ſed ſecundum dici: impoſsibile eſt illam eſſe realem, niſi relatiuum ipſum perficiatur, ex ordine ad terminum, quẽ reſpicit. In hoc enim diſtinguitur relatio realis à relatione rationis, quod iſta, conſequitur ex perfectione participata in termino, quem reſpicit: illa vero ex perfectione propria ipſius relatiui, taliter quod perfectio talis relatiui, ſumatur ex inſpectione talis termini: ſicut quanuis ſcientia dicat qualitatem abſolutam, explicabilem tamen, per ordinẽ ad ſcibile (nec enim loquimur de ſcientia, quatenus inſpicit ſcibile, ſicut menſuratum inſpicit menſuram) quia tamen iſte reſpectus, licet ſit relatio ſecundum dici, eſt realis; ipſa ſcientia perficitur ex tali reſpectu. Cum igitur ſit communis conſenſus inter ſcholaſticos, cum D. Thom. Deum inſpicere creaturas; quia inſpicitur ab ipſis creaturis: fit conſequens eſſe implicatorium, quod realiter & ex ſe inſpiciat creaturas. Et quanuis ſit impoſsibile percipere Deum, vt cognoſcentem creaturas, ſiue exiſtentes, ſiue poſsibiles, non cognoſcendo reſpectum ad ipſas creaturas: quia tamen cognoſcuntur creaturæ, vt participantes ſuam perfectionem à Deo, etiam in eſſe cognoſcibili, & quatenus obiecta ſunt diuinæ cognitionis, & in Deo nulla prorſus perfectio cognoſcatur per ordinem ad creaturas fit conſequens, implicare talem reſpectum eſſe realem ex parte Dei. Et argumentum, quo conuincitur ille author potius probat contrariũ. Quia enim realis, & intrinſeca amplitudo Dei, eſt realis, & infinita, fit conſequens, implicare contradictionẽ, quod talis infinitas, ſumatur per ordinem ad aliquid extrinſecum; atque adeo quod dicta relatio ſit realis.

*Ruyz.*

A

Suppoſito ergo, quod illa eſt relatio rationis, quanuis declaratiua, ſecundũ noſtrum modum concipiendi, illius perfectionis infinitæ, quæ reperitur in Verbo diuino, reſtat inquirere: vtrum etiam ſecundum eundem modum concipiendi, talis relatio conueniat Verbo diuino, ratione proprietatis perſonalis, quã habet, & ſecundum quod eſt Verbum dictum: an vero ratione proprietatis eſſentialis, & communis omnibus tribus perſonis.

B

Circa quod idem Ruyz ſect. 2. relata opinione Henrici, & Aureoli, & Bonau. tenentium, dictam relationem conuenire Verbo ſecundario, ratione proprietatis perſonalis: & ex altera parte relata communi ſententia ſcholaſticorum tenentium talem relationem conuenire Verbo, ratione proprietatis eſſentialis: ipſe intendit conciliare vtranque ſentẽtiam, dicens, quod relatio ad creaturas conuenit Verbo diuino, non ratione ſolius ſapientiæ eſſentialis; nec ratione ſolius proprietatis perſonalis, ſed ratione vtriuſque ſimul.

C

Probatque hoc primo. Quoniam eſſentialis ſapientia conuenit Patri, & Spiritui Sancto, ſed tamen Patri, & Spiritui Sancto, non cõuenit eſſe id, per quod dicuntur creaturæ, tanquam per Verbũ expreſiuum illarum: ergo reſpectus hic locutionis, & Verbi ad creaturas dictas,

vt

vt expressas, non conuenit Verbo ratione solius essentialis sapientiæ.

Confirmatur primo. Quia Pater suo Verbo dicit, non modo se ipsum, sed etiam creaturas, & ad illas loquitur.

Confirmatur secundo. Nam Verbū se ipso loquitur, etiam creaturas, & ad illas peculiari quodammodo, & proprietate, qua non loquitur Spiritus Sanctus: ergo Verbum quantum ad hoc, peculiari relatione respicit creaturas, qui Spiritus Sanctus non respicit creaturas.

Confirmatur tertio. Quoniam tota Trinitas, creaturas loquitur, & dicit eodem vnico Verbo genito: ergo Verbū vltra cæteras personas, id habet sibi peculiare, videlicet esse id expressiuum, quo tota Trinitas loquitur.

Secundò. Quia Verbum, est comprehensiuum, & adęquatum toti spheræ obiectorum dicibilium, & vniuersæ scientię diuinæ: ita vt Deus nihil essentialiter sciat, quod suo Verbo genito non dicat, & exprimat. Sed Deus essentialiter scit creaturas possibiles, & existentes: ergo suo Verbo genito dicit, & exprimit creaturas possibiles, & existentes.

Tertiò. Verbum est per se requisitū, in quantum est Verbum, & imperium, siue iussio, ad creaturas producendas, & gubernandas, adeo vt nisi per Verbum, Pater, creare, vel gubernare non possit: ergo Verbum, non modo propter communem, & essentialem rationem sapientiæ (quæ totaliter continetur in Patre) sed etiam propter personalem, & peculiarem rationem Verbi, confert, & vim habet ad creaturas producendas, & gubernandas. Antecedens probatur. Quia diuinum Verbum, est ratio, & exemplar creaturarum in mente Patris, ad cuius imitationem, dispositionem, & directionem fiunt, quæcunque fiunt, vt tenet cōmunis doctrina Sanctorum, & patet ex illo Ioan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt.* Ioan. 1. Colos. 1. Colos. 1. *Omnia per ipsum creata sunt, & omnia in ipso constant*: ergo.

Idem author, sect. 3 dicit, quod sicut intelligere, & dicere, sunt conceptus formaliter distincti: ita etiam obiectum secundarium intellectionis, ad obiectum secundarium intellectum, & ordo transcendentalis Verbi, ad idem obiectū, tanquā secundario dictum, sunt ordines formaliter diuersi. Vnde colligitur, ordinem Verbi ad creaturas, peculiari, & personali ratione, claudere essentialem ordinē intellectionis ad creaturas.

Iste author maxime nobis placet, in eo quod tam in hac parte, quam in alijs materijs, adhæret doctrinæ Sanctorum, in qua colligenda, laudabiliter laborauit: cæterum tenebatur, in eadem doctrina explicanda, attendere ad communē, & acutam interpretationem scholasticorum.

A

## §. 1.

### *Decisio quæstionis.*

DICIMVS ergo primo, esse impossibile, quod in Verbo diuino, quatenus dicto, vel sub alia ratione notionali, includatur essentialiter, ordo aliquis ad creaturas. Pro cuius intelligentia notandum est, nullum prorsus respectum consurgere in Verbo, quatenus dicto, qui nō habeat pro termino inspecto dicentem. Quidquid enim personale reperitur in quacunque persona Sanctissimæ Trinitatis, debet intelligi vt incommunicabile, sicut intelligitur vt proprium talis personæ. Impossibile autem est intelligere hanc incommunicabilitatem; nisi vbi obstat relationis oppositio, & consequenter quidquid est proprium Verbo, & distinctum a Patre, debet sumi formalissime, per ordinem ad Patrē. Et sic manet probata illa propositio. Quæ amplius declaratur. Nam proprietas illa personalis, vel est absoluta, vel relatiua: si relatiua, implicat, quod dicat perfectionem per ordinem ad creaturas: si absoluta est ratio communis toti Trinitati: ergo ex nullo capite potest in Verbo, ratione proprietatis personalis, conuenire ordo ad creaturas.

B

C

Si respondeas, rationem hanc probare, quod ex vi proprietatis personalis nō sequitur primario ille ordo ad creaturas, non tamen probat, quod secundario; non inueniatur. Vnde Verbum eo ipso, quod vt dictum dicit primario ordinem ad dicentem, etiam secundario dicit ordinem ad id, quod dicitur, & ex consequenti, eo ipso, quod Pater ex cognitione creaturarum dicit Verbum, etiā dicit creaturas in Verbo, & ita Verbum dicit ordinem ad creaturas, secundario quidem, & consequenter ad illum primarium ordinem. Hæc solutio procedit

dit in dictione temporali, qua quis concipiendo aliquod obiectum temporale, producit Verbum repræsentans talem rem. Illud enim vt productum à cognoscente, non solum dicit ordinem ad ipsum cognoscentem, sed etiam ad rem cognitam. Cum enim sit quodam exemplar deductum ex re cognita, ab eadem participat perfectionem, & ita dicit ordinem ad ipsam. Hoc autem omnino deficit in præsenti, vt notum est. Vnde cũ Verbum diuinum, procedat à Patre per modum communicationis essentiæ, & omnium perfectionum, quæ sunt in Patre; imo etiam perfectionum creaturarum, quatenus sunt in Deo: fit consequens vt Verbum sub ista ratione inspiciat omnia prædicta, non vero respiciat creaturas in se ipsis. Item etiam quamuis Verbum creatum non sit deductum ex ipsis creaturis, vt in Verbo, quod Angeli formant intelligendo creaturas, adhuc tamen tale verbum dicit ordinem ad creaturas: quia perfectio eius est, esse exemplar creaturarum in se ipsis consideratarum, hoc autem deficit in præsenti. Præterea, quia quando Verbum creatum, repræsentans creaturas dicitur, talis dictio non fistit in Verbo sed principaliter tendit in rem, quæ per Verbum dicitur: nihilominus, quando Deus dicit Verbum; etiamsi in eo dicat perfectiones creaturarum; tamen ex vi dictionis, consideratur totum, quod dicitur, quatenus manet intra ipsum Deum. Et hoc aduertatur maxime. Hæc enim dictio, est actio ad intra, & appellat proprium conceptum: atque ita inspicit solum dicentem, & consequenter totum, quod ad ipsam pertinet, consideratur vt intra Deum, & nullo modo sub aliquo respectu ad creaturas.

Secundò dicimus, quod in Verbo, absolute loquendo, importatur respectus ad creaturas: quia absolute cõuenit Verbo id, in quo communicat cum Patre: in isto autem respectu conuenit Verbum cũ Patre, quandoquidem respectus ideales, conueniunt Deo, vt Deus est. Itaque iste respectus numeratur inter absoluta in Deo, non inter respectiua. Cum enim sit respectus rationis, denotat in reali, quid absolutum, quod ad nostrũ modum intelligendi explicatur per relationem.

Tertiò dicimus; quod Verbum speciali quodammodo inspicit creaturas, quas non inspicit Spiritus Sanctus, & hoc ex vi rationis personalis. Explicatur hoc, & simul declaratur, in quo consistat tota ista difficultas, & intelligentia doctrinæ Sanctorum. Etenim Verbum ex vi suæ processionis, duo denotat. Primum est illud genus oppositionis, quod includit, in quantum Verbum A dictum: ratione cuius distinguitur à Patre dicente, & sic nullo modo inspicit creaturas; sed dicit solam relationẽ realem ad dicentem, & habet esse distinctũ & incommunicabile respectu dicentis, & in hoc sensu procedit doctrina, adhuc tradita, Secundum est, procedere tale Verbum à dicente, per modum cuiusdam vnionis, & communicationis, qua tenus Pater trahendo Filium ad se, communicat ei omnia, quæ habet, eo modo quo intelligens trahit ad se rem intellectam, & vnit eam sibi, & isto modo, Verbum dicit ad creaturas eundem respectum, quem dicit Pater, & Spiritus Sanctus, qui respectus, resultat ex vi dictæ vnionis. sed dicitur habere specialẽ modum, propter specialem modum, quo cõmunicatur talis respectus. Itaque (vt supra dicebamus,) Verbum diuinum ex B vi suæ processionis, & habet, quod distinguatur à suo principio dicente, & habet, quod vniatur ei: quatenus intelligẽs vnit sibi rem intellectam, & in vtraque consideratione, habet rationem Verbi: sed in prima dicit respectum realem ad dicentem, & distinguitur ab illo: in secunda vero habet vnionem cum dicente, & consequenter, quidquid conuenit ei, est aliquid absolutum, & essentiale. Igitur respectus ille ad creaturas, est quid absolutum, & commune toti Trinitati: atque conueniens ratione essentiæ, licet secundum specialem modum, quem habet intellectus, & non voluntas, vniendi rem sibi. Vnde licet idẽ respectus conueniat Spiritui Sancto, etiam ratione essentiæ, non tamen secundum C eundem modum.

Allucinatio igitur opinionis, quam impugnamus, cõsistit in hoc, quod propter istum modum specialem declaratum ponitur specialis relatio cõueniens Verbo, ratione proprietatis personalis: cum tamen deberet è contra dici, quod nullus talis respectus, prouenit ex proprietate personali: sed potius ex dicta vnione,

atque

atque adeo, quod sicut modus ille, non ponit in numero cũ essentia, sed est omnino idẽ cum illa: ita non est ponenda specialis relatio ad creaturas, cõueniens Verbo ratione proprietatis personalis.

Ex quo sequitur, non esse verum dicere, quod dictus respectus ad creaturas conueniat Verbo, & ratione proprietatis essentialis, & ratione proprietatis personalis. Si enim conueniret ratione proprietatis personalis, esset relatio ita conueniens Verbo, quod non conueniret Patri, consequens autem est falsum: quia (vt probatum est) illa relatio conuenit Verbo dicto à Patre, ex vi vnionis cum Patre: & ita conuenit indiuisibiliter vtrique, & consequenter, conuenit ratione essentiæ. Præterquam, quod si illa relatio conueniret Verbo ratione essentiæ, & ratione proprietatis personalis, inculcarentur ibi duo contraria, si esset eadem relatio. Quia conueniret, & ratione communicabilitatis, & ratione incommunicabilitatis. Si vero relatio consecuta ex vi proprietatis personalis, esset distincta à relatione consecuta ex vi proprietatis essentialis, diceretur, quod Verbum, vt distinctum à Patre, habet specialem respectum ad extra, quod nõ habet Pater, quod tamẽ falsissimum est: quandoquidem isti respectus ad extra, sunt omnino indiuisibiles, & communes toti Trinitati.

Quod si dicatur, illum respectum nõ conuenire Verbo, ratione proprietatis essentialis, & personalis ex æquo; sed quatenus proprietas personalis subordinatur essentiali: ita quod Pater cognoscendo creaturas, etiam dicat Verbo, eas dem creaturas: atque adeo illud dicere creaturas, prouenit ex eo, quod est intelligere creaturas: hæc doctrina verissima est, sed ex ea colligendum est, quod talis relatio conueniat indiuisibiliter ratione essentiæ, & vna cum sit relatio, communicetur speciali modo, ex vi processionis, Verbo, sicut, & Verbum habet specialem modum procedendi, quem non habet Spiritus Sanctus. Vnde sicut Spiritui Sancto appropriatur amor creaturarum, & non appropriatur Filio; ita Filio appropriatur, quod in eo dicantur creaturæ, & hoc non appropriatur Spiritui Sancto.

Ex quibus sequitur, illam propositionem negatiuam, quam tenet dictus author, scilicet, illam relationem ad creaturas, non conuenire Verbo ratione solius sapiẽtiæ essentialis, esse falsam. Imo ad extra, nihil respicit Verbum: nisi ratione eius, quod essentiale est, non autẽ ratione eius, quod incõmunicabile est. Quando ergo dicitur, quod ille respectus conuenit secundario Verbo, ratione proprietatis personalis, potest saluari talis propositio, ad modum explicatũ, & cum subordinatione, & appropriatione declarata, nullo tamẽ modo debet negari, relationẽ cõuenire Verbo, ratione solius essentiæ, imo totum aliud, quod dicitur in hac parte de Verbo personaliter sumpto, intelligitur secundum illã subordinationem (vt ita grosso modo loquamur) & appropriationem explicatam.

## §. II.

*Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD primum argumentum in contrarium respõdetur, probare, quod Spiritui Sancto, non approprietur ille modus inspiciendi creaturas, qui appropriatur Filio: sicut nec conuenit Spiritui Sancto, ille modus procedẽdi, qui conuenit Filio. Ex quo potius debet colligi, quod Verbum dicat ordinem ad creaturas: sicut creaturæ dicuntur in Verbo. Cum igitur (vt probatum est) creaturæ non dicantur in Verbo, per modum oppositionis, quem Verbum habet ad principium à quo procedit; sed per modum adunationis Verbi, cum cognoscente, fit, vt relatio dicta, non consequatur ratione proprietatis personalis, oppositæ alteri proprietati personali; sed ratione proprietatis essentialis, in qua vtraque persona communicat.

Ad confirmationem primam respondetur, quod Deum loqui ad creaturas, denotat respectum rationis ad ipsas creaturas. Deum autem loqui ad Filium dicendo: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*, denotat respectum realem ad ipsum Filium. Quapropter impossibile est, quod formaliter loquendo, ex vi locutionis ad Filium, sequatur locutio ad creaturas: imo iste secundus ordo, non conuenit Verbo, etiam secundario ratione primi ordinis. Quapropter ex locutione, qua Pater loquitur ad Filium, per

per modum vnionis, seu adunationis explicatæ, sequitur illa locutio ad creaturas. Consequens ergo est, quod tam locutio, respectu Verbi vt adunati, & denotans identitatem in essentia, inter Patrem, & Filium, quam locutio respectu creaturarum in Verbo, ad istum modum dicto, denotent relationem rationis, cõuenientem Deo ratione essentiæ. Verum quidem est, quod locutio illa, qua Deus in Verbo incarnato locutus est ad homines, est quid reale: A sed hæc non est ad propositum præsentis quæstionis, in qua agimus de respectu, quem dicit Verbum, vt Verbum est. Et quanuis ex vi incarnationis, dicatur, quod speciali modo locutus est nobis Deus in Filio, & non in Spiritu Sancto, illud non denotat relationem, quam impugnamus secutam ex vi proprietatis personalis: sed potius, quod locutio illa ad intra, conueniens Deo ab æterno, manifestata est hominibus, in ratione cuiusdam operis ad extra, ex quo potius probatur, talem locutionem procedere ab vtraque persona, vt adunata: atque adeo nõ ratione proprietatis personalis. Per hoc patet ad secundam confirmationem.

Ad tertiam confirmationem respondetur, quod quia tota Trinitas loquitur in Verbo, sequitur, quod locutio non cõueniat ratione Verbi: sed ratione proprietatis communis toti Trinitati. Sed dictus author, confundit modum loquẽdi Patris, & totius Trinitatis, cum ratione formali loquendi, cum tamẽ ista sint multum diuersa. Sicut Filius dicitur sapientia Patris, secundum modum procedendi à Patre, & tamen Filius non est ratio sapientiæ Patris, nec dicitur Pater sapiens sapientia genita. B

Secundum argumentum, etiam probat nostram sententiam. Quia enim Filius, vt Verbum diuinum dictum à Patre, sub ratione oppositionis cum Patre, non compræhendit omnem creaturam; C sed illam compræhendit, quatenus est vnum cum Patre, fit vt ex vi huius vnitatis, conueniat illa relatio Filio, non vero ex vi distinctionis per proprietatem personalem.

Ad tertium patet ex dictis, nec authoritates illæ sacræ Scripturæ intendunt aliud, quam id quod à nobis declaratum est. Fieri enim omnia per Filium, non est, quod ratio factionis sumatur ex proprietate personali Filij: sed potius ista opera ad extra, conueniunt indiuisibiliter, & sub ratione indiuisibili Deo, secundum quod vnus est, & non ratione alicuius proprietatis personalis.

Sic etiam intelliguntur omnia dicta Sanctorum, quæ adducit dictus author. Illud autem, quod subdit de ordinibus ad obiectum, vt secũdario intellectum, & vt secundario dictum, non reputamus verum. Et quidem intellectio, & dictio, non distinguuũtur formaliter: sed sola ratione. Item si Verbum consideretur vt dictum, quatenus distinctum ab eo, quod est esse intellectum, includitur in eo proprietas personalis, quatenus distincta à proprietate personali Patris, & isto modo, iam manet probatum, quod Verbum non dicit respectum ad creaturas. Quapropter Verbum dicit illum respectum, in ratione cogniti cognitione essentiali, & communi toti Trinitati. Et quanuis etiam in Verbo, quatenus est dictum, per modum vnionis declaratæ, etiam dicat ordinem ad creaturas, & in eo dicantur creaturæ; hoc debet intelligi secludendo omne genus oppositionis, & incommunicabilitatis. Fit ergo consequens, non esse concedendum, quod Verbum, vt dictum, & sub ratione personali, dicat distinctum ordinem ad creaturas, ab eo quem dicit, quatenus cognitum. Quia quanuis esse dictum, & esse cognitum distinguatur ratione: tamen formaliter loquendo, ratio dicti sumitur solum per ordinem ad dicentem. Et quanuis velut in obliquo includantur ibi creaturæ dictæ, hoc est, quatenus sequuntur naturam indiuisibilem Dei dicentis, non tamen naturam Verbi oppositam Patri dicenti.

Ad modum explicatum, intelligendus est D. Thom. quando in corpore huius art. & ad 3. & quæst. 4. de veritat. art. 4. & 5. & alibi docet, Verbum esse expressiuum creaturarum. Sẽtit enim, Verbum exprimere creaturas, sicut & ipse sunt in intellectu Patris, per illam omnimodam conformitatem, cum tali intellectu: atque adeo, quod inspiciat illas eo modo, quo Pater eas inspicit, ratione proprietatis communis cum Patre. *D. Thom.*

Ex quo sequitur, quod quanuis Verbum exprimat creaturas, non dicatur Verbum creaturarum, vt docet, D. Anselm. *D. Anselm.*

sel. in Monolog. cap. 32. sed precisse dicitur Verbum, respectu eius, qui dicit ipsum, & cuius similitudinem primario exprimit: & media oppositione relatiua inspicit, & cum ex vi huius, idem Verbum non exprimat creaturas, fit consequens, vt non dicatur Verbum creaturarum, sed alia ratione explicata. Et propterea D. Th. in illa quæst. 4. de verit. art. 5 corp. dicit. *Verbum principaliter, & quasi per se, refertur ad Patrem, sed ex cõsequenti, & quasi per accidens, refertur ad creaturam. Accidit enim Verbo, vt per ipsum creatura dicatur.* Sentit ergo D. Thom. quod Verbum per se solum inspiciat Patrem, à quo procedit, creaturas vero, quæ ab ipso procedunt, inspiciat per accidens: quia talis processio est accidentalis, atque adeo Verbum, vt Verbum est, non dicit per se ordinem ad illas, etiam quatenus in Verbo, tales creaturę dicũtur. Imo ex suppositione, quod Deus decreuit creaturas aliquas creare, & in Verbo dixit tales creaturas, & factæ sunt, adhuc ex vi Verbi, non sequitur talis respectus ad illas creaturas, per se; non enim perfectas potest sumi ex aliqua suppositione facta. A

Sed dices, saltem per accidens, Verbum secundum illam proprietatem personalem, dicet talem respectum, quod est falsum, vt constat ex dictis. Respõdetur, quod ordo ille, quem possuimus in Verbo respectu creaturarum, quatenus Verbum procedit per modum vnionis explicatæ, conuenit Verbo per accidẽs, respectu creaturarum existentium, de quibus loquitur D. Thomas, sicut conuenit Deo, vt Deus est: quanuis eidem Verbo conueniat per se, procedere ex cognitione creaturarum omnium, atque adeo conueniat eidem per se, quod in ipso dicantur tales creaturæ. Ex quo acute collige, aliud esse quod in Verbo exprimatur ordo ad creaturas, aliud vero, quod Verbum sit ratio talis ordinis, primum enim est verum, secundum falsum, vt dictum est.

## CONTROVERSIA. XXIX.

### *Vtrùm Verbum procedat ex cognitione personæ Spiritus Sancti, vt obiecti motiui per se.*

CIRCA istam quęstionem, supponendum est cognitionem diuinã, cũ omni perfectione essentiali antecedere nostro modo intelligendi, productionem Verbi. In quo maxime allucinatus est Ruiz disp. 59. sect. 2. referens multos authores Thomistas, quasi tenuerint oppositũ huius, qui tamen licet in cognitione, qua res creata cognoscitur à nobis, dicãt, talem cognitionẽ, prius terminari ad Verbũ, in quo ipsa res cognoscitur, quã ad ipsam rẽ cognitam: tamen in cognitione diuina, nõ ponũt istam priorita tẽ, qua prius terminetur talis cognitio ad Verbũ, quã ad cognitionẽ essentię diuinæ, & creaturarũ in eadẽ essentia, & ratio differentiæ inter vtranque cognitionẽ, est notissima & supra à nobis assignata: quia cognitio qua res creata cognoscitur à nobis, dependet à verbo, in quo talis res cognoscitur: tamen cognitio qua Deus cognoscit se ipsum, & suã potentiã, non dependet à Verbo diuino. Sicut ergo obiectum motiuum per se, in ista cognitione diuina, est essentia diuina, quatenus antecedit dictionem Verbi; imo est essentia diuina, quatenus continet creaturas (vt probatum est) ita quęritur modo: vtrum persona Spiritus Sancti, etiã sit obiectum motiuum per se. B

Ruiz.

Vazquez disput. 142. c. 4 tenet, Spiritum Sanctum non posse comparari, vt obiectum per se requisitum, ad productionẽ Verbi. Et probat. Quia alioquin sequeretur, Verbum esse imaginem Spiritus Sancti, quia procedet ab illo vt ab obiecto. Sic enim imagines artefactæ, imagines sunt hominum, aut rerum, quas repræsentant, ab eis tamẽ vt ab obiectis modo intelligibili procedunt. C

Vazquez.

Secundò. Illud dicitur principiũ per se alicuius operationis, aut cognitionis, quo posito ponitur, & quo ablato aufertur in nostra intellectione, ablato autẽ Spiritu Sancto, & illius processione, hoc est non considerato à nobis, intelligimus nihilominus Verbum, integre

productum à Patre, virtute sui intellectus: ergo Spiritus Sanctus, & processio illius intellecta, non comparátur vt principium, etiam secundum esse intelligibile cum productione Verbi.

Tertio potest probari hæc sententia. Pro illo priori, quo Filius procedit à Patre, Spiritus Sanctus non est: ergo non est cognoscibilis. Consequentia patet, à negatione superioris ad negationem inferioris. Antecedens probatur. Spiritus Sãctus habet esse ex vi processionis, per amorẽ; sed pro illo priori, nondũ est talis processio: ergo, nec Spiritus Sanctus. A

Si dicas, quod pro illo priori nõ est in se, est tamẽ in esse intelligibili in essentia diuina: cõtra hoc arguitur. Nã Spiritus Sãctus, vel debet cognosci in se ipso, vel nullo modo potest cognosci à Deo. Nõ enim potest cognosci vt est in causa, velut est virtualiter in essentia diuina: sicut cognoscuntur alia ante suũ esse formale. Ratio discriminis est Nã creaturæ habent esse per participationẽ ab essentia diuina, atque adeo prius intelliguntur in essentia, quã in se ipsis. Nec intelligibilitas creaturarũ, ortũ habet ex ipsis creaturis; sed ex essentia, & ex cõtinẽtia, qua cõtinentur in eadẽ essentia. Cæterũ Spiritus Sanctus, non habet esse per participationẽ; sed per essentiam, & cõsequenter prius habet esse, quã ex ipso (vt ita dicamus) cõsequatur intelligibilitas. Et intelligibilitas Spiritus Sancti, nõ est per participationẽ ab essentia; sed ortũ habet ex eadẽ essentia, & esse Spiritus Sancti: sicut ex essentia diuina ortũ habet intelligibilitas eiusdem essentiæ. Sicut ergo essentia diuina, non prius intelligitur secundum esse intelligibile, quam secundum esse reale; sed potius è contra: ita Spiritus Sanctus, & consequenter, si pro dicto priori, Spiritus Sanctus nõ habet esse in se, nec habet esse intelligibile. B

Quarto. Ex vi cognitionis, per quam producitur Verbum, solum fertur intellectus in Verbum, vt Verbum est, cum reduplicatione proprij conceptus: ergo terminus formalis, & per se talis cognitionis, non est Spiritus Sanctus: quando quidem terminus per se cognitionis, debet correspondere principio per se. C

Quinto. Pro illo priori rationis, non cognoscitur essentia diuina à Patre, prout communicabilis Spiritui Sancto: ergo nec cognoscitur persona Spiritus Sancti. Probatur antecedẽs. Si enim cognosceretur essentia diuina, vt comunicabilis, cognosceretur vt actualiter communicata. In æternis enim, idem est posse, & esse: & perfecte cognoscere communicabilitatem, exposcit cognoscere actualem communicationem. Pro illo autem priori, non potest cognosci natura diuina sub actuali communicatione dicta. Consequentia vero probatur, nã ea ratione cognoscuntur personæ in essentia diuina: quia essentia se communicat eisdem personis.

Cõfirmatur. Essentia diuina est cõmunicabilis, & actualiter se cõmunicat personis, secundũ ordinẽ originis, & ex vi processionis vnius personæ ab altera; sed pro illo priori rationis, nõ intelligitur processio Spiritus Sancti ergo, nec cõmunicatio, nec cõmunicabilitas naturæ diuinæ, respectu personæ Spiritus Sancti. Itaque si tres personę immediate procederẽt à natura diuina, etiã inmediate cognosceretur cõmunicabilitas naturæ diuinæ respectu triũ personarũ: nihilominus quia illa communicatio fit ordine quodã originis, intelligitur cõmunicatio, prius respectu personæ Filij, & postea respectu personæ Spiritus Sancti.

Opposita tamen sententia est D. Th. art. 1. huius quæstionis in solut. ad 3. vbi dicit. *Eo vero modo, quo dicitur res in Verbo intellecta, cuilibet personæ conuenit dici. Pater enim intelligendo se, & Filium, & Spiritũ Sãctũ, & omnia alia, quæ eius scientia cõtinẽtur, cõcipit Verbũ, vt sic tota Trinitas, Verbo dicatur, & etiã omnis creatura.* Et D. Tho. sequuntur fere omnes Theologi. Et quidem omnes etiam contrarij cõueniunt in hoc, quod eadẽ cognitio, qua cognoscitur Verbũ diuinum, & per quã idem Verbũ procedit, est etiã cognitio, qua cognoscitur Spiritus Sanctus. Et sic saluant contrarij, illam esse cognitionẽ infinitam, & comprehensiuam: quia vere, & realiter est cognitio totius Trinitatis, & omnium quæ formaliter sunt in Deo. Solum autem mouetur quæstio, de perfectate illius cognitionis: vtrum scilicet talis cognitio, vt terminata ad personam Spiritus Sancti, per se primo requiratur ad processionẽ Verbi. Nec etiam disputamus, vtrum quia illa cognitio terminatur ad Spiritum Sanctum, sit principium Verbi. Certissimum enim est, personam istam *D. Thom.*

in

in esse cognito, indiuisibiliter concurre re ad illam processionem, cum alijs personis, atque adeo; non quia cognitio terminatur specialiter ad Spiritum Sanctũ, est principium processionis Verbi.

§. 1.

*Essentia diuina, vt principium cognitionis notionalis, & vt obiectum.*

NOTANDVM ergo est, diuersimode loquendum esse de essentia diuina, secundum rationẽ principij processionis, reducti velut ad genus causæ efficientis: atque de eadem essentia, in ratione obiecti cognitionis, per quam cognitionem producitur Verbum. Etenim primo modo, essentia cõsideratur vt terminata, per relationem, & quatenus sequitur modum relatiuũ personæ, à qua altera procedit. Secundo autem modo consideratur, secundum esse absolutum. Et ita primo modo, velut essentia sequitur naturam personę, cũ qua concurrit: secundo autem modo, personæ sequuntur naturam essentiæ. Consequenter etiam, primo modo, inuenitur diuersitas in ipsa natura diuina, secundũ diuersitatem processionum, procedens ab illa distincta terminatione: tamen secundo modo, inuenitur perfectissima vnitas, quam eodem modo participãt omnes personæ.

Ex quo sequitur, quod dictio Verbi diuini per se loquendo, solum includat Patrem dicentem, & Verbum dictum.

Quod si contra arguas, quia in illa dictione exprimitur tota perfectio Trinitatis, & omnis perfectio diuina. Itẽ Verbum diuinum est infinitum in ratione Verbi, & per illud exprimuntur omnes virtutes, quæ sunt in mente diuina. Itẽ, quia Verbũ illud, est æquate cõtinet omnem perfectionem diuinæ scientiæ, vt docent Athan. Epistol. de decretis Nic. Synodi, Aug. 15. de Trin. cap. 14. Basil. hom. 16. Anselm. in Brosolog. cap. 2. Cirl. Alex. lib. 2. Dialogorum de Trinit. Fulgen. lib. 3. ad Monimũ c. 7. Ex quibus omnibus videtur colligi, quod Verbum diuinum, vt formalissime dictũ, includat per se totam Trinitatem. Respõdetur, ista omnia probare, quod absolute loquendo, Verbũ procedat ex cognitione totius Trinitatis, & quod principium eius adæquatum, nõ sit essentia diuina vt terminata specieli relatione paternitatis. Nihilominus Verbũ vt dictũ, habet specialẽ formalitatem, per quã distinguitur â dicẽte, & sub ista formalitate fundat oppositionem relatiuã Filij ad Patrem, atque adeo formaliter loquẽdo, solum includit ista duo extrema. Cum hoc tamẽ stat vt cõcedatur, Verbum dici ex cognitione totius Trinitatis, & ista cognitio, intret tãquam principium radicale per se requisitum ad dictionem: nõ tamen tãquam principium formale proximum, cui correspõdeat Verbũ vt dictum. Itaque sicut requiritur cognitio totius Trinitatis ad productionem Verbi: ita in Verbo vt cognito relucet tota Trinitas, nihilominus in Verbo vt dicto, solum relucet persona dicens, à qua Verbum procedit cuiusmodi est Pater. Et in cognitione, nõ importatur illa distinctio, quæ importatur in dictione.

A

Secũdo notãdum est, quod essentia diuina, in ratione illa obiecti primarij cognitionis diuinæ, ita æqualiter includit omnes rationes personales, vt nullus ordo primarius inueniatur respectu vnius personæ, qui nõ inueniatur respectu alterius, & hoc est maxime notãdum. Licet enim Pater producat Verbum, præcognoscẽdo ipsum in essentia diuina: tamen illa essentia, nõ magis, seu principalius, seu immediatius, includit personam Verbi, etiam pro illo priori, quam personã Spiritus Sancti: nec etiam pro illo priori, includitur persona Patris in eadem essentia, prius quam aliæ personæ. Ratio huius est, quia inclusio illa personarum in essentia, pertinet ad absolutam rationem in Deo, & nõ ad relatiuam. Quapropter ex æquo includuntur omnes personæ in essentia. Et quidem, in Deo, nulla prioritas, vel posterioritas datur quoad personas; nisi tantum prioritas, seu posterioritas originis. Cum igitur in prędicta inclusione, nõ inueniatur ordo originis, fit vt nec interueniat aliqua prioritas.

B

Tertio notandum est, quod personæ diuinę, etiã in esse cognito, non dicuntur antecedere absolute productionem Verbi, nisi quatenus illud esse cognitũ, denotat perfectionẽ earundẽ personarũ, vt verificetur, quod ex cognitione omnis perfectionis, producitur Verbũ. Perfectio autẽ ista, est indiuisibilis in omnib⁹

C

*Athan. Aug. Basil. Anselm. Ciril. Alexan. Fulgent.*

personis: atque adeò vna persona quatenus distincta ab altera, non præcedit generationem Verbi: quia vt distincta, nõ dicit perfectionem; nec talis distinctio potest cognosci, ante relationem, qua vna persona refertur ad alteram. Fit ergo, vt pro illo signo, non dicantur personæ, absolute habere esse, etiam cognitum; nisi quatenus obiecta correspondentia cognitioni absolutæ, & essentiali; atque adeò, quatenus tales personæ vniuntur in tali absoluto. Sicut enim prius secundum nostram considerationem, inueniuntur vnitæ in vna essentia, quam inter se distinguantur per relationes: ita prius inueniuntur vnitæ in cognitione essentiali, quam per relationes distinguantur. Fit ergo, vt sub ista vnione procedat Verbum ex cognitione earum. Hoc supposito facilis est resolutio quæstionis.

A

Sit ergo conclusio. Verbum diuinũ, primo, & per se, procedit ex cognitione personæ Spiritus Sancti. Probatur. Spiritus Sanctus est de essentia Dei, & impossibile est cognoscere Deum, non solum comprehensiue, verum etiã quidditatiue, quin cognoscatur in ipso talis persona: ergo implicat Verbum procedere per se primo, ex cognitione essentiæ diuinæ, quin etiam per se primo procedat ex cognitione personæ Spiritus Sancti. Confirmatur. Personæ diuinæ, non intrant secundario cognitionem quidditatiuam essentiæ diuinę: nec dicuntur obiecta secundario cognita, ratione essentiæ, sed sunt de indiuisibili ratione essentiæ: ergo idem est Verbum procedere ex cognitione essentiæ diuinæ, primo & per se: atque Verbum procedere ex cognitione personarum. Præterea. Verbum procedit, primo, & per se ex cognitione omnium attributorum, quæ sunt in Deo, sed magis intime includuntur personæ in essentia diuina, quam includuntur attributa, vt probatum est: ergo etiam Verbum procedit, primo, ex cognitione personarum. Præterea. Communicabilitas est de ratione boni: ergo summa communicabilitas ad intra, intelligitur in ratione summi boni, quod est Deus, & consequenter ita est de essentia Dei, illa summa communicabilitas ad intra: sicut est de essentia eius, esse summum bonum. Impossibile autem est, Deum cognoscere istam communicabilitatem; nisi cognoscendo personas, respectu quarum exercetur: ergo. Confirmatur. Deus cognoscit suam voluntatem, & suum intellectum, pro illo primo signo, quod fingit Vazquez cum Scoto: ergo pro eodem signo, cognoscit fœcunditatem earundem potentiarũ, & consequenter cognoscit terminos earundem potentiarum, cuiusmodi sunt, Verbum & Spiritus Sanctus: aliàs confuse tantum cognosceret tales potẽtias, & non omnimoda distinctione, qua tales potentiæ sunt cognoscibiles, & hoc bene nota. Nam eo ipso, quo pro aliquo signo, intelligimus Deum cognoscere aliquid, etiam debemus tribuere Deo, in tali genere, perfectissimum modum cognoscendi illud. Cum igitur essentia diuina, & potentiæ diuinæ, sint cognoscibiles à Deo pro illo primo signo, consequenter pro eodem signo, debet tribui Deo, non solum quidditatiua cognitio earum, verum etiam comprehensiua, & perfectissima: ita vt in illo genere cognoscendi talem essentiam, & potentias, nihil prorsus desit. Et quidem certissimum est, quod si pro dicto signo, cognosceret Deus, solam essentiam diuinam, & pro alio cognosceret eandem essentiam simul cum personis, perfectior esset hęc secunda cognitio, quam prima. Igitur, quidquid Deus cognoscit pro illo signo, quo illud cognoscit, debet cognoscere secundum omnem rationem cognoscibilitatis repertam in illo. Et in hoc constituitur differentia inter cognitionem nostram, & cognitionem diuinam, quoad præsens attinet, quod in nobis, potest dari cognitio terminata prius ad rationem communem rei cognitæ, quam terminata ad rationes particulares eiusdem. Et quanuis in vno instanti terminetur talis cognitio ad rationes, tam communes, quam particulares: tamẽ prius ratione intelligitur, vt terminata ad rationem communem, & hoc propter modum connaturalem intelligendi, quem habemus, procedendo ex imperfecto ad perfectum. Nihilominus in Deo, non possunt distingui ista signa, siue priotitates, propter essentialem rationem perfectionis omnino indiuisibilis, quæ reperitur in cognitione diuina.

B

C

§. I.

§. 1.

*Vtrùm cognitione, qua producitur Verbum, cognoſcatur perſona Spiritus Sancti, quatenus diſtincta ab alijs perſonis.*

CONSTAT ex dictis, quod perſonæ diuinæ cognoſcuntur dicta cognitione, quatenus vniuntur in diuina eſſentia, in qua conſideratione per ſe concurrunt, vt obiecta diuinæ cognitionis. Reſtat inquirendũ, vtrũ etiam cognoſcantur dictæ perſonæ, quatenus diſtinctę, & hoc non quomodocũque; ſed taliter, quod illa diſtinctio perſonarum, ſit etiam obiectum per ſe requiſitum, ad dictam productionem Verbi. Quanuis enim non poſsit aſsignari aliquod prius ratione, in quo Deus ſi cognoſcit eſſentiam diuinam, non cognoſcat illã, omni modo quo cognoſcibilis eſt ex parte ipſius Dei cognoſcentis: tamen ex parte rei cognitæ, poſſumus diſtinguere, id quod neceſſarium eſt ad cognitionem comprehenſiuam talis rei in ſe ipſa, & id quod neceſſarium eſt ad cognitionem talis rei, ſecundum, quod illa cognitio deſeruit proceſsioni Verbi. Itaque licet verum ſit, quod cognitio eſſentiæ diuinæ, conſiderata in ſe ipſa, ſit in Deo ita perfecta, vt quidquid cognoſcibile eſt in eſſentia attingatur ex parte cognoſcentis: tamen ex parte rei cognitæ, ſi conſideretur eadem eſſentia, vt deſeruit proceſsioni Verbi, non attingatur, quatenus includit perſonam Spiritus Sancti: quia ſub tali conſideratione nõ eſt neceſſaria talis incluſio. Sicut quãuis Deus cognoſcat ens, ſub omni perfectione bonitatis, & veritatis, & hoc in diuiſibili, & ſimultanea cognitione ex parte ipſius Dei: tamen ex parte rei cognitæ, non cognoſcitur ens in quantum bonum, vt cognoſcatur in quantum verum: nec etiam e contra, quia ad cognitionem vnius rationis, non eſt neceſſaria cognitio alterius. Et ſimiliter in attributis diuinis, licet enim Deus cognoſcendo ſe vt iuſtum, etiam ſe cognoſcat vt miſericordem: quia de ratione vnius attributi, ſunt omnia attributa: tamen ex parte rei cognitæ, ſub conceptu proprio, quem expoſcit vnum attributum, non eſt neceſſaria illa cognitio omnium attributorum, ad cognitionem particularem vnius, quin potius ſub hac conſideratione, negatur, quod attributum iuſtitiæ ſit attributum miſericordiæ. Igitur in præſenti quanuis ex parte Dei, ſimul cognoſcatur eſſentia diuina, & perſonæ diuinæ: tamen loquendo de eadem eſſentia, ſecundum, A quod in eſſe cognito concurrit ad proceſsionem vnius perſonæ, debet attendi ad id preciſſe, quod eſt de intrinſeca ratione talis proceſsionis. Vnde cum proceſsio Spiritus Sancti, ſit poſterior proceſsione Verbi, ad vtranque debet concurrere eſſentia diuina, non ſecundum totum, quod includit abſolute in eſſe intelligibili, ſeu in eſſe obiecti; ſed ſecundum dictum ordinem, & ita concurrere ad proceſsionem Verbi, independenter à concurſu Spiritus Sancti in eſſe intelligibili.

Difficultas hæc manifeſta fiet, & diſſoluetur, per ſequentes concluſiones. Prima concluſio. Si conſideretur illa cognitio, quatenus ſe tenet ex parte Dei, non concurrit ad illam, ex parte obB iecti per ſe, Spiritus Sanctus, vt perſona diſtincta ab alijs. Hæc patet. Nam obiectum motiuum per ſe dictæ cognitionis, eſt illud, quod ex natura ſua dicit omnimodam, & infinitam perfectionẽ, perſonæ autem diuinæ, quatenus diſtinctæ inter ſe, non dicunt perfectionẽ (vt probatum eſt:) ergo. Confirmatur. Eſſentia diuina, communicat tribus perſonis eandem numero perfectionem, quatenus illas vnit ſibi: ergo ſi conſiderentur tales perſonæ, vt diſtinctæ, non efficiunt vnum obiectum, indiuiſibiliter cõcurrens ad dictam cognitionem; & conſequenter perſonæ, vt diſtinctæ inter ſe, non concurrunt vt obiectum per ſe ad eandem cognitionem.

Tota ergo difficultas conſiſtit, in conſideratione illarum perſonarum, C quatenus diſtinguuntur inter ſe, & tenent ſe, non ex parte cognoſcentis, ſeu ex parte obiecti motiui, & primarij illius cognitionis, ſed ex parte rerum cognitarum: ita quod licet Deus, ex ſe, cognoſcat pro illo priori perſonas vt vnitas: tamen ex parte illarum perſonarum, vt terminant cognitionem ex ſe, detur diſtinctio illa, & cognoſcat Deus tales perſonas eſſe diſtinctas.

Et quidem videtur pars negatiua. Nam distinctio personarum, prouenit ipsis à relationibus, & originibus; sed pro illo priori nec sunt relationes, nec origines: ergo nec possunt personæ, ex se, terminare dictam cognitionem, quatenus interse distinctæ. Itaque bene stat, quod cognoscat Deus malum præsens, & priuationem, quatenus malum, & priuatio, ex parte rei cognitæ: quia datur obiectum terminans extrinsece, talem cognitionem, in præsenti tamen pro illo signo, non datur distinctio personarum: ergo personæ vt distinctæ inter se, nõ sunt capaces dictæ terminationis.

Secunda conclusio. Illa cognitio, per se secundo, terminatur ad personas quatenus distinguuntur inter se. Probatur. Ad infinitatem illius cognitionis requiritur, quod per illam attingantur omnes modi cognoscibiles in essentia diuina; sed distinctio illa personarum, sumitur secundum diuersos modos eiusdem essentiæ (vt patet) ergo. Confirmatur. In quocunque signo Deus cognoscat se ipsum, necesse est, per se, & ab intrinseco, quod cognoscat se; non solum vt vnum, sed vt trinum: ergo personæ vt distinctæ, concurrunt ad terminandum talem cognitionem. Sequitur ergo, quod Verbum diuinum procedat per se, ex cognitione personæ Spiritus Sancti, & aliarum personarum, quatenus distinguuntur inter se. Fallit igitur argumentum in contrarium, attendendo ad illas prioritates, & confundendo eas inter se. Quanuis enim absolute loquendo, prius ratione consideretur cognitio, quam dictio, & etiam dictio, prius consideretur, quam distinctio: tamen attendendo ad perfectionem requisitam per se, in cognitione, tã ex parte cognoscẽtis, quã ex parte obiecti cogniti, proquocũq; priori, sub quo consideretur talis cognitio, debet ei correspondere obiectum in ratione obiecti, sub perfectione explicata. Vnde attendendo ad rationem, & mẽsuram dictæ cognitionis, sunt illi præsentes omnes personæ dicto modo, licet attendendo ad origines, adhuc non intelligantur.

Et si adhuc contendas circa principale intentum conclusionis positæ, quod tantam perfectionem habet essentia diuina præscindendo à personis: atque habet simul cum personis, & ita licet essentia, & personæ distinguantur ratione: tamen perfectio omnium est vna, & indiuisibilis, & ita quoad perfectionem, idẽ esse, Verbum procedere ex sola cognitione essentiæ: atque ex cognitione omnium personarum: hæc doctrina superficialis est, nec penetrat vim rationum factarum. Etenim ex ea sequitur, quod etiã cognitio, qua Pater cognoscit se, & Verbum diuinum, non requiratur per se, ad processionem Verbi, quod tamen Vazquez citatus controuersia præcedenti, non concedit. Probatur tamen sequela, nam eadem perfectio ponitur in essentia, præscindendo ab omnibus personis; & sic ad perfectionẽ propriã Verbi, extrinsece se habebit cognitio alicuius personæ. A

Nec valet differentia, quam adhibet Vazquez dicens, quod Pater, & Verbum intrinsece se habent, ad illam processionem Verbi, & ita cognitio, qua Pater cognoscit se, & etiam cognoscit Verbum intrinsece, concurrit ad illam processionem. Simul enim cognoscuntur Pater, & Filius, non tamen simul cognoscuntur Pater, & Spiritus Sanctus. Quapropter de intrinseca ratione cognitionis, qua Pater cognoscit se, etiam est cognitio Filij, non tamen cognitio Spiritus Sancti. Hæc (inquam) doctrina non satisfacit. Aliud est enim loqui de cognitione, ex vi cuius procedit Verbum, secundum quod illa cognitio est, aliud vero, secundum, quod dictio est. In prima enim consideratione, cognitio est aliquid absolutum; nec magis intrinsece pertinet ad vnam personam, quam ad alteram, nec obiectum talis cognitionis, includit magis vnam personam, quam alteram. Et quanuis Pater cognoscendo se ipsum producat Verbum; non tamen se ipsum cognoscit, quatenus magis intime relucet in essentia diuina, quam Spiritus Sanctus. Et cum essentia diuina sit ratio cognoscendi personas, & ex altera parte, eadem essentia sit æqualiter se communicans personis: non est maior ratio propterquam Pater se ipsum cognoscat in essentia, quam cognoscat Spiritum Sanctum. Et quidem si Pater cognosceret essentiam diuinam, quatenus principium Filij, velut reductum ad genus causæ B

effi- C

efficientis, cognosceret talem essentiam; vt terminatam paternitate, & non alia relatione, nihilominus, quia non loquimur in præsenti de cognitione essentiæ in ratione principij dicto modo: sed in ratione obiecti, quatenus est cõmunis ratio cognoscendi toti Trinitati, fit, vt debeat accipi talis essentia, vt æqualiter includens omnes relationes personales. Si tamen sermo sit de illa cognitione, per quam procedit Verbum in ratione dictionis, concedimus, quod ad ipsam intime concurrit Pater, vt Pater est, & Filius, vt Filius est, non autem concurrit persona Spiritus Sancti.

Ex resolutione dicta, circa terminũ per se dictæ cognitionis, qua producitur Verbum diuinum, sequitur resolutio alterius dubij circa principium per se requisitum ad eãdem cognitionem. Certum est enim, quod principium illius cognitionis: quatenus dictio est, sit solum Pater Æternus: nihilominus in ratione cognitionis, sicut ex parte termini per se, includit omnes tres personas: ita ex parte principij procedit ab omnibus tribus personis indiuisibiliter. Non enim stat, dari rationem essentialem in dicta cognitione, quin illa conueniat æqualiter omnibus tribus personis. Item etiam perfectio infinita, quæ communicatur dictæ cognitioni, pro illo priori, in quo habet rationem cognitionis, antequam dictionis, non potest intelligi procedere à solo Patre; sed vbicunque, & pro quocunque signo consideretur talis cognitio, ad illius infinitam perfectionem cõcurrunt indiuisibiliter omnes tres personæ. Item eadem ratione, qua in illa cognitio conuenit vni personæ, conuenit, & alijs.

Et in hac parte nihil valet argumentum suprapositum, scilicet, quod pro illo priori, nondum Filius processit à Patre; nec Spiritus Sanctus à Patre, & Filio: ergo implicat, quod pro illo priori concurrant Filius, & Spiritus Sanctus ad talem cognitionem. Respondetur enim, quod prioritas illa, cum sit solum secundum rationem, præscindit ab omni processione, & origine, & solum denotat principium cognitionis, & non secundum aliquam rationem relatiuam, sed absolutam; in qua non ponitur formalis comparatio dicti principij ad processiones, seu origines. Si enim hæc cõparatio poneretur, implicabat Filium cõcurrere ad talem cognitionem; sed datur quædam abstractio præcisiua, qua omnes personæ, sub ratione indiuisibili, concurrunt ad ipsam cognitionem.

A Nota tamen, quod in præsenti nullo modo concedendum est, personas quatenus distinguuntur inter se, concurrere vt principium illius cognitionis: sicut concurrunt, vt obiecta eiusdem cognitionis, ad modum explicatum. In obiecto enim, habet locum distinctio explicata, de vnione ex parte cognoscentis, & non ex parte rei cognitæ; sed in principio, nulla diuersitas, vel distinctio admittenda est.

## §. II.

*Vtrùm cognoscantur actus notionales, & relationes, atque personæ Sanctissimæ Trinitatis, vt præsentes, respectu cognitionis, ex qua procedit Verbum.*

B LICET Vazquez, de solo Verbo teneat, quod cognoscitur illa cognitione, ex qua procedit; tamẽ quoad quæstionem propositam, eadem est ratio talis Verbi: atque aliarum personarum, quæ quidem vt personæ subsistentes incommunicabiliter, præsupponũt actus notionales, & consequenter, actus essentiales. Etenim persona Verbi, præsupponit dictionẽ: sicut persona Spiritus Sancti, præsupponit eandem dictionem, & cõmunẽ spirationem. Imo persona Patris, in esse incommunicabili, præsupponit dictionẽ Verbi, & relationẽ, per quã distinguitur à Verbo. Igitur quæstio proposita, generaliter procedit de omnibus processionibus, & actibus notionalibus, atque relationibus, & personis, quæ omnia præsupponunt cognitionem illã, per quã producitur Verbũ.

C Et videtur quod talis cognitio inspiciat dictas personas, vt futuras. Quorũ essentialia sunt priora notionalibus: ergo cognitio dicta, quatenus essentialis est, inspicit notionalia vt futura, & ex cõsequẽti inspicit personas, vt futuras.

Respondetur tamen, quod quamuis intellectio diuina, prius terminetur ad omnes tres personas, in esse cognito, quam ad Verbum in esse dicto: tamen dictio ipsa Verbi, vt quid posterius, non se habet vt obiectum prius cognitũ,

media cognitione essentiali. Etenim nullus actus notionalis, vt posterior essentiali, habet rationem obiecti, respectu actus essentialis, imo idem prorsus actus essentialis, completur per notionalem: taliter, quod cognitio essentialis in Patre, habet rationem dictionis, & generationis. Et concurrendo, Pater indiuisibiliter, cum alijs duabus personis, ad cognitionem essentialem generat Filium, seu dicit Verbum, & concurrendo Pater, & Filius, ad amorem simul cum Spiritu Sancto, illæ duæ personæ spirant Spiritum Sanctum, & consequenter actus notionalis complet actum essentialem; nec intelligitur complete actus essentialis absque actu notionali, licet ille primus actus, ex se sit independens à secundo. Vnde infra declarabimus, qualiter non velit Deus generationem Filij, volitione antecedente ipsam generationem; nec possit habere pro obiecto volito talẽ generationẽ, vt futurã; & quod generatio illa, ante quam sit, non possit terminare, vel diuinam cognitionem, vel etiam volitionem, & generaliter loquendo, quod actus essentiales in Deo, non sint priores, quã actus notionales, si vtrique considerentur in ratione actuum completorum.

Nota ergo diligenter, tam pro hac quæstione, quam pro dicendis, quæstio. 41. art. 2 quod nec personæ, nec actus notionales, cognoscuntur à Deo, vt aliquid posterius actibus essentialibus; sed potius vt simultaneum cum illis. Quapropter, sicut Deus non vult generationem Filij vt futuram: ita nec cognoscit illã; nec ipsa generatio potest terminare cognitionẽ diuinã: nisi sub præsentialitate formali, quã habet in ipso Deo. Similiter, licet Verbũ diuinũ procedat ex cognitione eiusdẽ Verbi, & ex cognitione personæ Spiritus Sancti: tamen istæ personæ cognoscũtur, vt simultaneæ tali cognitioni, nõ tamẽ vt antecedẽtes, etiã in esse cognito. Nõ enim in Deo antecedere possunt in esse cognito; nisi formaliter existant ibidem. Quoniam nulla potest imaginari cognoscibilitas in personis, nisi quatenus sunt formaliter in essentia diuina. Quando ergo dicitur, quod essentialia sunt priora notionalibus, atque adeo, quod dictæ personæ, quatenus cognitæ, sunt priores actibus notionalibus, non debet intelligi de prioritate, vel posterioritate propriè dicta; cum ista solum inueniatur in Deo, secundum ordinem originis, qui tamen ordo, non habet locum in præsenti.: sed solum ad istum sensum, quod idem actus, prius consideratur, vt essentialis, quam vt notionalis, & quod essentia, prius consideretur in se, quam A vt habeat rationem personæ, & quod personæ Sanctissimæ Trinitatis, prius considerentur, secundum absolutum, quod includunt, & secundum, quod in Deo dicunt perfectionem, in quo signo, dicuntur prius habere esse cognitum, quam considerentur in se ipsis, secũdum proprias relationes, & quatenus sunt, vel principia actuum notionalium, vel termini. Et hæc dicta sunt ne allucinari contingat circa dicenda infra. Absolute enim negabimus prioritatem actuum essentialium respectu notionalium: ita quod essentiales inspiciant notionales vt futuros, & idem dicimus de eisdem actibus essentialibus, quatenus terminantur ad personas Sanctissimæ Trinitatis.

Ex quibus respondetur ad rationem B dubitandi, quod personæ diuinæ (& idem est dicendum de relationibus, & actibus notionalibes) eo ipso, quo dicta cognitio consideratur sub esse actuali, habent idem numero esse actuale, & eandem præsentialitatem, cum tali cognitione. Quanuis enim dicta cognitio inspiciat dictas personas, non inspicit illas: nisi quatenus conducunt ad infinitã perfectionem dictæ cognitionis, in qua perfectione, omnia ista habent in diuisibilem rationem: & licet concedatur, talẽ cognitionẽ inspicere personas, vt personæ sunt, & secundũ rationẽ particularẽ, tenẽtem se ex parte rei, quæ inspicitur: tamẽ omnia ista, sequũtur rationẽ formalem subqua inspiciuntur, & illi conformantur, quoad dictam præsentialitatem, & coexistentiam.

C

## §. III.

### *Soluuntur argumenta posita à principio.*

AD argumenta posita à principio respondetur. Ad primum, quod cũ in processione per modũ imaginis, requiratur origo vnius ab altero, & distin-

distinctio realis inter extrema, non habet locum in præsenti talis processio. Non enim id quod procedit ab aliquo, vt ab obiecto cognito, etiam si sit primarium obiectum, habet semper rationem imaginis; nisi detur origo, quæ est inter extrema realiter distincta. Vnde Verbum diuinum, non habet rationem imaginis respectu sui ipsius, licet procedat ex cognitione sui, nec habet rationem imaginis, respectu essentiæ diuinæ, quatenus illa est aliquid commune omnibus personis. Sicut enim Verbum, non potest procedere ab essentia diuina in ratione Filij; ita nec in ratione imaginis: quia vtrunque exposcit distinctionem illam realem. Cum igitur Spiritus Sanctus, quatenus in esse cognito antecedit processionem Filij, non distinguatur ab ipso Filio, fit, vt nec ab illo procedat Filius in ratione imaginis.

A

Ad secundum respondetur, quod ablato Spiritu Sancto etiam per nostrã considerationem a processione Verbi, aufertur tota infinitas illius processionis: quia modo quodam indiuisibili, virtus infinita Dei continet, & essentiam diuinam, & personas diuinas, & consequenter quocunque horum ablato, aufertur dicta virtus. Et sicut ablato Spiritu Sancto, auferturentur a diuina: ita ablato illo concursu Spiritus Sancti, aufertur substantia processionis.

B

Circa tertium argumentum, maxime considerandum est, id quod sæpe admonere solemus, de instãtibus, seu prioritatibus naturæ, & idem dicendum de istis prioritatibus rationis, seu signis, quod prioritas, vel posteritas in ipsis, debet solum attendi secundum specialem illam considerationem, & non est transeundum de genere in genus. Itaque ex prioritate originis, quam dicit Verbum respectu Spiritus Sancti, non debet inferri prioritas quoad esse cognoscibile, hoc enim est transire de genere in genus; sed talis prioritas originis, manet solum intra suos limites. Fallunturergo maxime, qui ex hoc quod Filius, prius originatur à Patre, quam Spiritus Sanctus originetur à Patre, & Filio, inferunt prioritatem in cognoscibilitate in Filio, antequam conueniat Spiritui Sancto. Et quod Filius cognoscitur independenter à Spiritu Sancto, & in hoc alluci natus est Vazquez. Igitur sicut in prioritatibus naturæ, quæ sunt prioritates secundum rationem causæ, non licet transire de genere in genus: nec licet inferre, ex hoc quod forma, quæ educitur ex potẽtia materiæ, prius informet, quam totum compositum sit, quod talis forma prius sit, quam compositum, quia prioritas illa, non est prioritas quoad esse: sed solum quoad illud genus causalitatis: ita in præsenti ex prioritate quoad originem, non est inferenda prioritas, quoad cognoscibilitatem. Igitur omnes personæ sunt simul cognoscibilitate.

C

Ex hac etiam doctrina, inferat acutus Theologus, quod licet pro illo priori originis, quo Verbum procedit à Patre Spiritus Sanctus negatiue se habeat ad esse; non tamen affirmandum est, Spiritum Sanctum, pro illo priori, positiue non esse. Aliud enim est, Spiritum Sanctum non intelligi esse: aliud vero Spiritum Sanctum intelligi non esse. Igitur non datur aliquod instans, nec aliquod prius, in quo aliqua persona intelligatur esse, & alia persona non esse: imo omnes personæ simul habent esse. Nec positiue debet affirmari de aliqua persona, quod sit, quando alia persona non est. Et quamuis ex vna parte, persona, quę originatur ab altera, sit posterior origine illa, tamen ex altera parte vtraque persona est relatiua: & ita habet simul esse cum altera persona sibi correlatiua. Præterquam, quod si personæ considerentur secundum esse, comparantur ad essentiam diuinam, cuius esse indiuisibiliter, & simul participant Et quamuis illud met esse, vt terminatur per relationes, originetur ab vna persona ad alteram: tamen vt est esse absolutum, quo mediãte, quęlibet persona dicitur, quod simpliciter est, non denotat processionem, seu originem vnius personæ ab altera: atque adeò, nec prioritatem in vna persona respectu alterius, & hoc sufficit, vt pro illo priori, in quo Verbum procedit à Patre, non concedatur personam Spiritus Sancti non esse. In hac enim propositione denotatur, intellectum positiue considerare esse in vna persona Sanctissimæ Trinitatis, & non esse in altera, quod tamen falsum est. Nihilominus adhuc loquendo de esse relatiuo personę Spiritus Sancti, dicimus, quod licet pro dicto priori non considetur

retur tale esse, tamen non negatur.

Sed contra hoc arguitur. Inter esse, & non esse, non datur medium: ergo si Spiritus Sanctus pro illo priori originis, non est dicendum, quod est: dicendum est, quod non est. Respondetur, quod quanuis inter esse, & non esse non detur medium: tamen datur medium, inter dicere, quod aliquid est, & dicere, quod aliquid non est, & inter cognoscere, quod aliquid est, & cognoscere, quod A aliquid non est. Hoc autem medium, est negatiue se habere ad vtrunque. Quapropter illud primum signum processionis Verbi, negatiue se habet ad esse, vel nõ esse, & solum denotat rationem processionis.

Sed dices. Esto pro illo priori signo, nec dicatur Spiritum Sanctum esse, nec etiam non esse: tamen ante tale signum, non potest assignari aliud, in quo Spiritus Sanctus dicatur esse, non enim habet esse ex immediata emanatione ab essentia diuina, sed ex vi processionis: ergo pro illo signo, nihil datur ex parte Spiritus Sancti, quod conducat ad cognitionem eius: atque adeo processio Verbi, non erit ex cognitione Spiritus Sancti, taliter quod Spiritus Sanctus, ex se, concurrat ad talem cognitionem; nec quatenus formaliter habet esse in se: sed eo modo quo concurrunt creaturæ, scilicet quatenus antequam sint formaliter in se ipsis, sunt in virtute, & potentia diuina. B

Ad hoc respondetur, Spiritum Sanctum nunquam cognosci à Deo, secundum quod solum est in virtute ipsius Dei. Hoc enim constitueret inæqualitatem, inter Deum, & Spiritum Sanctum. Esse enim formaliter, & in se ipso, & esse in virtute alterius, denotat manifestam inæqualitatem. Igitur Spiritus Sãctus quandocunque cognoscitur, & pro quocunque signo cognoscatur, cõcurrit ad talem cognitionem, secũdum suum proprium esse formale. Itẽ etiã hæc veritas constat. Nam pro eodem signo, pro quo quælibet persona Sanctissimæ Trinitatis habet cognitionem, quatenus cognitio est: etiam omnes tres personæ habent eandem cognitionem, & consequenter pro tali signo, omnes tres personæ habent esse formale, & eo ipso, quo quælibet persona est cognita, illa cognitione dicta, etiam est cognoscens: & ita habet esse formale in se ipsa. Concedimus ergo, quod pro illo priori, cognoscitur Spiritum Sanctum esse formaliter, quatenus tale esse conducit ad perfectionem illius cognitionis infinitæ, tam ex parte obiecti, quam ex parte principij eiusdem cognitionis; licet non intelligatur, vt pertinens ad originem.

Præterea nota, quod cognitio dicta non conuenit alicui personæ, ratione proprietatis relatiuæ formaliter loquendo: sed potius quatenus talis persona conuenit cum alijs, & idem dicendum est de cognoscibilitate cuiuscunque personæ. Non itaque est cognoscibilis persona Spiritus Sancti; nec etiã est cognoscens, ratione specialis proprietatis. Ex quo sequitur, quod loquendo de signo pro quo datur dicta cognitio, præscinditur à quacũq; proprietate relatiua, vt sic; hoc est, quatenus illa proprietas respicit suũ correlatiuũ, & solũ intrant proprietates relatiuæ, velut in esse concepto, & quatenus habent modum proprietatum absolutarum. Itaque quando persona Filij intelligit simul cum Patre, illamet intellectione, per quam Filius procedit secundum esse intellectionis, licet intelligat in quantum Filius est, secundum esse conceptum, non tamen secundum esse exercitum: hoc est, non intelligit secundum oppositionem relatiuam, quam dicit respectu Patris exercitam, licet persona relatiua sit, quæ intelligit, secundum vnionem cum altera. Igitur pro illo priori signo, loquendo de ipso, secundum quod est signum, in quo Deus elicit cognitionem, vt quid absolutum est: etiam omnes tres personæ, & terminant talem cognitionem, & etiam concurrunt ad illam: licet pro alio signo, in quo eadem cognitio procedit à Patre, ut est dictio, & est ratio distinctionis personarum, nec intelligatur persona Verbi, nec persona Spiritus Sancti. Et in hoc pari passu currit vtraque persona. Etenim pro illo priori originis, etiam persona Verbi nõ intelligitur. Licet enim relatio originis exposcat cognitionem vtriusque extremi originis; atque adeo simul intelligantur Pater, & Filius in hac consideratione, quia relatiua sunt simul cognitione: tamen si consideretur origo, quatenus includit prius, & posterius, certissimum C

est,

est, quod pro illo priori pro quo intelligitur persona, quæ est principium originis, non intelligitur terminus talis originis. Sicut ergo pro illo priori originis non intelligitur Spiritus Sanctus, ita nec intelligitur Filius.

Fallit autem argumentatio includens in vno eodemque signo, & id quod absolutum est, & id quod relatiuum. Si enim dicatur, Spiritum Sanctum pro illo priori, in quo Pater producit Verbum media cognitione, etiam concurrere ad talem cognitionem, declaratur, quod Spiritus Sanctus, antequam procedat à Patre, & Filio habeat esse, & concurrat ad illam intellectionem, quod tamen falsum est. Si tamen abstractione quadam præcisiua, cognoscatur in quocunque signo, id quod est proprium talis signi, non debet considerari dicta cognitio, quatenus est Patris, nec sub aliqua relatione, nec secundum rationem originis, ad hoc quod dicamus, omnes tres personas eodem modo concurrere ad ipsam. B

Nota præterea, quod admiscendo absolutum cum relatiuo, si quæratur an cognitio diuina, quæ prius intelligitur in esse cognitionis, quam in esse dictionis, pro illo priori sit cognitio procedens ab omnibus personis: respondendum est negatiue, ad tolendam omnem æquiuocationem: sed pro illo priori, intelligitur, talem cognitionem conuenire Deo, vt Deus est. Item, eadem cognitio, communicatur omnibus personis ordine originis, & consequenter secundum talem ordinem, prius conuenit Patri, quam alijs personis. Nihilominus absolute loquendo, & cum præcisione explicata, dicta cognitio non conuenit prius vni personæ, quam alteri: sed simul omnibus, & independer cuilibet ab altera. Et ita absolute loquendo debet concedi, Spiritum Sanctum, secundum se, & formalem subsistentiam sui, terminare illam cognitionem, qua Verbum procedit, non vt dictio est: sed vt cognitio est, & consequenter, Verbum procedere ex formali cognitione, qua Spiritus Sanctus cognoscitur in se ipso, C ad quam cognitionem, vt sic, & concurrit Verbum tanquam cognoscens, & similiter Spiritus Sanctus, seu (vt melius dicamus) nihil prorsus habet illa cognitio, vt sic, pro illo priori signo, quod nõ habeat pro quocunque alio signo in esse cognitionis: & ita sicut postea æqualiter, intelligere conuenit omnibus personis, etiam & antea. A

Quartum argumẽtum probat, quod cognitio illa in ratione dictionis, solum terminetur ad Verbum, in ratione tamen cognitionis non magis respicit Verbum, quam alias personas.

Ad quintum argumentum respondetur, quod essentia diuina pro quocunque signo, pertinente ad cognitionem, vt cognitio est, cognoscitur a Deo, quatenus includens formaliter omnes rationes personales in se ipsis, quia ad hoc, nulla intelligitur dependẽtia à processionibus. Licet enim ex vi processionum communicetur natura diuina Filio, & Spiritui Sancto: & sic natura diuina, vt communicata ijs personis, pendeat ex processionibus: tamen eadem natura, quatenus communicatione quadam absoluta, communicatur personis, non pendet ex aliqua processione. Et ita personæ, quatenus vniuntur in eadem natura, non dicunt dependentiam ab aliqua processione. Cum igitur personæ, cognoscantur in natura diuina secundum istum modum vnionis: item etiam concurrant ad cognitionem diuinam, secundum eundem modum vnionis, fit, vt simul cognoscantur, & simul cognoscant, & quod non sit expectandum ad hoc, instans processionis.

Ad confirmationem patet ex dictis: ita enim se habent personæ diuinæ, quoad cognitionem absolutam, & essentialem, atque si vna earum non procederet ab altera: sed immediate procederent omnes ab essentia diuina. Quia solum cognoscuntur personæ, secundum illam essentialem, & absolutam connexionem cum essentia diuina.

IN

# IN QVAESTIONEM XXXVI.

## DE PERSONA SPIRITVS SANCTI.

IN art. 2. docet D. Thom. quod necesse est dicere, Spiritum Sanctum, à Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Non enim est posibile dicere, quod secundum aliquid absolutum, diuinæ personæ ab inuicem distinguantur, quia sequeretur, quod non esset trium vna essentia. Quidquid enim in diuinis absolute dicitur, ad vnitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo, quod solum relationibus, diuinæ personæ ab inuicem distinguantur. Relationes autem, personas distinguere non possunt; nisi secundum, quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet: quia Pater habet duas relationes, quarum vna refertur ad Filium, & alia ad Spiritum Sanctum: quæ tamen quia non sunt oppositæ, nõ constituunt duas personas, sed ad vnam personam Patris tantum pertinent. Si ergo in Filio, & in Spiritu Sancto, non esset inuenire, nisi duas relationes, quibus vterque referretur ad Patrem, illæ relationes non essent ab inuicem oppositæ, sicut nec duæ relationes, quibus Pater refertur ad illos. Vnde sicut persona Patris est vna; ita sequeretur, quod persona Filij, & Spiritus Sancti esset vna, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris.

### *CONTROVERSIA. XXX.*

*Vtrùm ista ratio D. Thomæ sit recte assignata.*

*Caiet. Torres.*

CAIETANVS, & Torres super istum articulum, intelligunt dictam rationem D. Thom. formalissime, taliter, quod quanuis relatio habeat aliquid commune cum absoluto: tamen non distinguit personas ab inuicem, nisi in quantum relatio est, & secundum, quod relatio formaliter, respicit oppositum correlatiuum. Et cum eodem modo debeat relatio distinguere vnam personam ab alia, sicut constituit talem personam: & constituit personam, vt relatio est, saltim in esse concepto: etiam distinguit, vt relatio est, & respicit suum correlatiuum.

*Vazquez.*

A Vazquez disp. 147. huius partis, non approbat istam doctrinam, quia non habet firmum fundamentum. Nam relatio, etiam secundum rationem suam propriam, potest distinguere ab alio, quam ab opposita relatione. Eandem sententiam tenet Suarez lib. 7. de Trin. cap. 4. & lib. 10. cap. 2. Probat ergo Vazquez

*Suarez.*

istam

istam sententiam. Primò. Quia generalissimum huius prædicamenti, distinguitur ab alijs nouem, per modum intrinsecum, *ad*, sibi proprium, illis autem non opponitur: sed quasi per disparatam (vt aiunt) rationem ab alijs distinguitur.

Secundò. Intra prædicamentum, nō tantum differunt, quę sunt oppositа, sed etiam multa alia. Paternitas enim, non solum differt à filiatione, sed etiam à similitudine, & alijs.

Tertiò. Vt Caietanus fatetur, si Spiritus Sanctus non procederet à Patre, ab eo nihilominus distingueretur: ergo iam paternitas distingueret Patrem ab alio, quam ab opposito relatiuo, & processio similiter.

Quartò. Relatio secundum propriā rationem relationis, terminatur ad absolutum, non ad relatiuum, nisi in diuinis: ergo secundum propriam rationem relationis, non tantum distinguit à relatione oppositа, sed etiam ab absoluto ad quod refert.

Ecce qualiter isti authores, impugnando rationem illorum authorum, impugnant expressam rationem D. Tho. In qua ratione fundatur commune axioma Theologorum, quod in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio. Vt videre est apud Ansel. lib. de processione Spiritus Sancti cap. 3. Aug. lib. 2. de Trin. cap. 11. Damasce. libr. 1. de Fid. cap. 10. & 11. & sumitur ista doctrina ex Conc. Florent. sess. 18. & Conc. Tolet. 11. in confess. Fid. Cyril. lib. 2. Thesuari cap. 3. Nisen. libr. ad Ablabium. Bernard. epist. 109. ad Innocen. Boet. lib. de Trin. circa finem. Nazian. orat. 37. & ex communi doctrina Sanctorum. In quo non solum denotatur, quod de facto in diuinis detur illa vnitas, quando non interuenit oppositio relationis: sed etiam denotatur ratio vnitatis, & ratio distinctionis.

*Ansel.* *Aug.* *Damasc.* *Conc. Flor.* *Conc. Tol.* *Nisen.* *Cyril.* *Bernar.* *Boetius.* *Nazian.*

Supponendum ergo est, quod de facto, Spiritus Sanctus, & Filius, non distinguuntur inter se, per filiationem, & processionem: sed per spirationem passiuam, & actiuam. Nec D. Ansel. lib. de processione Spiritus Sancti cap. 1. oppositum docet, dicit enim. *Quia Filius existit de Deo nascendo, Spiritus Sanctus procedendo ipsa diuersitate natiuitatis, & processionis referuntur ad inuicem, vt alij ab inuicem.* Quibus verbis non intendit docere, quod Filius, & Spiritus Sanctus, ex vi natiuitatis, & processionis, dicant inter se relationes, vt videntur verba sonare: sed applicando singula singulis, quod Filius existens de Deo nascendo, ipsa natiuitate referatur ad Patrem, vt alius à Patre: & Spiritus Sanctus procedendo, referatur ad principium, à quo procedit, vt alius ab eodem principio. Et hoc patet clarissime ex verbis præcedentibus. Dixerat enim immediate antea. *Hæc itaque sola causa pluralitatis est in Deo, vt Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, dici non possint de inuicem, sed alij sunt ab inuicem.* Et statim reddit rationem dictam. In qua manifeste loquitur de distinctione inter omnes tres personas, & non distinctione solum inter Filium, & Spiritum Sanctum. Est ergo probandum à nobis, quod ex vi solius oppositionis relatiuæ, sequatur distinctio inter personas diuinas.

A

Pro cuius intelligentia notandum est, posse nos loqui de relatione, & quatenus afficit subiectum in ratione cuiusdam formæ, & quatenus inspicit terminum: quæ duæ considerationes, consequenter se habent, in eadem ratione specifica relationis. Nam relatio, licet inspiciat subiectum per modum formæ; tamen est referendo illud ad suum correlatiuum. Qua propter, sicut eadem ratione specifica, qualitas absoluta informat subiectum, & tribuit illi propriam denominationem; ita relatio, eadem ratione, & actuat relatiuum, & refert ipsum ad suum correlatiuum.

B

Ex hoc sequitur, quod quælibet relatio in Deo, eadem ratione substantiali, qua constituit personam, distinguit illam à persona correlatiua: quia secundum vltimam rationem sui efficit vtrūque: nec comparatur ad personam quā constituit, in ratione communi, & ad personam à qua distinguit, in ratione particulari: sed sub formalissima ratione particulari, & constituit personam, & distinguit illam ab altera persona. Et quando aliqui Thomistæ dicunt, quod relatio secundum, quod dicit, *in*, constituit personam, secundum tamen, quod dicit, *ad*, distinguit illam ab altera persona, sentiunt, quod eadem indiuisibilis ratio relationis, secundum quod comparatur ad subiectum in quo est, constituit

C

tuit

tuit personam, secundum tamen, quod comparatur ad terminum, distinguit illam ab altera persona, cum tamen vterque respectus, sit propria, & vltima ratio relationis, quæ ratio est constituere subiectum relatiuum: atque adeo constituere formalissime per respectum ad aliud.

Nota tamen, quod perfectio relationis sumitur a subiecto, quod respicit intrinsece, non tamen sumitur immediate à termino, nisi tanquam ab aliquo extrinseco. Itaque omnia accidentia, etiá secundum suas rationes particulares, sunt affectiones substantiæ, & dicunt primario ordinem ad substantiam, quia à substantia habent esse. Similiter relatio, etiam secundum rationem particularem relationis, inspicit substantiam, quia tota entitas relationis conseruatur in substantia. Quia tamen efficit relatio, tanquam effectum primarium, quod talis substantia inspiciat aliud: etiam talis relatio, primario inspicit terminum, & eodem respectu, quo inspicit subiectum. Et forte in hoc fundatur, id quod aliqui Thomistæ solent dicere, relationem dicere perfectionem, quatenus cõstituit personam, non tamen quatenus distinguit personam ab altera. Sentiunt enim perfectionem relationis, non primario sumi, ex termino extrinseco: sed ex eo, quod est ratio respectu subiecti, quod illud inspiciat talem terminum.

Explicemus ergo vim rationis D. Thom. (quæ sane acutissima est) per sequentes conclusiones.

Prima conclusio. Relatio ex vi sua, & intrinsece, solum efficit incommunicabilitatem, in persona, quæ constituitur per ipsam, respectu personæ oppositæ relatiue. Probatur. Ista incommunicabilitas sequitur naturam relationis; sed quidquid efficit relatio, debet sumi per ordinem ad terminum: ergo incommunicabilitas personæ, solum est respectu personæ oppositæ, quæ est terminus relationis. Confirmatur. Persona diuina est incommunicabilis formaliter, quatenus persona relatiua: ergo est incommunicabilis, quatenus respicit suum correlatiuum. Ex hac conclusione sequitur, nullam incommunicabilitatem posse intelligi, in aliqua persona Sanctissimæ Trinitatis, nisi talis persona consideretur per ordinem ad oppositam personam.

Nec valet id quod obijcit Suarez cit. scilicet, quod quanquam persona relatiua sit, non solum est de ratione eius, vt distinguatur ab opposito: sed etiam, vt distinguatur à qualibet alia persona, quia debet esse simpliciter incommunicabilis, alioquin nondum est plene constituta in ratione personæ. Vnde (ait) Spiritus Sanctus, per suam proprietatem, non solum distinguitur personaliter ab alijs personis diuinis, sed etiam ab omnibus personis creatis. Et potentia visiua constituitur in specie, & entitate talis potentiæ, per habitudinem ad obiectum, & ex vi illius habet etiam distinctionem realem, ab alijs sensibus, quanuis illis non opponatur per talem habitudinem.

Nihilominus melius penetrarunt D. Thom. & eius discipuli, rationem personalitatis relatiuæ. Si enim totum esse personæ relatiuæ est ad aliud, & in se nihil absolutum dicit, euidens est, quod in se, non dicit absolute incommunicabilitatem, sed per ordinem ad correlatiuum. Vnde cum Spiritus Sanctus, per suam proprietatem relatiuam, solum respiciat correlatiuum, & nihil habeat in se, quod non sumatur ex tali respectu, fit, vt positiue nullam distinctionem fundet, nisi per ordinem ad correlatiuum, & quod in ordine ad quancunque aliam personam se habeat negatiue; nõ solum quia aliam personam non respicit positiue, (hoc enim certissimum est) sed quia ex se, non fundat rationem distinctionis talis. Exemplum autem illud de potentia visiua, est multum fallax. Etenim potentia visiua non est relatiuum prædicamentale respectu obiecti, sed solum transcendentale. Relatiua autem transcendentalia, sunt aliquid absolutum: licet illud explicetur per relationem, & consequenter ista relatiua, non habent totam suam entitatem per respectum ad aliud. Vnde non mirum, quod potentia visiua distinguatur ab alijs potentijs, per suam entitatem absolutam, & quod in se habeat incommunicabilitatem, in quantum indiuidua potentia est, quæ incommunicabilitas non desumatur per ordinem ad obiectum. Nihilominus personæ diuinæ, constituuntur per relationem, taliter quod nihil positiue habeat persona vna, quod non desumatur per ordinem ad alteram.

§. I.

§. I.

*An relatio sit tota ratio incommunicabilitatis personæ diuinæ.*

NIhilominus restat difficultas, vtrũ suppositò, quod vna persona est constituta in esse incommunicabili per respectum ad personam sibi oppositam relatiue, ex hac incommunicabilitate sequatur distinctio talis personæ, à quacunque alia, quæ etiam habet esse incommunicabile, vel sit necessarius respectus etiam ad talem personam. A

Probatur enim non esse necessarium istum respectum. Aliud enim est personam esse incommunicabilem, ratione alicuius respectus, quem dicit ad alteram personam: aliud verò solum esse incommunicabilem respectu solius personæ, ad quam dicit talem respectum. Vnde quanuis Filius constituatur in esse incommunicabili, per respectum, quem dicit ad Patrem, non sequitur ex hoc, quod solum sit incommunicabilis respectu Patris. Arguitur ergo sic. Filius ratione illius relationis, quam dicit ad Patrem, constituitur in esse omnino incommunicabili, & ex altera parte, Spiritus Sanctus per respectum, quem diceret ad Patrem, si à solo Patre spiraretur, constitueretur in ratione personæ omnino incommunicabilis: ergo absque alio respectu de nouo, etiam Filius, & Spiritus Sanctus essent incommunicabiles inter se. Probatur consequentia. Quia implicat duas personas constitutas in suo esse personali, posse dicere inter se rationem illam communicabilitatis. B

Confirmatur Filius, & Spiritus Sanctus, ex vi solius processionis à Patre, & relationis filiationis, & spirationis, subsisterent incommunicabiliter, absque dependentia vnius personæ ab altera in tali subsistentia: ergo haberẽt duas subsistentias incommunicabiles. Probatur consequentia. Si enim quælibet subsistentia seorsum, est incommunicabilis, & ex altera parte vna earum, nõ habet necessariam connexionem cum altera, erunt duæ subsistentiæ. C

Secundò. Filius non constituitur in esse personæ incommunicabilis, per spirationem actiuam, nec per relationem, consecutam ex vi spirationis actiuę, sed per filiationem: ergo ex vi eiusdem filiationis, distinguitur personaliter, à quacunque alia persona. Et cum de facto, spiratio actiua præsupponat personam constitutam, implicare videtur, quod à tali spiratione proueniat distinctio aliqua personalis, & consequenter distinctio hæc prouenit à filiatione.

Tertiò. Processio per intellectum, appellat proprium conceptum termini in quem fertur, vel ad quem terminatur: ergo id quod sequitur ex vi talis processionis, præscindendo à quacunque alia oppositione relatiua, non esset illud, quod procederet per voluntatem, in quo inueniretur eadem formalitas, & processio. Sicut attributa diuina, propter appellationem proprij conceptus; ita distinguuntur, vt vnum attributum non dicatur de altero in ratione attributi. Igitur Verbum diuinum, non diceretur impulsus, sed distingueretur ab illo.

Confirmatur. Verbum, & impulsus, distincto modo terminarent processionem per intellectum, & per voluntatem, & essent distincti termini, ergo essent distinctæ personæ. Probatur consequentia, quia processio, formaliter terminat ad personam secundum esse personale.

Quartò. Ex vi solius processionis per intellectum, & per voluntatem, nõ potest consequi ex parte termini eadem relatio, ergo nec eadem persona, ergo licet Filius non opponeretur Spiritui Sancto: sed vterque procederet à Patre, ex vi illarum processionum non procederent, vt vna persona, sed vt personæ diuersæ, licet non oppositæ.

Quintò. Per voluntatem, & amorem in diuinis, producitur aliquid relatiuũ, sed illud nõ potest esse relatiuum, quod producitur per intellectum: ergo debet esse distinctum, & consequenter ex vi illarum duarum processionum, producuntur distinctæ personæ relatiuę. Minor probatur. Quia processio per voluntatem, præsupponit processionem per intellectum, & consequenter non potest ex vi talis processionis produci, id quod iam est productum per intellectum. Et hoc eodem argumento, confutatur solutio, quæ posset adhiberi: scilicet,

cet, quod illis duabus processionibus produceretur eadem persona, diuerso modo. Id enim, quod ex natura sua potest simul concurrere, vt concausa cum altero, potest simul producere eundem effectum; id vero, quod ex natura sua præsupponit effectum productum ab vna causa, implicat, quod sit productiuum eiusdem effectus.

Pro solutione horum argumentorum, & explicatione rationis D. Thom. notandum est, quod cum totum esse relatiui, vt declaratum est, sit respicere suum correllatiuum, & nihil habeat tale relatiuum, nisi ex tali respectu; nec possit considerari aliqua ratio in relatiuo, per comparationem ad aliud, quam ad suum correlatiuum, fit, vt tota ratio subsistentiæ incommunicabilis, quæ reperitur in persona relatiua, debeat sumi per ordinem ad suum correlatiuum. A

Ex hoc sequitur, quod cum persona relatiua, solum comparetur positiue, ad suum correlatiuum, in omni autem alia comparatione, se habeat negatiue, & hoc generaliter loquendo, quoad omnem rationem inuentam in tali persona, vt relatiua est, fit, vt incommunicabilitas conueniens Filio Dei, solum desumatur per ordinem ad Patrem, & distinctio positiua eiusdem, solum inspiciat Patrem, quia ad solum Patrem comparatur Filius positiue: per ordinem autem ad quancunque aliam personam; licet supponamus talem esse personam secundum se, habet se negatiue, & ex cõ sequenti, nec dicit positiue vnitatem cum tali persona, ex vi sua, nec etiam dicit distinctionem à tali persona, sed omnino negatiue se habet. B

Ex hoc ergo modo negationis, quem dicta persona habet, sequitur quod si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non ex eo Filius esset idem cum Spiritu Sancto, in quantum Filius esset. Ratio est euidens, nam filiatio, negatiue se haberet respectu processionis Spiritus Sancti, nec ex natura sua adunaretur positiue tali processioni. Imo quod amplius est, licet de facto persona relatiua adunetur cum essentia diuina: & sit positiue vnũ cũ illa vnitate omnino indiuisibili, adhuc ista vnitas, non sequitur positiue ex natura relationis, nec talis relatio ex se, comparatur positiue ad diuinam essentiam, sed solum ad correlatiuum. Qua propter vnio positiua, quæ ponitur inter essentiam, & relationem, ortum habet ex natura essentiæ, quæ propter suam infinitatem, includit in se quidquid absolutum, & relatiuum inuenitur in Deo. A fortiori igitur, si Spiritus Sanctus, non procederet à Filio, non exposceret Filiatio positiue, vnionem cum processione; sed negatiue se haberet per comparationem ad illam relationem Spiritus Sancti, sicut etiam ista relatio negatiue se haberet per comparationem ad filiationem. Vnde ex eo quod Spiritus Sanctus nõ procederet à Filio, solũ sequeretur, quod nõ essent istæ duæ personæ: quia, vt dictũ est, nihil positiuũ haberet vna persona, per quod distingueretur ab altera; nõ tamẽ sequeretur, quod ex vi suarum relationũ adunarentur, quia neutra earum relationũ, positiue se haberet ad alteram. Ex altera tamen parte, dictæ personæ adunarentur positiue, quatenus absque aliqua oppositione inter se, procederent intra Deum. Nã tunc ex vi naturæ diuinæ, & infinitatis eius, sequeretur dicta vnitas.

## §. II.

### *Quid includatur radicaliter in esse Verbi.*

PRæterea nota, quod Verbum licet ex vi suæ processionis non habeat formaliter nisi esse Verbi: tamen in hac ratione Verbi, includitur radicaliter, esse principium Spiritus Sancti, ita quod sicut paternitati est annexa ratio principij spirationis, similiter est annexa filiationi. Et sicut Pater secundum se, est principium spirationis; ita Filius, æqualiter cum Patre, est principium eiusdem. Qua propter si auferremus à Filio principium hoc spirationis non maneret idem Filius: sicut si auferremus à Patre, tale principium spirationis, nõ maneret idem Pater. Non quidem quia ex vi paternitatis, vel filiationis, sequatur ratio illa principij: alioquin non esset eadem ratio principij in istis personis; sed potius opposita relatiue, sicut, & relationes opponuntur; nec etiã quia spiratio actiua est idem cum paternitate, & filiatione, quia licet in re ita sit, quod ablato quocunque intrinseco à Patre, seu Filio, non manet idem Pater, C

&

& Filius: nihilominus per locum intrinſecum, non ſequitur ex ablatione ſpirationis, ſi ſolum conſideraretur, vt ſuperueniens paternitati, & filiationi, ablatio paternitatis, & filiationis, quæ prius intelliguntur. Igitur ablata ſpiratione quoad principium proprium ſpirandi, auferretur paternitas, & filiatio, quia eſſentia diuina terminata per paternitatem, & per filiationem, eſt principium neceſſarium, & per ſe illius communis ſpirationis, nec poteſt intelligi mutuus amor, & communis ſpiratio, niſi inter extrema realiter diſtincta ex vna parte, & ex altera parte, vnita inter ſe, & conſequenter ablata illa communi ſpiratione aufertur aliquid intrinſecum, & neceſſarium, ab eſſentia diuina, ſub tali terminatione, & ita auferrentur eædem perſonæ. A

Et per hoc reſpondetur ad quoddam dubium, quod ſolet proponi: an ſcilicet ſi Pater ſpiraret Spiritum Sanctum, Filius vero non ſpiraret, eſſent Pater, & Filius eiuſdem eſſentiæ. Reſpondetur enim negatiue. Nam eſſentia diuina, quæ de facto adunat Patrem, & Filium, indiuiſibiliter communicat eis virtutem ſpiratiuam. Fit ergo conſequens, vt ſi talis eſſentia communicaret iſtam virtutem vni perſonæ, & non alteri, eſſet illa eſſentia alterius rationis ab ea, quæ de facto eſt. Sed iſtæ fictiones ponuntur in præſenti, ad cognoſcendas naturas rerum, quæ debent ſeruari in caſibus, quantumcunque impoſsibilibus. B

Ex hoc notabili ſequitur, quod ſi Spiritus Sanctus non procederet à Filio; nec etiam procederet à Patre. Probatur. Nam eadem ratione procedit Spiritus Sanctus ab vtraque perſona, & eadem ratione, qua eſſentia diuina terminata per paternitatem, eſt principium Spiritus Sancti, etiam terminata per filiationem, habet eandem rationem principij, & conſequenter cum ex tali principio procedat neceſſario Spiritus Sanctus, ſi ab vna perſona non procederet, nec etiam procederet ab altera. C

Etſi obijcias, quod Pater prius origine eſt, quam Filius: ergo in actu amoris non dependet à Filio; atque adeo poſſet ſpirare Spiritum Sanctum, etiam ſi Filius non concurreret ad ſpirationem illam. Reſpondetur, Patrem non dependere à Filio ſecundum illud, quod præciſſe expoſcit prioritas originis; ſcilicet quoad generationem, nihilominus quoad communem ſpirationem, in qua nulla origo intelligitur inter ipſos, conueniunt indiuiſibiliter, taliter, vt ablata ſpiratione ab vno, auferatur ab altero, & è contra. Quo fit, vt terminus talis ſpirationis, eadem ratione inſpiciat Patrem, & Filium: & ita implicat, Spiritum Sanctum inſpicere Patrem, ſecundum rationem proceſsionis, quin inſpiciat Filium, non ſolum loquendo de facto; ſed etiam attendo ad naturam talis perſonæ. Si ergo daretur Spiritus Sanctus, qui procederet à ſolo Patre, & non ſequeretur ex mutuo amore inter Patrem, & Filium, & ex illa ratione vnionis inter dictas perſonas, ille eſſet Spiritus Sanctus alterius rationis ab iſto, quem habemus.

Item etiam quanuis Pater diligendo Filium, ſpiraret Spiritum Sanctum, taliter quod Spiritus Sanctus procederet à Filio, non tanquam à principio, velut efficienter concurrente ſimul cum Patre; ſed tanquam ab obiecto amato, ille non eſſet Spiritus Sanctus eiuſdem rationis cum eo, quem habemus. Ratio eſt, quia non ſaluaretur mutuus amor, ex quo procederet talis Spiritus Sanctus, nam Filius, ſolum eſſet obiectum amoris Patris.

Adhuc tamen dicimus, quod dato per impoſsibile, quod Pater, & Filius, taliter concurrerent ad illam ſpirationem ſimul, vt ſeorſum Pater poſſet eſſe principium illius, & procederet Spiritus Sanctus, tanquam perſona ſubſiſtens per ſe incommunicabiliter; ex vi talis ſpirationis, non procederet tanquam perſona incommunicabilis, reſpectu Filij, nec tanquam perſona diſtincta realiter à Filio, nec reſpiceret poſitiue Filium, nec comparetur poſitiue ad Filium, ſed negatiue ſe haberet reſpectu illius. Quia, vt dictum eſt, relatio per quam conſtitueretur Spiritus Sanctus, in ratione perſonæ incommunicabilis, nihil prorſus haberet, niſi per comparationem ad correlatiuum.

Etsi obijcias, quod saltim quando Spiritus Sanctus procederet ex amore, quo Pater amaret Filium, resultaret aliquis respectus positiuus, non solum ad Patrem diligentem: sed etiam ad obiectum dilectum, qui esset Filius: respondetur, quod ille esset respectus secundum rationem, qui non sufficeret causare distinctionem inter illas personas. Sicut de facto procedit Spiritus Sãctus, ex amore, quo Pater, & Filius amant essentiam diuinam, & tamen Spiritus Sanctus non procedit distinctus realiter ab essentia.

Secunda conclusio. Si Spiritus Sanctus non procederet à Filio posset considerari, vt persona incommunicabilis: non tamen, vt tertia persona. Prima pars probatur. Nam ad incommunicabilitatem talis personæ sufficeret comparatio ipsius ad suum correlatiuum. Et sic probatur secunda pars. Nam ad incommunicabilitatem tertiæ personæ relatiuæ necesse est, quod dentur aliæ duæ personæ etiam relatiuæ.

Ad primum igitur argumentum, positum contra primam conclusionem respondetur, quod non solum persona relatiua constituitur in esse personæ, per relationem: verum etiam incommunicabilitas talis personæ, solum intelligitur respectu personæ, sibi oppositæ correlatiue. Si enim relatio daret esse incommunicabile intrinsece, & ad se (vt ita dicamus) argumentum haberet vim: nihilominus dat incommunicabilitatem formaliter, & relate, & consequenter per ordinem ad correlatiuum tantummodo.

Ad confirmationem, negatur, quod in dicto casu Filius, & Spiritus Sanctus habeant duas subsistentias incommunicabiles. Licet enim Filius, vt Filius habeat subsistentiam incommunicabilem, sine dependentia ab Spiritu Sancto, & similiter Spiritus Sanctus, ex eo solum, quod procederet à Patre, haberet subsistentiam incommunicabilem per ordinem ad Patrem: tamen impossibile est, dari duas subsistentias incommunicabiles, secundum duplicem respectum ad Patrem, nisi tales subsistentiæ haberent inter se aliquem respectum, ratione cuius dicantur duæ. Nam ex respectibus illis ad Patrem, non dicerentur duæ incommunicabiles inter se; licet quælibet illarum esset incommunicabilis respectu Patris, vt haberet rationem Patris, & rationem spiratoris.

## §. III.

A *Vtrum principium constitutiuum cuiuscunque rei, etiam debeat esse distinctiuum illius rei, à quacunque alia.*

HOc dubium proponitur, vt melius intelligantur ea, quæ dicta sunt controuersia 25. Igitur secundum argumentum positum contra primam conclusionem §. 2. exposcit, vt declaremus, an relatio constituens personam, distinguat illam à quacunque alia persona.

Aliqui enim respondent ad illud secundum argumentum, concedentes, quamlibet personam realiter ab alia distingui, per eandem proprietatem, per quam constituitur in ratione talis personæ. Sic Ruiz in præsenti, disput. 68. sect. 8. & idem debent tenere authores impugnantes prædictam rationem D. Thom. probatque ille author suam sententiam primo, ex communi axioma-
B te, de principio constitutiuo, & distinctiuo. Secundò quia Filius, per filiationem, opponitur Spiritui Sancto; licet non formaliter, saltem radicaliter: ergo filiatio est radicale principium distinctionis: Tertio quia tres tantum subsistentiæ dantur in diuinis, & spiratio actiua, non est subsistentia: ergo ex alijs subsistentijs tribus, præter spirationem, sumitur distinctio personalis, secundum incommunicabilitatem. Tandem quia D. Thom. in hoc articul. ad 7. dicit. Spiritus Sanctus distinguitur à Filio, in hoc, quod origo
C vnius, distinguitur ab origine alterius, origo autem Filij non est spiratio actiua. Ponit autem prædictus author aliam conclusionem dicens, quod Filius, per filiationem à Spiritu Sancto distinguitur radicaliter, non formaliter.

Alij vero tenent, quod Filius constituitur in esse personæ, per filiationem, nihilominus distinguitur à persona Spiritus Sancti, per spirationem actiuam.

Sicut

Sicut enim ( ait Caietan. ) contingit facere domum albam, vel producendo vtrunque simul; scilicet construendo domum albam, vel domum iam constructam, dealbando: ita relatio in Deo, potest distinguere vnam personam ab alia, vel constituendo talem personam, vel personam iam constitutam, distinguendo. Hæc solutio difficilis est, vtenim habet commune axioma metaphisicorum, idem est principium constitutiuum, & distinctiuum: atque adeo distinctio personalis, consequitur ex vi constitutionis personalis, & ideo illud videtur distinguere personaliter vnum ab altero, quod dat esse personale.

Confirmatur. Distinctio essentialis rerum, debet necessario prouenire à principio tribuente esse essentiale, & impossibile est, quod aliquis actus distinguens essentialiter vnum ab alio, præsupponat iam essentiam rei, quam distinguit: ergo distinctio personalis, taliter etiam prouenit ab eo, quod dat esse personale, vt non possit tale distinctiuum, præsupponere esse personale. Nec exemplum positum, videtur quadrare. Nam domus dicitur alba ab albedine, sibi inhærente præcisse: & ita per accidens est, ad istam denominationem, quod albedo simul producatur cum domo, vel quod superueniat domui iam constructæ. Cæterum constitutio rei in esse talis, per se debet prius intelligi, quam distinctio eiusdem rei ab altera. Imo vero impossibile est intelligere immediate distinctionem aliquarum rerum, nisi ex vi constitutionis. Et quidem certissimum est, nullum actum, seu actualitatem distinguere intrinsece vnum ab altero, nisi aliquid ponat in re, quam distinguit. Nec illa spiratio posset distinguere Filium à Spiritu Sancto, nisi aliquid poneret in Filio, supposito, quod est distinctio secundum aliquid intrinsecum. Ex quo nos colligimus, quod cum ista distinctio sit personalis, principium distinctiuum, aliquid debet ponere pertinens ad personale esse eius, quod distinguit.

Nihilominus, quia hæc solutio est doctissimorum virorum, non omnino recedamus ab ea, sed addamus aliquid pro clariori eius intelligentia. Communis enim spiratio, ex natura sua, non constituit personam incommunicabilem, quandoquidem dicit rationem communem duabus personis. Vnde in præsenti non est dicendum, talem communem spirationem, ex natura sua habere vim constituendi personam incommunicabilem, A non tamen de facto illam non constituere, quia inuenit iam constitutam. Hoc ( inquam ) non habet locum in præsenti. Nam supponimus, communem spirationem, ex natura sua, præsupponere personam spirantem iam constitutam in suo esse personali. Licet enim si solus Pater spiraret Spiritum Sanctum, spiratio illa actiua posset constituere personam spiratoris, non præsupponendo personam Patris, secundum, quod talis spiratio diceret simplicem actum amoris: tamen de facto amor, ex quo procedit Spiritus Sanctus, est amor mutuus: & ideo præsupponit personas, mutuo se amantes, & efficientes vnum principium talis spirationis.

B Supposito ergo, quod ista spiratio actiua, ex vi sua, non constituit personam: etiam, ex vi sua, & quatenus actiua est, seu egreditur ab illo principio, non distinguit personaliter. Nihilominus quia absolute est productiua personæ, & inspicit tanquam terminum personam, quæ ex vi eiusdem spirationis, vt passiue receptæ in illa, habet esse incommunicabile, fit, vt absolute, talis spiratio distinguat personaliter vnum extremum ab altero. Licet enim ad completam distinctionem personalem, requiratur illa constitutio personalis, intellecta in vtroque extremo: tamen in præsenti, spiratio dicitur ratio distinctionis personalis, non complete; sed ex vi productionis personæ, non quomodocunque, sed vt formaliter incommunicabilis respectu principij à quo procedit. Probant autem argumenta posita, quod ad cognoscendam istam distinctionem formaliter, vt personalis est, debeamus incipere à persona producta, secundum, quod dicit illam incommunicabilitatem. Igitur licet Filius constituatur in esse personæ incommunicabilis, per filiationem, non possumus incipere à tali filiatione, ad

cognoscendam incommunicabilitatem, respectu Spiritus Sancti; & ita filiatio non distinguit personaliter Filium, à Spiritu Sancto, nec distinctio hæc potest sumi ex parte alicuius extremi, prout incommunicabilis alteri extremo.

Præterea respondetur, & explicatur amplius doctrina præcedens, quod licet ab eodem principio sumatur constitutio personæ, & distinctio eius ab altera persona: tamen proprietatibus relatiuis conuenit vtrunque sub diuersa formalitate; quatenus enim relatio inspicit subiectum, constituit personam; quatenus vero inspicit terminum, distinguit illam à termino. Nihilominus in prima consideratione, inspicitur persona dupliciter, vel quatenus subsistens est, in quo conuenit cum re subsistente absolute, vel quatenus in tali subsistentia continetur radicaliter incommunicabilitas, respectu alterius personæ. Etenim Pater Æternus prius intelligitur, vt subsistens, quam vt incommunicabilis respectu Filij. In præsenti ergo communis spiratio non constituit personam Patris, & Filij, secundum illam primam considerationem, sed in consideratione secunda. Itaque Pater, & Filius, non subsistunt media communi spiratione, secundum totum, quod dicit subsistentia personalis, habent tamen ex vi illius proprietatis relatiuæ, totum quod requiritur ad hoc, quod consequatur dicta distinctio; ita vt concedatur, quod ex vi constitutionis relatiui, sequitur etiam distinctio relatiua. Et ad talem constitutionem, non requiritur completa subsistentia relatiua, prouenies ex relatione, sed sufficit constitutio principij relatiui formaliter. Vnde Pater, & Filius, ab eodem principio, & constituuntur in ratione principij relatiui, & distinguuntur à suo correlatiuo. Et cum ista ratio principij, exposcat intrinsece proprietates personales dictas, censetur vnum cum illis, in modo inspiciendi subiecta personaliter: & ita constituit, & distinguit personaliter.

Ad tertium respondetur, quod si processio per intellectum, terminaretur ad personam incommunicabilem absolute, & similiter processio per voluntatem, probaret argumentum distinctionem inter personas terminantes tales processiones, etiam secundum esse personale. Quia tamen processio terminatur ad personam incommunicabilem secundum esse relatiuum, fit, vt non intelligatur incommunicabilitas illa inter terminos secundum se.

Ad confirmationem respondetur similiter, quod Verbum, & impulsus distinguuntur inter se: etsi interueniat reduplicatio proprij conceptus, non affirmatur vnum de altero. Cæterum Verbum sub esse personali, non habet aliquem conceptum proprium, qui non desumatur per ordinem ad principium à quo procedit, & respectu cuius dicitur incommunicabile: & ita non comparatur Verbum ad impulsum in ratione personæ.

Quartum argumentum probat, quod illæ duæ relationes, quæ consequerentur ex vi illarum processionum, non constituerent positiue eandem personam, nec D. Thom. hoc negat: sed solum docet, quod si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur realiter ab ipso. Non tamen ex hoc inferendum est, quod relatio filiationis ex se ipsa, & positiue, vniretur cum relatione spirationis. Quia, vt dictum est, relatio solum positiue inspicit terminum: cæterum ad alteram relationem non oppositam habet se negatiue.

Ex hoc sequitur, quod si duæ illæ relationes de facto non conuenirent, in eadem persona; ita quod talis persona, & diceretur genita, & spirata, aliqua earum seorsum deberet constituere personam incommunicabilem. Si enim vtraque non adunaretur positiue, ad constituendam personam, aliqua earum deberet constituere, sine dependentia ab altera; licet permissiue se haberet admittendo secum alteram relationem. Et ita in isto casu posito, filiatio constitueret personam incommunicabilem, quia prius ratione daretur generatio, quam spiratio.

Ad vltimum argumentum respondetur, quod illud relatiuum, quod produce-

duceretur per actum voluntatis, non diceretur relatiuum, quod produceretur per intellectum formaliter loquendo, quia relatiuum vt sic, ita comparatur solum ad suum correlatiuum, vt circa aliud relatiuum diuersum, nec fundet rationem vnitatis, nec rationem distinctionis. Et ita vnum illorum relatiuorum, nec diceretur formaliter aliud, nec diceretur diuersum positiue ab altero.

A

Ad argumenta, quæ obijcit Vazquez respondetur facile, supponendo, quod in relationibus creatis, propter suam limitatam rationem, illud esse relatiuum distinguitur à quocunque absoluto, etiam dicente limitatam rationem. Sicut enim generalissimum prædicamenti relationis, distinguitur à quocunque absoluto secundum rationem essentialem; ita quæcunque relatio in particulari, secundum rationem essentialem limitatam, distinguitur à quocunque absoluto. Cum quo tamen stat, vt tam relatio, vt sic, quam relatio particularis, sub conceptu proprio relationis, desumat totum esse, tam quo ad constitutionem, quam quoad distinctionem per ordinem ad correlatiuum. Cum igitur relationes diuinæ, ex vna parte dicant perfectionem infinitam, & ex altera parte causent distinctionem realem, & non possint dari duo infinita simpliciter, & in omni genere, realiter distincta, fit consequens, vt in illis relationibus, tam quoad constitutionem, quam quoad distinctionem, detur appellatio proprij conceptus: & ita implicat, quod distinguant realiter inter ea, quæ infinita sunt quoad esse, nisi sub precissa ratione relationis, in qua, relatio nullo modo conuenit cum absolutis: hæc autem ratio est formalissimus respectus ad terminum. Igitur ad primum respondetur, quod relatio sumitur dupliciter. Primò modo significata velut in actu signato: & sic distinguitur secundum essentiam relationis, à quolibet absoluto. Et sic generalissimum de prædicamento relationis, distinguitur à quolibet generalissimo aliorum prædicamentorum. Secundò modo sumitur relatio secundum, quod exercet rationem relationis, siue constituendo aliquid in esse relatiui, siue distinguendo à correlatiuo: & sic impossibile est, relationem inspicere nisi suum terminum; nec correlatiuum habet aliquid positiue, quod non desumatur per ordinem ad terminum. In hac ergo acceptione loquuntur D. Thom. & discipuli eius de relatione. Quo fit, vt relatio, secundum quod determinat ens in communi, per suum modum intrinsecum, distinguatur à forma absoluta, quatenus ens diuiditur in ens absolutum, & relatiuum. Si tamen sumatur relatio, secundum proprium effectum formalem, quem habet, inspicit solum relatiuum referendo ad suum correlatiuum.

Ad secundum respondetur, negando, quod positiue distinguantur paternitas, & similitudo, & quod paternitas formaliter loquendo, habeat in se aliquid, per quod dicat ordinem distinctionis à similitudine. Verum quidem, est, dictas relationes distingui velut in esse entis, quia sunt distinctæ formæ ex vi distinctorum fundamentorum cõsecutæ, nihilominus paternitas, in esse relationis, solum distinguit à filiatione, & negatiue se habet ad aliud quodcunque.

B

Ad tertium respondetur, quod etiam si Spiritus Sanctus non procederet à Patre, distingueretur ab illo mediate, per aliquid relatiuum, inspiciens Filium, vt originatum à Patre: & ita eo ipso, quo Spiritus Sanctus procederet à Filio, mediate originaretur à Patre.

Circa vltimum argumentum, non est disputandum vtrum terminus relationis sit aliquid absolutum, vel relatiuum: sed supponendum, quod talis terminus, nec terminat in quantum est omnino aliquid absolutum, quandoquidem relatiuum refertur ad suum correlatiuum, & ita in ratione termini, est correlatiuum: nec etiam terminat, quatenus refertur ad relatiuum, quod terminat, quia idem esset in actu, & in potentia respectu eiusdem: sed terminat in quantum correlatiuum est, continens velut in esse concepto, actualem relationem. Vnde in illa terminatione, intelligitur relatio velut in actu primo, & relatio eadem, quatenus formaliter comparatur ad subiectum, cui tribuit esse relatiuum, est ratio terminandi oppositam relationem; quatenus vero formaliter inspicit alterum

C

correlatiuum, terminatur ad illud. Quo fit, vt in prima consideratione, relatio intret genus causæ formalis, tam respectu relatiui, cui dat esse, quam respectu oppositæ relationis: at vero in secunda consideratione, intrat genus causæ materialis, quodammodo ratione terminabilitatis.

Ad argumentum ergo respondetur, quod etiam quatenus vnum relatiuum terminatur ad aliud, intelligitur genus oppositionis relatiuæ, non quidem exercitæ, ex vtraque parte, sed conceptæ.

## §. IIII.

### *Vtrùm relatio spirationis, & paternitatis dicantur eadem res absoluta.*

EX resolutione huiusdubij sequitur resolutio alterius, quod solet proponi, & etiam conducit ad plenam intelligentiam illius controuersiæ 25. scilicet: vtrùm relatio spirationis, & paternitatis, supposito, quod identificantur inter se, dicantur eadem res absoluta, vel eadem respectiua. Videtur enim, quod non dicantur eadem res absoluta. Nam ex duabus relationibus non conficitur vnum absolutum: ex altera parte videtur, quod non dicantur eadem res respectiua, nam sunt duæ res in genere relationis, quandoquidem sunt duæ relationes.

Hoc (inquam) dubium facile resoluitur ex dictis. Relatio enim ita præcisse inspicit terminum correlatiuum, & non inspicit aliam relationem: sed negatiue se habet respectu illius, vt cum ea, nec faciat positiue vnam rem absolutam, ex se ipsa, nec etiam vnam rem relatiuam. Qua propter dictæ relationes, adunantur ex vi illius absoluti, in quo conueniunt, quod quidem absolutum ob suam infinitatem adunat omnes relationes non oppositas: sub hac ergo consideratione, illæ relationes dicuntur vnum absolutum; quia vnitas non resultat ex natura ipsarum relationum, sed ex natura illius tertij in quo adunantur. Dicuntur ergo positiuæ duæ relationes, propter duos terminos formales, quos respiciunt: etsi aliquo modo posset concedi, quod dicerentur vna relatio, est quatenus neutra illarum habet per quid positiue distinguatur ab altera: & ita dicerentur vna negatiue. Loquendo tamen de vnitate positiua inter tales relationes, recurrendum est ad rationem absolutam adunantem positiue relationes. Verum est, quod Suarez libro 5. de Trinitat. capit. 7. tenet illas duas relationes, posse dici vnam rem respectiuam; licet ex parte terminorum dicatur duplex, vel quod dici possint vna res complectens vtranque rationem, scilicet absoluti, & respectiui. Nihilominus licet hic modus dicendi sit probabilis, probabilius existimo vnionem illam ita consequi ex parte infinitatis, quæ est in re absoluta, vt positiue sequatur naturã illius. Nec reputo verum, quod idem author subdit ex essentia, & paternitate fieri rem vnam, non absolutam, nec respectiuam, sed vtranque rationem complectentem. Nullum enim tertium debet assignari in Deo, quod sub aliqua superiori ratione, complectatur absolutum, & relatiuum: imo quidquid in Deo reperitur, quatenus pertinet ad vnitatem, & dicit perfectionem, sequitur naturam absoluti. Et quando distinctæ personæ, & relationes etiam oppositæ, adunantur in Deo, dicuntur vnum in essentia, & vnum absolutum; sicut tres personæ sunt Vnus Deus. Et sicut non ex hoc, quod tres personæ sunt vnus Deus, amittit aliqua earum propriam rationem relatiuam; sed solum adunantur alteri personæ, secundum rationem absolutam: ita relationes illæ diuersæ, per hoc quod adunantur, non amittunt proprias rationes: sed sequuntur naturam eius, in quo positiue adunantur, & non sequuntur naturam propriam, quæ nihil circa positiuam vnionem exposcit.

Sequitur præterea, quod licet paternitas sit eadem res cum spiratione, non tamen concedendum est, paternitatem esse spirationem, propter reduplicationem proprij conceptus paternitatis, qui ex se negatiue se habet ad spirationem. Non enim se habent istæ relationes, sicut attributa diuina, quæ licet sub nomine attributorum, taliter distinguantur, quod vnum non affirmetur de altero, tamen sub proprijs nominibus, iustitia (verb. grat. formaliter est

est misericordia, nihilominus paternitas non est spiratio. Ratio discriminis est, nam iustitia, & quodlibet attributum, positiue exposcit vnionem cum alijs attributis, & omnia attributa diuina, ex se ipsis habent connexionem inter se: nihilominus relationes, dicunt omnimodam præcisionem, nec vna exposcit vnionem cum altera, nec perficitur ex adiunctione ad alteram: sed taliter perficitur relatiuum solum per ordinem ad suum correlatiuum, vt respectu alterius relatiui non oppositi sibi, sed diuersi a se, omnino negatiue se habeat.

Præterea sequitur, non sufficere vnam personam diuinam inspicere alteram tanquam terminum suæ originis; nisi terminus sit talis, vt includat formaliter oppositam relationem ad modum explicatum. Hoc corolarium est contra Suarez cit. tenentem, quod si per impossibile intelligeremus in Filio, non resultare relationem realem spirationis actiuæ ad Spiritum Sanctum: sed esse inter illos relationem non mutuam; nihilominus esset inter eos realis distinctio, ex vi suarum proprietatum, quatenus filiatio est quasi ratio terminandi habitudinem processionis ad Filium. Sed hæc sententia non est vera, nec est possibile personam diuinam distingui, nisi à suo correlatiuo, non enim habet esse per ordinem ad illud, nisi tanquam per ordinem ad æquale: atque adeo, talia relatiua mutuo se debent respicere. Et in illo priori, in quo intelligitur vnum relatiuum terminare alterum tanquam æquale, debet intelligi relatio saltem velut in actu primo, ex parte relatiui terminantis. Multo minus est verum illud de ratione terminandi per filiationem. Etenim implicat modus ille relationis inter æqualia relatiua, si ex parte vtriusque extremi, non sequatur relatio. Ex parte autem filiationis, non potest sequi relatio ad Spiritum Sanctum: & ita implicat, quod Filius, vt Filius est, terminet relationem spirationis passiuæ Spiritus Sancti.

A

B

*Suarez.*

IN articulo 4. dicit D. Thom. Licet hoc nomen principium significet proprietatem: tamen significat eam per modum substantiui, sicut hoc nomen Pater, & Filius, etiam in rebus creatis: vnde numerum accipit à forma significata, sicut & alia substantiua. Sicut igitur Pater, & Filius sunt vnus Deus propter vnitatem formæ significatæ per hoc nomen Deus; ita sunt vnum principium Spiritus Sancti, propter vnitatem proprietatis significatæ in hoc nomine principium.

## *CONTROVERSIA. XXXI.*

### *Vtrùm principium, quod, Spiritus Sancti constituatur, vt vnum subsistens, ex essentia, & communi spiratione.*

*Nazar.*

*D. Thom.*

PARTEM affirmatiuam tenet Nazarius noster, quam se colligere censet ex D. Thom. in 1. d. 11. artic. 3. vbi ait. *Pater, & Filius spirant Spiritum Sanctum in quantum sunt vnum in potentia spiratiua, quæ dicit aliquid quasi medium inter essentiam, & proprietatem, eo quod dicit essentiam sub ratione proprietatis, sic enim actus notionalis ab essentia egreditur. Generatio enim ab*

C

*essentia non egreditur, in quantum est essentia, sed in quantum est paternitas. Et si ista duo, scilicet essentia, & paternitas differrent in diuinis, egrederetur generatio ab vtroque, sed a paternitate immediate, & ab essentia sicut a primo principio. Similiter dico, quod spiratio egreditur ab essentia, non sicut a spirante: sed sicut a principio spirationis, in quantum habet rationem alicuius notionis, quæ est communis Patri, & Filio, quæ dicitur communis spiratio. Et ita spiratiua potentia, dicit essentiam, sub ratione talis proprietatis. Et ideo dico, quod procedit Spiritus Sanctus a Patre, & Filio, in quantum sunt vnum in essentia, & in aliqua notione scilicet communi spiratione.* Statuit ergo dictus author conclusionem suam in hunc modum. Ex diuina essentia, & spiratione, prout est relatio concepta, ante omnem actum spirandi, constituitur spirator, siue principiũ spirationis, vt quod, quantum ad omnem eius rationem formalem.

*Molina.* Molina vero in hoc articulo disp. 2. dicit spiratorem esse vnum per se, ac subsistens, ex essentia diuina, & relatione spirationis actiuæ constitutum, quod id circo individuum sit, & non persona, quod Patri, & Filio sit commune. Et infra. Ratio ipsa postulat, vt sicut vnum relatiuum diuinum, Spiritus Sanctus scilicet essentiam includit, & addit spirationem passiuam: ita alterum, eandem essentiam includat, & addat spirationem actiuam. Et infra. Quo circa nõ satis video, qua nam ratione, Pater, & Filius dici possint vnicum principium spirans, vt quod, Spiritum Sanctum, si non dicatur, nomen spirans, significare immediate quidpiam in sua ratione formali, includens simul essentiam, ac spirationem actiuam, in quo Pater, & Filius, sint vnicum principium, quod, Spiritus Sancti. Et infra. Obserua etiam, quosdã ex ijs, quibus cum disputamus, asserere, essentiam esse de intrinseca ratione relationis cuiuscunque diuinæ, eaque de causa singulas relationes diuinas subsistere. Data autem ea opinione, nescio quo pacto defendere possint, singulas personas diuinas, nostro intelligẽdi more, constitui ex essentia, & relatione, spiratorem vero non item. Præterea non video, qua ratione defendere valeant relationem spirationis actiuæ, non esse subsistentem; formaleq̃ spiratoris non esse quidpiam subsistens.

Alij vero authores communiter reiiciunt istum modum ponendi speciale principium, quod, distinctum à Patre, & Filio, sicut ponit Ocham in 1. d. 12. q. 1. & Gabriel, quos sequuntur Molina, & Nazarius. *Ocham. Gabriel. Molin. Nazar.*

A Supponendũ est tanquã certũ, & tradituũ in doctrina D. Th. adducta, essentiam diuinam determinatam per relationem spirationis actiuæ, esse principium Spiritus Sancti, sicut eadem essentia determinata per paternitatem est principium Filij, nec hoc cadit sub dubio, & propterea non adduximus prolixas rationes allatas à Molina, & Nazario, quę hoc probant, non autem principale intentum eorum, vt patebit. Itaque aliud est dicere, essentiam diuinam sub illa determinatione, esse principium Spiritus Sancti, aliud vero, essentiam diuinam per dictam determinationem, constituí tanquam principium, quod, perse subsistens spirationis actiuæ, de hoc secundo est quæstio.

B Præterea supponendum est, quod quanuis essentia diuina sit perse subsistens: tamen in actibus notionalibus, non dicitur concurrere tanquam quod. Itaque essentia diuina determinata per paternitatem, concurrit quidem ad generationem Filij; non tamen est principium quod, talis generationis. Vnde sicut non conceditur ista propositio: essentia diuina determinata per paternitatem generat; ita nec conceditur hæc, essentia diuina determinata per relationem spirationis actiuæ, spirat. Quæstio ergo est, vtrum essentia diuina significata in concreto, quatenus determinata per illam relationem, & quatenus dicit specialem subsistentiam perse, distinctam à subsistentia, qua subsistit etiam perse, in Patre, & Filio, sit principium, quod, Spiritus Sancti. Et sicut affirmamus de essentia, quatenus est in Patre, significata per hoc nomen, hic Deus, quod generat, dicendo, hic Deus terminatus per paternitatem generat; ita præscindendo à paternitate, & filiatione, significata essentia etiam in concreto, tanquam perse subsistens, & terminata per communem spirationem, sit spirans, taliter, quod in sensu formali dicatur, hic Deus, qui nec concipitur sub ratione

C Patris,

Patris, nec sub ratione Filij, sed sub ratione cuiusdam indiuidui, licet non sub ratione personæ, spirat.

Supponendum etiam est, relationem spirationis non terminare essentiam diuinam, mediate paternitate, aut filiatione formaliter loquendo: sicut in homine (verbi gratia) aduenit gradus rationalis medio gradu sensitiuo; non enim fit capax essentia diuina terminationis, per vnam relationem, ab alia relatione; sed immediate claudit essentialiter omnes relationes. Cũ hoc tamen stat, quod relationes ipsæ, ordine quodam, terminent essentiam diuinam. Et sicut relatio filiationis, quatenus dicit, *in*, constituẽs personam Filij, præsupponit personam Patris constitutam, secundum ordinem originis: ita relatio spirationis præsupponit personam Patris, & Filij, & consequenter eundem ordinem seruant istæ relationes, in terminando essentiam diuinam. Quapropter, sicut prius ordine originis dicitur de Deo, quod sit Pater, quam quod sit Filius: ita quod sit Pater, & Filius prius quam, quod sit spirator.

## §. I.

### *Resolutio quæstionis.*

PRIMA propositio. Pater, & Filius sunt vnum principium Spiritus Sancti, ex vi relationis spirandi, non solum prout dicit, *ad*, sed etiam prout dicit, *in*. Circa primam partem huius propositionis nõ est difficultas. Sicut enim in Patre, & Filio, datur vna virtus spiratiua, quæ se habet vt principium Spiritus Sancti: ita datur vna relatio, inspiciens Spiritum Sanctum. Et sicut in Patre ponimus relationem paternitatis per se subsistentem, quæ est principium generationis, licet in ratione relationis inspicientis terminum, consequatur generationem: ita in Patre, & Filio, ponimus relationem spirationis per se subsistẽtem, quę sit principium spirationis. Vltra hoc ergo ponimus in secũda parte dictæ propositionis dictam relationem, prout dicit, *in*, esse principium illius spirationis, & hoc quidem ingerit specialem difficultatem. Cum enim relatio prout dicit, *in*, sit constitutiua personæ; & relatio, de qua loquimur, non possit exercere hoc officium, videtur quod sub hac consideratione, non debeat poni in Patre, & Filio, quos inuenit constitutos in esse personali. Hoc tamen non obstante, probatur illa pars. Implicat relationem aliquam dicere, *ad*, quin prius dicat *in*: ergo relatio de qua in præsenti, debet dicere, *in*, etiam respectu illarum personarum. Antecedens probatur. Relatio enim est ratio sub qua vnum extremum inspicit alterum, & consequenter, prius inscipit extremum relatiuum, faciens, A quod referatur ad terminum, quam inspiciat ipsum terminum. Nec est necessarium, omnem relationem in diuinis, quatenus dicit, *in*, constituere personã, præcipue quando relatio ex natura sua, exposcit personam iam constitutam in esse personæ, cuiusmodi est relatio communis spirationis.

Secunda propositio. Ista relatio communis spirationis, immediate terminat Patrem, & Filium, non autem essentiam diuinam, vt subsistentem, tanquã quod. Probatur. Actus spirandi, immediate tribuitur Patri, & Filio: ergo relatio spirationis, immediate terminat Patrem, & Filium. Antecedens probatur. Communis spiratio, essentialiter, & formalissime procedit, non ab vno solo; sed â duabus personis in amore adunatis, hoc e- B nim denotat communis spiratio, seu adunata spiratio: ergo. Itaque Deo, vt dicit aliquid commune Patri, & Filio, implicat, quod immediate conueniat spirare, per modum adunationis duorum in vno amore. Vnde deceptus est Molina, dicens, quod si per impossibile non essent illæ duæ personæ, nec processio per intellectum; sed solum per voluntatem, spirator actiue subsisteret per se, sine Patre, & Filio, sicut modo subsistit Spiritus Sanctus. Hoc (inquam) non penetrat rationem communem spirationis, quæ de facto datur in Trinitate, per modum vnionis dictę. Quapropter si nõ C darentur illæ duæ personæ, primo implicaret, quod à Deo immediate procederet Spiritus Sanctus, tanquam persona subsistens incommunicabiliter. Nam talis subsistentia incommunicabilis, deberet distingui realiter à suo principio, quod tunc esset Deus, hoc autem est chimericum. Deinde, quia talis persona esset alterius rationis, quoad subsistentiã incommunicabilem, atque modo est, quandoquidem modo, dicit formaliter

oppositionem relatiuam respectu duarum personarum, simul sumptarum, quã tamen tunc non diceret. Præterea probatur illa propositio. Deus dicitur spirare Spiritum Sanctum, quatenus Pater, & Filius spirant, sicut dicitur generare, quatenus Pater generat, aliàs ponemus tres spiratores: ergo relatio spirationis, immediate terminat Patrem, & Filium, non autem essentiam diuinam, vt subsistentem in se ipsa. Itaque si Deus, cum præcisione à duabus personis, immediate, & secundum se spiraret, concedendum esset, aliquam personam procedere à Deo, vt Deus est, sub distinctione reali ab ipso, quam distinctionem exposcit talis processio, consequens autẽ est chimericum: ergo vt constituamus istam distinctionem inter personam procedentem, & principium à quo procedit, necesse est, vt ex parte principij, assignemus formalissime aliquid subsistens incommunicabiliter, distinctũ realiter à persona procedente: hoc autem nullum aliud est, nisi Pater, & Filius, & ita illæ duæ personæ immediate terminantur, per relationem communis spirationis.

Ex hoc sequitur, falsum esse id quod Molina subdit, scilicet spiratorem esse indiuiduũ quoddam relatiuũ, sub Deo essentialiter collocatum Spiritui Sancto, cui relatiue opponitur contra diuisum: sicut etiam Spiritus Sanctus, indiuiduum est, sub Deo essentialiter collocatum, & spiranti, cui relatiue opponitur, atque adeo Patri, & Filio, quibus spirantis ratio conuenit, contra diuisum. Supponimus Patrem, & Filium spirãtes, posse quidem nominari, non per formales proprietates relatiuas; sed per rationẽ vel ut indiuiduam, seu singularem Deitatis, dicendo de vtraque persona, hic Deus spirat: sicut affirmatur de Patre, hic Deus generat. Cæterum, quod quærimus in præsenti est, de formalitate propositionum: an quãdo dicitur hic Deus spirat, etiam si addas hic Deus terminatus, per relationem spirationis; quatenus tamen indiuiduum est, sub Deo, est spirans quod, sit formalis propositio: an vero sit necessarium, ad explicandum formaliter principium, quod, spirationis, addere proprietates illas personales Patris, & Filij.

Supponimus etiam, ex communi vsu loquendi Theologorum, personas Sanctissimæ Trinitatis, non vocari indiuidua contenta sub Deo, hic enim modus loquendi derogat dignitati personarũ, quod pro nunc non est probandum, sed statuendum, quod diuersus modus terminãdi essentiam diuinam, per relationes, constituit distinctas personas, non autem diuersa ratio indiuiduationis. Vnde absque vllo prorsus fundamento, ponitur hoc indiuiduum contentum sub Deo. Et prætermittendo istum modum loquendi de continentia indiuidui Dei, qui nec est proprius, nec vsitatus, & omnino reijciendus: illud indiuiduum, non potest esse aliquid tertium distinctum à Patre, & Filio, per se spirans, tanquam subiectum quod, & multo minus potest opponi relatiue Spiritui Sancto. Sequeretur enim Patrem, & Filium, non vniri in ratione principij, & virtutis spiratiuæ, ad spirationem, sed illi indiuiduo, tanquam per se subsistenti tribui spirationem. Concedimus quidem, Deũ significari, per modum personæ, quando denotat illam communitatem, seu communem rationem respectu Patris, & Filij, & quod tunc verificetur de hoc Deo, quod spiret, & si hoc voluerunt illi authores dicere, nihil contra illos: cæterum verificatio dictæ propositionis, nõ debet fieri assumendo pro subiecto aliquid, quod præscindat à Patre, & Filio, etiam ex vi suæ significationis, quod quidem vt communi vtrique personæ, sit spirans quod; sed potius debet fieri verificatio dictæ propositionis, ratione suppositorum cuiusmodi sunt Pater, & Filius. Imo in ratione subiecti quod, debet primo, & per se intelligi persona subsistens complete, tanquam quod, ad hoc, quod de Deo, vt est aliquid commune vtrique personæ, verificetur spiratio actiua. Nec sufficit terminatio, per relationem spirationis, ad constituendũ subiectum quod, imo à relatione tali non prouenit ratio talis subiecti. Quanuis enim ista relatio non solum dicat, *ad*, sed etiam, *in*, tamen illud, *in*, non constituit subiectum quod; sed præsupponit ipsum, imo præsupponit personas, & tribuit virtutem spiratiuam. Itaque omnia quæ dicti authores, pro se adducunt, & præcipue Nazarius solum probant id quod D. Thom. cit. docet, scilicet spirationem ortum habere ab essentia, non sicut à spirante, sed sicut à principio spira-

tio-

tionis. Vnde ergo potest inferri illud principium quod, & illud indiuiduum contentum sub Deo? Pater ergo, & Filius, sunt vnum principium quod, præscindendo à ratione essentiæ diuinæ; nō solum, vt essentia est communis tribus personis: verum etiam quatenus in ratione essentiæ, est communis Patri, & Filio, vel etiam quatenus significatur, vt hic Deus, seu vt indiuiduum Dei: sed solum quatenus eadem essentia vnit Patrem, & Filium, in ratione vnius principij; & ita vtraque persona operatur tanquam quod, essentia vero, vt vniens dicto modo, est ratio operandi. Qua propter D. Tho. in vltimis verbis adductis. ex corpore huius articuli, acutissime significauit formalitatem tenentem se ex parte Patris, & Filij, ad spirandum, dicens. *Sicut igitur Pater, & Filius sunt vnus Deus, propter vnitatem formæ significatæ per hoc nomen Deus: ita sunt vnum principium Spiritus Sancti, propter vnitatem proprietatis, significatæ hoc nomine principium.* Noluit ergo Doctor Sanctus recurrere ad rationem Deitatis, vel essentiæ diuinæ, etiam in ratione principij, quo, proximi, sed ad vnitatem proprietatis, sub qua Pater, & Filius sunt vnum principium, multo ergo minus est recurrendum ad illud indiuiduum Dei, tanquam ad principium quod.

A

## §. II.

### *Quid denotetur nomine principij Spiritus Sancti.*

TErtia propositio. Cum dicimus, Pater, & Filius sunt vnum principium, &c. hoc quod dico principium, non habet determinatam suppositionem: imo confusam pro duabus personis simul. Hæc est expressa D. Th. ad 4. licet male intellecta à Suarez lib. 10. de Trin. cap. 7. qui putauit D. Tho. sentire, illam rationem principij, habere vim termini collectiui: sed deceptus est, solum enim docet D. Thom. illud nomen principium, habere suppositionem confusam. Vnde sub illo nomine principium, non potest immediate fieri descensus, quia argueretur à confusa ad determinatam. Et illa ratio termini collectiui, non declarat indiuisibilitatem, quæ denotatur, in nomine principium. Vnde nec habet locum collectio personarum, ex quibus non resultat illa ratio principij, nec collectio aliqua in ratione principij. Sed tunc est argumentum. Nam sequitur, quod illud nomen principiū, supponat pro subsistēte in virtute spirandi; atque adeo, quod abstrahat à Patre, & Filio, & consequenter, quod supponat pro illo indiuiduo Dei. Respondetur, omnes istas consequentias esse falaces: licet enim nomen principium, stet confusse, nō inde sequitur, quod supponat pro subsistente communi, in virtute spirandi: sed pro subsistente communiter, & velut vage, non autem determinate pro Patre, vel pro Filio. Et quidem si sententia authorum, quos præcipue impugnamus, esset vera, diceretur, quod nomen principium, supponeret determinate pro essentia diuina, determinata per proprietatem spirandi.

Suarez.

C

Quarta propositio. Pater, & Filius non sunt principium immediatū quod, spirationis, ratione proprietatum personalium. Hæc est manifesta. Nam proprietates personales sunt inter se oppositæ, ergo ab illis non habent illę duę personæ concurrere tanquam quod, ad eandem spirationem. Confirmatur Pater à paternitate, habet generare Filiū, tanquam subiectum quod, generationis: ergo in ratione talis subiecti quod, opponitur Filio, & consequenter non est principium quod, spirationis, ratione paternitatis. Itaque Pater, à paternitate, est subiectum per se subsistens tanquam quod, & radicaliter habet ab eadem paternitate operari tāquam quod, in actu spirationis: tamen formaliter, & immediate non spirat tanquam quod, ratione paternitatis.

B

Quinta propositio. Pater, & Filius, per relationem ipsam spirationis, sunt vnum principiū quod, spirationis, quatenus talis relatio dicit, *in*. Supponendum est, contra aliquos etiam ex ijs, qui tenent sententiam, quam principaliter defendimus, istam relationem spirationis, non solum considerari, quatenus dicit *ad*, sed quatenus dicit, *in*, vt declaratū est, & consequenter non solum considerari, vt distinguentem principium spirationis, ab Spiritu Sancto: sed etiam, vt constituentem tale principium, etiam si (vt dictum est) non constituat personam.

nam. Dicimus ergo, relationem illam quatenus per se subsistentem, constitue re vnum principium per se subsistens, tanquam quod, spirationis. Et sicut cõtrarij authores dicunt, essentiam diuinam constitui per dictam relationem tanquam principium quod, spirationis: ita dicimus nos, Patrem, & Filium constitui tanquam vnum principium quod, spirationis, per illam relationem. Probatur illa propositio. Illa relatio est per se subsistens, etiã tanquã quod: ergo ab ipsa etiã Pater, & Filius, spirant tanquã quod. Si enim relatio illa, solum haberet rationem formæ: & sic tribueret virtutem spirandi, non intelligeretur tanquam principium quod, spirationis: & ita licet in ea vnirentur Pater, & Filius, inquirendum esset speciale principium quod, spirationis: quia tamen est per se subsistens & sic vnit illas duas personas, ab ea vtraque persona spirat tanquam quod.

Ruyz. Et nota, quod Ruiz in hac part. disp. 70. sect. 5 dicit, quod spiratiuum principium, in ratione suppositi, constituitur, non per relationem spirationis: sed per quandam formalitatem suppositi, nostra consideratione abstractam à Patre, & Filio. Sed ista opinio, eisdem rationibus impugnatur, quibus præcedentes manent impugnatæ. Nec debet poni aliqua formalitas pertinens ad rationem suppositi, media inter illas duas personas, & rationem spirationis actiuæ: imo quia ratio ista spirationis, & mutui amoris, exposcit immediate illa duo suppositа (vt probatum est) fit, esse impossibile, quod inter talia suppositа, & spirationem, mediet aliquid per modum vnius suppositi, aliàs tali formalitati suppositi, conueniret mutuus amor, quod est implicatio.

Sexta propositio. Illa relatio spirationis in Patre, & Filio, subordinatur nostro modo intelligendi, relationibus paternitatis, & filiationis, non sicut principium immediatum alicuius actionis subordinatur principio radicali, à quo participat virtutem; sed tanquam primo subiecto. Pro intelligentia huius propositionis notandum est, id quod dicebamus de relatione paternitatis, & spirationis, per comparationem ad Deum: scilicet quod secunda aduenit ordine quodam post primam, non tamen ad istum sensum, vt Deus reddatur capax terminationis per secundam, ratione primæ, imo vtraque est essentialis Deo. Non ergo loquimur in præsenti de hac terminatione, respectu Dei, vt Deus est, sed de terminatione, qua Pater (v. g.) constituitur in esse principij quod, per paternitatem, & etiam per relationem spirationis. Licet enim vtraque relatio sit per se subsistens, & per se terminet, & ex hac parte videatur, quod ex vtraque non fiat vnum principium quod: tamen qua parte in hoc genere subsistentiæ, relatio communis spirationis sit velut, quid incompletum, & superueniens personæ completæ, efficit vnum cum tali persona completa, seu cum vtraque persona completa, scilicet cum Patre, & Filio, in ratione principij quod. dicimus ergo quod quanuis prius origine constituatur Pater, vt principium, quod, per relationem paternitatis, & relatio spirationis subordinetur relationi paternitatis: ista tamẽ subordinatio, non est ad hoc, quod secunda relatio recipiat virtutem agendi à prima; vel ad hoc, quod recipiat virtutem constituendi subiectum illud quod, à prima: sed vt essentialiter supponens primam, tanquam radicale subiectum.

A

B Prima pars huius propositionis, nota videtur, relatio enim paternitatis, non facit relationem spirationis per se subsistere, sed vtraque secum affert suam per se subsistentiam. Maxime, quia relatio paternitatis, & filiationis, cum sint oppositæ, nõ possunt causare immediate illam indiuisibilem per se subsistentiam. Secunda vero pars probatur. Illud principium, dicit nexum quendam duarum personarum in amore vnitarum: ergo intrinsece dicit ordinem ad illas personas, atque adeo supponit illas, etiam in ratione principij quod. Et ita relatio spirationis, ex parte Patris, supponit paternitatem tanquam radicale subiectum, &

C ex parte Filij, supponit filiationem.

Ex hac propositione infertur, esse impossibile, spirationẽ procedere à Deo, quatenus Deus est communis Patri, & Filio, seu quatenus Deus dicit essentiam diuinam per se subsistentem, terminãtam relatione spirationis: quia tam spiratio, quam relatio, supponunt per se, & essentialiter dictas personas spirantes, in ratione vnius principij; ita quod principium

cipium sit idem, quod nexus resultans ex pluribus (sicut dictū est). Et hoc est, quod docuit D. Thom. in 1. sent. dist. 11. art. 2. Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio; quatenus sunt vnum, & quatenus sunt plures, si quidem ex vna parte, immediatum principiū quod, est vnum, ad quod vnum concurrunt plures personæ. Quam doctrinam desumpsit ex Aug. 6. de Trinit. cap. 5 & eandem tradit Ricar. de Sancto Vict. lib. 3. de Trin. cap. 3. & 7. Nec audiendus est Suarez cit. dicens, de facto quidem, procedere Spiritum Sanctū ex nexu duarum personarum: cæterum talem processionem non exposcere ex se, seu per se, illum nexum; imo vero si Pater tantum diligeret se ipsum, talis amor esset ita perfectus sicut modo est, & ita ab eo procederet Spiritus Sanctus. Diuinatio tamen huius authoris displicet maxime nobis. Melius quidem faceret, si è contrario inferret, ex eo quod de facto ponitur in Deo, perfectatem rerum. Etsi Spiritus Sanctus de facto procedit ex nexu duarum personarum, inferrē ego, hoc genus processionis, intrinsece, & maxime per se, exposcere illum nexum personarum: etsi id conuenit rebus per se, quod conuenit ex prima institutione Dei; ita à fortiori, id conuenit per se processioni huic, quod conuenit ei, quatenus ab æterno, & necessario ponitur in Deo. Et quanuis de ratione amoris, vt sic, non sit nexus ille personarum, hoc prouenit ex eo, quod amor, vt sic, abstrahit à substantia, & accidente. Vnde quia in nobis amor est accidens, procedit ex sola voluntate simul cum conceptu rei amatæ: cæterum ex se iam exposcit ista duo principia; atque adeo cum eadem principia translata in Deū, sint substantiæ, fit, vt per se exposcant illas duas personas. Quod si detur locus illi imaginationi, de processione personæ, ex vi amoris solius Patris; dico illam personam non esse Spiritum Sanctum, sicut modo est, sed alium spiritum fictitium. Nec illud argumentum de infinitate amoris, est alicuius momenti, non enim in istis processionibus diuinis, attendimus primo, & per se ad infinitatem, quæ est communis omnibus, sed ad formalitatem propriam vnius cuiusque.

Nec etiam admitto id, quod alij authores, etiam ex Thomistis tenent, pluralitatem illam suppositorum, esse conditionem requisitam ad spirationem, quin potius dico, illam pluralitatem intrare secundario, rationem formalem. Itaque processio ex parte principij primarij, denotat indiuisibilem relationē spirationis actiuæ, cui ex opposito eor respondet processio Spiritus Sancti, & spiratio passiua: nihilominus, etiam intrinsece, & essentialiter, secundario tamen, denotat illam pluralitatem suppositorum. Etenim eo ipso, quo Spiritus Sanctus procedit substātialiter, per modum amoris, exposcit intrinsece amans, & amatum suppositaliter distincta, tanquam connexa in tali amore. Nec est inconueniens, primario, exposcere vnum, & secundario exposcere pluralitatem oppositorum, cuiusmodi sunt Pater, & Filius: quia ista oppositio, non derogat illi vnitati, imo formaliter efficit vnum cum illa.

In quo etiam ostenditur euidens differentia, inter personam procedentem, & principium à quo procedit (quod attinet ad præsens, licet contrarij paritatem connentur ostendere) quandoquidem persona procedens, dicit simplicem terminum processionis; nihilominus nexus amoris, per quem procedit, includit intrinsece plura connexa.

## §. III.

### *Obiectiones contra prædicta.*

SEd vt ea, quæ dicta sunt manifestiora fiant, proponamus breuiter aliqua argumenta, ex ijs, quæ conuincunt authores contrarios, ad constituēdum illud principium spirationis: scilicet essentiam diuinam subsistentem, & terminatam relatione spirationis.

Primum argumentum est. Ante actū spirationis, intelligitur in essentia relatio per se subsistens, quæ est communis spiratio: ergo actus notionalis, qui est spiratio, conuenit essentiæ, quatenus est per se subsistens, & communis Patri, & Filio. Antecedens constat ex doctrina D. Thom. adducta.

Secundò. Spirator vt sic, nullam habet oppositionem relatiuam ad Patrem, & Filium: ergo conuenit ratio spiratoris Deo, quatenus communis est Patri,

&

& Filio, propter vnitatem ipsarum personarum.

Tertiò. Subiectũ spirationis quod, non est Pater, vt Pater est, nec Filius, vt Filius est: ergo est vtraque persona, vt Deus est: quia præter illam terminationem per relationem, non est aliud assignabile tanquam principium quod. A

Confirmatur. Datur vnum principium per se subsistẽs, prescindendo ab illis personis: sed illud non est principium quo tantum, quando quidem est subsistens per se: ergo est principium quod. Maior probatur. Nam relatio spiratoris, est relatio per se subsistens: atque adeo principium spirandi, & spirator, subsistunt per se.

Quartò. Ratio spiratoris est indiuisa in se: ergo spirator vt sic, est indiuiduũ Deitatis; atque adeo principium quod, spirationis.

Hæc, & alia argumenta similia adducuntur, quæ tamen non attingunt punctum huius difficultatis. Primo enim argumento, fatemur relationem spirationis esse per se subsistentem, atque principium actus notionalis, qui est spirare: cæterum ista relatio, non præintelligitur terminare prius essentiam, tanquam principium quod, quam terminet Patrem, & Filium; licet virtus spirandi communicetur vtrique personæ, ab essentia. Itaque licet ab essentia proueniat virtus spirandi, & relatio spirationis, quatenus talis relatio est per se subsistens: tamen ipsa essentia non prius terminatur tali relatione, tanquam subiectum quod. Insufficienter igitur authores illi, quando opponitur eis quaternitas in diuinis, confugiunt ad relationem spirationis per se subsistentem, concedendo quaternitatem rerum. Non dicimus, quod argumentum concludat istam quaternitatem, contra Fidem; sed quod male explicatur illa subsistentia Dei, tanquam quod, prescindendo à personis, ex eo quia ponitur illa relatio spirationis. Et quod magis sincere explicatur Trinitas in Deo, constituendo illam relationem modo à nobis explicato, & non superaddendo illud subiectum quod, constitutum per talem relationem, & oppositum relatiue Spiritui Sancto. B C

Secundum argumentũ probat, quod sicut de Patre, & Filio dicitur, quod spirant Spiritum Sanctum; ita dicatur de Deo, etiam quatenus Deus habet rationem subiecti per se subsistentis, & quod Deus dicatur spirans quod. Quidquid enim conuenit Patri, & Filio, quatenus sunt vnum principium Spiritus Sancti, etiam conuenit spiratori Deo. Et sicut relatio spirationis, realiter, & formaliter, est idem cum relatione paternitatis, & filiationis; ita Deus, quatenus est idẽ cum Patre, & Filio, etiam est spirator; quia in ijs omnibus nulla interuenit relationis oppositio. Nec circa ista est in præsenti aliqua difficultas: solum ergo negamus, quod significando Deum cũ præcisione à personis illis, dicatur spirator tanquam quod: imo vero sicut cõuenit Deo generare, quatenus includit paternitatem, & personam Patris, non autem cum præcisione à tali persona; ita conuenit ei spirare, quatenus includit illas duas personas, non vero cum præcisione ab illis. Item sicut non dicimus Deum generare, quatenus hic Deus est indiuiduum Dei, sed quatenus Pater est: ita non conuenit Deo spirare, quatenus indiuiduum Dei est; sed quatenus identificatur realiter, & formaliter cum illis duabus personis.

Ad tertium respondetur, quod Patri, & Filio conuenit spirare tãquam quod, quatenus vtraque persona vnitur, non quidem in ratione Deitatis formaliter; sed in relatione spirationis, significata tanquam per se subsistente, ad quã præcisse attendendo, illæ duæ personæ dicuntur per se subsistentes, tanquam quod. Itaque non obstante, quod quælibet illarum personarum, habet per se suam subsistentiam personalem, adhuc vtraque persona coniuncta, in ratione vnius principij spirationis, habet per se subsistere, tanquam quod, ex vi terminationis per dictam relationem. Hæc autem terminatio, formaliter loquendo, non aduenit Deo, vt Deus est communis illis duabus personis; sed potius præsupponit duas personas (vt declaratum est). Vnde Pater, & Filius, quatenus concurrunt ad illum nexum amoris, terminantur per dictam relationem, & sunt subiectum quod, spirationis.

Ad confirmationem respondetur, quod quanuis detur principium quod, prescindendo formalissime à personis, non tamen prescindendo ab ordine ad per-

personas, tanquam ad ea, quæ intrinsece, & essentialiter concurrunt ad componendum (vt ita dicamus) tale principium, ad modum explicatum. Qua propter ista relatio spirationis per se subsistens, includit intrinsece in se relationem paternitatis, & filiationis, tanquam personas concurrentes ad talem subsistentiam, & principium quod, spirationis. A Vnde cum dictæ personæ, seu relationes, non concurrant ad componendam vnam rationem Deitatis: quin potius talis ratio ad ipsas personas præsupponatur fit, vt illa ratio Deitatis, seu essentiæ diuinæ, non sit principium quod, spirationis. Itaque nullo modo est concedendum, quod essentia diuina quatenus est communis Patri, & Filio, resultet (etiam nostro modo intelligendi) ex vnione illarum personarum, quin potius antecedit ipsas personas: cæterum principium, de quo in præsenti, resultat ex vnione personarum; atque adeo non potest esse essentia diuina. Et sicut illæ personæ, immediatissime concurrunt ad illud principium, seu nexum per amorem, etiam immediatissime terminantur per illam relationem spirationis, & sunt vnum subiectum quod, spirationis. B

Ad quartum respondetur, quod indiuiduum contentum sub alio, secundum communem modum concipiendi, non solum denotat rem indiuisam in se, & diuisam ab alio, hoc enim modo, etiam essentia diuina dicitur indiuidua; sed qua parte dicitur contentum, denotat quoddam genus limitationis, & coarctationis, quod quidem derogat infinitati eorũ, quæ formaliter sunt in Deo. Qua propter non est admittendus; sed etiam reijciendus ab scholis, modus ille loquendi de personis diuinis, dicens ipsas personas esse indiuidua contenta sub Deo. Qua propter Caietanus acutiori modo processit, tribuens Deo quatenus per se subsistenti, & independenter à personis, rationem sempersonæ incompletæ, & eadem ratio est tribuenda Deo, quatenus communis illis duabus personis, quanuis non, vt dicatur principium quod, spirationis, modo explicato. Et quanuis personæ dicantur contineri in essentia diuina, quatenus talis essentia est communis illis: tamen illa cõtinentia non est indiuidualis, sed personalis. Non enim per modum coarctationis continentur, sed per modum terminationis, qua diuerso modo terminatur essentia, per relationes personales.

# IN QVAESTIONEM XXXVII.

## DE NOMINE SPIRITVS SANCTI, QVOD EST AMOR.

IN art. 2. dicit D. Thom. quod cum diligere in diuinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, & notionaliter: secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater, & Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua. Vnde Aug. 15. de Trin. Quis audet dicere, Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum Sanctum diligere, nisi per Spiritum Sanctum? Secundum vero, quod notionaliter sumitur, sic diligere, nihil aliud est, quã spirare amorem: sicut dicere, est producere Verbum, & florere, est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus: ita dicitur Pater, dicens Verbo, vel Filio se, & creaturam, & Pater, & Filius, dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel amore procedente, & se, & nos.

CON-

# CONTROVERSIA. XXXII.

## *Vtrùm in proprietate sermonis, illa propositio sit concedenda, Pater, & Filius diligunt se Spiritu Sancto.*

RELICTIS opinionibus, iam ab scholasticis Thomistis impugnatis, Suarez lib. 11. de Trin. cap. 3. renuit concedere illam propositionem in proprietate sermonis. Sicut renuit cõ cedere, ipsam esse D. Aug. etiam si adducat verba quibus D. Thom. in argumento, sed contra, probat eam esse Augustini. Dicit enim D. Thom. *Sed contra est, quod Aug. dicit 6. de Trin. quod Spiritus Sanctus est, quo genitus à generante diligitur, genitoremque suum diligit.* Suarez vero sic refert eundem August. dicens, quod Aug. vocat Spiritum Sanctum amorem, quo genitus à gignente diligitur, generatoremque suum diligit. Verba autem Aug. sunt. *Spiritus Sanctus in eadem vnitate substantiæ, & æqualitate consistit. Siue enim sit vnitas amborum, siue sanctitas, siue charitas, siue ideo vnitas, quia charitas, & ideo charitas, quia Sanctitas, manifestum est, quod non aliquis duorum est, quo vterque coniungitur, quo genitus à gignente diligatur, generantemque suum diligat.*

*Suarez.*

A

Dicit præterea Suarez has locutiones esse in rigore diuersas. *Pater, & Filius diligunt se amore, quo est Spiritus Sanctus*, vel diligunt se, Spiritu Sancto. Nã in hac posteriori, Spiritus Sanctus significatur, vt forma constituens Patrem, & Filium diligentes, & in hoc consistit eius difficultas, quia non videtur posse hoc habere verum sensum. In priori vero solum denotatur identitas inter Spiritum Sanctum, & dilectionem, quæ cõstituit Patrem, & Filium formaliter diligentes.

B

Tertiò dicit, posse illam locutionem formaliter sumptam, in sensu magis proprio defendi, ad sensum quem declarat Ricard. de Sanct. Vict. in tract. de varijs difficult. ad Bernar. qui sic ait. Dicitur Pater diligere Spiritu Sancto, non quod per eum, amorem habeat, sed quod exhibeat, non quod per eum, amorem accipiat, sed impendat.

C

*Ricard.*

Quartò dicit, difficile posse exponi, qualis sit hæc denominatio, quam Pater, & Filius accipiunt à Spiritu Sancto, vt à termino productionis, vt ratione illius possit dicta locutio in rigore veri ficari. Quotiescunque enim terminus actionis constituitur in illo casu ablatiuo, cum verbo significante productionem, significatur, vt forma eius, cui acõmodatur, & ideo oportet, vt det illi denominationem formalem, vel intrinsecam, & propriam, vt in hac *ignis calefacit lignum calore producto*, vel per adiacentiam aliquam, quo modo est vera illa locutio, *arbor floreſcit floribus*, quia flores manent in arbore, & ornant illam, vel per extrinsecam denominationem, seu repræsentationem, quo modo vera est illa locutio, *Pater dicit se, vel aliã verbo.* Hic autem, nec denominatio potest esse intrinseca, & formalis, vt constat, nec extrinseca apparet, quia Spiritus Sãctus, nec repræsentat, nec adiacet, seu ornat (vt ita dicam) Patrem, & Filium producentes ipsum. Hanc autem obiectionem dictus author soluit.

Vt autem veritas, & proprietas illius locutionis manifestetur, statuendæ sunt aliquæ propositiones.

Prima propositio. Amor essentialis in Deo, non dicit intrinsece ordinem ad aliquem terminum productum per ipsum. Hæc ab omnibus conceditur, quia amor iste, conuenit Spiritui Sancto, & consequenter implicat produci per illum terminum. Quo fit, vt amor iste sit aliquid absolutum, nec includat relationem ad aliquem terminum. Licet enim in rebus creatis, amor dicat ordinem amantis ad rem amatam: tamen in Deo non ponitur talis ordo in amore essentiali. Et quanuis Pater isto amore essentiali diligat Filium, diligit tamen ipsum quatenus indiuisibiliter in eadem essentia est vnum cum ipso. Sequitur præterea, quod isto amore essentiali amet Pater Filium, & Spiritum Sanctũ, me-

mediante sua essentia, tanquam ratione formali amandi, & nullo modo mediante aliquo termino, & quod res amata est ita intrinseca amanti, vt sub hac ratione formali amoris, nullo modo distinguatur ab amante; sed quod realiter, & formaliter sit idem amans, & amatum, & ratio amandi.

Secunda propositio. Non potest dari dilectio notionalis, præcisa, seu separata dilectione essentiali. Probatur, nam secunda dilectio est fundamentum primæ. sicut non potest dari actus intellectus, qui est dicere, separatus ab actu, qui est intelligere. Præterea quia dilectio essentialis, non dicit aliquam oppositionem ad dilectionem notionalem, & consequenter vna est idem realiter, & formaliter cum altera.

Tertia propositio. Dilectio, seu amor notionalis, distinguitur, nostro modo intelligendi fundato in re, ab amore essentiali, penes ordinem, quem dicit ille primus ad terminum productum. Probatur ex dictis. Si enim amor essentialis non denotat talem terminum, notionalis vero denotat ipsum, proprium distinctiuum huius ab illo, est ille ordo ad terminum; si non datur aliud, quod magis proxime accedat ad rationem amoris notionalis, sicut in rei veritate non datur.

Et notandum est, quod hic amor notionalis, potest sumi dupliciter, & actiue quatenus se tenet ex parte principij, & passiue quatenus se tenet ex parte personæ procedentis. Cum enim dictus amor includat oppositionem relatiuam, necesse est, & significari aliquando ex parte vnius extremi relationis, & aliquando significari ex parte alterius extremi. Sicut generatio in diuinis, & sumitur actiue, quatenus procedit à Patre, & passiue quatenus recipitur in Filio. Si ergo consideretur amor ille, prout se tenet ex parte Patris, & Filij, includens illam oppositionem relatiuam ad Spiritum Sanctum, distinguitur realiter ab Spiritu Sancto, sicut generatio actiua, distinguitur realiter à generatione passiua: si tamen sumatur passiue, est idē formaliter cum Spiritu Sancto. Adhuc tamen dicimus, quod quanuis amor ille sumatur actiue, dicit ordinem ad Spiritum Sanctum, sicut vnum relatiuum dicit ordinem ad alterum correlatiuum. Vnde amor notionalis, absolute loquendo, vel dicit ordinem ad Spiritum Sanctū, vel essentialiter, & formaliter includit Spiritum Sanctum.

Quarta propositio. Si in isto amore notionali, consideraretur Spiritus Sanctus solum, vt terminus, quatenus amor passiue se tenet ex parte illius, non diceretur proprie, quod Pater, & Filius diligunt se Spiritu Sancto. Omitto interpretationem illius propositionis, traditam ab aliquibus: scilicet sensum illius esse, quod Pater, & Filius, diligendo se, spirant Spiritum Sanctum, & solum ago de proprietate illius propositionis, vt iacet. Probatur ergo propositio nostra. Si Spiritus Sanctus consideretur tantū, vt terminus, quē inspiciunt illæ duæ personæ opponitur eis relatiue: ergo nō est ratio illius vnionis, qua illæ duæ personæ vniuntur ad spirandum Spiritum Sanctum. Consequentia est euidens. Quanuis enim terminus ille sit de intrinseca ratione relationis, qua illæ duæ personę referuntur; non tamen, vt sic, potest esse de intrinseca ratione vnionis, qua dictæ personę vniuntur in ipso; sed potius debet esse de intrinseca ratione oppositionis, qua dictæ personæ opponuntur ipsi.

Ex quo sequitur, quod quanuis concedamus istam propositionem Pater dicit Verbo, considerando Verbum in ratione termini dictionis: adhuc non possumus concedere illam alteram propositionem, in sensu explicato. Quia in ista propositione, tantum denotatur Verbū, vt terminus dictionis, qui optime compatitur cum oppositione relatiua, & cū formali ratione dictionis: cæterum in altera propositione, non potest ex parte termini amoris notionalis, saluari ratio formalis vnionis dictæ.

Præterea sequitur, quod considerato Spiritu Sancto, vt termino, secundum tenorem dictæ propositionis, verificabitur ista propositio, Pater, & Filius spirāt Spiritu Sancto, sicut altera Pater dicit Verbo. Quia in illa propositione, nō denotatur vnio ex parte principij spirationis, proueniens à ratione termini; sed tātum formalis terminatio spirationis.

Quinta propositio. Impossibile est, quod illius vnionis, qua Pater vnitur Filio, ad spirandū Spiritum Sanctū, ratio, sit aliquod illorum extremorū vnitorū.

Hæc est expressa D. Aug. cit. & patet. Extrema illa opponuntur relatiue: ergo implicat, quod aliquod illorum sit ratio dictæ vnionis. Fit ergo consequens, quod illæ personæ ex æquo concurrant ex parte sua ad dictam vnionem; atque adeo, quod ab alio principio debeat sumi ratio talis vnionis.

A Et nota, quod nec etiam potest sumi dicta vnio ab essentia diuina, non solum quatenus essentia est communis tribus personis (vt notum est): sed etiam quatenus est communis duabus personis. Etenim personæ illæ quatenus vniũtur in essentia, nõ dicunt rationem principij, vnius oppositi relatiue, Spiritui Sancto; atque adeo licet tales personæ sint absolute vnum principium ratione essentiæ, tanquam principio radicali: tamen formaliter, & immediate non sumitur propria ratio illius principij ab essentia.

Colligitur ergo ex ijs duabus vltimis propositionibus, quod vnio, qua Pater, & Filius vniuntur, ad spirandum Spiritum Sanctum, quæ quidem vnio explicatur illis verbis principalis pro-,
B positionis, quam explicare intendimus scilicet. *Pater, & Filius diligunt se*, non sumitur tanquam à ratione formali ab Spiritu Sancto in ratione termini, ad modum explicatum, nec à Patre, & Filio, nec ab essentia diuina: restat inquirendum à quo sumatur propriſsime, vt dicta propositio in rigore sit verissima.

Sexta propositio. Formalissime loquendo Spiritus Sanctus est ratio illius vnionis notionalis, qua Pater, & Filius vniuntur ad spirandum ipsum. Dico vnionis notionalis, quia de ista formalissime loquendo, est sermo, & nõ de vnione alia. Itaque illæ duæ personæ efficiũt vnum principium notionale, quod ex vna parte, opponitur Spiritui Sancto (vt declaratũ est) ex altera vero par-
C te de qua nunc agimus, Spiritus Sanctus est ratio illius principij notionalis (sic enim loquimur claritatis gratia). Probatur ergo illa propositio, assumpta maiore ex D. Th. Diligere notionaliter nihil aliud est, quã spirare amorem: sed primaria ratio huius spirationis, est Spiritus Sanctus: ergo primaria ratio dilectionis notionalis est Spiritus Sanctus. Tunc sic. Vnio illa qua Pater, & Filius vniuntur ad spirandum Spiritum Sanctum, est vnio per amorem notionalem, (vt supponimus ex dictis): ergo primaria ratio talis vnionis, est Spiritus Sãctus: ergo formalissime loquendo Pater, & Filius diligunt se, dilectione notionali, Spiritu Sancto. Maior patet nam diligere notionaliter, se habet sicut dicere; sed dicere est producere Verbum: ergo diligere, est spirare amorem. Minor etiam prioris syllogismi probatur. Primaria ratio dictionis est Verbũ: ergo primaria ratio spirationis, est Spiritus Sanctus. Etsi quis dicat, discursum istum probare, Patrem, & Filium spirare Spiritu Sancto: non tamen, quod diligunt se Spiritu Sancto, propter reflexionem inclusam in hac secunda propositione; sicut nec conceditur, Patrem, & Filium spirare se Spiritu Sancto. hæc dubitatio non penetrat vim illius maioris assumptæ ex D. Thoma, nec præcisionem, quam dicit dilectio notionaliter sumpta. Quanuis enim dilectio cum illa præcisione Patris, in Filium, & è contra sub tali ratione reflexionis non sumatur immediate, & formaliter, ex persona Spiritus Sancti: tamen quatenus omnia ista ordinantur ad spirãdum Spiritum Sanctum, sumunt suam rationem formalem ex ipso Spiritu Sancto. Itaq; dilectio qua Pater, & Filius diligunt se, considerata in ratione actus notionalis, non debet sumi formaliter, quatenus dicit reflexionem dictam: sed tota ista reflexio, materialiter se habet, & solum consideratur in illa formaliter, principium illud notionale, quo Pater, & Filius adunantur ad spirandum. Hoc ergo principium declaratur illa propositione, Pater, & Filius diligunt se: atque si dicatur, vniuntur inter se, ad spirandum; & ita primaria ratio huius vnionis, est spiratio, & ipsa vnio formalissime sumitur, ex Spiritu Sancto spirato.

Sequitur ex ijs, quod principium vniens Patrem, & Filium, ad spirandum, non est Spiritus Sanctus: imo tale principium opponitur relatiue Spiritui Sancto. Habet ergo Spiritus Sanctus, tanquam terminus, per ordinem ad quem sumitur primaria ratio spirationis actiuæ.

Hæc doctrina, si bene perpendatur, soluit omnes obiectiones, nec est necessarium ad singulas respondere.

IN

# IN QVAESTIONEM XXXX.

## DE PERSONIS, INCOMPARATIONE AD RELATIONES, SIVE PROPRIETATES.

IN art. 4. docet D. Thom. quod proprietas personalis Patris, potest considerari dupliciter. Vno modo, vt est relatio, & sic iterum, secundum intellectum, præsupponit actũ notionalem. Quia relatio in quantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiua personæ. Et sic oportet, quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

### *CONTROVERSIA. XXXIII.*

*Vtrùm relatio secundum proprium conceptum relationis, sit constitutiua diuinæ personæ.*

*Greg. Ari.* SVPPONENDVM est Gregor. Arim. in 1. d. 26. negare constitutionem diuinarum personarum per relationes, propter summam simplicitatem, & vnitatem inter personam constitutam, & relationem constituentem. Quæ tamen sententia est temeraria, & in re tam graui, discedit à communi consensu Theologorum. Imo in *Conc. Flor.* Conc. Flor. sess. 19. dicitur, personam constare ex proprietate, & essentia. Nec derogat diuinæ simplicitati, quod eadem res significata in abstracto constituat se ipsam, vt significatam in concreto. Et sicut Deus est Deitate Deus; ita Pater est paternitate Pater.

*Suarez.* Suarez autem lib. 7. de Trin. cap. 3. dicit Caiet. in hac q. art. 2 & Ferrar. 4. cont. gent. cap. 26. tenere, constitutionem diuinarum personarum esse constitutionem rationis, & non realem: sed hoc imponitur dictis authoribus. Aliud est enim, quod proprietates relatiuę cõstituant personas, quatenus distinguuntur ab ipsis personis, secundum rationem tantum: aliud vero, quod ista constitutio sit rationis tantùm. Primum verisimum est, & id tenent expressè dicti authores: secundum vero falsum, & impositum illis. Nullus enim eorum negat Patrem (verb. grat.) vere, & à parte rei, & secluſa operatione intellectus, constitui paternitate, & realiter esse Patrem, relatione reali: aliàs parum differret eorum opinio ab opinione Gregorij. Solum ergo docent, quod si relatio constitutiua personæ, consideretur, vt distincta à persona, hoc habet secundum rationem. Sicut autem attributa diuina non distinguuntur inter se nisi ratione, & hoc non obstante vnum attributum est ratio alterius, sic in præsenti. Imo ista distinctio sufficit, *Tertul.* vt Tertulia. lib. contra Praxeam cap. 2. vocaret has proprietates, seu relationes personales, formas personarum; *D. Basil.* sic etiam loquitur D. Basilius epistola 43.

*Vazquez.* Vazquez disput. 159. capit. 2. referens opinionem Caietan. circa istam quæstionem dicit. Caietanus solita sua subtilitate, in solutione huius quæstionis, plus cæteris videtur laborasse, nescio an ita fructuose. Videamus igitur,

quid docuerit Caietan. quidque tenuerit Vazquez contra ipsum, & communem scholam Thomistarum, sequentium Caietanum, & constabit, quis eorum fructuosius laborauerit.

*Caiet.* Igitur Caietan. in hoc articulo tenet relationem, vt conceptam, constituere personam: non vero, vt exercitam. Hanc sententiam explicabimus statim.

Vazquez vero cit. capit. 5. dicit primo, quod si personæ conceptu distincto, & expresse concipiantur a nobis, recte intelliguntur, relatiuis proprietatibus sub expressa, & formali ratione relationis constitui. Sic enim iam concipiuntur, tres personæ inuicem distinctæ suis relationibus. De Filio (ait) & de Spiritu Sancto id non videtur dificile, de Patre etiam idem potest dici, si concipiatur, non ante generationem; sed iam habens Filium, & ab eo paternitate distinctus. Sed quia nostra consideratione, Pater præcedere potest generationem, necesse est, vt alio etiam modo à nobis concipiatur esse, antequam generare. Ideo (subdit) secundo dicendum est, concipi posse primam personam Patris, antequam intelligatur actu generare, non quidem sub conceptu Patris, id enim repugnat, quia paternitas fundatur in generatione; sed sub conceptu innascibilis, & fœcundi, ad producendum. Et infra dicit, cum dico concipi à nobis primam personam eo modo, antequam intelligatur generare: non affero tunc necessario intelligi cõstitutam; sed simplici posse conceptu apprehẽdi. Cum enim hæc constitutio sit tantum per rationem, non est necesse semper personam apprehendi constitutam. Et si Pater constitueretur realiter, quomodocunque à nobis prius intelligeretur esse, quam generare, deberet concipi, saltem confusse, constitutus proprietate reali.

Tertiò dicit. Nihil obstat quominus persona Patris apprehendatur constituta, prius quam generet, ex essentia, & proprietate illa innascibilis, & fœcundi ad producendum. Possumus enim apprehendere essentiam à se ipsa fœcundam, & fœcunditate quasi contracta ad esse personæ, vt possit producere, nondum autem intelligimus expressam notionem Patris.

Contendit etiam probare, hos duos modos constitutionis personarũ, ex D. Thom. qui in hoc articulo contendit, non posse personam Patris concipi, sub ratione Patris, antequam intelligatur genuisse. Postea vero quæst. 42. art. 3. docet inter personas non esse prioritatem A rationis, quia relatæ sunt: quod cum superiori doctrina non constaret, nisi personam alio modo considerasset. Nam si intelligitur prima persona prius esse, quam generare, erit substãtialiter prior secundum rationem, quam persona Filij. Quomodo ergo postea negaret vnam personam esse priorem alia, consideratione nostra; nisi alio modo ipsam consideraret sub expressa ratione relationis? Hæc ille.

Supponendum est ex Concilijs, & Sanctis Patribus, non esse aliquid absolutum, id quod constituit aliquam personam Sanctissimæ Trinitatis, vt patet ex Concil Florentin. sesion. 18. vbi dicitur. *Relatio apud omnes tam græcos, quam latinos Doctores personas multiplicat.* *Conc. Flor.* Et Concil. Lateranens. ad distinguendum personas, & nominandum proprietates constituentes ipsas, vtitur nominibus relatiuis, & Concil. Tolet. 11. in confess. Fidei. *In relatione numerus cernitur, in substantia non inuenitur.* B Idem docet D. August. 5. de Trin. cap. 5. Boet. lib. 1. de Trin. *Sola relatio* (ait) *multiplicat Trinitatem.* Damascen. libr. 1. capit. 10. & alij sancti: omnes ergo in hoc conueniunt, vt omnia, quæ in Deo sunt, vel pertineant ad essentialia, & absoluta, vel ad personalia, & relatiua, taliter quod idem sit dicere absolutum atque essentiale, & personale, atque relatiuum.

*Conc. Later.* *Conc. Tol.* *D. Aug.* *Boetius.* *Damasc.*

Supponendum etiam est, personam diuinam, constitui in esse personæ per se subsistentis per aliquid reale. Licet enim persona distinguatur ab essentia, C ratione: tamen ista distinctio rationis, habet fundamentum in re; atque adeo necesse est ante nostram considerationem, præcedere aliquid, quod dicatur, & vere, & realiter sit constitutiuum personæ: aliàs persona diuina non esset aliquid reale, sed aliquid confictum à ratione. Ex quo sequitur, quod vt persona Patris consideretur à nobis tanquã per se subsistens, & vt distincta ab essentia diuina, aliquid debet præcedere

dere à parte rei, in quo nostra consideratio fundet illam rationem subsistentiæ.

Notandum igitur est, quod persona diuina, duo includit. Primum est ratio subsistentiæ per se. Secundum est ratio incommunicabilitatis respectu alterius personæ. Et quanuis de ratione personæ sit esse subsistens incommunicabiliter: tamen distinguimus primum, à secundo; quia primum intrat tanquam fundamentum secundi. Etenim rationem incommunicabilitatis cognoscimus nos, per id quod positiue includitur in persona, & consequenter prius consideramus personam, vt subsistentem per se, & secundario, & tanquam complementum huius subsistentiæ, consideramus incommunicabilitatem.

Ex quo sequitur, talem proprietatem debere poni, tanquam constitutiuum personæ, & primario inclusam in ipsa ratione personæ, ad quod ex eadem proprietate absque aliquo superaddito, vel superueniente, sequatur illa ratio incommunicabilitatis. Aliàs incommunicabilitas non sequeretur tanquam complementum essentiale personæ. Videndum igitur est, quæ sit ratio primaria, sine qua implicat considerare personam diuinam per se subsistentem, & ex altera parte, quod sit principium, ex quo tanquam complementum sequatur illa incommunicabilitas.

## §. 1.

### *Nec innascibilitas, nec fœcunditas constituit personam Patris.*

PRima conclusio. Impossibile est innascibilitatem esse constituiuam personæ Patris in esse subsistentis. Pro intelligentia huius conclu-
D. Thom. sionis notanda est doctrina D. Thom. supra quæstion. 33. artic. 4. ad 3. dicen-
Damasc. tis. *Ingenitum secundum Damasc. libr. 1. de Fid. cap. 9. vno modo significat idem, quod increatum, & sic secundum substantiam dicitur. Per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id, quod non est genitum. Et sic relatiue dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut non homo ad genus substantiæ, & non album ad genus qualitatis. Vnde cum genitum in diuinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur, quod Pater ingenitus distinguatur à Filio genito, secundum substantiam, sed solum secundum relationem, in quantum scilicet relatio Filij negatur de Patre.* Ex hac ergo doctrina sequitur, quod ingenitum, & innascibile, in tantum ponuntur notiones Patris, in quantum reducuntur ad relationem paternitatis eo modo, quo declaratum est supr. quæst. 33. art. 4. vt idem D. Thom. docet sup. quæst. 32. articul. 3. in corp. Quo fit esse impossibile, nos cognoscere personam Patris, quatenus subsistentem per se, mediante innascibilitate; nisi præcognoscendo paternitatem. Ratio est euidens. Nam innascibilitas est ratio cognoscendi Patrem, per reductionem ad relationem paternitatis: ergo implicat cognoscere Patrem primo, mediante innascibilitate; sed primo debet cognosci mediante paternitate; & reductiue ad paternitatem, mediante innascibilitate. Confirmatur. Innascibilitas, vt est notio Patris, debet sumi, non quatenus importat relationem consequenter se habentem ad ipsam, & ex altera parte importat relationem: ergo importat illam antecedenter: ergo prius debet considerari relatio, quam innascibilitas. Verum quidem est, quod innascibilitas non præsupponit relationem explicite, & quatenus formaliter dicit ordinem ad terminum, vt infra explicabimus; sed præsupponit illam secundum essentiam relationis, & quatenus constituit personam, secundum primariam rationem talis personæ. Itaque implicat omnino, cognoscere Patrem, vt ingenitum, vel innascibilem, nisi præcognoscatur primaria ratio, per quam Pater constituitur in esse specialis personæ.

A B C

Imo addiderim, quod ingenitum, & innascibile; licet secundum apparentiam videantur sumi magis absolute, quam paternitas; atque adeo prius conuenire Patri, quam paternitas: tamen si recte considerentur, maiorem dependentiam dicunt à termino, quem inspiciunt, quam paternitas. Etenim ingenitum sumitur secundum negationem geniti; & ita de-

bet prius cognosci, quid sit genitum, quam cognoscatur quid sit ingenitum sicut positiuum prius cognoscitur, quam negatiuum, vel priuatiuum. Fit ergo consequens, vt ingenitum, cognoscatur per respectum ad terminum, quem inspicit paternitas, & hoc non quomodocunque; sed præsupponendo cognitionem talis termini, tanquam rei superioris, & principalioris, in ordine ad cognoscibilitatem. Itaque paternitas, in explicita sui cognitione dependet à filiatione, sed dependet ab illa, tanquam ab aliquo sibi æquali; at vero ingenitum dependet in sui cognitione à genito, tanquam à ratione positiua, ad quam reductiue pertinet, & consequenter tanquam ab aliquo superiori, & prius natura cognito, secundum ordinem dignitatis in ratione cognoscibilis.

Ex hoc ergo sequitur, quam longe sit à veritate dicere, quod ingenitum, siue innascibile præsupponantur in Patre ante generationem, prius quam paternitas. Licet enim ingenitum substantialiter sumptum, sicut innascibile prius sit, quam ratio paternitatis: tamen notionaliter sumptum implicat, quod sit prius. Et quanuis ingenitum, quatenus reducitur ad relationem paternitatis, consideratæ per modum absoluti (vt dicemus infra) prius intelligatur, quam terminus relationis paternitatis: tamen consideratum formaliter, magis dependet à termino relationis paternitatis, quam relatio ipsa paternitatis, si consideretur talis terminus in ratione geniti. Vnde relatio paternitatis dependet à relatione filiationis, tanquam à sibi æquali, cum qua simul natura cognoscitur: cæterum ingenitum, depẽdet in sui cognitione à genito, quod est terminus relationis paternitatis materialiter sumptum, dependet (inquam) ab illo considerato in ratione geniti, sicut dependet negatiuum à positiuo tanquam ab aliquo prius natura cognito. Fit ergo consequens, vt generatio (& idem est de natiuitate) potius præsupponant in Patre rationem paternitatis, quam rationem ingeniti, & innascibilis. Quandoquidem paternitas non dependet in sui cognitione à genito (vt probatum est.) Qua propter si (vt Vazquez dicit) generatio præsupponit in Patre illam rationem innascibilis, seu ingeniti, multo melius præsupponet rationem paternitatis. Nos vero dicimus notionem illam ingeniti, seu innascibilis, si secundum se considerentur, non posse dari nec percipi, ante rationem generationis, seu natiuitatis, propter rationem assignatam. A Qua propter non est dicendum, quod innascibilitas secundum se antecedit natiuitatem, seu ingenitum antecedit generationem in nostra consideratione; sed quod vtrunque antecedit, quatenus reducitur ad paternitatem per modum absoluti consideratæ.

Constat igitur personam Patris non posse constitui per innascibilitatem in esse subsistentis, & consequenter non sufficere illam innascibilitatem ad considerandum Patrem, tanquam principium generationis præscindendo à relatione paternitatis.

Secunda conclusio. Impossibile est, quod fœcunditas in Patre, quatenus præintelligitur ante relationem paternitatis sit principium generationis. Pro intelligentia huius conclusionis notandum est, fœcunditatem Patris esse participatam à natura diuina: imo esse eandem fœcunditatem naturæ diuinæ, & solum differre penes terminationem, qua talis natura, & fœcunditas terminantur per relationem constituentem personam Patris. Itaque natura diuina terminata per relationem paternitatis, est fœcunda ad generandum, & fœcunditas eiusdem naturæ, secundum se, non potest esse principium talis generationis. Vnde talis fœcunditas (scilicet fœcunditas Patris) non potest intelligi absque speciali determinatiuo fœcunditatis essentiæ diuinæ. Ex hoc ergo probatur conclusio. Illa fœcunditas essentiæ, non potest determinari per fœcunditatem Patris ad esse principij generationis, nec est aliud determinatiuum nisi relatio: ergo impossibile est, quod ante relationẽ possit intelligi Pater in ratione principij fœcundi, ad producẽdum, seu generandum. Antecedens quoad primam partem constat, nam in Patre nulla fœcunditas intelligitur, quæ non sit participata ab essentia diuina: ergo implicat, quod determinatiuum talis essentiæ, seu fœcunditatis eius, sit fœcunditas Patris. Vnde constat secunda pars antecedentis: scilicet non dari aliud

liud determinatiuum, per quod cognoscatur à nobis specialis fœcunditas essentiæ, quatenus est in Patre, præter relationem paternitatis. Præterea. Natura diuina in Patre est fœcunda ad generationem, quam fœcunditatem non habet, prout est in Filio: ergo etiam quoad nostrum modum cognoscendi, debet assignari particularis ratio illius fœcunditatis: ergo implicat, quod ante istam rationem cognitam à nobis, cognoscamus dictam fœcunditatem: ergo fœcunditas non est id, quod primo cognoscimus in Patre ante generationem; sed potius talis fœcunditas debet fundari in proprio constitutiuo personæ Patris, & determinatiuo fœcunditatis, quæ est in natura diuina. A

Tertia conclusio. Necesse est præintelligere personam Patris constitutam in esse personæ, antequam talis persona intelligatur, vt principium generationis. Supponendum est non esse necessarium in actionibus istis ad intra, præintelligere personam, quæ est principium alicuius actionis ad intra, constitutam in esse personæ, si formaliter consideretur in ratione principij talis actionis. Nam Pater, & Filius sunt vnum principium spirationis: & tamen non secundum suas proprietates personales formaliter loquendo; sed quatenus inter se adunantur in ratione talis principij. Qua propter sufficit simplici conceptu, concipere Patrem, & Filium in ratione dicti principij, qui tamen conceptus, præscindat à paternitate, & filiatione. Quod ergo contendimus in præsenti conclusione, illud est, debere necessario præintelligi personam Patris constitutam in esse personæ, ad hoc, quod consideretur, vt principium generationis, siue talis persona simplici conceptu consideretur, vt fœcunda in ratione principij, siue consideretur, vt persona, de quo modo non disputamus. Quemadmodum in exemplo posito, necesse est præintelligere rationes personales Patris, & Filij, antequam intelligatur illa communis ratio spirationis. Probatur ergo facile conclusio posita. Necesse est præintelligere personam, vt subsistentem per se, antequam intelligatur operari: ergo necesse est præintelligere personam Patris constitutam in esse personæ, ante rationem principij generationis. Itaque simplex ille conceptus, quem ponit Vazquez, per quem cognoscitur persona Patris, vt fœcunda ad generandum, quanuis in recto, & directe non denotet rationem personalitatis, constituentem personam: tamen denotat illam in obliquo; non quidem tanquam aliquid consequenter se habens ad rationem fœcundi, (in quo maxime allucinatus est ille author) sed potius tanquam aliquid necessario præsuppositum. B

## §. II.

### *Impugnatur sententia Suarez.*

QVarta conclusio. Formalis constitutio personæ Patris in esse talis personæ, debet secundum nostram considerationem, antecedere generationem. Hæc est contra Suarez, qui lib. 7 de Trinitat. cap. 7. licet concedat (& bene) quod relatio diuina constituit personam, secundum propriam rationem relationis, tamen ex altera parte dicit, quod de Patre Æterno ante generationem, nec distincte concipimus constitutionem, nec de illo formamus conceptum omnino positiuum, secundum quem sit generatione prior: sed concipimus tantum illum sub ratione primæ personæ, constitutæ per primam personalitatem. Prima enim (ait) personalitas, nihil aliud, quam relatio est, tamen sub conceptu personalitatis, non proprio, sed communi conceptu concipitur: nam in eo conuenit cum alijs relationibus, & subsistentijs personalibus. Et subdit dicens. Quia vero sub hac ratione confusa, non posset sufficere ad constituendam personam particularem, addimus negationem, quam significamus cum dicimus, *Primam personalitatem*. Quia positiuam rationem propriam addere non possumus, donec proprium eius respectum concipiamus. Hæc ille. *Suarez.* C

Nihilominus probatur conclusio à nobis posita, & simul impugnatur dicta opinio. Implicat nos intelligere actionem particularem, vt particularis est, & distincte, nisi præcognoscamus agens particulare, etiam distincte. Sicut

enim actiones in communi sunt suppositorum; ita actiones particulares sunt particularium suppositorum, & ita debent à nobis intelligi: ergo si à nobis consideratur generatio diuina, vt actio particularis est, necesse est, vt etiam præcognoscatur persona particularis, eadem distinctione, qua cognoscitur talis actio. Præterea principium illius actionis, debet præintelligi, vt distinctum ab essentia diuina, quæ non generat: ergo vt constitutum per aliquid positiuum, ratione cuius, positiue dicatur tale principium generans. Falsum ergo est dicere, non formari de Patre conceptum positiuum, secundum quem sit generatione prior. Imo debet antecedere positiua ratio, secundum quam positiue tribuamus huic principio dictam actionem, & non tribuamus illam alteri principio. Falsum etiam est dicere, primam personalitatem sub ratione personalitatis in communi, concipi vt principium illius generationis. Quia sub tali ratione personalitatis, non magis tribuitur dicto principio illa actio, quam altera actio. Falsum etiam est dicere primam personalitatem, præintelligi ante illam generationem, non secundum, quod talis personalitas dicit aliquid positiuum; sed quatenus addit negationem supra rationem personalitatis Quia implicat positiue cognoscere naturam talis actionis, vt procedentis ab agente sicut debet cognosci generatio, & non cognoscere positiuam rationem principij eiusdem actionis. Fatemur quidem, principium illud, & personam aliquo modo cognosci confusse, (vt infra explicabimus) tamen necessario, est constituenda ratio particularis, & positiua, constituens personam particularem essentialiter in ratione personæ particularis; licet non sub omni complemento talis personæ. Fit ergo consequens, vt cum secundum dictum authorem, positiua ratio, quæ antecedit in Patre, vt talis persona est, non sit absoluta; sed relatiua, relatio debeat intelligi ante generationem.

Ex hoc ergo sequitur, adhuc manere difficultatem principalem, quo modo scilicet si relatio constituit personam Patris, & hæc constitutio debet antecedere omnem rationem principij generationis, consideratam in Patre, potest Pater, absolute esse principium generationis Filij, & quod relatio paternitatis antecedat illam generationem.

In hac ergo difficultate explicanda, fructuose satis laborauit Caietanus. Explicans acutissime mentem D. Thom.

## §. III.

### *Explicatur sententia Caietani.*

PRo declaratione igitur prædictæ sententiæ, notandum est, differre inter relationes diuinas, & creatas, quoad præsens attinet, in hoc, quod relationes diuinæ sunt per se subsistentes, & sic quælibet relatio ita se tenet ex parte personæ, quam constituit, vt dicat specialem subsistentiam, & non consecutam ex subsistentia alterius personæ, vel ex relatione opposita, constituente alteram personam. Relatio tamen creata, consurgit, seu consequitur, quoad totã suam entitatem, posito fundamento, & termino. Itaque si non præsupponatur terminus relationis, impossibile est relationem subsequi in aliquo extremo, & hoc non solum, quoad formalem rationem relationis: verum etiam quoad entitatiuam rationem accidentis. Qua propter relatio creata, paternitatis (v. g.) non consurgit in Patre, nec præcedit aliquo modo, etiam quoad rationem communem accidentis, nisi posito termino, qui est Filius Et ita hæc relatio consurgit ex vtroque extremo, nec potest comparari ad Patrem, quem denominat tanquam illi inhærens, nisi prius consideretur terminus, vt ab illo consurgens. Verum quidem est, eandem relationem postquam iam habet esse, comparari ad subiectum quod afficit, prius quam exerceat rationem relationis formaliter (vt statim explicabimus) inspiciendo terminum.

Et vt hæc doctrina valde necessaria, clarius innotescat, notandum est, quod de esse relationis creatæ possumus loqui, vel in genere causæ efficientis, vel in genere causæ formalis. In primo genere consideratur illa relatio, vt consecuta ex fundamento, & termino. Cum enim ad relationem non sit per se motus, fit, vt in hoc genere causæ nullam prorsus entitatem habeat, quæ non consequatur ex dicto fundamento, & termino. At vero in genere causæ formalis, relatio

latio prius inspicit subiectum, quod affi cit, & quod denominat, quam inspiciat terminum, ad quem refert illud subiectum. Quo fit, vt ad esse dictæ relationis in illo primo genere causæ, concurrat tam subiectum, quam fundamentum, seu ratio fundandi, quam etiam terminus. Igitur in relationibus diuinis hoc non habet locum, cum vt diximus sint per se subsistentes, nec consequantur, quoad suum esse, ex fundamento, & termino. Relatio igitur paternitatis in Deo, nec expectat generationem, nec expectat terminum, qui est Filius: sed quoad esse subsistens, præcedit origine relationem filiationis, & esse personale Filij. Ex hoc ergo sequitur, quod si dicta relatio paternitatis, consideretur in ratione per se subsistentis, debet antecedere generationem, siquidem esse illud per se subsistens, non habet ex vi generationis.

Sed dicet aliquis hoc esse petere principium. Probandum quippe est, quo modo relatio quantuncunque diuina sit, posse esse per se subsistens, antequã ponatur terminus, quandoquidem hoc videtur derogare rationi propriæ relationis, cuius esse est ad alterum, nec potest considerari nisi inter duo extrema. Vnde quanuis Pater præsupponatur origine ad Filium, non poterit præsupponi, secundum essentialem rationem paternitatis, quæ sit relatio: sed præsupponetur in alia consideratione, quæ nõ dicat essentialem dependentiam à Filio. Propter hoc ergo excogitatæ sunt à Caietano, & ab schola D. Thom. distinctiones illæ de relatione, vt concepta, & vt exercita, & quatenus dicit, *in*, & quatenus dicit, *ad*. Quanuis enim de ratione relationis, absolute loquendo, sit considerari simul cum termino, tamen in eadem ratione essentiali sunt duo consideranda. Primum est respectus ad subiectum, quatenus relatio speciali modo afficit subiectum, sicut alia accidentia speciali modo actuant subiectum. Secundum est respectus ad terminum, quatenus relatio, ita actuat subiectum, quod talis actuatio non sistat solum in tali subiecto; sed vltra progrediatur ad terminum, efficiatque, vt subiectum inspiciat terminum. Et quanuis in illo primo respectu ad subiectum, non solum includatur in relatione illud, in quo relatio conuenit cum alijs accidentibus; sed specialis ratio relationis, quandoquidem relatio speciali modo afficit subiectum, tamen includitur velut in actu primo, & implicite, nõ vero in actu secundo, & explicite. Vnde in actu primo dicitur relatio forma relatiua, in actu vero secundo dicitur relatio formaliter referens subiectum, & primo respiciens terminum. Hæc igitur est distinctio de relatione, in esse concepto, & in esse exercito. Et hæc distinctio debet intelligi conformiter ad illam, quam tradit D. Thom. in hoc art. de relatione, vt est relatio, & vt est constituti ua personæ, in hac enim secunda consideratione, relatio inspicit subiectum tã quam proprietas eiusdem subiecti, ex vi cuius proprietatis, subiectum, seu persona est per se subsistens. Cum enim relatio non dicatur per se subsistens, quatenus inspicit terminum; sed quatenus est in se, fit consequens, vt pro illo priori: scilicet quatenus est in se, constituat personam. Vnde pro eodem priori, consideratur persona, vt ad se, non vt ad alterum, & significat relationem, non per modum relationis: sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis, vt docet D. Thom. sup. q. 29. art. 4. ad 1.

Quo fit, vt quanuis Caietanus cit. & Ferrar. 4. cont. gent. capit. 26. conueniant in hoc, quod persona diuina constituitur in esse talis, per relationem, quatenus essentialiter relatio est, tamen Ferrar. discedit à Caietan. dicens, talem relationem concipi conceptu absoluto. Cæterum acutius rem hanc considerauit Caietan. concipiens relationem, *Ferrar.* etiam secundum illud, quod proprium est, & essentiale eidem, & quatenus habet specialem modum explicatum, in quo conceptu, implicite includitur explicitus ille ordo ad terminum. Ferrariensis etiam, & alij qui ipsum sequuntur ex Thomistis, tenentur concedere, personam constitutam: etiam quatenus à nobis concipitur, primo constitutam, habere specialem subsistentiam distinctam à subsistentia essentiali, aliàs non distingueretur ab essentia talis persona. Ergo subsistentia illa personalis, etiam vt terminans nostrum conceptum, includit essentialiter aliquid relatiuum. Implicat enim cognoscere id, quod particulare est in persona diuina, terminãs

essentiam diuinam,& constituens personam,nisi habeat eandem essentiam,quã postea etiam habet,considerata eadem persona distincte. Cum ergo Pater, constituatur in esse personæ relatiuæ, debet habere idẽ constitutiuum,quoad rationem essentialem,siue Pater consideretur distincte, siue confusse. Quanuis in modo constituendi, & in modo considerationis principij constitutiui, detur differentia. Vnde Caietanus seruans eandem rationem essentialiter constitutiuam personæ cognitæ distinctè, atque cognitæ confusse, statuit eandem relationem,vt conceptam, & vt implicitam,constituentem personam relatiuam,& vt exercitam,distinguentem personam eandem ab altera. Et certe est quæstio de nomine, si quis contendat, relationem in esse concepto, cognosci per modum absoluti. Vnde quando D. Thom. sup.q.29.ar.4.docet,quod hoc nomen persona, significat relationem in recto, non tamen in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis,intelligendus est de relatione,secundum explicitam,& exercitam rationem relationis. Cum enim D. Aug.7.de Trin. capit.6. dicat. *Cum enim dicimus personam Patris,non aliud dicimus, quam substantiam Patris, ad se quippe dicitur persona,non ad Filium.* Explicat D.Thom.in solut.ad 1.dicti articuli,eius doctrinam dicens. *Hoc nomen persona dicitur ad se,non ad alterum:quia significat relationem,non per modum relationis,sed per modum substantiæ,quæ est hypostasis.* Sentiunt ergo D. Aug. & D. Thom.quod licet persona constituatur per relationem: tamen ista relatio non concipitur à nobis, quatenus formaliter inspicit terminum;sed quatenus per se subsistens cum sit,includit essentialiter,& velut in actu primo, & implicito ordinem ad terminum.Datur ergo medium inter conceptum,quo aliquid cõcipitur per modum absoluti,& omnino independentis ab altero,& conceptum, quo concipitur aliquid per modum relatiui formaliter,atque formaliter dependentis ab altero, & talis conceptus medius, est quem ponit Caietanus:scilicet quo concipitur res vt ad se, dicens tamen implicite repectum ad alterum, & includens essentialiter talem respectum,quanuis non primario,& explicite.Et hanc doctrinam debet profundius considerare Ruiz disp.91 sect. 6.quanuis vt in plurimum, se exhibeat optimum sectatorem eiusdem Doctoris Sancti.Et cum concedat(& bene)relationem diuinam non indigere fundamento;sed esse per se subsistentem,tenebatur consequenter concedere hãc subsistentiam in relatione,non quatenus relatio inspicit terminũ;sed quatenus velut habet esse ad se. Si enim relatio ista est per se subsistens,non expectat terminum,quem respicit:imo ex illa per se subsistentia ortum habet inspicere terminum,in quo differt a relatione, quæ est accidens,& præsupponit terminum, vt sequatur in subiecto, quod denominat.Et si talis relatio est, quid substantialo, debet in ea præcedere esse per se, ad hoc quod etiam substantialiter inspiciat terminum. Ex illo enim primo esse substantiali, debet desumi quicunque respectus ad aliquid extrinsecum. Quapropter concedendum est,quod ex esse particulari, quod Pater habet ad se,sequatur formalis respectus ad Filium, & consequenter,quod ex illo esse,quod relatio paternitatis habet in se ipsa,sequitur respectus ad terminum. Et hoc non potest habere locum in relationibus,quæ sunt accidentia, etiam quatenus illæ inspiciunt subiecta, quæ denominant:quia ad istam inhæsionem, & denominationem,præsupponunt terminum,& implicat, quod vnum extremũ relationis talis,originetur ab altero extremo,sicut contingit in præsenti.

Ruiz.

A

B

Ad propositum ergo reuertentes,nõ est petitio principij dicere, quod datur relatio per se subsistens, quæ sit prius origine, quam correlatiuum, quod est terminus eius:quandoquidem talis relatio,pro illo priori,non consideratur explicite,per modum relationis,sed implicite, & per modum formæ relatiuæ.

C

Nulla autem relatio creata, in esse sui, potest prius concipi secundum ordinem originis,vel secundum alium ordinem,quam intelligatur consequi ad fundamentum,& terminum. Et ita quanuis relatio creata in genere causæ formalis(vt diximus) prius afficiat subiectum,& consequenter exercendo rationem relationis ducat subiectum ad terminum,& sic detur in illa locus distinctioni explicatæ,de actu primo, & implici-

plicito, & de actu secundo, & explicito: tamen quoad esse talis relationis, seu quoad produci secundum suum esse, nõ potest considerari ante fundamentum, & terminum, esse tamen per se subsistens in relatione increata, non dependet à termino. Vnde prius origine constituit relatio paternitatis personam Patris, quam intelligatur generatio, & persona Filij.

Ex ijs etiam colligitur, quid senserit A D. Thom. verbis citatis, ex hoc art. 4. dicens, quod relatio in quantum huiusmodi, fundatur super actum: & ita relatio diuina fundatur super actum notionalem; at vero relatio paternitatis, quatenus est constitutiua personæ Patris, antecedit actum notionalem. Intendit enim D. Thom. docere, quod quanuis Pater sit persona relatiua, etiam quatenus antecedit actum notionalem, & in eadem persona saluetur essentialis ratio relationis conceptæ (ad modum explicatum) tamen ista relatio, non constituit personam Patris, ex formali respectu ad terminum: sed ex infinita illa perfectione, quam habet, quatenus est idẽ cum essentia diuina. Ex qua perfectione prouenit, vt cõstituat personam subsistentem per se, & ipsa relatio sit per se subsistens, & in hac subsistentia per se, est prius origine persona Patris, quam persona Filij. B

## §. IIII.

### *Argumenta contra sententiam Caietani.*

EXplicata iam acuta distinctione Caietani, restat obijcere aliqua argumenta, ad probandum, quod relatio etiam concepta, ad modum dictum, non sit constitutiua personæ.

Arguitur ergo primo. Relatio debet prius considerari per ordinem ad terminum, quam per ordinem ad subiectum, quod afficit: ergo implicat prius intelligi relationem, vt conceptam, quam vt exercitam. Probatur antecedens. Relatio non habet à subiecto propriam rationem relationis; sed potius præsupposita ista ratione propria, secundum eam afficitur subiectum. Sicut albedo (v. g.) non habet à subiecto, quod sit disgregatiua visus: sed supposita tali ratione essentiali disgregatiui visus, ex parte albedinis, secundum istam rationem afficit subiectum: ergo sicut albedo prius consideratur in se, vt disgregatiua visus, quã afficiat subiectum disgregatiuum visus: ita relatio prius consideratur secundum sibi propria, scilicet secundum respectum ad terminum, quam consideretur secundum, quod afficit aliquod subiectum. Implicat ergo, relationem, vt conceptam, constituere personam, antequam talis relatio consideretur formaliter per ordinem ad terminum.

Confirmatur, & explicatur amplius præcedens argumentum. Licet enim via generationis, & procedendo ex imperfecto ad perfectum, prius habeat relatio, id in quo conuenit cum reliquis accidentibus, & consideretur secundum esse, *in*, quæ est consideratio relationis implicitæ, & in esse concepto: tamen via perfectionis, prius consideratur relatio secundum suum vltimum complementum, & quatenus dicit, *ad*, & formaliter inspicit terminum. Sed relatio constituit personam, secundum perfectionem, quam dicit in ratione relationis: ergo non constituit ipsam secundum illud esse conceptum, sed secundum vltimam formalitatem sui.

Secundò arguitur. Relatio in esse concepto, cognoscitur per modum absoluti: ergo non cognoscitur tanquam constituens personam relatiuam, secundum quod persona relatiua est. Probatur consequentia. Nam persona relatiua debet concipi, quatenus distincta à persona absoluta; atque adeo constitutiuum eius debet concipi per modum relatiui.

Confirmatur. In Conc. Florent. sess. 18. diffinitur, solam relationem multiplicare diuinas personas. Et id ipsum docent alia Concilia, & sancti Patres. Ex quo desumitur argumentum. Melius explicantur concilia, & sancti, si in sensu formali intelligantur: ergo magis accedet ad veritatem, qui dixerit personas diuinas constitui per relationes formaliter, quam qui dixerit illas constitui per relationes in esse concepto, & per modum absoluti significatas. C

Tertiò. Persona diuina non solum debet concipi, vt subsistens per se; sed etiam, vt subsistens incommunicabiliter: sed ad istam subsistentiam incommunicabilem, necesse est considerare

rela-

relationem per ordinem ad terminum, respectu cuius causat incommunicabilitatem : ergo non sufficit cognoscere relationem implicite, & in esse concepto: sed necesse est cognoscere ipsam, vt inspicientem terminum. Probatur minor. Nam relatio causat incommunicabilitatem, quatenus distinctiua est, vnius A personæ ab alia: quod tamen competit ei secundum rationem formalem relationis, & per respectum ad terminum.

Confirmatur. Sicut essentia diuina subsistit per se, ita persona; distinguitur autem persona ab essentia, per subsistere incommunicabiliter : ergo quando persona concipitur, vt distincta ab essentia, debet concipi secundum illam rationem incommunicabilis, & consequenter, vt constituta per relationem, secundum quod relatio dicit, *ad*.

Quartò. Propria, & essentialis ratio relationis, & vltima differẽtia eiusdem, est esse ad aliud : ergo implicat cognoscere relationem, vt relatio est, secundum specificam rationem relationis, nisi cognoscatur, vt ad aliud se habens: ergo in relatione, quam vocamus conceptam, & præscindentem ab illo formali respectu ad terminum, non inuenitur specifica ratio relationis, & consequenter nec inuenitur specificum constitutiuum personæ relatiuæ.

Quintò. Paternitas, vt relatio est, præsupponit actum notionalem generãdi, vt docet D. Thom. in hoc articulo : ergo quando concipitur eadem paternitas, quatenus antecedit actum istum, nõ concipitur, vt relatio est, secundum essentiam relationis : ergo pro illo priori, non potest constituere personam relatiuam; sed pro illo priori vocatur relatio in esse concepto: ergo relatio, vt sic non est constitutiua personæ.

Pro intelligentia huius notandum est, quod relatio nullam perfectionem intrinsecam participat à termino, quẽ inspicit. Licet enim perfectio relationis sit inspicere terminum: tamen ab ipso termino, secundum se, cum sit quid extrinsecum, non recipit perfectionem intrinsecam. Qua propter relatio est specialis perfectio secundum se, quæ perfectio communicatur subiecto, quod afficit, sicut vera forma inhærẽs eidem subiecto, & ex altera parte recipit perfectionem ab eodem subiecto. Tota ergo perfectio relationis, desumitur per ordinem ab subiectum, cui inhæret.

Secundò notandum est, relationem diuinam, vel nullam dicere perfectionem, vel perfectionem, quam dicit esse infinitam. Et hoc supponatur pro nũc, contra eos, qui ponunt aliquam perfectionem relatiuam in vna persona, quæ non ponitur in altera, qui consequenter tenentur dicere, talem perfectionem nõ esse infinitam simpliciter; atque adeo personam ipsam constitutam per relationem, non esse infinitam simpliciter. Nos vero dicimus, relationem constituere personam, secundum quod dicit infinitatem simpliciter, & consequen- inferimus ad propositum, hanc perfectionem habere relationem, quatenus identificatur cum essentia diuina.

Inferimus præterea corolarium maxime notandum, scilicet quod relationes diuinæ oppositæ; licet absolute distinguantur inter se realiter: tamen adunantur in illa perfectione constituendi personas. Itaque licet paternitas, & filiatio distinguantur realiter: tamen paternitas sub eadem perfectione constituit Patrem, sub qua filiatio constituit Fi- B lium. Hoc supposito facillime intelligitur acutissima doctrina D. Thom. de paternitate, quatenus relatio est, & quatenus est constitutiua Patris. Nam paternitas in prima consideratione, sequitur naturam fundamenti, & generationis, nec potest intelligi in Patre ante generationem Filij, nec habet aliquam prioritatem respectu filiationis: cæterum paternitas in secunda consideratione, sequitur perfectionem essentiæ diuinæ, & præintelligitur ante generationem Filij, estque prior origine filiatione. Præterea filiatio, quanuis vt docet D. Thom. hic ad 3. Etiam vt est constitutiua personæ Filij, præsupponat generationem: item etiam ex vi generationis habeat, quod sit constitutiua talis personæ, tamen immediate constituit, ratione identificationis cum diuina essentia, tan- C quam ex virtute constituendi. Vnde eadem virtute, qua paternitas constituit Patrem, etiam filiatio constituit Filium. Quo fit, vt paternitas, & filiatio, quoad virtutem constituendi personas, non solum non opponantur; sed etiam summo modo adunentur. Quandoquidem ab eadem indiuisibili virtute, habet vtraque

que relatio constituere personam. Si ergo in hac constitutione personarum, non attenditur ad oppositionem relatiuam; sed potius ad virtutem infinitam, in qua adunantur relationes: fit consequens, vt relatio paternitatis, ante formalem respectum oppositionis ad filiationem, habeat illam virtutem constituendi personam Patris, & sub hac virtute antecedat generationem.

## §. V.

### *Vtrùm ex genere rei distinguatur perfectio relationis, ab oppositione relationis.*

ET videtur, quod non. Etenim cũ esse relationis, sit ad aliud se habere, & in hoc consistat oppositio relatiua, videtur non posse præscindi perfectionem illam ab oppositione.

Confirmatur. Nam in hoc differunt relatiua secundum esse, à relatiuis secundum dici, quod perfectio horum, non consistit in eo, quod est formaliter respicere correlatiuum: tamen in relatiuis secũdum esse, ipsum respicere formaliter alterum correlatiuum, est perfectio specifica ipsorum relatiuorum: ergo in istis relatiuis, non possumus præscindere perfectionem essentialem, & specificam, à formali illo respectu.

Quod si concedatur hoc in relationibus, & relatiuis creatis, videtur quod absque fundamento ponamus illam distinctionem, in relationibus diuinis. Etenim sicut perfectio relatiui, secundum esse, in creatis, est inspicere correlatiuum; ita perfectio Patris in diuinis, est inspicere Filium: ergo non datur aliquod fundamentum, ad distinguendum perfectionem paternitatis, à formali respectu ad Filium.

Respondetur, quod etiam in relatiuis creatis; licet sit perfectio Patris (v. g.) respicere Filium, taliter quod respectus ipse sit perfectio: tamen iste respectus, non habet perfectionem intrinsecam, quia terminatur ad Filiũ; sed quia est forma, qua Pater respicit Filium. Quo fit, vt secundum nostram considerationem, prius sit paternitatem dicere perfectionem intrinsecam, quam terminari ad Filium. Si enim perfectio paternitatis, sumitur ex subiecto, quod affi-

A cit, seu ex fundamento ad quod consequitur; euidens est, prius considerari perfectionem intrinsecam in relatione, qua relatiuum inspicit terminum, quam consideretur terminatio eiusdem relationis. Igitur id quod in relatiuis creatis est perfectio, quæ est accidens, & per modum formæ, est in relationibus diuinis perfectio substantialis, & per modum subsistẽtis per se, & consequenter, prius intelligitur in relatione paternitatis sub sistentia per se, & perfectio infinita, quã Pater inspiciat formaliter Filium: quandoquidem perfectio ista intrinseca, non prouenit ex relatione, quatenus terminatur ad Filium, si ly quatenus sumatur reduplicatiue; sed quatenus talis relatio constituit personam subsistẽtẽ per se. Itaque verum est, perfectionem Patris esse inspicere Filium; atque adeo paternitatem esse perfectionem, quatenus terminatur ad Filium, si ly, quatenus sumatur specificatiue: non tamen sumitur intrinsece perfectio ex ipso Filio; & ita relatio illa, non dicit perfectionem intrinsecam, quia terminatur ad Filium.

B

Multo ergo melius, in relationibus diuinis, datur perfectio ex parte relatiui, antequam intelligatur terminatio ad oppositum correlatiuum. Et eadẽ met relatio, quæ actu respicit terminum, si consideretur in ordine perfectionis, nõ cognoscitur, nisi quatenus est per se subsistens: cum enim totam perfectionem participet talis relatio ab essentia diuina, in isto genere perfectionis, solum inspicit talem essentiam. Optime ergo distinguitur relatio, vt constituens personam à relatione, vt relatio est: quia, vt relatio est, denotat illam formalem oppositionem inter personas relatiuas, sub qua oppositione nullam dicit perfectionem, nec potest constituere personam: at vero, vt relatio est constitutiua personæ, præintelligitur ante omnem oppositionem.

C

Ex ijs soluuntur quædam argumenta, que obijcit Ruiz disp 89. sect 2. contra Caietanum, in quibus cõnatur ostendere exercitium relationis, non esse aliquid distinctum ab effectu formali relationis; atque adeo non dari talem effectum formalem relationis in esse concepto, quin detur exercitium talis relationis. Item quod præscindendo à tali exercitio relationis, totum quod remanet *Ruiz.*

net

net est aliquid absolutum. Nihilominus istæ, & aliæ similes obiectiones soluuntur, attente considerando illas duas formalitates relationis: scilicet per comparationem ad subiectum, & ad terminum, quæ formalitates non inueniuntur in accidentibus absolutis. Quanuis enim non distinguantur inter se essentialiter, & quidditatiue: tamen distinguuntur in eo, quod est vnam consequenter se habere ad alteram. Vnde cum forma relatiua conferat subiecto inspicere terminum, nec perficiat subiectum inspiciendo prius terminum; sed è contra, afficit subiectum, vt inspiciat terminum, non tanquam aliquid intrinsecum: fit consequens, vt in tali respectu ad subiectum, quod intrinsece afficit, consistat eius primaria perfectio, etiam in quantum relatio est, seu habet rationem formæ relatiuæ. A

Et nota, quod Caietanus, distinguēs relationem in esse concepto, & in esse exercito, non statuit solam diuersitatem terminorum, vt intellexit Gregorius de Valentia. Valētia 1. p disp. 2. quæst. 14. punct. 2. sed statuit diuersos conceptus, correspondentes eidem relationi, quatenus per se subsistens est, & quatenus formaliter inspicit terminum. B

## §. VI.

### *Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD argumenta in contrarium posita à principio respondetur, & ad illud, quod propositum est per se concipi Patrem, antequam generet, non quidem sub concepto Patris, sed sub cōceptu fœcunditatis dictum est, probare quod non concipiatur Pater sub forma li relatione paternitatis, quatenus illa terminatur ad Filium: non tamen probat, talem personam non præcedere generationem, quatenus constituitur in esse personæ per paternitatem in esse concepto, & secundum quod paternitas præintelligitur, vt per se subsistens, antequam formaliter exerceatur inspiciendo terminum. Nec est possibile, vt idem prorsus constitutiuum, per quod Pater constituitur in esse Patris, non sit etiam constitutiuum eiusdem personæ in esse per se subsistentis, quanuis sub diuersa consideratione (vt declaratum est.)

Quo fit, vt prima ratio contractionis fœcunditatis essentiæ diuinæ, ad esse personæ, non possit esse fœcunditas nisi determinata per paternitatem, quatenus paternitas tribuit esse personale, essequē merum figmentum, considerare Patrem, vt fœcundum, antequam dicatur persona relatiua. Et in hac maxima difficultate laborauit fructuose satis Caiet. ad conciliandum ex vna parte, quomodo Pater ante generationem constituatur in esse personæ relatiuæ essentialiter, & sic saluentur dicta Cōciliorum, & Sanctorum: & ex altera parte, quomodo talis relatio, vt sic ante generationem concepta, non inspiciat formaliter terminum.

Sic etiam explicantur dicta D. Tho. Personæ enim, vt relatiuæ formaliter, ita sunt simul, vt inter eas nulla detur prioritas: si tamen consideretur persona Patris, vt relatiua, in esse concepto, ad modum explicatum, est prior origine persona Filij.

Ad argumenta principalia posita §. 4. respondetur. Ad primum respondetur (& est maxime notanda solutio) quod relatio sicut, & quodlibet accidens in rebus creatis, potest dupliciter considerari. Primo modo secundum genus causæ formalis, quatenus in tali genere tribuit subiecto esse secundum quid: & sic fatemur, quod propria formalitas, sub qua afficit subiectum, prius intelligitur in relatione; ad istum sensum, quod si relatio constituit subiectum, vt relatiuum formaliter, ipsa relatio prius cōsideratur, vt forma relatiua, & si ipsa est relatio in esse concepto, cō stituit etiam relatiuum in esse concepto. Vnde in hoc distinguitur forma relatiua à forma absoluta, quod ista, vnico modo, & sub vnica formalitate actuat subiectum, quæ formalitas præintelligitur in ipsa forma ante actuationem. Nihilominus forma relatiua habet duplicem considerationem, & secundum quā libet earum actuat subiectum, nec est necessarium præintelligere ex parte talis formæ relatiuæ, vltimam formalitatem sub formali respectu ad terminum, ad actuandum subiectum in ratione relatiui in esse concepto. Sed quidquid sit de hoc, in istis relationibus creatis, & in isto genere causæ formalis, quanuis in tali genere esset necessarium præsuppo- C

nere

nere vltimam formalitatem relationis ad actuandum quocunque modo subiectum: adhuc dicimus, istam relationem posse secundo modo considerari; scilicet quatenus participat esse, & consequenter ex vi alicuius actionis, vel alio modo incipit esse. Et hæc est distincta consideratio à prima. Cum enim prioritas quoad informationem, non sit prioritas quoad esse, & forma accidentalis, & substantialis (excepta anima rationali) nõ prius sit in se, quam informet, sit, vt distinctæ prioritates assignentur quoad esse, & quoad informare. Igitur quanuis concederemus, quod relatio creata, quoad informare, prius cõsideretur in se, sub vltima formalitate sui, quam aliquo modo informaret subiectum: tamen quoad esse, prius educitur ex potentia subiecti, inspiciendo ipsum subiectum, & recipiendo esse ab illo, quam dicat vltimam formalitatem respectus ad terminum. Cum ergo relatio paternitatis (v. g.) in diuinis, præscindat à genere causæ formalis, & consideretur, vt per se subsistens, & prima omnium consideratio in illa, sit quoad esse infinitum: fit, vt ante illud complementum actualis respectus ad terminum, habeat essentiam relationis quoad esse, quod præcisse desumitur ex identitate cum Patre, & cum essentia diuina (vt declaratum est) ad quam essentiam, consequitur formalis respectus ad terminum.

Et ex hac solutione constat, quid respondendum sit, ad quoddam argumentum, quod obijcit Suarez lib. 7. de Trinit. cap. 7. impugnans sententiam Caietani. Argumentum est huiusmodi. Si relatio secundum rationem relationis cõcipitur, & sic constituit personam, debet etiam concipi, vt habens suum effectum formalem, qui est referre ad alterum: ergo necesse est talem relationem sic conceptam, esse etiam exercitam. Respondetur ergo ad hoc, ex dictis, probare, quod relatio in genere causæ formalis, prius habeat in se virtutem nõ solum relatiuam; sed etiam virtutem ad actu referendum, quam actu informet subiectum. Et ita exercitium referendi subiectum ad alterum, prius conuenit relationi tanquam quo, quam conueniat relatiuo tanquam quod. Nihilominus considerando relationem, quatenus (vt ita dicamus) incipit esse ex vi causæ efficientis secundario terminatæ ad ipsam, prius consideratur, quatenus immediate habet esse à fundamento, & subiecto in quo est media ratione fundandi, quam consideretur secundum exercitium inspiciendi terminum. Quando igitur relatio est per se subsistens, & non dependens in esse à fundamento, non consideratur primo secundum illum effectum formalem inspiciendi terminũ: sed potius secundum, quod est in se.

Ad confirmationem negamus, quod via perfectionis prius conueniat relationi formalis ille respectus ad terminum: imo (vt dictum est) relatio non habet perfectionem intrinsecam, quia respicit terminum; sed quia consequitur in subiecto, quod denominat, ad modum explicatum.

Ad secundum respondetur, quod relatio, vt concepta, est quid distinctum ab absoluto essentialiter; quanuis habeat aliquem modum absoluti, quatenus intelligitur sub perfectione, quam habet, non quia inspicit terminum; sed quia inspicit subiectum.

Ad confirmationem patet ex dictis.

Ad tertium respondetur, quod licet in persona diuina includantur illa duo: scilicet subsistere per se, & subsistere incommunicabiliter: tamen tota perfectio personæ, sumitur ex subsistentia per se, incommunicabilitas autem, includitur tanquam modus consecutus, & complens rationem personæ. Vnde persona Patris, intelligitur prius origine, secundum totam perfectionem personæ, quam declarat relatio paternitatis secundum esse relationis, antequam intelligatur incommunicabilitas Patris respectu Filij, quam declarat eadem relatio secundum oppositionem ad relationem filiationis, quæ vt sic non dicit perfectionem. Constat ergo, quod ante quam intelligatur hæc formalis oppositio, datur relatio quoad perfectionem, & consequenter quoad constitutionem personæ.

Ad confirmationem respondetur, quod ille modus incommunicabiliter subsistendi, non potest secundum se esse constitutiuus personæ, quia non dicit secundum se aliquid positiuum. Qua propter debet esse, quid consecutum tanquam complementum alterius. Vnde subsistentia personalis distinguitur a subsi-

subsistentia essentiali, quia illa est talis naturæ, vt compleatur per dictam incommunicabilitatem, quod tamen non habet subsistentia essentialis. Nec obstat, quod eadem relatio, sub diuersa cõsideratione, sit principiũ constitutiuũ, & distinctiuũ. Quia cum distinguere sit, quid cõsecutum ad constituere, illud cõuenit secundario, istud vero primario. Maxime, quia cũ persona quatenus distincta ab altera nõ dicat perfectionem, principium constitutiuum personæ, vt sic, non debet esse distinctiuum sub eadem ratione: sufficit autem, vt primaria ratio constitutiua, compleatur per illã rationem secundariam tanquam per aliquid consecutum. Et quidem in rebus limitatæ perfectionis, habet locum stricto modo, illud de principio constituti uo, & distinctiuo, quia perfectio, quam dicit vnum, est quod sit indiuisum in se, & diuisum à quolibet alio: nihilominus distinctio inter res, quæ dicunt infinitam perfectionem, potius sumitur ex aliquo extrinseco, quam ex perfectione intrinseca, hæc enim exposcit vnitatem. Igitur distinctio inter Patrem, & Filium non intelligitur ex vi eius, quod tribuit perfectionem solum, nisi superueniat aliquid extrinsecum, scilicet paternitati, relatio opposita filiationis.

*Molin.* Propter quartum argumentum Molina cit. tenet sententiam Caiet. quam sequuntur alij viri doctissimi, non esse probabilem. Respondetur igitur ad argumentum, eandem esse rationem essentialem, & indiuisibilem relationis, & respicere subiectum, & respicere terminum: perfectio tamen eius intrinseca, desumitur ex eo, quod est forma subiecti; & consequenter talis perfectio intelligitur ante formalem ordinem ad terminum, quatenus relatio est talis naturæ, vt actuando subiectum, & perficiendo ipsum, & recipiendo ab illo perfectionem, ducit idem subiectum ad terminum. In illo ergo priori in quo relatio consideratur tanquam forma subiecti, consideratur, vt continens omnem perfectionem essentialiter huius, quod est ad aliud se habere; licet non concipiatur secundum complementum dictum. Fatemur igitur, quod totum esse relatiui est ad aliud, nihilominus esse relatiui, non desumitur ex alio. Vnde ante quam terminetur relatio per terminum, quem respicit, intelligitur sub perfectione relatiua. Qua propter ista consequentia nihil valet, esse relatiui est ad terminum: ergo perfectio essentialis relatiui non intelligitur ante actualem terminationem. Esset autem bona consequentia, si perfectio relationis consurgeret intrinsece ex termino. Concludit etiam non intelligi esse relatiui, vel relationis, nisi formalis ille respectus ad terminum consequatur tanquam complementum, (vt dictum est) vel nisi relatio quatenus inspicit subiectum, sit talis naturæ, quod ex ipsa immediate consequatur inspicere terminum. Sic etiam relatio vocatur ipse respectus ad terminum, non quidem attendendo primo ad respectum in se; sed quatenus sequitur ex actuatione, qua actuatur subiectum. Non enim ad cognoscendam relationem incipit intellectus ab illo respectu ad terminum: imo tota ratio cognoscibilitatis relationis, prouenit ex illa radice actuationis subiecti, & consecutionis ad fundamentum, seu rationem fundandi.

Ad quintum respondetur ex dictis, quod paternitas, vt relatio formaliter, præsupponit actum notionalem: cæterum, vt relatiua est, & habens perfectionem referendi Patrem ad Filium, antecedit talem actum. Et quidem in rebus creatis, paternitas nullo modo potest præcedere generationem: quia prima perfectio, quam in se habet paternitas, & qua mediante actuat subiectum, consequitur ex vi generationis. Nihilominus in diuinis, implicat Patrem recipere in se aliquam perfectionem subsistentiæ, ex vi generationis. Ratio est euidens. Nam generatio procedit à Patre, tanquam à puro actu; atque adeo præsupponit in Patre omnem perfectionem subsistentiæ, & nihil perfectionis superuenit Patri, ex eo quod generet. Ex quo sequitur, quod cum relatio paternitatis dicat, absolute loquendo, infinitam perfectionem, necesse est talem relationem antecedere generationem: imo quod ex vi ipsius paternitatis procedat generatio. Et quemadmodum pro illo priori in quo consideratur paternitas, vt relatio per se subsistens, talis paternitas dicitur relatiua, quasi continens in se totam perfectionem referendi Patrem ad Filium; ita continet totam perfectionem originis, qua Filius originatur

natur à Patre, & consequenter distinctio, qua istæ personæ distinguuntur, radicatur in perfectione relationis, quæ antecedit generationem.

Hanc doctrinam non penetrauit Molina cit. dicens, quod esse relatiuum Patris, non solum, vt terminatur ad Filium; sed etiam, vt est in se effectus formalis paternitatis, tribuens illi formaliter, vt sit Pater, consequitur generationem actiuam, tanquam rationem fundandi, vt patet (inquit) in humanis: sed author iste superficialiter attigit acutissimam illam distinctionem, vnde vocat eam vanam. Certissimum ergo est, relationem diuinam, prius considerari, vt per se sub sistentem, quam per comparationem ad terminum. Et in illa prima consideratione paternitas, vocatur potius proprietas, secundum modum loquendi, quem seruat D. Thom. quam vocetur relatio formaliter. Potestque in eadem consideratione, vocari proprietas relatiua, continens in se omnem perfectionem relationis, quæ relatio ex parte Patris statim consequetur posito termino, absque additione alicuius perfectionis. Et quidem si posito prædicto termino, vel actu notionali, aliquid perfectionis accresceret relationi paternitatis, seu proprietati illi, per quam Pater constituitur in esse Patris, non diceretur talis proprietas relatiua: nihilominus quia absque additamento nouæ perfectionis, eadem met proprietas constitutiua Patris, inspicit terminum, posito tali termino, fit, vt totus iste respectus includatur in tali proprietate: & sic dicatur talis proprietas relatiua, relatione in esse concepto; licet non in esse exercito.

# IN QVAESTIONEM XLI.

## DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ACTVS NOTIONALES.

IN artic. 2. docet D. Thom. quod cum dicitur aliquid esse, vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi: vno modo, vt ablatiuus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere, quod ego sum homo mea voluntate; quia scilicet volo me esse hominem, & hoc modo potest dici, quod Pater genuit Filium voluntate, sicut & voluntate est Deus, quia vult se esse Deum, & vult se generare Filium. Alio modo sic, quod ablatiuus importet habitudinem principij, sicut dicitur, quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis, & secundum hunc modum dicendum est, quod Deus Pater non genuit Filium voluntate: sed voluntate produxit creaturam.

### *CONTROVERSIA. XXXIIII.*

*Vtrùm actus voluntatis Dei, qui circa actus notionales, tamquam circa obiecta versatur, sit posterior ipsis actibus notionalibus.*

*Vazquez* VAZQVEZ disp. 160. cap. 3. tenet partem affirmatiuam, sequendo *Henric.* Henric. in summa art. 58. quæst. 2. & quodl. 5. quæst. 4. & *Gotfred.* Gotfredum quodlib. 5. quæstio. 5. Et quidem actum voluntatis non esse priorem actibus notionalibus, probat, quia actus voluntatis, simplicis quoque complacentiæ, circa actum generationis, aut spirationis futurum, aut possibilem tantum, non est in Deo: ergo. Antecedens probatur, quia Deus non considerat vnquam suam generationem, vt futuram, aut possibilem tantum, quasi per intellectus abstractionem. Consequens ergo est, quod si Deus non intelligit prius Filium suum, aut Spiritum Sanctum, vt possibilem, quam vt actu existentem, nec prius habebit actum voluntatis circa illos, vt possibiles, quam vt existentes. Ex quo probat, illam voluntatem esse posteriorem actibus notionalibus. Nam voluntas illa est circa actus, vt iam præsentes: omnis autem actus voluntatis simplicis, supponit obiectum suum, eo modo quo circa illud versatur. Quod confirmat exemplo adducto à D Thom. de voluntate comitante; scilicet cum ego volo me esse hominem. Constat autem prius esse me esse hominem, etiam ordine naturæ, quã velle me esse hominem.

*Scot.* *Caiet.* *Nazar.* Scotus autem in 1. distinction. 6. quæstion. 1. & Caietan. hic tenent oppositum, quos sequitur Nazarius dicens, actiones immanentes, & essentiales in Deo, etiam dicentes ordinem ad actiones notionales, esse priores nostro modo intelligendi notionalibus. Quod probat Nazarius, quia tales actiones immanentes sunt communes notionalibus. Præterea. Quia voluntas generandi nostro modo intelligendi, concipitur vt prior actu generationis, & vt respiciens ipsam quasi futuram, vt obiectum quoddam diligibile per amorem complacentiæ.

Secundò dicit, prædicata essentialia, quæ dicunt ordinem ad notionalia, esse priora notionalibus in Deo, prout abstrahit ab hoc Deo, & à Patre, ideſt, prout subsistens quoddam est. Quod probat primo, nam in conceptu Dei sic sumpti, clauduntur omnia essentialia, secundum omnem singulorum perfectionem, at absoluta perfectio voluntatis, siue volitionis diuinæ, postulat ordinem ad omne naturaliter, & necessario volitum; tales vero sunt actus notionales. Igitur in conceptu Dei sic sumpti, clauditur essentialis volitio actuum notionalium.

A Secundò. Deus sic sumptus, secundum nostrum modum intelligendi, concipitur, vt fœcundus ad generandum, & spirandum, antequam generet aut spiret, at Deus, vt sic fœcundus ad generandum, & spirandum, potest à nobis intelligi, vt habens aliquem actum essentialem intellectus, & voluntatis respectu sui, sic fœcundi, & consequenter respectu generationis quasi futuræ: igitur recte prius concipitur à nobis, vt intelligens, & volens generationem antequam generet.

Supponenda est differentia inter potentiam creatam, & increatam dicentes ordinem ad sua obiecta primaria, quod illa ita sumit perfectionem per ordinem ad suum obiectum, vt obiectũ sit prius, quam potentia; atque adeo licet inferre esse scibile, si scientia est: non tamẽ esse scientiam, si scibile est, & idem de potentia, quod inferat obiectum, non vero è

B contra. Nihilominus potentia diuina ita habet eandem indiuisibilem perfectionem cum suo obiecto primario, vt proprie loquendo, nõ sumat esse per ordinem ad tale obiectum, & multo minus præsupponat obiectum: quinimo, simul intelligitur esse obiecti, & potentiæ, & perfectio vtriusque. Vnde essentia diuina, terminans actiones intellectus diuini, non prius intelligitur, quam intellectus diuinus: sed simul intelligitur perfectio vtriusque, & cõsequenter perfectio, quæ in ipso intellectu est inspicere essentiam, est in essentia inspici ab intellectu. Valet igitur consequentia ab

C vno ad alterum, dicendo, essentia est: ergo intellectus est, & è cõtra, ob simultatẽ vtriusq;. Et idẽ dicendũ est de omni obiecto, quod necessario cognoscitur à Deo, & habet esse formaliter in Deo.

Supponendum est secundo, voluntatem diuinam, etiam quatenus natura est, non determinare intellectum diuinum, ad generationem. Ratio enim generationis, sumitur ex intellectu diuino, non autem ex aliqua determinatione

tione voluntatis; atque adeo intellectus diuinus, naturaliter ita est determinatus ex se ad generationem, vt non indigeat aliquo determinatiuo quoad exercitium, præter naturam diuinam, etiam determinatam medio intellectu, ad eandem generationem. Itaque non solum negandum est, voluntatem diuinam A non esse principium quo, generationis; sed nec etiam principium radicale, determinans intellectum tanquam principium immediatum.

Prima propositio. Nullus actus essentialis, conueniens Deo in quantum Deus est, dicitur prior quantum ad esse, quocunque actu notionali. Probatur. In omnibus actibus tam essentialibus, quam notionalibus, datur vnicum esse indiuisibile: ergo implicat dari aliquem actum priorem altero, quoad esse. Consequentia est euidens, nam si ponitur vnum esse, sub indiuisibili ratione complectens omnia, quæ sunt in Deo, eo ipso quo illud esse dicitur vnius rei, est etiam omnium. Quapropter omnis prioritas, vel posterioritas, quæ ponitur in diuinis, etiam B quoad nostrum modum considerandi, habentem fundamentum in re, non potest dici quoad esse. Et quanuis Pater communicet Filio esse, quod habet, non dicitur prior Filio quoad esse: sed solum dicitur prior origine Filio. Hæc enim prioritas originis, non derogat simultati in essendo, nec perfectioni rerum diuinarum: si tamen aliquid diceretur prius altero quoad esse, omnino derogaret perfectioni infinitæ, & indiuisibili, quam quælibet res diuina habet.

Secunda propositio. Actus essentiales complete considerati, non sunt priores origine, actibus notionalibus. Pro intelligentia huius propositionis notandum est, vnum actum in Deo, posse originari in altero, considerato C vtroque actu complete, sicut spiratio actiua originatur quodam modo in generatione, qua parte Verbum diuinum, participat à Patre virtutem spirandi; atque adeo generatio est prior origine spiratione: isto ergo modo negamus in præsenti prioritatem originis in actibus essentialibus, respectu actuum notionalium. Probatur. Actus generationis (verb. grat.) est indepen-

dens à quocunque actu essentiali constituto complete in sua ratione: imo vero id quod primo cognoscimus in Deo, est generatio in ratione actus completi. Licet enim actus intellectus, prius habeat rationem intellectionis, quam dictionis: tamen vt intellectio est, non præintelligitur complete exercita, antequam vt dictio; atque adeo non originatur dictio ex intellectione modo dicto, atque ex consequenti, multo minus originatur ex volitione, quæ præsupponit intellectionem. Et nota, quod quanuis Verbum diuinum procedat ex cognitione, non solum creaturarum; verum etiam ex cognitione omnis rei cognoscibilis: tamen non inde fit, cognitionem talem, prius complete exerceri, circa omne intelligibile, in ratione cognitionis, & quod inde originetur Verbum media dictione: imo vero idem actus, qui prius habet rationem intellectionis omnis rei cognoscibilis, habet rationem dictionis completæ per Verbum.

Tertia propositio. Actus omnes essentiales, præcedunt aliquo modo actus omnes notionales. Probatur. Quilibet actus notionalis, prius consideratur, vt procedens à Deo, vt Deus est, quam ab aliqua persona: ergo prius consideratur, vt essentialis, quam vt notionalis. Antecedens constat, nam quælibet persona habet vi tutem communicatam ab essentia diuina ad exercendum suum actum notionalem. Et nota, quod iste modus prioritatis in procedendo, non desumitur ab essentia diuina, eo modo quo actiones creatæ procedentes ab aliquo agente, sumuntur à forma per quam agens operatur, ratione cuius dicitur, quod tales actiones, prius intelliguntur procedere à forma, quam ab agente, quia forma est agens quo: cæterum in præsenti essentia diuina est agēs, quod, respectu actionis, quatenus essentialis est, & similiter omnes personæ: & ita prius consideratur actio quælibet, vt essentialis, & communis tribus personis, quam vt notionalis.

Etsi contra arguas, sequitur quod Filius, & Spiritus Sanctus, prius concurrant ad generationem, quam illa intelligatur in ratione generationis: quandoquidem dictio, quæ est generatio, prius intelligitur, vt communis tribus

personis, quatenus intellectio est. Respondetur, quod in ijs, quæ sunt simul non solum tempore; sed etiam natura, vt in præsenti contingit: si aliquid prius consideratur altero, illa prioritas solum debet manere intra limites talis considerationis, nec debemus transire de genere in genus. Vnde cum prioritas de qua loquimur, non sit quoad esse (vt declaratum est) sit, vt quanuis omnes tres personæ concurrant ad actum, quatenus essentialis est, non sit inferendum omnes tres personas esse ante actum talem: sed quod sint simul cum actu tali; licet considerando postea actus notionales secundum origines, prius detur vna persona quam alia. Quando ergo loquimur de actibus essentialibus, dicendo omnes tres personas concurrere ad illos, non debet ibi admisceri aliquid pertinens ad notionalia. Vnde ista consequentia nihil valet, quilibet actus notionalis prius consideratur, vt procedens ab essentia diuina, quam vt procedens à persona: ergo pro illo priori, essentia diuina consideratur, vt indiuisibiliter concurrens cum tribus personis ad actum, vt essentialis est. Etenim pro illo priori, debet considerari essentia diuina, secundum illud præcisse, quod necessarium est ad actū, secundum, quod procedit à particulari principio.

Quarta propositio. Pater Æternus non prius vult (etiam secundum nostrum modum considerandi) generationem Filij, quam ipsa generatio sit. Pro intelligentia huius propositionis, nota diligenter ea, quæ dicta sunt de prioritatibus in ista materia. Quando enim tractamus de prioritate quoad notiones, vel quoad origines, vel quoad essentialia, sistere debemus in formalitate, quam exposcit quælibet consideratio, vt patet in exemplo posito de personis concurrentibus ad actum essentialem, qui est intellectio. Ex quo tamen non licet inferre prioritatem personarum ante generationem Filij; licet intellectio sit prior dictione, & generatione. Solum ergo considerandæ sunt personæ, quatenus sunt vnum in diuina essentia, & habent idem esse indiuisibile, non vero secundum distinctionem prouenientem ex relationibus. Similiter ergo quanuis Pater considere-

A

tur, vt volens generationem Filij per actum essentialem: tamen in hac consideratione non datur prioritas respectu talis generationis, quia Pater debet considerari in tali actu essentiali volendi, secundum quod est vnum cum alijs personis; non vero sub aliqua distinctione, vel ab ipsa generatione, vel à persona procedente per generationem. Vnde in quacunque ratione considerandi Patrem, vt volentem generationem Filij, debet etiam intrare Filius, & Spiritus Sanctus, vt volentes idem: quia præcisse considerantur tres personæ, quatenus habentes idem esse indiuisibile, & sic concurrunt simul ad actus essentiales. Idem prorsus dicimus de processione Spiritus Sancti, comparata ad actus essentiales. Nec propositio illa indiget noua probatione; sed solum perfecta, & acuta intelligentia dictarum prioritatum, quæ cum sint secundum considerationem, appellant proprium conceptum cum præcisione.

B

Cum igitur respectu illius actus essentialis non magis dicatur Pater concurrere, quam Filius: fit, vt sicut non dicitur, quod Filius velit antecedenter generationem; ita nec Pater.

Quinta propositio. Volitio generationis, non coniungitur per se cum actu notionali generationis. Probatur. Generatio completur per actum intellectus, & quatenus præcisse pertinet ad talem actum, qui actus est independens ab actu voluntatis: ergo non datur coniunctio per se, inter illos actus. Quo fit, vt actus complacentiæ, qui est simultaneus cum generatione, quatenus Deus complacet sibi in tali generatione, non dicat connexionem per se cum actu generationis, nec possimus ex vi naturæ vnius actus inferre alterum actum.

C

Ex quo etiam sequitur differentia, inter actum cognitionis inspicientem istam volitionem complacentiæ, ad generationem Verbi, tanquam obiectum, & inter illos duos actus absolute consideratos, quod ad perfectionem, & infinitatem requisitam in actu illius cognitionis, ex quo procedit Verbum, est necessarium præcognoscere omne intelligibile; atque adeo dictus actus complacentiæ, habet connexionem per se in ratione obiecti cum actu cognitionis. Nihilominus si isti duo actus de

quibus

quibus in præsenti, absolute considerentur in ratione actuum, non habent inter se connexionem per se. Et quidē si haberent connexionem per se, deberet considerari actus voluntatis, in ratione principij actus intellectus. Sicut enim actus intellectus, in genere causæ formalis, & obiectiuæ, præcedit actum voluntatis; ita in genere causæ efficientis præcedit actus voluntatis, actum intellectus: & sic habent connexionem per se, vt autem docet D. Th. in præsenti, actus voluntatis non se habet, vt principium actus intellectus.

A

Cum hoc tamen stat, quod sicut cognitio essentialis, & communis tribus personis, inspicit per se omne intelligibile; atque adeo inspicit personas Sanctissimæ Trinitatis, & actus notionales per quos procedunt personæ (vt declaratum est); ita in præsenti, actus voluntatis Dei, inspicit tanquam obiectum bonum infinitum, in quo formaliter cōtinentur omnes actus notionales, quatenus bona quędam sunt, necessario, & intrinsece connexa cum illo bono infinito; sed connexio ista non est ad propositum. Sufficiat autem dicere pro contro uersia præsenti, quod etiam in isto genere, non antecedit actus essentialis volitionis, talem actum notionalem: imo si quæ prioritas deberet dari, esset in actu notionali tanquam in obiecto respectu actus essentialis. Nihilominus in Deo, nec obiectum actus antecedit actum, nec volitum vt sic, seu actus notionalis, vt volitus, antecedit volitionem: sed vtruoque dicit simultatem quoad esse, absque dependentia vnius ab altero.

B

Sexta propositio. Non datur in Deo formaliter volitio, vel intellectio antecedens quencunque actum notionalem in ratione obiecti voliti, vel intellecti. Pro intelligentia huius propositionis notandum est, quod quanuis essentia diuina antecedat omnes actus notionales, quatenus est aliquid absolutum, & radix omnium relationum, quæ in Deo inueniuntur: tamen formaliter loquendo, non dicit ordinem ad tales actus, nisi medijs relationibus. Ratio est manifesta ex dictis, nam vnum relatiuum solum dicit ordinem ad alterum correlatiuum, & vt sic etiam terminat ordinem alterius correlatiui. Qua propter in Deo non ponuntur relatiua formaliter nisi per ordinem ad sua correlatiua. Nec Pater dicitur formaliter talis per ordinem ad diuinam essentiam, sed per ordinem ad Filium; atque adeo nec inuenitur in diuina essentia formaliter, nisi per ordinem ad Filium, & consequenter nec Filius terminat formaliter aliquid absolutum repertum in Deo, nisi relationem paternitatis. Fit ergo consequens, vt principium formale cuiuscunque actus notionalis, non sit diuina essentia secundum se; sed quatenus induit rationem relationis: & consequenter, quod nullus ordo prioritatis, inueniatur formaliter in diuina essentia, respectu actuum notionalium: quandoquidem nec ea, quæ relatiua sunt formaliter loquendo, possunt terminare actus absolutos. Ex quo sequitur, quod nec actus notionales inueniuntur in Deo, vt terminantes actus absolutos; sed vt inspicientes sua principia propria, scilicet relationes. Nec valet dicere, quod licet relatiua in exercitio, solum dicantur talia per ordinem ad sua correlatiua: tamen in esse obiectorum possunt terminare actus absolutos, atque possunt cognosci à Deo, antequam intelligantur esse. Hæc (inquam) solutio non est ad propositum. Etenim relatiua non possunt poni in Deo in ratione obiectorum, in quæ necessario fertur Deus, nisi habeant esse in se ipsis formaliter, & etiam in Deo: non enim Deus inspicit illa obiecta, quatenus sunt possibilia, vel extra ipsum Deum. Cum ergo tam actiones absolutæ, & essentiales, quam notionales sint in Deo simul, & formaliter, si actiones notionales præintelliguntur in ratione obiectorum actionum essentialium, debent præintelligi secundum suum esse formale: quod tamen est impossibile. Consequens ergo est, nullam prioritatem dari formaliter in actibus notionalibus, etiam in ratione obiectorum, respectu actuum essentialium, nec in actibus essentialibus, etiam formaliter, & quoad exercitium, respectu actuum notionalium, & sic patet veritas nostræ propositionis.

C

Septima propositio. Actus essentiales, qui circa actus notionales tanquam obiecta versantur, non præsupponunt

actus notionales. Hæc est contra Vazquez, sed constat ex dictis. Implicat enim poni in Deo formaliter, prius ea quæ relatiua sunt, vel intrinsece dicunt ordinem ad relatiua, quam absoluta. Et quidem quanuis volitio (v.g.) generationis, videatur in Deo particularis, & non connumeranda inter absoluta, quæ debent præcedere relatiua: tamen in rei veritate, & secundum nostrum modum intelligendi, pro eodem signo, pro quo intelligitur vna actio, pertinens ad essentiam absolute, intelliguntur omnes actiones, ne ponatur aliqua successio in actionibus diuinis.

Colligamus ergo sententiam D. Th. scilicet volitionem generationis (v.g.) nec antecedere in Deo ipsam generationem, nec etiam subsequi, sed esse simultaneam eidem. Nec etiam posse actus notionales in ratione obiectorum, antecedere actus essentiales: sicut nec possunt antecedere per formalem existentiam in Deo. Cum ijs tamen stat, quod attendendo ad infinitatem, quam exposcit obiectum cuiuscunque actus essentialis includantur in tali obiecto, etiam notionalia. Sed hoc non est ad propositum, nõ enim loquimur, nisi quoad prioritatem inter istos actus, & obiecta, & non quoad illud, quod absolute exposcit quilibet actus in se, & quodlibet etiam obiectum eorum in se, sub ratione infinitatis, quam dicit.

Vazquez in primo dicto, optime, & acute procedit, ex quo tamen debebat inferre contrarium secundi dicti. Sicut enim actus notionales non considerantur in Deo, vt futuri, post actus essentiales; ita nec possunt considerari, vt antecedentes ipsos actus essentiales: sed cum inter omnes istos actus, non sit aliquis ordo originis sit, vt inter illos non detur aliqua prioritas, præter illam à nobis assignatam. Nec etiam dicendum est, quod Deus ad volendum generationem Verbi diuini dependeat ex ipsa generatione actu posita, sicut nec generatio ipsa pendet ex actu essentiali actu posito; licet inter absoluta detur aliquod genus dependentiæ, qua parte vnum est ratio alterius, & similiter inter relatiua: item etiam verificetur, quod prius actus, vt essentiales procedunt à Deo, quam vt notionales. Distinguendo tamen actus essentiales à notionalibus, non datur inter illos prioritas, vel posterioritas: sed simultas, & concomitantia, vel (vt melius dicamus) nunquam actus notionales separantur ab essentialibus: imo isti includuntur in illis, & consequenter nec isti antecedunt, vt dicunt secundi authores, nec illi, vt dicit Vazquez. A

Ad argumenta ergo respondetur, cõcedendo, quod volitio illa versatur circa actus, vt iam præsentes, ad quod tamen non requiritur præsupponere in aliquo priori ipsam præsentialitatem. Solum enim hæc argumentatio de prioritate obiecti, requisita ad actum alicuius potentiæ, procedit in actibus qui dependent ab obiectis, in ijs enim prius natura est obiectum, quam actus, qui circa illud versatur: tamen in præsenti non datur ista dependentia: imo secludendo ordinem originis in Deo, omnia alia remanent absoluta, & consequenter, vt simul habentia indiuisibile esse. Exemplum adductum ex D. Th. tenet quoad illud, quod nulla causalitas, vel ratio principij inueniatur in volitione Dei, respectu generationis Filij, sicut nulla causalitas inuenitur in mea volitione respectu huius, quod est, me esse hominem: non tamen intendit D. Tho. prioritatem, quã intendit Vazquez. Imo vero voluntas qua quis complacet sibi in eo, quod est ipsum esse hominem, dependet radicaliter, & in genere causæ efficientis ab eo, quod est esse hominem: quod tamen nõ potest verificari, in volitione illa generandi, respectu eiusdem generationis: quandoquidem talis generatio non est principium illius volitionis. B

Ad argumenta, quæ adducit Nazarius, quibus etiam alij conuincuntur respondetur. Ad primum, quod si volitio illa pro aliquo priori naturæ, non procederet æqualiter ab omnibus personis: sed præcisse ex singulari voluntate Patris, haberet apparentiam argumẽtum: cæterum eadem persona, quæ procedit ex vi generationis, concurrit ad volitionem illam, quatenus essentialis est: atque adeo implicat, vel quod talis persona, vel actus notionalis, ex vi cuius ipsa procedit, inspiciantur, vt futura, ab illa volitione: sed eadem præsentialitas, quæ est necessaria ex parte Patris, tanquam principium dicti actus, vt essentialis, etiam est necessa- C

ria

ria ex parte Filij. Communitas autem, quæ reperitur in actibus essentialibus, etiam probat, & confirmat doctrinam traditam, ad actus enim, qui sunt communes toti Trinitati, concurrunt omnes personæ indiuisibiliter.

A

Ad secundum respondetur, quod quando voluntas est principium generationis, præsupponitur ad ipsam generationem: cæterum hæc ratio principij, non inuenitur in præsenti, vt docet D. Thom. Item etiam, si voluntas illa esset solius Patris, haberet apparentiam argumentum, cum Pater antecedat origine ipsam generationem: cæterum cum actus ille volendi sit essentialis, & communis omnibus personis, implicat, ipsum antecedere personas.

Sed contra hoc arguitur. Generatio conuenit soli Patri: ergo voluntas generandi non potest alteri personæ conuenire. Respondetur, quod Patri, vt Pater est, solum cõuenit id, quod est notionale in generatione: atque ex consequenti esse principium generationis. Quo fit, vt intellectui diuino solum, prout in Patre est; conueniat esse principium generationis. Nihilominus voluntas inspiciens istam generationem, non est aliquid notionale: & ita non conuenit Patri, vt Pater est; sed est quid absolutum, & indiuisibiliter conueniens omnibus personis. Cum hoc tamen stat, non esse concedendum, quod Filius, vel Spiritus Sanctus velint generare, sed volunt generationem. Nam in prima propositione denotatur, quod generatio procedit à volente: in secunda tamen propositione denotatur complacentia in generatione procedente à Patre.

B

Circa secundum dictum illius authoris, patet qualiter actus essentiales habeant connexionem per se cum notionalibus; quatenus scilicet notionales, sunt obiecta per se requisita, ad perfectionem, & infinitatem formaliter inuentam in ipsis actibus essentialibus: sed isto modo implicat, quod talia obiecta, etiam in esse rei, & secundum existentiam formalem, non sint præsentissima actibus.

# IN QVAESTIONEM XLII.

## DE AEQVALITATE, ET SIMILITVDINE DIVINARVM PERSONARVM AD INVICEM.

IN articul. 4. in solution. ad 2. dicit D. Tho. Aequalitas in diuinis, & similitudo, secundum essentialia attenditur, nec potest secundum distinctionem relationum, inæqualitas, vel similitudo dici. *Et infra.* Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut, & essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, & ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Nec sequitur, paternitatem habet Pater: ergo paternitatem habet Filius, mutatur enim quid in ad aliquid, eadem enim est essentia, & dignitas Patris, & Filij; sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.

# CONTROVERSIA. XXXV.

## *Vtrum in Deo sint tres perfectiones relatiuæ.*

CIRCA istam controuersiam sunt variæ opiniones, etiam inter Thomistas. Nam Caietanus sup. q. 28. art. 2. tenet, relationem formaliter non dicere perfectionem. Et D. Thom. ibidem ad 3. dicit, quod si in perfectione diuina, nihil plus contineretur, quam quod significat nomen relatiuum, sequeretur, quod esse eius esset imperfectum, vtpote ad aliquid aliud se habens. Ergo non solum relatio non dicit perfectionem: verum etiam dicit imperfectionem. Eandem sententiam tenet Capr. in 2. d. 7. q. 1. ad 3. cont. 1. concl. articuli secundi.

*Caiet.* *D. Thom.* *Capr.*

Alij vero tenent, relationem diuinam dicere perfectionem, quæ perfectio desumitur ex essentia diuina; atque adeo eadem est perfectio in omnibus relationibus, sic loquuntur communiter doctissimi Thomistæ præcipue recentiores.

*Suarez.*

Suarez vero lib. 3. de Trin. cap 9. tenet authores huius secundæ sententiæ, vel nõ sibi constare, vel tenere primam opinionem. Nam vel relatio habet perfectionem, tantum ratione essentiæ, quam includit: vel etiam secundum propriam rationem, quam addit, si solum illud primum dicatur, non negatur ab authoribus primæ sententiæ, nec ab aliquo potest negari, cum relatio diuina sit res increata, & ipse Deus. Si dicatur secundum, non sufficienter id probatur ab authoribus secundæ sententiæ, quia solum id colligunt ex perfectione, quã relatio habet ab essentia. Nec bene satisfaciunt difficultati. Coguntur enim si consequenter loquantur, fateri, perfectionem non esse tantum, quid absolutum: sed commune absoluto, & respectiuo. Ergo designando propriam perfectionem respectiuam paternitatis, argumentum, quod solet fieri; scilicet aliquam perfectionem inueniri in Patre, quæ non inueniatur in Filio, adhuc retinet suam vim. Nec fit illatio ab absoluto ad respectiuum: sed à proprietate respectiua, ad suam propriam, & proportionatam perfectionem.

A

B

C

Tenet ergo prædictus author, perfectiones personales, seu relatiuas, in diuinis personis, multiplicari; atque adeo distingui realiter inter se. Probatque hanc sententiam. Primò, quia quæ sunt personalia sunt propria, quæ autem propria sunt, multiplicantur in personis quatenus talia sunt.

Secundò, quia si perfectiones sunt relatiuæ, includunt oppositionem. Nam perfectio paternitatis consistit in hoc, quod subsistat in ordine ad Filium, & è contrario in filiatione, quod subsistat in ordine ad Patrem; sed oppositio in diuinis causat distinctionem, & multiplicationem: ergo.

Tertiò, quia distinctio rationis inter relationem, & essentiam, quatenus talis est, infert distinctionem realem inter relationes ipsas, quia relatio, & essentia distinguuntur ratione, tanquam incommunicabile, & communicabile; sed eodem modo distinguuntur inter se ratione, perfectio essentiæ, & perfectio relationis: ergo eodem modo infertur distinctio realis, inter perfectiones relatiuas, quatenus tales sunt.

Tandem, quia D. Damasc. lib. 1. de Fid. cap. 11. diserte dicit. *Patrem, & Filium distingui perfectionibus personalibus.* *Damasc.*

Dicit præterea cap. 10. sequenti duplicem esse perfectionem, vna quæ vocatur à Theologis simpliciter simplex, quam diffinit Ansel. in Monolog. cap. 5. *Quæ in quolibet melior est ipsa, quam non ipsa.* Alia vero est perfectio non simpliciter simplex, & hæc est perfectio relatiua, non quidem propter imperfectionem, vel limitationem, quam habet adiunctam: sed ex oppositione, quam habet cum alia æquali perfectione. Nã hinc fit, quod ambæ relationes inter se oppositæ, non possint simul conuenire eidem personæ, & consequenter etiam *Ansel.*

fit,

sit, vt neutra sit melior in omni ente, seu persona, quam opposita. Atque ita neutri conuenit definitio perfectionis simpliciter, supra posita.

Tertiò dicit, quod hic Deus, præcisis relationibus, non includit formaliter perfectiones earum, includit tamen eminenter.

Quartò dicit, ex vi relationis habere personas infinitatem, non simpliciter in genere entis, hanc enim habent relationes ab essentia, sed in tali genere, seu quasi specie. Et ideo non sequitur vnam relationem formaliter includere perfectionem alterius. Sicut intellectus diuinus præcisse conceptus, perfectionem dicit, & infinitam in ratione intellectus, in qua non includit formaliter perfectionem voluntatis.

Quintò dicit, relationes illas, æqualitatem habere, ratione essentiæ, quam includunt, secundum autem proprias rationes, nec æquales esse, nec inæquales; sed esse diuersas, quia suo modo sunt diuersarum rationum, & ea quæ comparantur in ratione æqualis, vel inæqualis, opportet, vt habeant quantitatem eiusdem rationis. Quia tamen conueniunt in ratione communi relationis, & sub illa aliquo modo comparari possunt: ideo illæ relationes, in suis proprijs perfectionibus, sunt æquales, quia tam perfectum terminum, & fundamentum (prout ibi esse potest) habet vna earum, sicut alia.

## §. I.

### *Fundamenta prænotanda.*

PRo intelligentia huius difficultatis supponendum est, non fieri in præsenti sermonem de relationibus diuinis formaliter, quatenus in Deo sunt. Nam isto modo certissimum est, illas dicere perfectionem infinitam, & non solum dictæ relationes: verum etiam quælibet creatura, considerata secundum, quod in Deo est, dicitur Deus ipse, & habet eandem perfectionem indiuisibilem cum Deo: loquimur ergo de relationibus diuinis, quatenus in Deo considerantur secundum suas particulares rationes.

Supponendum est etiam ex dictis, non esse sermonem de relationibus, prout formaliter inspiciunt terminum. Iam enim dictum est, quod licet perfectio relationis, sit respicere terminum: tamen ista perfectio non desumitur ex tali termino intrinsece, nec relatio dicit istam perfectionem, ex eo quod inspiciat terminum: sed sicut entitas non prouenit relationi à termino, sed ab alio principio; ita nec perfectio intrinseca prouenit ei à termino. A

Notandum ergo est, esse differentiam, quoad perfectionem de qua loquimur, inter formas absolutas, & relatiuas. Nam formæ absolutæ, secum afferunt suam perfectionem, desumptam ex intrinseca ratione talium formarum. Nihilominus, cum relatio ex genere suo, nullum aliud habeat esse, præter consequi ad suum fundamentum, seu rationem fundandi: de perfectione relationis, loquendum est conformiter ad illa ad quæ consequitur. Relationes autem diuinæ; licet secundum rationem formalem relationum, fundentur in actibus notionalibus: & ita de perfectione ipsarum, loquendum sit conformiter ad tales actus: tamen ex altera parte, sunt per se subsistentes, vnde isto modo, cum nõ expectent actus notionales, habent perfectionem ad modum rerum absolutarum; licet secundum essentialem rationem differant, vt infra declarabimus. Qua propter inquirimus de relatione diuina, quatenus præintelligitur, vt per se subsistens, antequam intelligatur exercita, ad modum supra explicatum: vtrum scilicet pro illo priori, habeat perfectionem, ex qua perfectione, sumitur velut secundario, perfectio quam eadem relatio habet, quatenus inspicit terminum, sumendo ly quatenus, non reduplicatiue: sed specificatiue, ad modum iam explicatum. B

Præterea notandum est, diuerso modo conuenire perfectionem formis, & rebus creatis: atque conuenit attributis diuinis, quoad præsens. Nam in rebus creatis, eo ipso quo subiectum informatur aliqua forma; ita recipit ab ipsa perfectionẽ, vt talis perfectio antecedat in genere causæ formalis, ex parte ipsius formæ. Nihilominus, nullum attributum, siue sit absolutum, siue relatiuum, communicat aliquam perfectionẽ Deo, secundum se, taliter quod non prius intelligatur tale attributum participare ta- C

lem perfectionem à Deo. Itaque quauis accidens inhærens subiecto creato, participet perfectionem à tali subiecto, non solum in genere causæ materialis; verum etiá quatenus esse actuale, quod habet accidens, participat à subiecto: tamen in genere causæ formalis, præintelligitur specialis perfectio talis accidentis; quæ licet desumatur per ordinem ad subiectum: tamen prius se tenet ex parte formæ accidentalis, in illo genere causæ formalis, quam communicetur subiecto. At vero nulla prorsus perfectio, potest à parte rei præintelligi in aliquo attributo diuino, quæ non participetur ab esse diuino.

A

Ex hoc sequitur corolarium valde notandum, quod fere disoluit totam hanc controuersiam; scilicet, quod informis creatis, eodem modo loquendũ est de ordine perfectionis, atque de ordine naturarum cuiuscunq; formæ: quia ab eodem principio desumitur natura formæ, atque perfectio intrinseca talis formæ. Nihilominus in attributis diuinis, diuerso modo loquendum est, de ordine naturarum talium attributorum: atque de ordine perfectionum eorundem attributorum. Nam quodlibet attributum, habet specialem naturam, & specialem essentiam: nihilominus omnia attributa, participant eandem perfectionem indiuisibilem, ab essentia diuina. Igitur considerando attributa diuina, etiam absoluta, ex genere suo, non solum dicunt speciales naturas; sed etiã speciales perfectiones, præscindendo à perfectione participata ab essentia diuina: si tamen considerẽtur, quatenus realiter, & de facto sunt in Deo; ita participant totam perfectionem ab ipso, vt debeat in ipsis distingui ordo propriarum naturarum, ab ordine perfectionis, quã realiter habent.

B

Quo etiam fit; vt licet quodlibet attributum, præintelligatur secundum propriam naturam, vt distinctum ab altero: tamen loquendo de ordine perfectionis; ita adunantur omnia attributa in eadem natura diuina, vt formalissime loquendo, perfectio vnius attributi, sit perfectio alterius. Ratio autem à priori huius est, quia perfectio attributorum, non sumitur secundum genus causæ formalis, sicut sumitur perfectio formarum creatarum. Nec enim in Deo potest dari hoc genus causæ formalis. Consequens ergo est, quod in attributis diuinis, non præcedat aliqua perfectio in ratione formarum; atque adeo perfectio conueniens eisdem, desumitur ex ratione subsistentiæ per se, quam habent in Deo. Vnde sicut D. Thom. q. 28. cit. loquitur de relationibus diuinis quoad perfectionem; ita loquitur de sapientia diuina, dicens quod ex se non est per se subsistens. atque adeo ex se nõ dicit perfectionem omnimodam. Igitur perfectio in omnibus attributis, non debet attendi secundum, quod illa significantur per modum formarum; sed quatenus significantur, vt per se subsistentia, & consequenter, loquendo de ordine perfectionis eorundem attributorum, recurrendum est ad illud, quod participant ab essentia diuina. Et perfectio sic participata est absoluta, & essentialis, atque indiuisibilis.

D. Thom

C

Nec valet si aliquis imaginetur, ab eadem essentia prouenire perfectionem in attributa, secundum tamen capacitatem, & naturam ipsorum; atque adeo maiorem perfectionem communicari vni attributo, quam alteri, & quod licet formaliter, talis perfectio in se cõsiderata sit vna: tamẽ virtualiter sit plures. Hęc (inquam) est pura imaginatio absq; fundamento in ipso Deo. Nam tunc dicta attributa, non essent talia per essentiã; sed per participationem. Ita quod sapientia diuina (v. g.) non haberet esse per essentiam, sed per participationem: communicatio enim illa, modo explicato, tantum potest inuenirì in entibus talibus per participationem, quæ secundum suam capacitatem recipiunt perfectionem: non tamen in entibus, quæ habent vnum esse indiuisibiliter cũ Deo, quæ quidem sicut totum esse recipiunt; ita recipiunt totam perfectionem. Cum ergo illud esse, sit infinitum, implicat vnum attributum recipere maiorem perfectionem perfectione alterius.

## §. II.

### *Perfectio infinita, & absoluta relationis.*

PRima conclusio. Relatio diuina, secundum propriam, & particularem rationem sui, dicit perfectionem infinitam. Probatur. Secundum illam par-

ticu-

ticularem rationem, constituit relatio personam specialem infinitam: ergo dicit perfectionem infinitam. Vnde sicut absolute, & absque aliqua distinctione conceditur, quanlibet personam Sanctissimæ Trinitatis esse infinitam; ita absque aliqua distinctione debet concedi, relationem constituentem personam esse infinitam. Nec ista conclusio indiget alia probatione.

A

Secunda conclusio. Infinitas conueniens relationi diuinæ, est infinitas simpliciter, in tota latitudine entis. Supponendum est ex dictis; quod licet attributa omnia, quæ sunt in Deo, habeant vere, & realiter eandem perfectionem, quam habet Deus, quia sunt in ipso formaliter, & non sunt solum sicut creaturæ eminenter: tamen adhuc quodlibet attributum retinet ibi propriam perfectionem, quam habet ex suo genere. Propter quod concedimus, vnum attributum esse perfectius altero attributo. Item etiam concedimus, vnum attributum non habere perfectionem infinitam simpliciter, in tota latitudine entis; sed habere perfectionem infinitam in

B

esse talis attributi. Nihilominus in relationibus diuinis, dicimus in præsenti conclusione, dari infinitatem simpliciter, non quomodocunque, sed in tota latitudine entis. Et probatur conclusio, eadem ratione, qua præcedens. Persona diuina dicit infinitatem simpliciter in tota latitudine entis: ergo relatio constituens eandem personam habet eandem infinitatem. Confirmatur. Omnes tres personæ sunt æquales inter se, & etiam essentiæ diuinæ: ergo relationes habent eandem æqualitatem. Sed implicat dari istam æqualitatem, nisi in qualibet persona ponatur infinitas simpliciter, & in genere entis, & etiam in qualibet relatione, ergo. Itaque non est concedendum solum, relationes esse infinitas simpliciter, quatenus identificantur cum di-

C

uina essentia, sicut diximus de qualibet creatura, quatenus in Deo est ipsa creatrix essentia; nec etiam concedendum est solum, easdem relationes vere, & realiter, quatenus secundum se sunt in Deo formaliter, sicut attributa diuina (aliqua scilicet, quæ ex genere suo non dicunt infinitatem simpliciter, vt secludamus omnipotentiam, & alia, quæ etiam ex genere suo dicunt hanc infinitatem) dicere infinitatem simpliciter; sed etiã, quod secundum suas proprias rationes, dicunt istam infinitatem.

## §. III.

### *Vtrum perfectio conueniens relationibus diuinis, sit aliquid relatiuum, vel absolutum.*

DEclaratio huius dubij est necessaria pro resolutione principalis cõtrouersiæ. Videtur ergo, quod perfectio dictarum relationum, sit aliquid relatiuum. Nam essentia earundem relationum, est aliquid relatiuum: ergo similiter perfectio. Antecedens constat, consequentia vero probatur. De perfectione propria, & essentiali cuiuscunque rei, iudicandum est conformiter ad essentiam talis rei: ergo si dicta essentia, est aliquid relatiuum, etiam perfectio est aliquid relatiuum.

Confirmatur. Perfectio, vt sic, est ratio quædam communis: ergo debet determinari ad particulares perfectiones, per rationes particulares rerum, & consequenter perfectio determinata per rationem essentialem relationis, est aliquid relatiuum.

Nihilominus ijs non obstantibus dicimus, quod perfectio conueniens relationibus diuinis, est quid absolutum, & essentiale, sumendo talem perfectionem formaliter. In hac propositione explicanda consistit intelligentia huius difficultatis. Notandum ergo est, quod aliquando id quod commune est, contrahitur per rationes particulares; ita perficientes ipsum, vt perfectio rei, quæ constituitur ex ratione communi, & particulari, induat naturam talis rationis particularis. Vt patet in contractione quatotum potentiale, contrahitur ad esse particularis speciei, per differentiam propriam talis speciei. Tunc enim species induit non solum naturam differentiæ: verum etiam formaliter perficitur per differentiam, quatenus talis differentia addit perfectionem, supra rationem genericam. Aliquando vero ratio communis, determinatur ad esse particularis, per modum intrinsecum, cuius perfectio præhabetur in ipsa ratione communi, vt patet in determinatione, qua determinatur ens, ad esse substantiæ, &

ad

ad esse accidentis. Omnis enim perfectio illorum modorum, quibus determinatur ens, præhabetur in ipso ente, atque nullus illorum modorum, constituit rem particularem, secundum additionem alicuius perfectionis, quæ superueniat enti.

Ex quo sequitur, vt in isto secundo modo determinationis, possimus dicere, quod ens, quatenus est totum quoddam actuale; ita continet in se perfectiones illorum modorum, vt quando per tales modos determinatur, vel ad esse substantiæ, vel ad esse accidentis, si loquamur secundum ordinem perfectionis, materialiter se habeant ad ens tales modi. Quandoquidem illi modi non actuant ens, addendo ei aliquam perfectionem; sed tota perfectio sub qua determinant ad esse particulare, præhabetur in ipso ante; & ita ordine perfectionis, velut materialiter determinant ens. Quanuis ijdem modi intrinseci, præscindendo à perfectione, & solum considerando rationem determinationis, ad esse particularis, formaliter se habeant ad ens. Et loquimur de ente, quatenus dicit totum actuale respectu inferiorum. Licet enim hæc doctrina, non procedat loquẽdo de ente secundum, quod in confuso continet inferiora: procedit tamen de ente, quatenus comparatur ad eadem inferiora, vt actus quidam perfectus, qui imbibitur in rationibus particularibus omnium inferiorum, in qua consideratione, nihil prorsus perfectionis additur enti, in quantum est actus omnium rerũ: imo ens est prima actualitas à qua participant perfectionem omnes res, secundum gradus tam particulares, quam communes talium rerum. Primus enim gradus hominis (v.g.) nihil perfectionis habet, nisi actuatus per esse, & ipsum esse est prima actualitas, cui nulla prorsus alia actualitas potest superuenire, quæ non materialiter se habeat respectu dictæ actualitatis entis.

Hoc supposito, dicimus, determinationem istam, qua essentia diuina determinatur ad esse huius, vel illius personæ diuinæ, per hanc, vel per illam relationem, assimilari, nostro modo intelligendi, determinationi qua ens determinatur per modos intrinsecos. Quatenus nulla relatio, determinat dictam essentiam, addendo secundum se aliquam perfectionem: sed potius participando omnem perfectionem ab essentia. Quo fit, vt quanuis, ad nostrum modum intelligendi, relationes diuinæ, formaliter se habeant in constituendo personas, quoad determinationem essentiæ diuinæ: tamen secundum rationem perfectionis, materialiter se habent ad eandem essentiam. Vnde quanuis vna relatio; ita cõstituat vnam personam, quod non constituat alteram, & habeat suum modum velut specificum, & formale, determinandi essentiam diuinam, quem modum non habet altera relatio: tamen quoad perfectionem, materialiter se habet talis relatio in determinando. Quia non intelligitur, relationem præcedere essentiam diuinam, quoad perfectionem, in illo genere determinationis, licet intelligatur præcedere quoad determinationẽ, vt solũ determinatio est. Et ita relatio determinat essentiam, secundum particularem rationem perfectionis. Fit ergo consequens, vt vna relatio habeat particularem modum determinandi essentiam, quem modum non habet altera relatio: nihilominus non habeat particularem perfectionem in determinando, quam perfectionem non habeat altera relatio. Sed potius eadem indiuisibili perfectione, communicata ab essentia diuina, qua vna relatio determinat essentiam, & constituit personã, etiam altera relatio, determinat, & constituit personam.

Probatur ergo propositio posita. Perfectio conueniens essentiæ diuinæ, est perfectio absoluta, & infinita, in omni genere, nec aliquid potest ei superuenire, sub noua perfectione: sed potius quidquid est in Deo, siue absolutum, siue relatiuum, præhabetur in dicta perfectione essentiæ formalissimè: ergo quidquid perfectionis inuenitur in attributis diuinis, etiam relatiuis, est quid absolutum formaliter loquendo; licet materialiter ex adiunctione ad relatiuum, dicatur talis perfectio relatiua. Confirmatur, & explicatur præcedens ratio. Quãuis enim maior perfectio velut extensiue, consideretur in essentia diuina terminata per relationes, quam in ipsa essentia secundum se: tamen intensiue, non datur maior perfectio, consurgens ex dicta terminatione: ergo tota, & indiuisibilis

bilis perfectio intensiua, conueniens relationibus, est aliquid absolutum, quantuis illud absolutum dicatur secundum extensionem, perfectio relatiua. Tunc sic, sed in illa extensione, materialiter se habet illud relatiuum (si enim formaliter se haberet, esset maior perfectio intensiua) ergo perfectio absoluta essentiæ diuinæ, dicitur materialiter tantum, perfectio relatiua: formaliter vero, & simpliciter loquendo, ratio perfectionis in quocunque attributo, est aliquid absolutum. A

Ex ijs sequitur, quod authores secundæ sententiæ, propositæ à principio cõtrouersię, non coguntur concedere, perfectionem essentiæ diuinæ, seu perfectionem conuenientem Deo, abstrahere à relatiuo, & absoluto. Imo acutissime dicitur, quod quidquid est in Deo trahitur (vt ita dicamus) ad rationem perfectionis absolutæ, & vt perfectum est, induit talem perfectionem. Cum enim (vt declaratum est) essentia diuina, vel perfectio diuina vt sic, & vt est perfectio Dei, non trahatur ad aliquam rationem perfectionis superuenientis, seu determinantis: fit consequens, vt ob infinitatem simpliciter, quæ conuenit eidem perfectioni, quatenus absoluta est, trahat ad se quidquid ei superadditur secundum extensionem, & consequenter, quod omne tale superadditum dicat perfectionem absolutam. B

Verum quidem est, quod vt supra dicebamus, de essentia naturæ diuinæ sunt relationes diuinæ: non tamen perfectio Dei consurgit, seu componitur, ex absoluto, & respectiuo: sed relationes diuinæ includuntur in tali essentia, etiam secundum rationes particulares suas, communicantes tamen in eadem indiuisibili perfectione, quæ præintelligitur in essentia, vt essentia est, & quatenus essentia præintelligitur ante relationes, quod maxime aduertendum est. Si enim deberemus prius concipere naturam diuinam terminatam per relationes, quam conciperemus perfectionem diuinam, posset dici, quod talis perfectio consurgeret ex absoluto, & relatiuo: quia tamen quidquid perfectionis est in Deo, seu in natura diuina, præhabetur antequam talis natura intelligatur terminata per relationes, & eadem perfectio conuenit naturæ independenter à relationibus; fit consequens talem perfectionem esse omnino absolutam. Et cum ex altera parte, pro illo priori in quo intelligitur essentia ante relationes, dicatur ita infinita simpliciter, vt nihil illi desit, in tota latitudine perfectionis entis: sed potius, quod ab ea participet perfectionem, quidquid superuenit, fit, vt relationes superuenientes ex vna parte, non addant perfectionem relatiuam, & ex altera parte, quod participent perfectionem absolutam. C

Ex ijs patet solutio argumenti in cõtrarium, quod multos decipit, ex inconsideratione doctrinæ traditæ. Procedit enim argumentum de rationibus, siue essentialibus, siue accidentalibus, quæ addunt perfectionem, vel simpliciter, vel secundum quid, rationi cui aduenium, præsupponendo talem rationem, vel in potentia simpliciter ad talem actum, quando est actus essentialis, vel in potentia secundum quid, quando est actus accidentalis. Ista autem omnia deficiunt in præsenti, cum essentia diuina comparetur, vt purus actus, ad omnes rationes sibi aduenientes.

## §. IIII.

*Vtrum relationes diuinæ, dicant perfectionem simpliciter simplicem.*

VIdetur quod non, nam relationes diuinæ distinguuntur realiter, estque vna relatio incommunicabilis respectu alterius: ergo omnes simul sumptæ, non dicunt perfectionem simpliciter simplicem, nec vnaquæque illarum, in vnoquoque melior est ipsa, quã non ipsa: quinimo, est implicatio in adiecto, ponere illam incommunicabilitatem, & ex altera parte dicere, quod in vnoquoque melior est quælibet relatio, quam non relatio.

Sit tamen nostra propositio. Relationes diuinæ dicunt perfectionem simpliciter simplicem. Probatur. Relationes dicunt perfectionem, quæ in vnoquoque melior est ipsa, quam non ipsa: ergo dicunt perfectionem simpliciter simplicem. Probatur antecedens ex dubio præcedente. Si enim perfectio relationis paternitatis (v. g.) diceretur perfectio relatiua, superueniens perfectioni absolutæ, quæ est in essentia diuina, nõ dice-

diceretur perfectio simpliciter simplex, vt probat Suarez, quia vt sic, conueniret vni personæ, & non alteri, & consequenter, non in vnoquoque, melior esset ipsa, quam non ipsa, quia in Filio, non esset melior ipsa, quam non ipsa. Cæterum cum nihil perfectionis detur in aliqua relatione, superueniens perfe- A ctioni essentiæ diuinæ: sed potius tota perfectio præhabeatur in essentia, & ab eadem indiuisibili perfectione, dicantur omnes relationes perfectæ, fit consequens, talem perfectionem esse simpliciter simplicem. Nec ex hoc inferendum est, paternitatem in vnoquoque, meliorem esse, quam non paternitatem: sed inferendum est, perfectionem paternitatis, in vnoquoque meliorem esse, &c. Et sic respondetur ad argumentum in contrarium.

Ex hoc sequitur, quod eadem perfectio simpliciter simplex, quæ in Patre est esse Patrem, in Filio est esse Filium, & eadem numero indiuisibilis perfectio, in Patre induit rationem paternitatis: & in Filio induit rationem filiationis: & hoc non prouenit ex eo, quod paternitas, & filiatio sint eminenter in tali perfectione; sed quia formalissime ea- B dem perfectio est paternitas, & filiatio.

Sequitur præterea, argumentum illud: quod scilicet aliqua perfectio sit in Patre, quæ non sit in Filio, nullam vim prorsus retinere, quia reduplicando rationem perfectionis, nihil prorsus est in vna persona, quod non sit in alia, nec paternitas distinguitur à filiatione, sub ratione alicuius perfectionis; licet distinguatur sub ratione paternitatis. Et quãtuncunque vellis assumere formalissime, istas propositiones, paternitas est perfectio in Patre, & paternitas non est in Filio, non potes inferre: ergo aliqua perfectio est in Patre, quæ non est in Filio. Quandoquidem paternitas, distinguitur à filiatione, solum quatenus opponitur illi; at vero in ratione perfectionis, nullam oppositionem dicunt inter se relationes, nec datur perfectio opposita perfectioni: sed perfectissima aduna- C tio in perfectione. Et ita in dicto sophismate, & alijs similibus, mutatur ad aliquid, inquid, quia perfectio dicit substãtiam, & rationem absolutam, & essentialem.

Nec valet si inferas: ergo non ponitur perfectio relatiua, sub formalitate talis perfectionis relatiuæ: sed solum sub formalitate perfectionis absolutæ: negatur enim consequentia. Quia eadem perfectio, quæ in se est absoluta, induit rationem perfectionis relatiuæ, quatenus terminatur per relationes. Nõ quod à relationibus prouenial perfectio: sed quod requiratur ista terminatio per relationes, ad formalitatem dictæ perfectionis relatiuæ. Sicut essentia diuina terminata per paternitatem, est principium generandi, & tamen perfectio, quam denotat in essentia, esse principium generandi, non prouenit à paternitate: sed potius quidquid perfectionis est in Patre ad generandum, prouenit ab essentia. Vnde sicut ex eo, quod essentia in Patre, est principium generationis, quod principium est perfectio simpliciter simplex, & eadem essentia in Filio, non est principium generationis: non licet colligere esse aliquam perfectionem in Patre, quæ non est in Filio, sic in præsenti.

Sed videtur, quod istas relationes includat. Hic Deus eminenter, sicut dicit Suarez, & non formaliter. Distincta ratio formalis est rei absolutæ, atque relatiuæ: ergo in ratione formali Dei, quæ est absoluta, non includitur ratio formalis relatiui.

Nihilominus sit nostra propositio. Hic Deus, significatus cum præcisione à relationibus diuinis, includit formaliter perfectiones earumdem relationum. Itaque licet Deus sub dicta præcisione non includat relationes, secundum suas rationes particulares: tamen includit perfectiones omnium relationum, etiam quatenus tales perfectiones sunt, & sub conceptu distincto. Relationes enim diuinæ secundum particulares perfectiones, præhabentur in essentia diuina, reduplicando solum rationem particularis perfectionis, etiam antequam intelligantur esse sub formalitate relationum, inspicientium terminos. Et sic verificatur, quod personæ antequã exerceant rationem relationis, & antequam conueniant eis speciales rationes relationum per ordinem ad terminum, sunt vnum in essentia diuina, non quidem confusè, sed distinctè. Implicat enim dari aliquam perfectionem inexistentem ab æterno existentem in Deo, quæ non sit in ipso formaliter, sed relationes diui-

diuinæ ſunt increatæ, &c. Maior probatur, ex differentia inter perfectiones creatas, & increatas, quod illæ ponuntur eminenter in Deo, propter aliquam imperfectionem, quam habent adiunctam: perfectio tamen increata, quæ nullam imperfectionem habet adiunctam, ſed ex omni parte eſt perfectio, ponitur in Deo formaliter. Præterea, iſta propoſitio concedi debet à quocunque viro Catholico, Deus formaliſſime eſt Pater: ergo Deus formaliſsime includit perfectionem paternitatis. Itaque licet concipiamus Deum, ſub diſtincto conceptu, à conceptu relationum: tamen in Deo à parte rei ſic concepto, includuntur formaliſsime perfectiones relationum (vt ſupra declaratũ eſt). Et qui cognoſcit Deum quidditatiue, neceſſario cognoſcit in ipſo perfectiones omnium relationum. Adhuc tamen, cõſiderato Deo ſecundum ſe, & quatenus concipitur ſub perfectione infinita ſimpliciter, & in omni genere entis, etiam ſi talis perfectio non cognoſcatur per modum relatiui: ſed per modum abſoluti, in ſe ipſa, & formaliter includit perfectionem relatiuam. Vnde quando dicitur, quod Deus formaliſsime eſt Pater, ne talis propoſitio faciat ſenſum idẽticum; ſcilicet, Deus eſt perfectio, quæ entitatiue eſt Pater, & conſequenter, quod eſt perfectio, quæ eſt Deus: debet ſumi paternitas, ſecundũ conceptũ particularẽ, non paternitatis, vt relationis exercitæ, ſed vt perfectionis formaliter.

Sed adhuc videtur, quod perſona diuina habeat duplicem illam infinitatem, quam ponit Suarez. Quia perſona diuina, ponitur in ordine abſolutorum, quatenus identificatur cum eſſentia, in qua conſideratione, certiſsimum eſt dicere infinitam perfectionem, & ex altera parte, ponitur in ordine relatiuorum, in quo ordine non dicit perfectionem limitatam: ergo in vtroque ordine dicit perfectionem infinitam.

Nos tamen dicimus, perſonam diuinam, non habere duplicem illam infinitatem, quam ponit Suarez in quarto dicto: vnam ſcilicet ſimpliciter, & in genere entis, participatam ab eſſentia, alteram vero in genere relationis, conuenientem ſibi ex vi relationis. Et certe implicatio eſt, ponere ex vna parte perfectionem infinitam, in genere entis, & ex altera, quod huic perfectioni ſuperaddatur altera in particulari genere relationis. Quid eſt enim perfectio infinita in genere entis? Nunquid non eſt ambiens totam latitudinem entis? Quomodo ergo poteſt ſuperuenire perfectio, in particulari genere relationis? Si dicas perfectionem in latitudine entis, intelligi de ente abſoluto, quatenus diſtinguitur à relatiuo, hoc eſt tollere à Deo infinitatem entis, in quantum ens eſt, & ſub puriſsima actualitate entis. Nam ens ſub puriſsima actualitate ſua, non dicit actum communem, reſpectu abſolutorum tantum; ſed etiam reſpectu relatiuorum. Et implicat intelligere infinitatem in genere entis, cui deſit formaliter perfectio in genere entis: quæ tamen perfectio poſtea ſuperueniat formaliter. Itaque, quod enti infinito ſimpliciter, ſuperueniat aliqua perfectio formaliter, cuius perfectionis initium, ſumatur ex aliquo ſuperuenienti eidem enti, eſt implicatio omnimoda. Dicamus ergo nos, ab vnico, & indiuiſibili principio prouenire omnem perfectionem conuenientem Deo, & hoc principium eſt, eſſe puriſsimum Dei, quod quidam eſſe, tribuit iuſtitiæ diuinæ, & miſericordiæ, & reliquis attributis, omnem perfectionem talium attributorum, & conſequenter, etiam tribuit relationibus diuinis, omnem perfectionem relationum: & ſicut non diſtinguimus in Deo perfectionem prouenientem à iuſtitia (verbi gratia) à perfectione prouenientе ab eſſe ipſius Dei; ita nec debemus diſtinguere in perſona diuina, perfectionem prouenientem ab eſſentia à perfectione prouenientе à relatione. Et ſic reſpondetur ad argumentum in contrarium. Licet enim perſonæ diuinæ, dicant infinitatem, tam in ordine abſoluto, quam in ordine relatiuo, quatenus talis infinitas eſt perfectio ſimplex, includens formaliter vtranque perfectionẽ: non tamen quatenus vna perfectio diſtinguitur ab alia, ſed neceſſum eſt, vt vtraque perfectio ſub indiuiſibili ratione perfectionis adunetur.

Illud vero, quod ſubditur ab eodem authore de intellectu diuino præciſſe concepto: ſcilicet, quod non includat formaliter perfectionem voluntatis, ſi intelligatur de intellectu diuino quantum eſt ex parte concipientis imperfe-

ctę,& per distinctum conceptum,ab eo quo concipitur voluntas verissimum est, sed non ad propositum. Quanuis enim qui non concipit totam perfectionem,quam habet in Deo intellectus,& sicut illa est à parte rei,& cõcepto quidditatiuo,sed imperfecto modo, consequenter etiam,tribuat intellectui rationem intellectus,& non rationem voluntatis;imo vero idem intellectus diuinus, vt correspondens tali conceptui, habeat rationem intellectus,& non voluntatis: tamen qui cognoscit intellectum diuinum,cognitione quidditatiua, impossibile est non cognoscere ipsum,sub perfectissima vnione cum voluntate diuina. Et ita talis intellectus, vt correspondens huic cognitioni,dicitur formalissime volũtas diuina. Et implicat cognoscere intellectum diuinum quidditatiue, nisi ex vi talis cognitionis, etiam formalissime cognoscatur voluntas diuina. Consequens ergo est,quod quanuis perfectio vnius attributi,imperfecte cogniti,non sit perfectio alterius attributi:tamen perfectio omnium attributorum,secundum se,est vna,& indiuisibilis, & perfectio voluntatis affirmatur in sensu formali,de perfectione intellectus. In præsenti ergo,loquimur de relationibus diuinis absolute, & quatenus sunt à parte rei;& ita dicimus, eas dicere perfectionem infinitam, & eandem formalissime, cum perfectione essentiæ diuinæ.

A

B

§. V.

*Æqualitas relationum diuinarum.*

RElationes diuinæ,etiam sunt omnino æquales inter se. Probatur eisdem fundamentis. Eadem perfectio,quæ in Patre habet rationem Patris,in Filio habet rationem Filij,vt habet commune axioma Theologorum: ergo relatio paternitatis, & filiationis, absolute loquendo habent omnimodam æqualitatem inter se. Probatur consequentia,nam (vt declaratum est) nulla perfectio conuenit relationibus diuinis,quæ non sit participata ab essentia diuina. Nec solum probat ratio ista, quod relationes diuinæ, vt conueniunt in essentia diuina,dicant æqualem perfectionem inter se,isto enim modo omnia attributa diuina dicunt inter se æqualem perfectionem, quanuis ex genere suo, & ad nostrum modum intelligendi,vnum attributum sit perfectius altero:sed intendimus, quod ex genere rei, & attenta natura cuiuscunque relationis diuinæ, quælibet earum participat omnem infinitatem Dei,in tota latitudine entis(vt probatum est)atque ex consequenti esse impossibile,dari aliquam inæqualitatem inter tales relationes. Si enim daretur inæqualitas inter dictas relationes,illa deberet prouenire ab aliquo principio,& perfectione,superueniente perfectioni infinitæ simpliciter, & in tota latitudine entis, quam tamen implicat ponere(vt dictum est).

C

Quo fit,vt in sententia illius authoris ponentis relationes diuinas, tanquam perfectiones distinctas realiter inter se, & velut specifice,dificillime saluetur tales relationes non esse inæquales. Ratio huius est. Nam si consideretur res aliqua constituta in specie particulari,impossibile est considerare eam,vt æqualem in ratione specifica,cum re alterius speciei. Species enim sunt sicut numeri:& ita impossibile est dari duas species æqualis perfectionis,si perfectio proueniat à rationibus constitutiuis earum specierum, vt patet in omnibus rebus creatis. Si igitur ille author quanuis nõ ponat propriam speciem in diuinis: fingit tamen admodum rationis specificę, quanlibet relationem diuinam,& ex altera parte tribuit vni relationi perfectionem,quam non tribuit alteri, & perfectionem realiter distinctam à perfectione alterius, quomodo potest saluare æqualitatem inter istas relationes? Sed nec sufficit,quod addit;scilicet dari prędictam æqualitatem,propter æqualitatem fundamenti. Nam relationes diuinæ sunt per se subsistentes,& saltem relatio constituens Patrem, antecedit actum notionalem generationis. Et in hac relatione inquirendum est,à quo desumatur æqualitas in perfectione cum relatione filiationis. Præterea quia idẽ, quod interrogamus de relatione, interrogamus etiam de fundamento. Si enim relatio dicit perfectionem, quatenus cõsecuta ad fundamentum,necesse est pro diuersis perfectionibus relationum,realiter distinctis, assignare fundamenta realiter distincta, & tunc redditargumentum propositum. Si enim ista fundamen-

damenta distinguuntur quasi specifice, quomodo possunt ab intrinseco, & ex se ipsis causare perfectiones æquales?

Per quam doctrinam cognoscitur, qualiter ex diuersa formalitate, sumatur ratio particularis alicuius relationis diuinæ, atque ratio perfectionis. Propter cuius doctrinæ inaduertentiam, aliqui inuenerunt quandam nouam opinionem de ente, quod non solum dicatur analogice, de substantia, & accidente: sed etiam de diuersis differentijs, etiam intra genus substantiæ, propter transcendentiam, qua ens includitur in quacunque differentia, secundum rationem particularem. Sed isti non aduertunt, quod eatenus ens includitur in quacunque differentia, quatenus ab illo prouenit eidem differentiæ, perfectio in essendo, & cum in ordine ad esse per se, non detur analogia in dictis differentijs, implicat, quod ens dicatur analogice de illis. Similiter in præsenti; licet essentia diuina includatur intime in relationibus diuinis: tamen eodem modo communicat eis perfectionem, quia talis perfectio, etiam attendendo ad particularissimam rationem cuiuscunque relationis, prouenit ex infinito esse talis essentiæ.

Procedamus igitur nos via regia, du
B ctore S. Th dicentes, relationes illas distingui realiter in ratione relationum: vniri tamen in perfectione, & ita nullam dari inæqualitatem, inter ipsas. Et quanuis dictæ relationes, distinguantur quasi specifice, secundum suas rationes proprias: tamen quia perfectio non prouenit ex principijs specificis, secundum se, sed solum tanquam à terminantibus vnicam, & eandem perfectionem (ad modum explicatum) fit consequens, vt cum illa distinctione relationum, secundum suas particulares rationes, stet omnimoda vnitas, secundum perfectionem:

Ex dictis sequitur, esse quæstionem de nomine, si quis ponat in Deo tres perfectiones relatiuas, vt distinctas ratione, à perfectione absoluta, dum modo non asserat illas distingui inter se realiter. Quia (vt explicatum est) eadem perfectio absoluta, sub diuersa terminatione, habet rationem perfectionis relatiuæ, & illa terminatio, sufficit ad fundandam distinctionem rationis. Ni
A hilominus absolute loquendo, magis sincere loquetur, qui dixerit, sub illa ratione perfectionis, non dari aliquam distinctionem, sed solum communicationem distinctam eiusdem perfectionis in relationibus. Sicut essentia diuina in quacunque persona, non distinguitur perfectione à se ipsa in se, sed re, & ratione est eadem in omnibus personis: quanuis communicata Patri, habeat rationem Patris, & communicata Filio habeat rationem Filij. Perfectio itaque in Deo, est quid essentiale; licet communicata Patri, dicatur perfectio relatiua, & similiter communicata Filio. Sicut ergo vna essentia, dicitur tres personæ relatiuæ: ita vna perfectio, dicitur tres perfectiones relatiuæ. Et sicut in ratione essentiæ non datur distinctio realis: ita neque in ratione perfectionum relatiuarum. Nec se habent perfectiones relatiuæ, sicut personæ relatiuæ: quia persona constituitur in esse talis, per aliquid, quod superadditur essentiæ; at vero perfectio relatiua, non potest se habere ex additione ad perfectionem infinitam Dei (vt dictum est.)

## §. VI.

B *Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD argumenta, quæ intendunt probare distinctionem realem perfectionum relatiuarum respondetur. Ad primum respondetur, quod ea, quæ sunt propria in personis, desumpta ex ratione ipsarum personarum, multiplicantur, & distinguuntur realiter inter se: at vero perfectiones relatiuæ, solum sumuntur ex diuersa terminatione eiusdem perfectionis absolutæ, tanquam ex conditione intrinseca; non tamen tanquam ex ratione formali. Qua propter remanet vnica ratio formalis
C omnium perfectionum relatiuarum; licet terminationes distinguantur realiter inter se.

Ad secundum respondetur, quod vna relatio diuina, vt opposita alteri relationi, non dicit perfectionem: sicut nec vna persona diuina, quatenus distincta ab altera persona, dicit aliquam perfectionem. Imo licet relationes, essentialiter sint oppositæ, perfectio tamen earum est indiuisibilis: quia non

prouenit talis perfectio ex relatione, quatenus dicit, *ad*, formaliter; sed quatenus est per se subsistens talis relatio, & participans ab essentia diuina, totam infinitatem essentiæ; licet sub formalita te perfectionis relatiuæ, & ad modum ipsius relationis.

Ad tertium respondetur, quod relatio, & essentia distinguuntur inter se, tanquam incommunicabile, & communicabile: & sic transeat, quod distinctio hæc, inferat distinctionem realem inter personas. Nihilominus perfectio relationis, non distinguitur à perfectione essentiæ, penes incommunicabile, & communicabile: imò vero eadem perfectio absoluta, diuersimode terminata, induit rationem trium perfectionum relatiuarum. A

Ad vltimum respondetur D. Damascenum, expresse fere, docere modum loquendi, quem nos sequimur: declarans enim, quæ sint illæ perfectiones personales dicit, illas esse modos quosdam existentiæ. Itaque idem esse diuinum absolutum, diuersimode terminatum, seu modificatum, habet rationem perfectionis relatiuæ. Et vt bene notauit scholiator eiusdem Damasceni, circa idem caput: diuersa velut contractio, ad esse huius, vel illius personæ, dicitur perfectio relatiua. Vt autem à principio aduertimus, ista contractio non est intelligenda per additionem alicuius actualitatis, est enim purus actus, qualis est essentia diuina secundum suum esse absolutum, incapax alicuius perfectionis superuenientis. Fit ergo consequens, vt constitutio perfectionis illius relatiuæ, proueniat, non ab actu contrahente, sed ab essentia specialiter determinata. B

Sed si adhuc importune inquiras, quę sit ratio formalis immediata huius perfectionis relatiuæ, quandoquidem licet essentia diuina, sit principiũ radicale talis perfectionis; nõ tamẽ immediate per se ipsam, potest esse principiũ formale, seu ratio formalis. Ex altera vero parte, relationes non sunt rationes formales secundum se, sed videntur concurrere, velut materialiter, secundum suas terminationes: quemadmodum, in genere causæ efficientis, secundum diuersam dispositionem subiectorum recipientium eandem actionem, causantur diuersi effectus. Vnde non videtur assignari specialis ratio, & immediata, à qua relatio quælibet diuina, habeat specialem perfectionem relatiuam, & per consequens, cum essentia diuina secundum se, sit immediata ratio perfectionis absolutæ, & in eadem essentia detur indifferentia, ad istam perfectionem relatiuam, & ad illam, videtur esse assignandam aliam actualitatem immediatam, quæ sit ratio dictæ perfectionis. C

Respondetur ad hoc, quod principia huius discursus, procedunt in perfectionibus limitatis, quæ ortum habent ex rationibus specificis: non tamen in perfectionibus infinitis, quæ excedunt omnem rationem specificam. Et quidem si relationes dicerent perfectionem limitatam, argumentum concluderet: quia tamen dicunt perfectionem infinitam simpliciter, (vt probatum est) quæ perfectio inuenitur formaliter in diuina essentia, ipsa essentia est immediata ratio talis perfectionis, posita terminatione per relationem. Qua propter, in omnibus attributis, quæ formaliter conueniunt Deo, alia est ratio speciei ipsorum, & alia perfectionum ipsorum, loquendo non de perfectione conueniente eisdem attributis, ex genere ipsorum, sed de perfectione, quæ de facto eis conuenit. Nam ad cognoscendam speciem, incipimus à propria ratione attributorum, & inde procedimus ad cognoscendam denominationem participatam in Deo, ab ipsis: nihilominus ad cognoscendam perfectionem incipimus à Deo, & procedimus ad participationem perfectionis conuenientis cuilibet attributo, secundum naturam talis attributi. Et ita eadem indiuisibilis perfectio, quæ in attributo iustitię, habet rationem iustitiæ, in attributo misericordiæ, habet rationem misericordiæ. Similiter ergo ad cognoscendam speciem, seu quasi speciem relationum diuinarum, incipimus ab ipsis relationibus, secundum oppositionem, quam dicunt inter se, & sic cognoscimus vnam relationem, quatenus distinctam realiter ab altera: cæterum ad cognoscendam perfectionem, etiam relatiuam, & propriam earumdem relationum, incipimus ab essentia diuina, communicante eisdem relationibus talem perfectionem relatiuam. Non igitur perfectio, etiam relatiua, ortum habet

ex

ex relatione, quatenus dicit speciem, seu est opposita alteri relationi, sed ex relatione, quatenus terminando essentiam diuinam, participat ab eadem essentia infinitatem simpliciter.

Ex ijs sequitur, quod quauis concedamus in Deo tres perfectiones relatiuas: non tamen concedimus, eas perfectiones esse realiter distinctas. Quia ad illum numerum perfectionum assignandum, sufficit comparatio trium relationum ad essentiam diuinam, secundum diuersum modum terminandi eandem essentiam; atque adeo secundum diuersum modum participandi eandem perfectionem ab essentia. Cæterum ad distinctionem illam realem, requiritur, vt quælibet relatio secundum se, & quatenus opposita alteri relationi, conferat specialem perfectionem: quod tamen falsum est. Liquet ergo, quod propria, & specifica ratio paternitatis (v.g.) formaliter se habeat ad esse Patris, quoad denominationem, quam tribuit oppositam filiationi, & similiter se habeat ad essentiam diuinam, quoad denominationem, qua essentia diuina est Pater. Nihilominus quoad perfectionem, comparatur ad eandem essentiam, vt participans talem perfectionem: & ita licet sint tres denominationes realiter distinctæ inter se, non sunt tres perfectiones realiter distinctæ.

Exemplum autem illud adductum, de eadem actione producente diuersos effectus propter diuersam dispositionem subiectorum, non est ad propositum. Non enim diuersæ terminationes, quibus relationes terminant essentiam diuinam, se habent, vt dispositiones ad recipiendam formam dictam, nec essentia diuina confert illas perfectiones relatiuas mediate, sed immediatissime, & quatenus in se formalissime, habet omnem perfectionem in genere entis, confert talem perfectionem. Et sic etiam, omnino destruitur illud fundamentum positum à Suarez, de perfectione simpliciter simplici, quatenus applicatur ad istas perfectiones relatiuas. Cum enim personæ, vt vnitæ, recipiant perfectionem ab essentia, nec sit concedendum, quod in Deo perfectio opponitur perfectioni: fit consequens, vt Pater (v.g.) in propria perfectione paternitatis communicet cum Filio; licet non in propria ratione paternitatis. Et sic propria perfectio paternitatis, in quolibet melior est ipsa, quam non ipsa; quia in Filio est propria perfectio filiationis.

A

Adhuc tamen restat difficultas. Nam si concedimus in Deo, tres perfectiones relatiuas, videtur concedendum, illas perfectiones esse realiter distinctas. Nam multiplicatio ista proueniens à relationibus, sequitur rationem oppositionis ipsarum relationum: quandoquidem in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obiat relationis oppositio: ergo si dantur tres perfectiones relatiuæ, illę sequuntur oppositionem relatiuam: atque adeo distinguuntur realiter inter se.

B

Ad hoc respondetur, relationes non solum ponere in numero per comparationem vnius ad alteram, secundum formalem oppositionem: verum etiam quatenus sunt subsistentes per se. Vnde dicebamus supra, quod relatio constituit personam subsistentem per se, ante rationem oppositionis formaliter. Pro illo igitur priori secundum rationem, in quo persona diuina intelligitur constituta per relationem, licet non intelligatur distincta ab altera persona, concedimus, relationem dicere perfectionem infinitam, concedimusque, dari tres subsistentias; quæ licet radicaliter contineant relatiuam oppositionem, ad modum explicatum supra: non tamen dicunt eam formaliter. In eadem ergo consideratione, concedimus tres perfectiones relatiuas, secundum tres terminationes eiusdem essentiæ, per tres relationes, ante rationem oppositionis. Illud autem axioma, intelligitur de vnitate simpliciter, & absolute; vnde non concedimus in Deo absolute tres perfectiones. Et in hoc recte dicit Vazquez in hac p. disp. 122. cap. 6. non tamen assentimur ei, negant tres perfectiones relatiuas. Et quidem dictus author, concedit in Deo tres relationes realiter distinctas, ad perfectionem Dei pertinere, cum autem non pertineat sub ratione oppositionis formaliter; nec etiam solum quatenus in Deo sunt ipse Deus (de hoc enim nulla est difficultas) fit consequens, vt pertineant ad talem perfectionem, secundum illas subsistentias, & terminationes explicatas, quæ quidem sunt medium quoddam, inter essentiam diuinam, consideratam secundum rationem omnino absolutam, &

*Vazq.*

C

inter relationes quatenus dicunt *ad*, formaliter sub oppositione, & hoc medium, sicut sufficit, ad multiplicandas terminationes eiusdem essentiæ, ita vt distincto modo terminet vna relatio, atque terminat altera: ita sufficiet ad constituendum distinctum modum participandi eandem perfectionem essentiæ, in quo modo diximus intelligi perfectionem relatiuam.

# IN QVAESTIONEM XLV.

## DE MODO EMANATIONIS RERVM A PRIMO PRINCIPIO.

IN art. 3. docet D. Thom. quod creatio ponit aliquid in creato, secundum relationem tantum. Quia quod creatur non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum, vel mutationem, fit ex aliquo præexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium: non autem potest hoc contingere in productione totius esse à causa vniuersali omnium entium, quæ est Deus. Vnde relinquitur, quod creatio, in creatura, non sit nisi relatio quædam ad creatorem, vt ad principium sui esse.

### *CONTROVERSIA. XXXVI.*

*Vtrùm creatio sit aliquid in creatura, distinctum ab ipsa creatura.*

*Suarez.*

CIRCA istam quæstionem, Suarez in Metaph. disp. 20. sect. 5. relicta sententia D. Th. & discipulorum eius, sequitur sententiam Gabrielis, Aureoli, Ochami, Thomæ de Argentina, Ægidij, quos ipse citat. Quę sententia ait, creationem, non esse solam relationem, resultantem ex termino creationis; sed esse modum quendam ex natura rei distinctum ab ipso termino.

Fundamentum huius sententiæ est, quia dependentia, quam creatura dicit à creatore, est aliquid in ipsa creatura, à parte rei distinctum ab ipsa. Quod probat inductione facta, in omnibus alijs dependentijs effectuum à suis causis efficientibus. Nam in omnibus, actio, & consequenter dependentia, distinguitur ex natura rei à suo termino: ergo, & dependentia creationis, erit inre, distincta à termino, solum enim differt ab alijs, quia est dependentia ab efficiente, sine concursu materiæ, vel subiecti, hoc autem discrimen, nihil refert ab tollendam distinctionem. A

Secundò probat hoc ipsum, quia hæc de pendentia, est mutabilis, & variabilis in creatura, manente eadem re, quæ fit: ergo distinguuntur à parte rei. Antecedens probatur. Quia dependentia illa, qua nunc Deus conseruat quantitatem sine subiecto in sacramento, distincta est ab ea, qua conseruabat eandem quantitatem, in substantia panis: ergo si Deus crearet à principio quantitatem extra subiectum, & postea illam vniret subiecto, & conseruaret dependenter ab illo, maneret eadem quantitas, sine priori dependentia creationis. B

Tertiò,

Tertiò, quia hæc dependentia, non est de essentia substantiæ, qualitatis, aut quantitatis dependentis, sed est via quædam ad ipsam. Nam substantia licet creata sit, in essentia sua est quid absolutum, solumque includit essentialiter esse per se. Maxime, quia de essentia creaturæ, non est actu esse: ergo nec actu dependere.

A

Quod verò ista dependentia creaturæ, non sit sola relatio, probat. Quia ista relatio, fundatur in tali dependentia: ideo enim creatura refertur ad Deum, quia ab illo pendet. Item quia relatio, est natura posterior, quam res creata, in eaque subiectatur, tanquam in proprio subiecto; dependentia autem, est ordine naturæ prior, non solum, quam relatio, sed etiam, quam res creata, saltem sub aliqua ratione, scilicet quia vna est prior, quam terminus; & fieri, quam factum esse. Et tandem, quia hæc relatio, dicitur resultare posito fundamento, & termino, dependentia autem non resultat ex termino, sed potius est via ad illum, seu emanatio eius à Deo.

*Arist.*

Præterea dicit, supponendo cum Arist. 9. Metap. text. 16. actiones, quæ habent terminũ factum extra causam agẽtem, esse in ipso passo, seu termino, & nõ in agente, dependentiam creaturę, vt est quidam fluxus à Deo, habere veram rationem actionis transeuntis. Quod probat primo, quia in calefactione ignis, & omnibus similibus, dependentia qua fit calor in passo, non alia ratione est actio caloris existentis in igne, nisi quia est fluxus quidã caloris ab illo manãs ab ipso.

B

Quod si dicas, obstare perfectioni diuinæ potẽtiæ, quod hic fluxus, vt à Deo, habeat veram rationem actionis transeuntis. Contra arguit. Quia actio transiens, non perficit potentiam à qua fluit, sed potius quidquid ipsa perfectionis habet, à potentia recipit: non ergo magis derogat perfectioni diuinæ potentiæ, quod actio transiens profluat ab ipsa, quam quod profluant ipsimet effectus. Quod vero inter potẽtiam, & effectum mediet actio, non magis derogat perfectioni potentiæ Dei, quam quod mediet dependentia.

C

Item arguit, quia potentia actiua Dei ad extra, formaliter loquendo non est intellectus nec voluntas, sed potentia executiua, ratione ab eis distincta: ergo actio talis potentiæ non potest esse formaliter immanens, quia tantum intellectus, & voluntas in re immateriali agunt immanenter potentia autem executiua, est immediate actiua ad extra.

*Molina.*

Molina super hunc articulum, relata sententia D. Th. & discipulorum eius dicit, sententia hæc, non videtur probabilis, moueturque argumentis positis.

*D. Thom.*

Oppositam sententiã docet D. Th. in hoc art. & 2. cont. gent. cap. 19. & q. 2. de pot. a. 3. & non solum eius discipuli eam sequuntur: verum etiam Durand. in 2. dist. 2. q. 2. & Scot. q. 5. Ricardus ibidem art. 5. q. 2. & 3. Vazq. in hac p. disp. 173. cap. 2. Gregorius de Valentia in hac p. disp. 3. q. 2. punct. 1.

*Dur.* *Scot.* *Ricar.* *Vazq.* *Valentia.*

Pro solutione huius difficultatis notandum est ex D. Th. 2. cont. gent. cit. esse impossibile, quod in creatione detur aliqua successio propriè dicta. Cum enim in omni re successiua, debeat assignari aliquod medium inter duos terminos talis rei; & ex altera parte, terminus ad quẽ creationis, sit esse rei creatæ, terminus verò à quo sit non esse eiusdem rei; inter esse autem, & non esse, non possit dari aliquod mediũ, sit consequẽs, vt creatio non importet aliquam successionem.

Ex qua ratione colligimus, esse impossibile, quod creatio ex parte creaturæ, etiam secũdum nostrum modum considerandi, importet prius, fieri talis creaturæ, quam factũ esse eiusdem. Etenim non solum dicta ratio, procedit de vera successione motus: verum etiam de mutatione. Quanuis enim generatio (v. g.) non sit motus: tamen in ratione mutationis, quam dicit, est impossibile, quod habeat pro terminis, ens, & non ens, sed potius habet rationem mutationis, exigendo pro termino à quo, ens in potentia, sub priuatione formæ ad quam tendit. Itaque idem subiectum, saltim inadæquatum, quod præintelligitur sub priuatione, postea recipit formam; atque adeo datur mutatio: nihilominus præsupponendo solum, non ens, tanquam terminum à quo, entis producti, implicat intelligere aliquam mutationem, in qua, fieri, præcedat factum esse. Vt autem hæc doctrina facilius intelligatur, adhibeamus aliquas conclusiones.

Prima conclusio. Creatio, si includat tam principium à quo procedit,

quam terminum qui creatur, dicitur vera perfectio rei creatæ, & verus, & realis influxus in rem creatam. Hanc conclusionem damus authoribus contrariæ sententiæ, & constat ex illo Psalm. 148. *Ipse dixit, & facta sunt, ipse mandauit, & creata sunt.* & Ioan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt.* Et non solum, hoc diuina confirmat authoritas, vt dicit D. Thom. 2. cont. gent. cap. 15. sed etiam euidenti ratione ostenditur. Inter causas enim, vere, & realiter influentes in suos effectus, prima est, quæ actualiori modo, & præstantiori, communicat omnibus effectibus esse: quandoquidem talis causa prima, est à qua omnis alius influxus realis dependet, & consequenter si creatio sumatur, secundum quod denotat hoc genus communicationis, in quo clauditur prima causa communicans, & res cui communicatur esse, est vera factio, & verus influxus realis.

*Psal.* 148. *Ioan.* 1. *D. Thom.*

Secunda conclusio. Creatio formaliter loquendo, non supponit pro aliqua actione se tenente ex parte Dei. Probatur. Creatio formaliter loquendo, est aliquid conueniens Deo ex tempore, quatenus denotat actionem, sed ex tempore nihil reale potest Deo aduenire: ergo creatio ex parte Dei nihil reale denotat, & consequenter nec supponit pro aliqua actione, tenente se ex parte Dei. Maior videtur euidens, nam Deus non creat ab æterno, sed in tempore: ergo creatio formaliter, est aliquid conueniens Deo ex tempore.

Ex quo sequitur, quod si creatio sumatur pro habitudine illa, qua creatura dicitur vere, & realiter emanare à creatore, talis habitudo quatenus se tenet ex parte creatoris, solum denotat ordinem rationis. Licet enim creatura non procedat ex aliqua entitate rationis, sed ex potentia infinita Dei: tamen hęc eadem potentia, significata sub aliqua formalitate temporaliter Deo conueniente, non denotat aliquid reale, sed aliquid rationis. Vnde creatura ortum habet à Deo, & ab ipso recipit esse in tempore, secundum perfectionem conuenientem ipsi Deo ab æterno: non tamen sub formali habitudine ad creaturam. Et ita creatio entitatiue, est perfectio infinita se tenēs ex parte Dei, sed formaliter solum denotat in Deo respectum rationis.

Tertia conclusio. Creatio formaliter, est aliquid reale. Hæc est notissima, nam creatura realiter profluit à Deo: ergo præter entitatem ipsius creaturæ assignanda est aliqua perfectio realis, ratione cuius, talis creatura formaliter dicatur creari. Nec enim potest talis creatura habere istam denominationem, ex sua propria entitate formaliter considerata. A

## §. I.

### *Non datur perfectio realis superaddita creaturæ, ex vi creationis.*

Accedamus ergo ad principalē difficultatem, de distinctione, quam illi authores constituunt, inter actum, quo creatura dicitur creari, distinctum ab ipsa creatura, tanquam modus ipsius. Et quidem si illi intenderent, dari quendam modum nouitatis essendi, qui modus nihil aliud reale esset, quam entitas creaturę de nouo participata a Deo, verum dicerent, nec de hoc est difficultas. Certissimum enim est, quod aliter consideratur creatura, vt actualiter participans esse à Deo, atque vt est aliquid absolutum in se. Consideratur enim primo modo, secundum nouitatem essendi, & vt habens esse, post non esse. Et ita perfectio illa, quatenus noua, induit modum quendam: qui tamen modus, præter relationem, non est noua perfectio, & hoc intendimus probare in præsenti: scilicet non esse ponendum modum realem, & perfectionem superadditam creaturæ, præter relationem, quam perfectionem ponunt illi authores. Probatur ergo. Creatura attingitur à Deo mediante creatione immediatissime, & non sub aliqua ratione formali, quæ sit extra Deum: ergo non est ponendus dictus modus, tanquā ratio productionis creaturæ. Probatur consequentia. Si enim daretur talis modus, deberet mediare, tanquam ratio se tenens ex parte creaturæ, sub qua ratione creatura ipsa, quæ est terminus, qui, creationis, terminaret talem creationē. Antecedens, in quo fere tota hæc difficultas consistit, probatur, & explicatur, ex differentia inter creationem, & aliàs productiones particulares, quod istæ terminantur ad rē, vt determinatur ad certā speciem, & consequēter debet assignari ex parte termini, B C

aliqua

aliqua ratio formalis sub qua talis terminus attingatur: nihilominus creatio, est productio entis in quantum ens, seu productio totius entis: & ita implicat, quod mediet aliqua entitas, seu aliqua perfectio, tanquam ratio, vel modus entis producti. Primus enim, & vniuersalissimus gradus omnium rerum, est ens; atque adeo quæcunque actualitas, quicunque modus, quæcunque perfectio, imaginetur à nobis, debet contineri sub ente, & induere rationem entis: & consequenter, implicat dari aliquem modum realem, distinctum formaliter ab ente, qui sit ratio sub qua producatur ens in quantum ens. Confirmatur. Terminus à quo creationis, est purum nihil, sed id quod immediatissime succedit huic termino in creatione, debet esse ens, & nõ aliquis modus entis: ergo id, quod creatur non terminat creationem, sub aliquo modo entis. Probatur consequentia. Si enim daretur iste modus, euidens est, quod ille immediatius succederet illi termino à quo, quam ens creatum: sicut priuationi, quæ est terminus à quo in generatione, immediatius succedit forma, quæ est ratio rei genitæ, quam ipsa res genita. Minor vero probatur. Prima ratio per quam fit res extra nihil, est vniuersalissimus gradus entis: ergo implicat, quod illi termino creationis, succedat nisi ens, in quantum ens. Explicatur. Quicunque modus entis, debet necessario præsupponere ipsum ens: ergo modus, quem illi authores ponunt, debet præsupponere ens, & consequenter non potest mediare in creatione. Antecedens est euidens, non solum loquendo de rebus, secundum quod sunt à parte rei: verum etiam quatenus à nobis concipiuntur, non enim solum prima ratio essendi à parte rei, est gradus ille entis, verum prima ratio sub qua quodlibet obiectum proportionatur nostro intellectui, est idem gradus. Fit ergo consequens, vt quicunque modus entis non solum à parte rei, non possit præcedere ens: verum nec in nostra cognitione, quantumcunque detur locus fingendi; atque adeo nullum prorsus inuenio fundamentum, ad constituendum modum aliquem, sub quo res dicatur creari à Deo.

A

B

C

Ex hoc sequitur, rem creatam proprie loquendo, non prius habere esse in fieri, quam in facto esse. Verum quidem est, quod vt docet D. Thom. 2. cont. gent. capit. 18. creatio dicitur mutatio quædam, secundum nostrum modum intelligendi tantum, in quantum scilicet intellectus noster, accipit vnam, & eandem rem, vt non existẽtem prius, & postea existentem, & consequenter, intelligitur aliquod genus successionis in dicta consideratione: cæterum in re ipsa quæ creatur, non potest intelligi aliqua successio, nec potest talis res intelligi prius in fieri, quam in facto esse, Vnde in generatione; licet sit instantanea, prius intelligitur rem generari, quam genitam esse, quia aliquid talis rei; scilicet materia prima, antecedit eandem rem, tanquam subiectum inadæquatum generationis. Nihilominus in præsenti, cum nihil prorsus rei, quæ producitur per creationem, antecedat ipsam rem, fit consequens, vt non possit intelligi res, quæ creatur, prius in fieri, quam in facto esse. Qua propter si prius intelligitur fieri dictæ rei creatæ, quam factum esse, illud est, quatenus prius intelligitur talis res, secundum quod procedit à Deo, quam secundum quod est in se ipsa. Sed de hoc genere successionis non loquimur in præsenti, illud enim inuenitur non solum in creatione, verum etiam in processionibus diuinis. Hæc enim est differentia inter relationes diuinas, quæ dant esse personis, & processiones diuinas, ex vi quarum etiam recipiunt esse eædem personæ (vt colligitur ex D. Th. supr. quæstion. 41. artic. 1. ad 2.) quod relationes, significantur per modum simplicium actuum constituentium personas: nihilominus processiones, significantur per modum cuiusdam viæ, & tendentiæ, non quidem sicut dixit Suarez lib. 6. de Trinitat. capit. 1. & 2. scilicet quod ista via, & tendentia processionis, seu originis, nihil aliud sit, quam ipse terminus, secundum quod est in fieri, ad nostrum modum intelligendi taliter quod origo passiua vnius personæ, consideretur intra eandem personam, vt via ad terminum, hoc enim non admittimus. Imo potius processio passiue significata, ex parte cuiuscunque personæ, nullum modum successionis, etiam imperfectissimum, & admodum nostrum concipiendi cõsideratũ,

*D. Thom.*

*Suarez.*

admittit, nec intra ipsam personam, datur secundum eundem modum considerandi, prius fieri, quam factum esse, propter rationem supra adductam. Qua propter si in processionibus diuinis, cõsideratur à nobis, fieri, & factum esse, illud est, attendendo ad vtrunque extremum cuiuscunque processionis, & qua tenus vnum respectu alterius, dicit prioritatem originis, & consequenter, terminus talis processionis, intelligitur succedere principio, à quo originatur, & esse in tali principio velut in fieri; at vero in se ipso, esse in facto esse. A

Hoc igitur potiori ratione datur in creatura procedente à Deo per creationem: quandoquidem datur prioritas naturæ, quæ est prioritas veræ, & propriæ causalitatis, secundum quam prioritatem verificatur, quod creatura, prius natura est in fieri, quam in facto esse. Cæterum attendo ad ea, quæ intrinsece conueniunt tali creaturæ, non prius natura, est in illa, fieri, quam factum esse; nec datur ex parte eiusdem creaturæ fundamentum, in quo intellectus prius inueniat fieri, quam factum esse. Quod amplius confirmatur, & declaratur. Nam ante factum esse creaturæ, nulla prorsus potentia, seu naturalis, seu obedientialis, positiua præcedit in ipsa creatura, quæ potentia sit subiectum illius fieri, seu illius viæ, & tendentiæ. Licet enim in termino à quo illius productionis creaturæ, inueniatur quædam non repugnantia, respectu potentiæ diuinæ: hæc tamen non repugnantia, nihil positiuum dicit. Cum igitur esse, in creatura immediatissime succedat illi termino à quo, qui est non esse (vt iam declaratum est) fit consequens, non dari aliquod medium subiectum, susceptiuum illius fieri ante esse creaturæ: Esse autem ipsum creaturæ implicat, quod sit susceptiuum illius fieri creaturæ. Quod in hunc modum ostendimus. Esse est vltima actualitas cuiuscunque rei: ergo implicat, quod tale esse, sit susceptiuum illius actus imperfecti, cuiusmodi est fieri. Implicat enim vltimum actum, esse susceptiuum primi, & imperfecti actus. Itaque vnicum, & idem esse, prius consideratur in fieri, quam in facto esse, quãdo præter ipsum esse, datur aliquod subiectum, procedens de potentia ad actũ: & ita recipitur esse admodum recipientis, procedendo ex imperfecto ad perfectum; nihilominus, ipsum esse implicat, quod sit susceptiuum talis successionis. B

Ex quo colligitur acutissima ratio, quæ est fundamentalis in hac difficultate, quod cum agenti particulari correspondeat effectus particularis, & limitatus, & forma educibilis ex potentia materiæ; talis effectus, & talis forma, prius considerantur in fieri, quam in facto esse. Imo in generatione hominis, quanuis forma non educatur ex potentia materiæ: tamen quia ex vi generationis, talis forma vnitur materiæ, prius consideratur homo in fieri, quam in facto esse. Cæterum agenti vniuersali, correspondet esse in sua actualitate; atque adeo omnino implicat, quod tale esse, vt sic, & vt correspondens proprio influxui Dei, cuiusmodi est creatio, sit susceptiuum illius imperfectionis, procedendi de potentia ad actum. Vtrum vero hanc rationem penetrauerit Molina examinabimus infra. Sed pro nunc, infertur ex prædicta ratione, quod quanuis Deus immediate per se ipsum, produceret aliquem effectum, cuius esse consisteret in fieri, vt si immediate per se ipsum moueret cælum, talis motus, vt procedens à Deo, non deberet considerari, vt in fieri; sed vt quidam effectus contentus sub illa ratione vniuersalissima entis, quam Deus inspicit: in qua continentia nõ inuenitur ratio potẽtialitatis, vel ratio successionis, sed omnimoda perfectio præscindens ab omni imperfectione. Qua propter quando Angelus mouet cælum, talis motus, etiam per comparationem ad Angelum, est verum ens successiuum. Quia cum Angelus non possit operari, nisi ex præsuppositio subiecto, educendo formam ex potentia talis subiecti, fit, vt imperfectio illa successionis, etiam conueniat motui, prout continetur sub sphera actiuitatis Angeli, quæ actiuitas inspicit ens particulare, vt educibile ex potentia subiecti. Cæterum potentiæ diuinæ, corresponderet dictus motus, secundum rationem entis, & secundum actualitatem essendi extra nihil, in quo non importatur aliqua successio. C

Nec valet si arguas sic. Ipsa natura motus tribueretur Deo: ergo cum motus essentialiter sit ens successiuum, ista succes-

successio tribuitur eidem motui, vt procedenti à Deo. Hoc inquam argumentum est puerile. Aliud est enim, quod successio motus tribuatur Deo, aliud autem, quod motus, vt procedit à Deo reduplicatiue sumendo ly vt, habeat successionem. Primum verum est, nam ens, etiam vt successiuum, non subterfugit rationem entis. Secundum vero est falsum, vt constat ex dictis.

A

## §. II.

*Vtrùm creatio in ratione actionis transeuntis, & tenentis se ex parte creaturæ, antecedat terminum eiusdem creationis.*

PRæcipitanter satis, Molina dixit, sententiam D. Thom. non esse probabilem: cum tamen sit probata, ex doctrina eiusdem Doctoris Sancti euidentibus rationibus. Pro confirmatione tamen eiusdem, videamus aliqua argumenta, quibus conuincitur Molina; licet fere in idem reddeant, cum argumentis propositis à principio. Intendit ergo iste author, quod creatio, sicut quælibet actio transiens, in ratione actionis, subiectetur in passo; atq; adeo, quod præter rem, quæ creatur, detur in eadem re peculiaris actualitas, quæ est creatio in ratione actionis transeuntis; atque adeo, quod non sit probabile, creationem, solum denotare relationem realem ex parte creaturæ.

B

Arguitur igitur in hunc modum primo. Creatio est productio realis absoluta, influxusque, quo Deus, tanquam actione, confert esse rebus creatis, & proinde rebus ipsis creatis inest, Deusque ex tempore, ab eo denominatione extrinseca, dicitur agens, & creans, non secus atque ignis à calefactione, quatenus actio est, & insidet in aqua, vt in subiecto: ergo creatio est actio transiens subiectata in creatura.

Secundò. Principium efficiens actionis, non est actio ipsa: ergo velle diuinum, quo Deus tanquam principio efficiente creat, non est appellandum creatio actiua: ergo vel creatio actiua est influxus realis à Deo emanans, seu à volitione eius, vel est respectus rationis ad res creatas, quod nulla ratione est concedendum.

C

Tertiò. Respectus, eius quod ab alio, & à quo aliud, qui inter Deum, & creaturas cernuntur, proculdubio consequuntur creaturas productas, suntque posteriores illis in genere causæ efficientis: sed actio in genere causæ efficientis antecedit effectum, estque immediatior principio efficienti, quam effectus per eam productus: ergo creandi actio, & creatio passiua, non sunt respectus illi, vt authores contrariæ sententiæ affirmant.

Quartò. Relatio effectus ad causam, quæ in creatura comparatione Dei, tanquam causæ illius efficientis, cernitur, est realis: ergo habet rationem aliquam fundandi, ex ijs quas Arist. 5. Metaph. commemorat: sed non habet aliam, quam actionem, per quam Deus producit creaturas: ergo huiusmodi relatio, est posterior actione, per quam Deus producit res.

Concludit ergo, quod influxus iste, per quem Deus confert esse creaturis, est vera actio de prædicamento actionis, existés in creaturis, tanquam in subiecto. Quod si quis petat ab isto authore: vtrùm huiusmodi actiua creatio sit creatura, respondet esse creaturam, vt creatura id etiam dicitur, quod concreatur. Constituit igitur specialem actualitatem, quæ dicitur actio, distinctam formaliter ab ipsa creatura; licet concreetur simul cum tali creatura, & hæc actualitas vere subiectatur in creatura.

Hæc opinio, est maxime superficialis, facileque dictus author allucinatus est, illis exemplis phylosophicis, non pertingendo propriſsimam rationem creationis explicatam.

Dicimus ergo nos, implicare contra dictionẽ, quod creatio in ratione actionis transeuntis, mediet inter Deum, & rem, quæ creatur. Et quidem supponamus, quod actiones causarum secundarum, quæ sunt transeuntes, non subiectantur in agentibus, sed in passis, & quod quælibet causa denominatur agens ab actione, quæ recipitur in passo: adhuc tamen implicat, quod in creatione, detur vera actio transiens recepta in creatura, à qua actione Deus dicatur creator, seu creans. Hæc veritas manifestatur ex fundamentis positis, & ex differentia declarata, inter actionem causarum secundarum, & creationẽ. Actio

enim causarum secundarum, est immediata ratio producendi effectum, & præhabet in se totum, quod continetur in effectu, habetque quâdam superioritatem respectu talis effectus. Nihilominus, implicat quod respectu entis in quantum ens, quod est terminus creationis, detur ex parte ipsius entis ratio productionis, per modum actualitatis mediæ, inter Deum producentem, & rem productam, & continentis totam perfectionem entis. Nihil enim prorsus potest imaginari actualius, quam ens creatum, nisi Deus ipse. Nec potest participari virtus Dei ad extra, actualiori modo, quam participatur in ente vt sic. Aduertat ergo acutus metaphisicus, causam particularem, communicare suam virtutem, tam actioni, per quam producit effectum, quam ipsi effectui, ordine tamen quodam, nam actio, magis accedit ad causam, quam effectus, & ita est quid actualius, quam talis effectus: & ita non mirum, quod ex parte effectus, sit ratio producendi ipsum: nihilominus implicat, dari aliquid extra Deum, in quo actualiori modo participetur virtus Dei, quam in ente, vt sic; atque adeo, implicat dari extra Deum aliquam rationem producendi tale ens, vt sic.

Præterea nota diuersum modũ, quo causa secunda existit in effectu à se producto, atque causa prima. Nam illa non est immediata suo effectui, immediatione suppositi, sed immediatione virtutis; atque adeo non attingit talem effectum immediate per se ipsam, sed mediante actione, in qua reperitur virtus causæ: nihilominus causa prima, adest per se ipsam immediate, & intimè, proprio effectui correspondenti sibi. Quanuis enim quando ista causa prima, concurrit cum secunda ad producendum aliquem effectum particularem, possit concedi aliquo modo, quod est immediata effectui, immediatione virtutis tantũ (quod tamen nos negamus) tamen respectu proprij effectus; scilicet entis in quãtum ens, adest immediatissime, & intime, taliter quod nihil prorsus intelligatur mediare, in quo communicetur infinita virtus Dei. Nec potest imaginari aliqua entitas creata, media qua, ens vt ens educatur ex nihilo, sed tale ens, immediatissime subordinatur Deo soli.

Argumenta posita in contrarium facilime soluuntur ex dictis, & ex dicendis infra.

A

Ex ijs ergo infertur primo, quod creatio non ineſt rebus creatis, tanquam aliquid absolutum, vt dicit Molina. Non enim potest imaginari, dictam creationem inhæsse rebus creatis, nisi præsupponẽdo illas, atque adeo implicat, quod in genere causæ efficientis, antecedat tales res creatas. Licet enim generatio subiectetur in toto composito genito, etiã si ex vi generationis habeat esse tale cõpositum: tamẽ, vt supra dicebamus pro illo priori in quo antecedit tale compositum in genere causæ efficientis, generatio præintelligitur, vt eductio quædam formæ ex materia prima: tamen considerata generatione, prout subiectatur in toto composito, præsupponendo ipsum in genere causæ materialis, implicat, quod sit causa efficiens, vel ratio efficientiæ totius compositi. Ex hoc ergo colligitur, quod cum creatio non possit dari in rerum natura extra Deum, nisi præsupponendo rem creatam, in qua subiectatur, est omnino impossibile, creationem antecedere rem creatam, in genere causæ efficientis.

B

Et multo minus probabilitatis habet, id quod subiungit idem Molina parificando creationem, productioni caloris in aqua, quoad præsens attinet. Licet enim Deus ab extrinseco de nominaretur creator, vt vult Molina, sicut calefaciens de nominatur sic à calore, qui recipitur in aqua: tamen calefactio recepta in aqua, bene potest reduci ad genus causæ efficientis, comparatione ad calefaciens, quia non terminatur ad esse simpliciter aquæ, sed ad esse calidi. Nihilominus quod ex vi creationis habeat esse totum ens, & ex altera parte, quod creatio antecedat tale ens, in genere causæ efficientis, tanquam actus quidã absolutus, est omnino implicatorium.

C

Vnde non potest dari creatio extra Deum, quæ habeat pro termino creaturam.

Præterea sequitur, nullum influxum realem extra Deum, esse immediatorem Deo, quam totum ens, quod habet esse per creationem. Cum enim inter ens, & non ens, non detur aliquod medium, & ex altera parte terminus à quo creationis: sit non ens, in quo termino, creatura ipsa est solum in potentia Dei,

fit

fit consequens, vt ex ista potentia ad talem actum, nullum prorsus detur medium, atque adeo, quod nihil ita immediatum sit Deo, atque est ens sub ratione entis, & quantumcunque imaginetur Molina, & Suarez, illum influxum realem, tanquam modum entis distinctum formaliter ab ente, debet pro illo priori in quo antecedit ens, considerari A vt aliquid participatum à Deo, & extra nihil, & per consequens debet esse ens, de quo erit eadem difficultas, atque est de ente producto, quoad præsens attinet. Etsi pro illo priori, iusluxus ille realis non est nihil, sed aliquid extra nihil, debet esse ens, atque adeo participare esse à Deo. Cum igitur participet immediate esse à Deo, & absque alio medio influxu; cur non, & ipsum ens, etiam participabit esse à Deo immediate, absque alio influxu medio real?

Demonstrationes positę, ita declarãt sententiam S. Thom. esse veram, vt nullam relinquant probabilitatem in contraria sententia, vt à Molina explicatur, B qui posset mitius loqui, circa sententiã Doctoris sancti, & discipulorum eius.

Tertiò sequitur, dependentiam quã dicit creatura à creatore, non esse aliquid à parte rei distinctum, ab ipsa creatura (quidquid dicat Suarez). Imo vero in hoc relucet maxime potentia Dei infinita, quod eidem immediate subdatur ens, secundum totam suam latitudinẽ, & quod non distinguatur ex natura rei, tanquã medium reale inter Deũ, & creaturam, talis dependentia. Vt enim declaratum est, causa secunda propter limitatum modum operandi, quem habet, nõ potest immediatissime attingere effectum, quia impossibile est effectum sub ordinari tali causæ, secundum totum quod habet, sed solum subordinatur, secundum eductionem formæ ex materia, & consequenter dependentia, quam talis effectus dicit, est quid magis limitatum, quam effectus secundum totum, C quod habet. Debet igitur talis dependentia, esse immediatior causæ particulari, & distincta ex natura rei ab effectu. Nihilominus cum Deus infinito modo attingat ens creatum, secundum totum, quod habet tale ens, & secundum omnem vniuersalitatem entis, & modos in illa contentos, non debet distingui ex natura rei, modus dependentiæ ab ipso ente creato: & idem prorsus est dicere, quod ens sub ratione entis dependet à Deo, atque dicere quod tale ens sub nullo medio dependet à Deo, cum si daretur medium, illud deberet esse ens.

Pro huius clariori intelligentia nota ex D. Thom. opusc. 37. cap. 4 quod esse, diuersimode se habet ad creationem, vel ad generationem: esse enim, est prima rerum creatarum, secundum authorem libri de causis, non quod creatio sit vt in subiecto in ipso esse, cum creatio passiua sit accidẽs, cuius est habere subiectũ sed vt in subiecto est in ipsa creatura, & esse diuinum, proprie est ratio creandi: quia per creationem, omnes res communiter accedunt ad participandum esse. In generatione vero, non ducitur generatum ipsum, ad participandum esse generantis sed ad participandum naturam eius. Ex hac ergo doctrina D. Thom. colligitur, quod quamuis esse particularium effectuum productorum à causis secundis, etiam producatur ab ipsis causis, & non sit effectus solius Dei: tamẽ producitur quatenus particulare est, & limitatum per essentiam primo communicatam, atque ex consequenti, prima dependentia effectus particularis à sua causa particulari, non est quoad esse. Nihilominus prima dependentia creaturæ à creatore, est quoad esse, non quidem vt esse limitatum est: sed vt esse est, & secundum omnimodam vniuersalitatem esse creati. Quamuis enim esse productum per creationem, sit esse limitatum: tamen ratio formalis sub qua correspondet potentiæ infinitæ Dei, est vniuersalissima. Fit ergo consequens, vt dependentia, quam dicit effectus particularis, à causa particulari, sit aliquid distinctum ex natura rei, ab ipso effectu particulari: quandoquidem non est omnimoda dependentia; sed secundum rationem limitatam, quæ exigit in effectu aliquod principium talis limitationis, & per consequens debet includi aliquid in effectu, quod non includitur in dependentia formaliter. Nihilominus cum dependentia creaturæ à creatore, sit omnimoda, & secũdum totam actualitatem creaturæ, & secundũ omne illud quod includitur in creatura, fit consequens, vt ista dependentia, non distinguatur ex natura rei, à tali creatura, tanquam aliquid absolutum.

§. III.

## §. III.

*An creatio importet mutationem, per modum processionis creaturæ à Deo.*

DICTI authores contrariæ sententiæ D. Thom. non solum ponunt mutationem in creatione, passiue significata, verum etiam dicunt, creationem, denotare realem influxum in creaturam, procedentem à Deo. Vnde sicut idem motus receptus in passo, si consideretur prout egreditur ab agente, dicitur actio: ita censent dari realem influxum receptum in creatura, qui, si consideretur prout egreditur à Deo, dicitur actio. Hæc tamen opinio non est vera, & licet ex parte maneat impugnata, clarius tamen ostendenda est eius falsitas.

Pro intelligentia ergo veritatis, notandum est, ex D. Thom. quæstio. 3. de poten. art. 3. quod creatio, non importat aliquem accessum, ad esse, quin potius, esse quod participatur ex vi creationis, significatur vt in termino, non vero vt in participari. Itaque quãdo est vera actio realis, qua participet esse aliquis effectus, necesse est, quod talis effectus, prius consideretur vt in fieri, quam factum esse, sequitur enim tale agens, naturam actionis per quam producit effectum, & consequenter effectus, vt procedit ab agente, denotat mutationem. Hæc autem omnia, sunt omnino aliena à creatione, in qua, impossibile est, effectum vt procedentem à Deo, prius considerari in fieri, quam in facto esse: sed talis effectus, debet necessario considerari vt in termino. Quod quidem sic ostẽdo. Nam Deus in opere creationis, operatur, tanquam causa infinita: ergo impossibile est, quod res creata, quatenus procedit à Deo, prius consideretur in fieri, quam in facto esse. Probatur consequentia. Si enim prius considerareturtalis res in fieri, deberet attendi, secũdum rationem imperfectam, & consequenter sub tali ratione, non posset procedere à causa perfectissima, & infinita. Et quidem causæ secundæ, quæ non habẽt perfectissimam actualitatem in operando, necesse est, vt prius producant effectum in fieri, quam in facto esse: nihilominus causæ infinitæ perfectionis, in operando, implicat prius attingere effectum quoad fieri. Nec valet dicere, hoc non procedere ex aliqua imperfectione causæ, sed ex capacitate rei, quæ producitur, non enim loquimur in præsenti de creatione passiua, quatenus se tenet ex parte rei creatæ: sermo igitur præsens est de modo emanationis rerum creatarum, à Deo, & de hoc dicimus, esse perfectum; nec posse prius considerari sub potentialitate extra Deum, quam sub perfecta actualitate: alias Deus, medio tali modo emanationis, diceretur procedere ex potẽtia ad actum. Si enim Deus denominatur actualiter creans, ex illo influxu reali, quem ponunt dicti authores, & talis influxus, prius considerabitur vt in fieri, & in potentia, quam in facto esse, & in termino, euidens est, Deũ formaliter, & in causando, prius induere illam potentialitatem, & fieri illius influxus, quam factum esse termini producti. Ne igitur hoc absurdum debeat necessario concedi, docet Angelicus Doctor, quod in creatione non importatur aliquis accessus ad esse, sed debet accipi creatio vt in termino.

Nec prorsus poterunt assignare contrarij authores, rationem formalem perfectissimam correspondẽtem Deo, quatenus operatur ad extra, sub qua ratione contineatur effectus vt in fieri, & vt in potentia ad esse in termino. Et quidem authores illi, ponentes illud fieri, & fluxum realem distinctum à creatura, non poterunt negare, ipsum denotare imperfectionem: quandoquidem est via ad terminum. Implicant ergo in adiecto, dicendo, talem fluxum tribui creaturæ, vt procedenti à Deo per creationem. Melius certe dicerent cum D. Thom. nihil reale inueniri extra Deum, ab ipso Deo promanans ex vi propriæ, & vniuocæ causalitatis Dei, quod non prius induat rationem illam formalissimam, & perfectissimam, quam Deus inspicit in operando, quam intelligatur in se ipso. Et notetur hoc vltimum attentissime, pro intelligentia totius quæstionis. In effectu enim producto per creationẽ, prius consideratur ratio formalis perfectissima, correspõdens Deo, scilicet eductio rei ex nihilo, quam consideretur effectus ipse materialis: quandoquidẽ, sub tali ratione, distinguitur creatio ab aliis factionibus. Si igitur prius considerandа

da est ratio illa, velut vniuoce cõueniẽs Deo; quomodo potest pro illo priori, cõsiderari effectus, vt in fieri, & in tendentia. Imo si in alijs productionibus particularibus, incipimus considerare effectus ab imperfectioribus in re, quæ producitur per creationem, debemus incipere à perfectioribus. Et si creatio angeli, & creatio formicæ, sunt eiusdem prorsus rationis, quoad perfectionem creationis, prius debet attẽdi in illis id, quod est æquale, quam naturæ inæquales, & consequenter, prius debet attendi, id quod primo correspondet Deo creanti, ex parte effectus ad extra (non enim loquimur de ratione formali tenente se ex parte Dei,) quam imperfectio aliqua in creatura. Fateor me nullam apparentiam inuenire, in ponendo influxum realem, tanquam entitatem realem absolutam, distinctam à creatura, vt creatura procedit à Deo.

Cum hoc tamen concedendum est cum D. Thom. inueniri quendam modum successionis, atque fieri, & factum esse creaturæ, cõsideratæ prius, vt à Deo procedit, quam consideretur in se ipsa. Illud tamen fieri, vel illud genus successionis, nihil reale absolutum superaddit, supra hoc quod est creaturam participare esse à creatore, in qua participatione, solũ denotatur relatio realis creaturæ ad creatorem, secundum nouitatẽ essendi, & relatio rationis creatoris ad creaturam. Et istæ habitudines aliquo modo comparari possunt relationibus originis, quæ reperiuntur in Deo. Sicut enim istæ non denotant veram successionem vnius personę respectu alterius: ita illæ. Et sicut persona quæ originatur ab altera, statim consideratur vt in termino: ita creatura procedens à Deo per creationem. Verum quidem est, quod origo significatur per modum cuiusdam successionis; quod tamen non habet relatio constituens personam originatam, quatenus constituens est: quia ipso modo constituit, præscindendo ab omni successione. Nihilominus dicta successio, nihil aliud est, quam personã originatam, prius cõsiderari in suo principio, quam in se ipsa. Similiter ergo, creaturam prius considerari in Deo cõmunicante esse illi, quam in se ipsa, est successio quæ in hac parte admittitur.

A

B

C

Nota tamen, quod in successione ista, quam ponimus in originibus, non datur prioritas naturæ proprie loquendo, nec concedendum est, Patrem Æternũ esse priorem natura Filio: sed solũ priorem origine. Nihilominus creator, est prius natura in ratione creatoris, quam creatura, quæ prioritas saluaretur, etiã si Deus ab Æterno crearet aliquid. Et saluaretur etiam, quod prioritas ista esset quantum ad esse Dei, & esse creaturæ, propter esse per participationem, quod reperiretur in tali creatura, etiam si coæterna Deo: at vero prioritas illa originis, non esset prioritas quoad esse. Nec concedendum est absolute, Patrẽ prius habere esse, quam Filium: sed cum illo addito, scilicet prius origine. Item prioritas illa naturæ, denotat subordinationem vnius respectu alterius; quod tamen non denotat prioritas originis. Quo fit, vt successio, quæ in originibus consideratur, fundet relationes reales, ex parte vtriusque extremi, quia habet se vt perfectio vtriusque: attamẽ successio creaturæ respectu creatoris, fundat relationem realem ex parte creaturæ, & ex parte creatoris, relationem rationis. Quoad considerationem tamen suprapositam, de creatura vt in termino, & non vt in via ad esse (vt declaratum est) cõparatur creatio processioni diuinæ. Et sicut esset omnino fictitium, ponere influxum realem distinctum à persona procedente, qui influxus esset processio: ita censeo imaginarium, ponere influxum realem extra Deum, distinctum à creatura, tãquam aliquid absolutum. Sicut ergo saluatur, vnã personã procedere ab altera, propter solam habitudinem realem originis significatam, per modum realis processionis: ita saluatur, creaturã procedere à creatore per creationem, ex sola habitudine reali ad creatorem cum nouitate essendi, vt statim declarabimus.

## §. IIII.

### *An creatio ponatur in prædicamento actionis.*

CERTISSIMVM est, quod creatio, quatenus importat actionem formaliter loquendo, tenentem se ex parte Dei, non pertinet ad aliquod

quod prædicamentum. Quoniam, vel importat quid infinitum, scilicet efficacem voluntatem Dei producendi creaturam, vel importat solam relationem rationis, & vtroque modo non potest pertinere ad prædicamentum: & quidē creatio, vel debet denotare in Deo perfectionem infinitam, vel nullam perfectionem; non enim admittimus in Deo perfectiones secundum quid. Et quantuis ista perfectio, in ratione perfectionis, necessario conueniat Deo, absolute tamen potuit non esse in Deo. Quia perfectio quæ est in actione creandi, nō sumitur ex ratione particulari, seu, vt grosso modo loquamur, ex ratione specifica talis actionis, sed ex identificatione cum essentia diuina. Quod maxime aduertendum est ad soluenda importuna argumenta, quæ solēt fieri in hac materia, & alijs similibus. Non enim valet ista consequentia, creatio, etiam secundum propriam rationem creationis tenentis se ex parte Dei, dicit perfectionē, & talis creatio, potuit non esse in Deo: ergo aliqua perfectio, quæ de facto est in Deo, potuit non esse in Deo. Aliunde enim sumitur ratio particularis creationis, quatenus talis actio distinguitur ab alijs actionibus diuinis: atque perfectio creationis. Vt enim supra ostendimus perfectio conueniens actionibus diuinis, non prouenit ex particulari ratione cuiuscunque actionis, sed ex identitate cum essentia diuina. Vt enim seruetur omnimoda æqualitas in perfectione, inter omnes actiones Dei, necesse est recurrere ad vnicam, & eandem essentiam diuinam, tanquam ad rationem talis perfectionis, & æqualitatis, vt sic saluetur, quod licet dictæ actiones, ex genere suo sint inæquales, & vna perfectior altera: tamen in Deo habent omnimodā æqualitatem: quam æqualitatem nō possunt seruare, si ex rationibus particularibus cuiuscunque actionis, proueniret perfectio. Tanta igitur perfectio est in Deo, velle, atque est intelligere, quod tamen in nobis, non habet locum: quia perfectio cuiuscunque actionis nostræ, non præcedit in nobis, antequam veniat actuatio per talem actionem, sed debemus perfici, conformiter ad rationem specificam dictæ actionis. Ad propositum ergo reuertentes dicimus, quod in Deo perfectio creationis, secundū quod dicit actionem, antecedit ipsam rationē actionis, quapropter, quod talis perfectio induat rationem creationis, vel volitionis non creandi, materialiter se habet ad eandem perfectionem. Vnde si Deus ab æterno decerneret non creare mundum, tale decretum haberet, eandem indiuisibilem perfectionem, quam de facto habuit decretum, & voluntas efficax creandi mundum. Fit ergo consequens, quod ista voluntas Dei, quam vocamus creationem actiuam (ne immoremur in declarando, an supponat pro alio creatio actio) dicat perfectionem infinitam, & consequenter nō ponibilem in prædicamento.

Loquendo autem de creatione, quatenus significatur in ratione actionis transeuntis, & tanquam quid creatum, & extra Deum, videtur quod talis actio sit de prædicamento actionis: quandoquidem est aliquid creatum, atque adeo ponibile in prædicamento, & non potest pertinere, nisi ad prædicamentum actionis. Nihilominus dicimus, talem creationem non posse pertinere ad prædicamentum actionis. Cōcedimus quidem, talem creationem esse veram, & realem productionem, significarique per modum actionis de prædicamento actionis; cæterum vere, & realiter non potest pertinere ad prædicamentū actionis. Quod quidem manifeste ostēditur, supponendo ea quæ supra dicta sunt, & procedendo à priori, ex propria natura actionis, vt actio est. Actio enim quatenus pertinet ad prædicamentum, est actus accidentalis, & specialis affectio, desumpta per ordinem ad substantiam, & consequenter præsupponens ipsam substantiam, in qua recipiatur, & à qua habeat esse: sed ista omnia non possunt conuenire creationi: quandoquidem implicat, substantiam producendam per creationem, præsupponi ad ipsam creationem: ergo. Confirmatur. Tota substantia, secundum omnes partes suas, producitur per creationem: ergo implicat talem substantiam secundum aliquam partem sui, antecedere creationem: ergo creatio non est accidens de prædicamento actionis. Vnde in prædicamento actionis, ponitur accidens, quo mediante agens dicitur in materiam subiectam agere, & ita effectus sequitur actionem secundum suum esse, nihilominus antecedit

cedit actionem, secundum partem sui, scilicet secundum materiam, quod tamen non habet locum in præsenti (vt declaratum est.)

Quo fit vt Arist. non cognouerit actionem, quæ habet pro termino à quo, nihil. Non enim cognouit, nisi actionē quæ est actus accidentalis, de qua impossibile est dicere, quod in genere causæ efficientis præcedat totum ens, educendum ex nihilo. Imo etiam si Deus produceret aliquem actum accidentalem, extra omne subiectum, seu supplere vicem subiecti dantis esse tali accidenti, implicaret, quod mediante tali accidente, tanquam principio quo, produceret totum ens, in quantum ens. Quia præter rationem generalem, qua probatur non posse Deum eleuare aliquā substantiam ad creandum, militat ratio specialis in accidente (vt dictum est). Implicat ergo, Deū producere extra se actionem creandi, quæ pertineat ad prædicamentum actionis.

Et nota, illos qui tenent actionem esse viam, & tendētiam, vt tenet Vazquez
*Vazquez.* cit. cap. 2. poterant impugnare dictam sententiam de creatione, denotante veram actionem, rationibus adductis à nobis. Licet enim dictus author teneat cū Thomistis, contra Suar. & Molin. creationem non poni in prædicamēto actionis: tamen ex altera parte, tenet actionē dicere viam, & tendentiam, nec excludi à prædicamento, quia dicat huiusmodi rationem incompletam, nec propter eādem rationem excluderetur motus. Sed hæc omnia, maxime nobis displicent. Et primo actio non dicit viam, & tendētiam, sed formam, seu actum completū, quo mediante agens dicitur agere, sicut & passio etiam non significatur per modum viæ ad aliud: sed per modum actus completi, quo passum dicitur pati. Et quanuis actio identificetur cum motu: tamen in ratione actionis, comparatur ad agens, vt actuans ipsum, & vt sic non dicit potentiam ad vlteriorē actualitatem recipiendam, quam tamen potentiam dicit motus formaliter, qui quāuis ex vna parte, sit actus entis in potentia: tamen ex altera, dicit in se potentiā ad vlteriorem actualitatē. Itaque actio, secundum primariam considerationē sui (omitto rationem communem, in qua conuenit cum passione, scilicet ratione motus) non est quid incompletum, & perfectibile per aliud, sed est perfectio alterius. Verum quidem est, dari aliquas actiones successiuas, distinctas ab actionibus instantaneis: hoc tamen habent istæ actiones, quatenus identificantur cum motu, non tamen secundū specialem rationem actionis actuantis agens, & pertinentis ad prædicamentū, in quo non ponuntur; nisi entia completa, à differentia eorum, quæ pertinēt ad post prædicamenta.

Præterea displicet nobis, quod Vazquez non excludat à prædicamentis, id quod in proprio genere, & secundū propriam rationem, est via ad aliud. In quo libet enim genere prædicamentali, vel ponuntur in recta linea genera, & species, vel ponuntur ad latus, differentiæ constituentes species, & diuidentes genera. Derogat autem cuicunque horū, dicere in sua ratione primaria, viam, & perfectionem recipiendam per aliud. Et quidem de generibus, & speciebus, certissimum est, de differentijs autem licet dicant, quid incompletum: tamen primario denotant formas actuantes, & determinatas perfectiones. Nihilominus id quod dicit viam ad aliud, non denotat actualem perfectionem: atque adeo non potest poni actu in prædicamento, in quo ponuntur res secundum id quod habent de actu, non vero secundum id quod habent de potentia: sed de ijs non vacat disputare modo.

Præterea dicimus, quod licet creatio non sit actio de prædicamento actionis, significatur tamen per modum actionis transeuntis. Quanuis enim non sit formaliter actio transiens, sed formaliter immanens, & virtualiter transiens (de quo non disputamus, quia forte magis est quæstio de nomine, quam de re ipsa) tamen significatur per modum actionis transeuntis. Nam creatio non significatur, vt perfectio creantis, sed vt perfectio rei creatæ. Per hæc respondetur ad argumentum in contrarium.

## §. V.

*Virum creatio, vt se tenens ex parte Dei, conueniat Deo ab æterno.*

VIDETVR quod non. Quia denominatio creationis, est in Deo ali-

aliquid rationis, resultãs ex actuali productione: ergo non conuenit Deo ab æterno.

Hoc non obstante dicimus, quod creatio, secundum perfectionem infinitam, quam denotat ex parte Dei, conuenit Deo ab æterno. Nam operatio illa diuina quæcunque sit, à qua de facto participant creaturæ esse in tempore, conuenit Deo ab æterno, non tamen denominatur à tali actione creans formaliter: vnde nec ab æterno creauit, sed ab æterno habuit illam virtutem, per modum actus secundi, in qua continebantur creaturæ. Dixi per modum actus secundi; nam ex parte Dei, non solũ fuit ab æterno virtus illa creatiua (vt ita dicamus) quæ inueniretur in Deo, etiamsi Deus decreuisset non creare mundum, sed inuenitur determinatio diuini actus, ad creandum in tempore, cui determinationi, correspondet creatura producta in tempore, absque aliquo superaddito, etiam tanquam complemento intrinseco, ipsi operationi Dei. Itaque ex actuali productione vt recepta in creatura, dicitur Deus actualiter creans, secundum relationem rationis de nouo, & ex tempore consurgentem in Deo, non tamen recipit actio illa Dei, in qua tanquã in actu secũdo cõtinetur creatura, aliquod cõplementũ intrinsecũ ex actuali emanatione creaturæ. Nã denominatio rationis est quid extrinsecũ aduenies Deo ex tali emanatione creaturę.

Et vt clarius inspiciatur, quomodo stent ista duo simul, scilicet ex vna parte, quod ab æterno habeat Deus ex parte sua, actum creandi, & ex altera parte, quod creaturæ non sequantur ab æterno: nota non solum hoc prouenire, ex eo quod actus creandi est liber, atque adeo sequitur effectus conformiter ad diuinam voluntatem, & pro tempore, quo Deus vult ipsum sequi. Hæc enim ratio licet sit sufficiẽs: tamẽ in ea aliquid vltra desideratur, scilicet, quomodo correspondeant, creare ex parte Dei, & creari ex parte creaturæ; & quomodo quantumcunque voluntas illa Dei sit libera, si media illa Deus creat, etiam res ipsæ non creantur: vel si quando voluntas ista actualiter est, & vt dictum est, per modum actus secundi, non producuntur res, quomodo media tali actione Deus dicitur creare actualiter. Si enim actualiter creat ex parte sua, actualiter debet dari res creata, aliàs talis actio, diceretur virtualiter permanere, quousque res creetur, sicut virtualiter manet actio generantis, quousque graue moueatur in suum centrum.

Pro intelligentia huius difficultatis, notanda est maxime, eminentia æternitatis, & actionum Dei, quatenus mensurantur æternitate. Etenim cum æternitas sit mensura quædam, excedens omnes alias mensuras, & sub indiuisibili ratione coexistit omnibus illis mensuris, fit consequens, vt magis præsens sit mẽsuræ temporali, & rei temporali, quam esset altera res quælibet temporalis eidem simultaneæ. Itaque licet actio temporalis sit simultanea passioni temporali: tamen actio æterna est magis præsens tali passioni, quam actio temporalis, & similiter quanuis tempus mẽsuret actiones, & passiones rerum temporalium, & sit præsens eisdem: tamen multo magis est præsens illis mensura æternitatis.

Ex quo sequitur, quod nulla interueniente successione, vel nouitate, ex parte volitionis Dei, qua ab æterno Deus voluit creare mũdum, dicatur, quod ex vi talis volitionis æternę, secundum id quod actu, & formaliter habet, creatura produeatur in tempore. Itaque si imaginaremur, quod mediaret aliquod tempus, vel aliqua successio, inter illam volitionem Dei, seu imperium ipsius, & rem productam, implicaret, Deum per tale imperium, immediate producere dictã rẽ: sed deberet mediare aliquid, in quo virtualiter contineretur tale imperium, & illud quod mediaret, esset immediata & formalis ratio producendi. Sicut in exemplo adducto, de motu grauis, licet talis motus tribueretur generanti: tamẽ quia generans manet solum virtualiter, necesse est assignare aliquam entitatem realem, distinctam à generante, in qua generans maneat virtualiter, & ex tali entitate consequitur motus immediate. Hæc igitur imperfectio producendi effectum, non potest inueniri in Deo: sed productio creaturarum in tempore, tribuitur immediatissime, & formalissime volitioni, seu imperio Dei, propter actualem, & formalem, & indiuisibilem coexistentiam, illorum actuum Dei, respectu creaturarum.

Quando ergo agens, & patiens, mensuran-

surantur eadem mensura temporali, ista consequentia est bona, agens producit, ergo effectus producitur: quando tamē agens mensuratur superiori mensura, atque effectus mensuratur inferiori mensura, nō valet illa cōsequētia, agens quā tū est ex parte sua producit effectū: ergo effectus etiā ex parte sua, & in se pro A ducitur. Valeret autē dicta consequentia, si consequens inferretur in hunc modum: ergo effectus secundum superiorem mensuram, & coexistentiam, in illa producitur, quatenus etiam ipsa productio temporalis, fuit præsens Deo ab æterno. Sed iste modus loquendi inuoluit improprietatem sermonis. Licet enim tū omni proprietate cōcedamus, quod creaturæ omnes, sunt præsentes Deo in æternitate; non tamen debet cō cedi, quod producuntur in æternitate. Et quanuis cōcedatur, quod ipsa actualis productio tēporalis, est præsens Deo in æternitate: non tamen est præsens ad modum proprium, & ad modum productionis mensuratæ rempore, sed ad modum superioris mensuræ.

Restat iam videre quomodo importetur dicta relatio in creatione: an scilicet, tanquam aliquid præuium creaturæ, quæ producitur, vel tanquam aliquid subsequens ipsam creaturā. Et quidem, quod relatio non sit aliquid præuium creaturæ videtur constare: quia talis relatio est accidens quoddam, & consequēter indiget subiecto prēuio, in quo subiectetur. Et propterea accidentia nō producuntur, sed comproducūtur, quia dependent à subiecto. Maxime, quia relatio habet quid peculiare præter alia accidentia, quod suū esse, est consequi ad aliud: fit ergo vt sit impossibile, relationē creationis antecedere creaturā ipsā. B

Ex altera vero parte vrget difficultas, si relatio illa non antecedit creaturam: quia creatio antecedit creaturam (vt patet ex dictis) creatio dicit formaliter relationem, atque adeo videtur, quod etiam relatio debeat antecedere creaturam. C

Confirmatur. Nam Deus, media creatione dicitur creare, sed hoc quod mediat non est mutatio, nec entitas aliqua absoluta: ergo debet esse entitas relatiua. Secundo. Si relatio ista subsequitur creaturam, præsupponit entitatem eiusdem creaturæ eductam ex nihilo: ergo præsupponit creationem: ergo relatio ista non est ratio formalis creandi.

Nota aliquos authores quos allegat Vazquez cit. c. 3. tenere. cū Scot. in 2. d. 1. q. 5. relationem creationis, non distingui realiter à substantia rei creatæ. Quam opinionē sequitur ipse Vazquez, contra Caiet. art. 2. huius q. & cōtra Ferrar. 4. cont. gent. c. 14. & 2. cont. gent. c. 16. & 18. & Capr. in 2. d. 1. q. 2. de hac autem quæstione non est modo disputādum: sed tenendo opinionem Caietani, difficilius respondetur ad principale dubium propositū. Si enim diceremus, relationē creationis non esse accidēs, nec etiā esset nobis assignandū subiectum, cui inhæreat, & quod præsupponat. Et quidem D. Th in hoc art. fol. ad 3. dicit. *Vazquez Scot. Caiet. Ferrar. Capr.* *Creationis vt significatur vt mutatio, creatura est terminus, sed secūdū quod vere est relatio, creatura est eius subiectū, & prius ea, in esse, sicut subiectum accidente.* Sentit ergo D. Th. relationem creationis esse verum accidens, indigens subiecto, in quo sustētetur. Hac igitur sententia prę suppositā, respondetur ad quæstionem. *D. Thom.*

Notādū igitur est, in creatura dari quādam inceptionem, & nouitatem essendi, quæ inceptio, est idē cum tali creatura, anteceditque ipsam, secundū nostrā considerationem. Prius enim considerātur res vt incipiens esse post non esse, quam vt habens esse. Relatio igitur creationis, est habitudo creaturæ ad Deum, quatenus creatura incipit esse, siue quatenus habet esse post nō esse. Itaque nō est habitudo fundata in esse participato à Deo: quatenus tale esse consideratur vt in termino. Quanuis enim dictum sit, quod esse participatum à Deo in creatura, non prius est infieri, quam in termino, sed potius immediate est esse completum absque aliquo fieri reali: tamen cum hoc stat illud genus successionis, quod iam explicatum est; quatenus scilicet creatura, prius est in potentia diuina, & in actuali imperio Dei, quam in se ipsa, & quatenus prius est, sub non esse, quam sub esse.

Dicimus ergo, quod quantumcunque consideretur creatura sub hac ratione successionis, & inceptionis, & nouitatis in essendo, implicat dari in ea aliquam habitudinem, seu ad creatorem, seu ad terminum à quo procedit, quæ habitudo non præsupponit esse ipsius creaturæ. Et ita quando consi-

deratur creatura vt incipiens esse post non esse, formalis illa habitudo inceptionis, quæ quidem (vt declaratũ est) nõ est quid absolutum distinctum à creatura, sed relatiuum, præsupponit esse creaturæ, & nõ fieri creaturę. Quia fieri creaturæ, quatenus distinctũ ab habitudine, non datur in creatione. Si ergo hæc ita se habent insurgit difficultas, an possit dici, quod relatio sit ratio creationis: quandoquidem præsupponit rem creatã? Respõdetur, quod nouum illud esse participatũ à Deo est fundamentum, ex quo cõsequitur illa habitudo, vnde relatio, seu habitudo, non est immediata ratio creationis: sed totũ esse creaturę, quatenus radix prædictæ habitudinis. Itaq; ratio formalis creationis passiuæ, est illa immediatissima participatio totius entitatis proueniẽtis à Deo, ex qua sequitur prędicta habitudo. Vnde nõ dicitur Deus formaliter creare media illa relatione, tanquam immediata ratione formali, sed medio illo esse communicato de nouo, ad quod sequitur habitudo. In genere autem causæ efficientis, creatio redu citur ad solum imperium Dei.

Quapropter quando dicitur, quod relatio est, qua mediante creatura dicitur creari, denotatur solum genus causę formalis, ad cuius verificationẽ nõ requiritur, quod relatio præcedat in esse, sed solũ, quod præcedat, quoad informare, & quoad denominare. Et quidẽ nouitas illa essendi, quę superadditur entitati creaturæ, adhoc vt intelligatur talẽ creaturã procedere à Deo per creationẽ, nihil aliud est, quã ille nouus respectus ad Deũ, & iste præsupponit esse creaturæ, & est ratio tenẽs se ex parte eiusdẽ creaturæ, secũdũ quã rationẽ, formaliter intelligimus, rẽ illã creari. Vnde proprie loquendo nouitas illa essendi, idem est, quod respectus de nouo consecutus ad illud esse participatum.

Ex ijs sequitur, quod quanuis cõcedamus, creaturam media creatione creari: nõ tamen concedimus, creaturam media relatione creari. Quia creatio, in prima propositione, non denotat præcisse id quod se tenet ex parte creaturæ, & est aliquid tẽporale extra Deũ: sed etiam denotat efficientiam procedentem à Deo. Nihilominus relatio cõstituens creationem: quatenus creatio est aliquid tẽporale, & extra Deum, ita tenet se ex parte creaturæ, vt præscindit ab efficientia, quod solum sit ratio formalis, sub qua creatura intelligatur producta à Deo.

Pręterea sequitur, quod ista relatio cõstituens creationẽ passiuã est relatio prædicamentalis. Et quidẽ supponenda est differentia inter relatiua prædicamentalia, & transcendentalia, quod ista, dicũt formaliter aliquid absolutũ, & cõsequẽter relationẽ ad aliud. Sicut scientia dicit qualitatẽ absolutã, explicabilem tamen per ordinem ad scibile. Nihilominus relatiuũ prædicamentale, primario denotat, & dicit ordinem ad aliud.

Sed obiter aduertamus lepidam cẽsuram, quã fert Vazquez cit. c. 4. circa istã distinctionem relationũ. Ait enim. Ego ineptam existimo hanc diuisionẽ. Nã relatio realis, non potest nõ esse relatio secundũ esse. Ecce ineptiã ita receptam in schola D. Th. imo collectam ex ipso Doctore sancto, qui sup q. 13. art. 7. ad 1. sic dicit. *Relatiua, quædã sunt imposita ad significãdũ ipsas habitudines relatiuas, vt Dominus, seruus, pater, & filius, & huiusmodi. Et hæc dicuntur relati ta secundum esse. Quædã vero sunt imposita ad significandas res, quas consequũtur quædam habitudines, sicut mouens, & motũ, caput & capitatum, & alia huiusmodi, quæ dicuntur relatiua secundum dici.* Si autem D. Th. non inepte vsus est dicta distinctione inter relatiua, parum modeste loquitur Vazquez, vocando ineptam illã distinctionem de relatione secundum esse, & secundum dici.

Vazquez

Nec valet solutio dicti authoris dicentis, quod D. Th. non vocat ipsas relationes secundũ dici, sed res ipsas absolutas, quas cõsequuntur habitudines, vocat relata secundum dici. Hæc (inquam) solutio superficialiter maxime attingit naturam relationis, imo cuiuscunque accidẽtis, & quanuis de hoc non sit agendum modo ex professo, breuiter aperiemus fallatiam, notando, quod tam accidentia absoluta, quam relatiua, ita habent esse à subiecto, vt quidquid sunt, debeat sumi ex modo, quo afficiunt subiectum. Vnde perfectio, vel imperfectio cuiuscunque accidentis, sumitur ex perfectione, vel imperfectione, afficiendi subiectum. Nec stat, aliquod accidens denominare subiectum, imperfecto modo, quin habeat esse in se ipso tale accidens imperfectum. Et sicut propriã

vocem

vocem ignoraret, qui diceret accidens perfici, per ordinem ad subiectum, & quatenus afficit ipsum, & non perfici in se ipso: ita propriam vocem ignorat qui dicit, accidens habere in se ipso rationem perfectam sui generis, & tamen denominare subiectum in quo est, imperfecto modo in tali genere. Igitur quanuis relatio inspiciat terminum: non tamen habet esse à termino, sed à subiecto, quod denominat. Imo esse relationis, est afficere subiectum referendo illud ad terminum. Quapropter implicat, quod relatio sit perfecta in esse relationis, & quod perfecto modo non sit ratio relatiuo, quod afficit, inspiciendo terminum. Et e conuerso si relatiuum est imperfectum, & secundum dici, etiam ipsa relatio, tribuens esse tali relatiuo in esse relatiui, debet esse imperfecta, & secundum dici.

A

Colligat ergo ex ijs, vel modiocris metaphysicus, quam facile allucinãtur, qui ad pauca respiciunt, imo præcipitẽtur in censuris. Ille enim Vazquez, consideraut relationem, atque si haberet esse per se, & perfectionem independentẽ à subiecto. Quapropter sicut stat aliquid in se esse perfectũ, & tamen participari imperfecto modo ab alio, quãdo scilicet nõ depẽdet in proprio esse ab illo: ita imaginatus est author iste, relationẽ in se habere esse perfectũ relationis, quanuis relatiuum ipsum esset imperfecte relatiuum, & sic, quod relatio ipsa esset relatio secundum esse, at vero relatiuum esse secundum dici.

B

Nos autem dicimus relatiua secundum dici esse aliquid absolutum, & ita relationem, quam important, explicare solum naturam ipsorum, non vero constituere primo, & per se ipsa. Ex quo euidenter ostenditur, talem relationem non habere sufficiens fundamentum, ad quod consequatur in esse relationis; atque adeo, nec posse dici veram relationem secundum vniuocam rationem, cum relatione secundum esse. Si enim relatio (verbi gratia) scientiæ ad scibile, non habet aliud fundamentum ad quod consequatur, præter ipsam scientiam, & ex altera parte talis scientia est aliquid absolutum, quomodo potest relatio consequi, secundum perfectam rationem relationis? Dicimus ergo, quod si relatiua secundum dici sunt relatiua secundum quid, etiam, & relationes à quibus relatiua dicuntur, sunt relationes secundum quid.

C

Creatura igitur denotat ordinẽ prædicamentalem, & secũdum esse ad creatorem, licet oppositum non careat probabilitate. Probatur. Nam effectus, vt effectus est, inspicit suam causam relatione prædicamentali: sed creatura in suo formali conceptu, dicit effectum productũ à creatore: ergo inspicit creatorem relatione prædicamentali. Itaque sicut scientia licet in ratione scientiæ non inspiciat scibile relatione secundum esse: sed sit qualitas actuãs subiectum secundum esse absolutum: tamẽ quatenus est, quid participatũ à scibili, & mẽsuratũ per ipsum, est relatiuũ prædicamẽtale: ita creatura, licet habeat esse absolutũ: tamẽ in ratione creaturæ, denotat formaliter ipsam participationẽ, qua participat esse à Deo. Argumenta in contrariũ huius non indigent alia solutione præter doctrinam tradtam.

Ad argumenta quæ objicit Suarez respondetur. Ad primum constat ex dictis, causa enim particularis, non attingit effectum intime, sub tota ratione entis, & ita dependentia effectus à tali causa, est quid distinctum ab effectu. Nihilominus Deus, propter suam infinitatem, immediatissime attingit totam rationem entis, & ita implicat, quod mediet aliquid, sub quo ens in quantũ ens, & secundum suam vniuersalitatẽ, dicatur depẽdere à Deo; sed se ipso depẽdet.

Ad secundum respondetur, impossibile esse, Deũ conseruare rẽ aliquam, secundum particularem modum conseruationis, suspendẽdo modum generalẽ conseruandi, qui nihil aliud est, quam creatio continuata: quia iste modus, clauditur transcendẽtaliter in quolibet modo particulari conseruandi. Itaque sicut ens includitur transcendentaliter in omnibus rebus: ita conseruatio quæ est creatio cõtinuata, & terminatur ad ens secũdũ rationem entis, etiam includitur in omni conseruatione particulari. Etsi Deus crearet quantitatem, & postea vniret eam accidentibus in Sacramento Eucharistiæ, si desisteret à prima conseruatione generali, inspiciente quantitatem in ratione entis, quantitas in nihilum redigeretur, quantumcunque fingas, quod conserue-

tur, sicut substantia conseruaret ipsam, implicat enim ista conseruatio. Nulla igitur mutatione interueniente ex parte creaturæ Deus producit ipsam creaturam, & conseruat.

Tertium argumentum probat, quod accidentale sit creaturæ secundum suã essentiam, habere esse, & quod esse inilla distinguitur ab essentia: sed vnde probatur, quod creatio, quæ pro termino proprio habet esse creaturæ, debeat terminari ad tale esse, media aliqua mutatione, seu aliqua ratione absoluta?

A

Ad quartum respondetur, quod ideo creatura refertur ad creatorem, quia ab illo recipit esse, receptio tamen illa, non distinguitur ab ipso esse recepto, nisi quatenus est principium, ex quo hic & nunc, & secundum istam noüitatem, qua creatura habet esse participatum à Deo, ortum habet dicta relatio, ad quod non est necessarium superaddere aliquid entitati creaturæ: sed ex entitate participata, intrinsece consequitur respectus ad Deum, qui respectus solum superadditur, vt creatio passiua detur. Probant autem reliqua, posita in argumento, quod relatio non

B

sit, qua creatura creatur (vt explicatum est) nec intelligatur ante ipsam creaturam, in esse entis; secus autem considerata creatura, in esse creaturæ formaliter.

Ad illud de actione transeunte, constat quid respondendum sit illam enim negamus in Deo, in sensu intento ab arguente, quia implicat, esse actualitatẽ entis, in quantum ens (vt probatum est.)

Illud de potentia executiua Dei, non est disputandum modo, sed supponendum, quod Deus sua actione immanente, immediatissime adest cuicunque effectui creato, absque medio alicuius alterius actualitatis, vnde talis actio est eminenter transiens, potius quam virtualiter, ad modum explicatum.

Ex ijs manent soluta argumenta, quibus conuincitur Molina, ad censendam improbabilem sententiam D. Thom licet enim creatio sit influxus realis creatoris in creaturam: non tamen distinctus ab esse, quod communicatur, sed esse tale, dimanans, & participatum à Deo, sub habitudine ad ipsum Deum, sufficit ad creationem. Item actio diuina, non solum est principium efficiens creaturæ: sed etiam qua in actu secundo, Deus communicat esse efficienter creaturæ. Præterea probatum est, non posse extra Deum dari aliquam actualitatem immediatiorem Deo, quam ens, in quantum ens. Et tandem declaratum est, quod fundamentum dictæ relationis creaturæ, est esse participatum à creatore immediatissime, quam participationem non cognouit Aristoteles.

IN articulo 5. dicit D. Tho. quod creare, non potest esse propria actio, nisi solius Dei. Oportet enim vniuersaliores effectus in vniuersaliores, & priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, vniuersalissimum est ipsum esse: vnde oportet, quod sit proprius effectus primæ, & vniuersalissimæ causæ, quæ est Deus. Vnde etiam dicitur in libr. de causis, quod nec intelligentia, vel anima nobilis, dat esse, nisi in quantum operatur operatione diuina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Vnde manifestũ est, quod creatio est propria actio ipsius Dei. *Et infra probat D. Tho.* quod virtus creãdi, nõpotest cõmunicari alicui creaturæ, etiã instrumẽtaliter, quia causa

sa secunda instrumẽtalis, nõ participat actionẽ causæ superioris, nisi in quantũ per aliquid sibi propriũ, dispositiue operatur ad effectũ principalis agẽtis. Si igitur nihil ibi ageret secũdũ illud, quod est sibi propriũ, frustra adhiberetur ad agẽdũ. Nec oporteret esse determinata instrumẽta determinatarũ actionum. Sic enim videmus, quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod præsupponitur omnibus alijs, scilicet esse absolute. Vnde non potest aliquid operari dispositiue, & instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non fit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi, per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturæ conueniat creare, nec virtute propria, nec instrumentaliter siue per ministerium.

## CONTROVERSIA. XXXVII.

### *Vtrùm istæ rationes D. Thom. probent intentum.*

Suar.

SVAREZ in sua Metaph. disp. 20. sect. 2. conatur infirmare dictas rationes dicens, quod ex illis ad summum videtur posse inferri duo. A Vnum est, quod creatura nõ possit creare independenter à prima causa: quod vero id non possit cum cõcursu primæ causæ, minime videtur inferri. Nam dare esse, non est proprium primæ causæ, nisi cum prædicta independentia. Vnde in lib. de causis dicitur. *Secunda causa non dat esse, nisi in virtute primæ, & in quantum participat operationem primæ.* Quod non alia ratione verum est, nisi quia causa secunda, tantum agere potest per virtutem acceptam à prima, & dependens in actione sua ab actuali operatione Dei. Ergo hoc modo potest creatura communicare esse, etiam per creationem, quantum est ex vi illius principij.

Rursus (ait) ex illis principijs, optime concluditur non esse communicabilem creaturæ potentiam creandi, quæ habet pro obiecto adæquato ens creabile, seu esse ipsum vt includit totã latitudinem esse participabilis. Hinc vero non potest concludi, omnem participationem illius potentiæ creatiuæ vniuersalis, limitatam, ac determinatam ad aliquod genus, vel speciem, vel certe ad aliqua individua rerum creabilium, esse incommunicabilem creaturæ. Nec in huiusmodi potentia, sic determinata, in ipsis terminis inuoluit repugnantiam, nec ex illis principijs ostẽdi potest impossibilis.

Primum patet, quia creatio leonis (verbi gratia) est specie distincta à creatione hominis: ergo ex terminis, non repugnat dari potentiam creatam, commensuratam creationi talis speciei, & non creationi, secundum totam suam latitudinem. Sicut est manifestum, in potentia generatiua, seu eductiua de B potentia materiæ, quæ prout se extendit ad omne generabile possibile, est propria solius Dei, maxime cum independentia, limitata vero ad certam speciem generationis, potest communicari creaturæ, cum dependentia à prima causa.

Secundum patet, quia talis potẽtia creata, etiam si sit ad creandum, non habet pro obiecto, vniuersalissimum effectũ, sed determinatum, & particularem. Vnde, quod D. Thom. subsumit, scilicet per creationem produci esse absolute, non quatenus hoc, vel tale, est quidem verum de creatione in genere, non vero de hac creatione in specie: nam per hanc re vera producitur, quatenus est tale, scilicet hominis, aut Angeli, & ideo non est necesse vt potentia, quæ non respicit adæquate creationem vt sic, sed talem creationem, sit vniuersalissima potentia: ergo non oportet vt sit prima primæ causæ. Hæc ille. Et quanuis ex vna parte videatur velle defendere, seu explicare sententiam D. Thom. ex altera conuincitur prædictis argumentis. A

Idem author sect. 3. adducens dictam rationem D. Tho. qua probatur creaturam non posse assumi, vt instrumentum ad creandum, dicit. Si D. Thom. in hoc tantum sensu loqueretur, scilicet de instrumento, natura sua ad hanc actionem instituto, & habente connaturalem virtutem instrumentariam ad creandum, nulla esset, aut in conclusione, aut in ratione eius difficultas. Adde præterea (ait) si solum discursum D. Thom in illo articul. (qui est iste 5.) expectemus, non videtur posse procedere in alio sensu, nisi de instrumento connaturali. Nam illud principium. *Instrumentum per aliquid, sibi proprium, dispositiue operatur, ad effectum principalis agentis*, non est in alio sensu necessarium, aut verum, supposita communi doctrina de diuinis instrumentis, supernaturaliter eleuatis, ad opera iustificationis transubstantiationis, & similia. Illa enim, instrumentaliter, nihil operantur per propriam virtutem, ad effectum principalis agentis. Et hũc sensum, satis confirmat probatio illius principij, quam statim subiungit D. Thom dicens. *Si igitur nihil ibi ageret* (supple instrumentum,) *secundum id, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum.* Hæc enim ratio optima est in instrumentis naturæ, quæ per se ordinata, determinata, & necessaria sunt, ad suos effectus. In instrumentis autem diuinis, nullam vim habet illa probatio. Quia verissimum est, instrumenta diuina non esse determinata, sed indifferentia, & quasi vniuersalia, per potentiam obedientialem. Determinantur autem ad determinatas actiones, per diuinam voluntatem, & eleuationem. B

Dicit infra, quod si Deus potest eleuare creaturam, vt per suammet entitatem absque alia superaddita, efficiat effectum excedentem virtutem suam naturalem (quod ego longe probabilius iudico) non video qua rationis consequentia, negari valeat, posse Deum vti vna creatura vt instrumento ad creã dum aliam. Quia nec sufficiens ratio differentiæ assignatur, nec affertur specialis aliqua ratio, qua hoc probetur impossibile. Prior pars patet: nam vnica differentia esse videtur, quod creatio non est actio ex subiecto, sicut sunt aliæ actiones. Sed hæc differentia in primis non est vniuersalis. Nam etiam transubstantiatio, non est actio ex subiecto, vt docet D. Thom. 3. part. quæstio. 75. artic. 8. Altera pars constabit facile, applicando rationes factas de virtute principali, & de instrumento connaturali, & considerando, non procedere in instrumento per eleuationem. Quod enim quidam aiunt, sequi, tale scilicet instrumentum habere infinitam virtutem, & perfectionem, minime sequitur. Nam actio huius instrumenti, non attenditur ex perfectione eius: sed ex perfectione primi agentis, & potentia obedientiali instrumenti. C

Vazquez autem in hac quæstio. disput. 176. capit. 2. licet teneat cum D. Thom. & Thomistis, nullam creaturam posse assumi vt instrumentum ad creandum: tamen non approbat rationem D. Tho. de actione præuia ex parte instrumenti. Adducitque instantias. Primo (ait) negari non potest in doctrina D. Thom. intellectum ad videndum, sine habitu luminis gloriæ, cum solo auxilio, comparari cum Deo, sicut instrumẽtum cum causa principali, & tamen non habet præuiam operationem. Deinde ipse D. Tho. affirmat, phantasma esse instrumẽtũ intellectus agẽtis, ad imprimẽdam speciem in intellectu possibili, & tamen nullam habet præuiam operationẽ *Vazquez.*

in

in ipsum. Etiam obijcit instantiam de sacramentis, quæ iam posita est, scilicet, quod licet sacramenta habeant actionem præuiam, illa tamen ex se ad effectum principalis agentis, nullius virtutis est.

*Molina.* Molina etiam sup. istum articulum, impugnat eamdem rationem D. Th. nõ enim (ait) est in securi, aut serra, vel alijs instrumentis artium, aliqua vis, qua secũdum se agãt, sed tota actio tribuitur principali agenti: atque adeo non solum artificiosa scisio, sed etiam scisio, est effectus eiusdem agẽtis. Vnde nihilominus est in effectu, quod sit ab instrumento, & non ab artifice, atque adeo instrumẽtum non operatur dispositiue. Præterea in exemplo à D. Tho. in hoc art. adducto, quando aer per virtutem receptam ab igne, producit ignem, aer nihil prœuium operatur: sed producit effectũ, per solum influxum principalis agentis.

Isti authores impugnant prædictam *Scot.* rationem D. Th. cum Scot. in 4. d. 1. q. 5. Nihilominus, nec Scotus, nec illi, atti gerunt acutissimam mentẽ D. Th. Ratio enim, quã angelicus hic præceptor adduxit, est euidens demonstratio, quã assecutus est se ipso doctior factus, licet *D. Tho.* in 4. d. 5. q. 1. artic. 3. quæstion. 3. ad 4. & in 2. dist. 1. q. vni. art. 3. Secutus fuerit sententiam *Magistri sent.* in 4. dist. cit. tenentis, licet cum formidine, posse Deum assumere creaturam ad creandum.

Supponendum est, esse communem sententiam Theologorum, & sanctorũ, *Dur.* contra Duar. in 2. d 1. q. 4. esse impossibile, Deum communicare potentiã ad creandum alicui creaturæ, tanquam causæ principali. Requirit enim virtutem infinitam actio creandi, & ita in sacris litteris, solum tribuitur potentiæ Dei. *Hier. 32.* Hier. 32 *Domine Deus, ecce tu fecisti cœlũ, & terrã, in fortitudine tua magna, & in brachio tuo extento.* Vnde *Athan.* Athan. ser. 3. contra Arianos dicit. *Cõdere, & creare, solius Dei est, eiusque Verbi, & sapientiæ.* Idem Basil. lib. 4, contr. Eunom. Ci *Basil. Cyril. Alexan. Aug.* ril. Alexan. lib. 2. contra Iulian. Augustin. libr. 9. Gen. ad litteram cap. 15. & 3. de Trinit. cap. 18. & alij sancti. Tota igitur difficultas consistit in explicando rationes D. Thom. quibus probat nullo modo posse cõmunicari creaturæ, virtutem istam ad creandum.

Quia ergo Suarez conatur probare contra primam rationem D. Thom. ex illa non inferri creaturam non posse creare, cum concursu primæ causæ, no tandum est, quod quantumcunque cau sa prima concurrat cum secunda, eleuando illam, tanquam causam principa A lem, impossibile est, quod extrahat ipsam à propria ratione subqua operatur. Non loquimur de eleuatione, qua in ratione instrumenti eleuatur creatura à Deo (de hoc enim infra dicemus) sed illud solum intendimus ad defendendam istam primam rationem, esse impossibile, Deum eleuare creaturam ad aliquid operandum, in ratione causæ principalis; nisi sub ratione proprij obiecti, quod creatura secundum se inspicit in operando. Quapropter licet in operationibus supernaturalibus, ad quas eleuatur intellectus, & voluntas hominis, attendatur tanquam ratio obiectiua specifica, obiectum superans virtutem naturalẽ: tamen necesse est, in eisdem operationi bus, inspici obiecta propria dictarũ potentiarum. Nec potest Deus eleuare vo B luntatem hominis, ad volendum quodcunque obiectum supernaturale, nisi in tali obiecto includatur ratio boni. Nec potest Deus eleuare potentiam visiuã, ad videndum id, quod nõ clauditur sub ratione colorati, vel lucidi.

Ex ijs ergo, quæ manifesta sunt, colligitur ad propositum, esse impossibile, Deum eleuare aliquam causam secundam ad hoc, quod operetur circa non ens, vel ad hoc, quod ex non ente producat ens. Cum enim quælibet talis causa, eo ipso quo agit, tanquam causã principalis, operando per propriam formam, debeat necessario etiam inspicere formam educibilem ex potentia alicuius subiecti, fit consequens, vt minime possit inspicere aliquem effectum, non educibilem ex potentia subiecti. Et quidem sicut res se habet ad esse: ita se debet habere ad operari. Cum ergo impossibile sit, Deum eleuare aliquam causam secundam, in ratione causæ principalis, ad aliquem effectum producendum; nisi vel per aliquam formam, vel, per aliquem actum receptum in ipsa causa per modum formæ, quæ quidem limitatur à materia, impli-

cat talem formam esse rationem operandi; nisi circa aliquod subiectum, seu educendo ex illo formam, seu disponendo ipsum ad vnionem cum forma. Et loquimur de limitatione formæ, non solum proueniente à materia physica, sed etiam ab eo quod se habet vt materia. Itaque licet anima rationalis, habeat esse per creationem, nec sit educibilis ex potentia materiæ, & similiter Angelus: tamen eo ipso, quod in illis datur potentia, & actus, & esse limitatum, per principium materiale, implicat quod in effectibus à se productis, non inspiciant etiam istam limitationem. Fit ergo consequens, vt in actionibus physicis, procedentibus ab eisdem causis, tanquam ab agentibus physicis, debet necessario in effectu, dari limitatio proueniens à materia physica. Licet enim Angelus, in suo esse non limitetur, per materiam physicam, nec habeat formam vnitam tali materiæ: tamen eo ipso quo operatur physice, per formam limitatam, debet inspicere in effectu, limitatum modum productionis, qui modus desumitur ex parte materiæ in qua recipitur forma, vel ex qua educitur. Implicat ergo dari aliquam causam secundam, quæ ex quacunque eleuatione, seu concursu Dei, non inspiciat effectum, vt educibilem ex potentia materiæ, vel vt resultantem ex vnione formæ cum materia, atque adeo implicat, inspicere effectum vt producibilem, secundum totam entitatem.

A

B

Nec valet si dicat ille author, quod limitatio in effectu desumitur ex certo genere, & certa differentia, probareque istam rationem, nullam creaturam posse participare virtutem ad producendum effectum, qui sit extra speciem, secundum illimitatam rationem: non tamen probare, quod ex concursu Dei, non possit produci totus effectus, secundum totam entitatem, limitatus tamen ad particulare esse, sicut etiam limitatur causa. Hæc (inquam) responsio quæ colligitur ex doctrina illius authoris, nõ penetrat vim rationis propositæ. Nam eo ipso, quo causa habet esse limitatum, etiam actio physica, vt procedens ab ipsa causa, debet habere esse limitatum physice. In limitatione autem ista physica, etiam si quoad rationem specificam, primo attendatur, tam ad formam à qua procedit actio, quam ad formam productam ex vi actionis: tamen ante istam limitationem, datur altera, quæ consequitur vniuersaliorem gradum, scilicet gradum essendi; quatenus scilicet in causa consideratur gradus essendi limitatus, & similiter in actione, & tandem in effectu. Nam præscindendo à limitata ratione specifica causæ, & effectus à causa producti, & actionis per quam producitur, datur in causa, esse determinatum ac limitatum, per aliquid, quod vel est materia, vel habet rationem materiæ, atque adeo eadem limitatio, debet inueniri in actione procedente à tali causa. Vnde si talis actio fuerit physica; debet limitari esse ipsius, per hoc quod recipiatur in materia physica. Cõsequens ergo est, quod ante omnem actionem physicam, procedentem à causa secunda, quantumcunque talis causa eleuetur à Deo per altissimum concursum, præsupponatur subiectum, seu materia circa quam, atque adeo sit impossibile, quod ex vi talis actionis, producatur totum ens. Et ratio ista, amplius constabit ex dicendis infra. Probabimus enim, quod nec actio procedens à causa subordinata Deo, in ratione instrumẽti possit produci; nisi præuio subiecto, circa quod operetur instrumentum, illudque fundabimus in principijs positis.

C

Quando igitur docet D. Th. quod vniuersaliores effectus, debẽt reduci in causas vniuersaliores, debet vt minimũ verificari eius doctrina, de causis principalibus, taliter vt sit impossibile, causam inferiorem quantumcunque adiuuetur à causa superiori, seu eleuetur, attingere principaliter effectum correspondentem causæ vniuersaliori. Quia impossibile est, talem causam vniuersaliorem, communicare actualitatem, per modum formæ, causæ particulari, qua quidem forma, causa particularis operetur, tanquam causa principalis. Licet enim possit talis causa superior cõmunicare inferiori, aliquid per modum intentionis, quo eleuetur talis causa inferior, & attingat effectum excedentem limites eiusdem causæ inferioris: tamen per modum formæ, qua eadem causa inferior constituatur in actu primo ad operandum, est impossibile, quod fiat talis communicatio ad attingendum effectum

fectum excedentem limites, & vniuersalitatem, de qua loquitur D. Thom. Verificatur ergo vniuersaliter loquendo doctrina D. Thom. de omni causa principali, siue operante modo sibi connaturali, siue ex subordinatione ad causam superiorem: dum tamen talis subordinatio non extrahat ipsam à ratione causæ principalis.

§. 1.

*Qualiter, esse, sit vniuersalissimus effectus, correspondens solum primæ causæ.*

MIrum est, hominem in metaphisica versatum, obijcere contra dictam rationem D. Thom. quod sicut esse est effectus Dei; ita est effectus causæ secundæ: & in hoc differre istas duas causas, quod secunda operatur per subordinationem ad primam, & per dependentiam. Declaremus ergo, quid intendat D. Thom. docens, quod esse est effectus vniuersalissimus, soli Deo correspondens, quem effectum non possit attingere causa secunda, quantumcunque subordinata Deo, vel eleuata per ipsum, manente tamen in ratione causæ principalis.

Et quidem supponamus communiorem doctrinam Thomistarum, quod esse particulare huius, vel illius effectus, producitur à causa particulari, & non à solo Deo. Cum hoc tamen stat, vt idem esse correspondeat Deo, sub altiori, & vniuersaliori ratione, & correspondeat causæ particulari, sub limitata ratione. Qua propter differentia inter causam primam, & secundam, in attingendo esse particulare alicuius effectus, non consistit formaliter in hoc, quod causa prima attingat illud esse, absque dependentia ab alia causa: at vero causa secunda attingat tale esse dependenter à prima. Hæc enim differentia est velut à posteriori, nec immediate, & formaliter declarat rationem concursus vtriusque causæ, & primam radicem, ex qua prouenit prædicta dependentia, seu independentia. In hac ergo prima, & formali ratione, atque aliarum radice, recurrendum est ad acutissimum discursum D. Tho. Ex eo enim, quod causa prima, inspicit effectum sub vniuersalitate explicata, fit, vt aliquis gradus vniuersalis debeat ei correspondere, in effectu producto à causa particulari, qui gradus non correspondet tali causæ particulari. Item etiã, talis gradus vniuersalis, comparatur ad gradum particularem correspondentem causæ particulari, sicut forma, & actus respectu potentiæ. Certum est enim in metaphisica, quod gradus vniuersalior respectu gradus particularis, in quacunque re creata, dupliciter potest considerari. Primo modo, quatenus totum quoddam potẽtiale, & sic determinatur, & perficitur per gradum minus vniuersalem, vt gradus animalitatis, determinatur per gradum rationalitatis. Secundo modo consideratur, quatenus est forma quædam, & actus vniuersalior, & sic non solum non subordinatur gradui minus vniuersalali, verum subordinat sibi talem gradum. Igitur loquendo de vniuersalissimo gradu essendi, comparatur ad gradus inferiores, tanquam abstrahens ab illis abstractione formali, & continens omnes illos tanquam dans eis esse, & perfectionem. Ex hac ergo subordinatione, quæ colligitur ex propria natura harũ rationũ, colligitur subordinatio inter causam inspicientẽ effectum, sub ratione particulari, & causam inspicientẽ eũdem effectum, secundum rationem vniuersalem. Et dicendum est, quod ideo causa secunda dpendet à prima in operando, quia hec respicit gradum illum vniuersalem, illa vero gradum particularem.

Difficultas autem est, in quo consistat huius vniuersalitatis gradus, & certum est, illum non se tenere ex parte rei productæ, quia nulla res producitur in vniuersali. Tenet ergo se ex parte rationis formalis producendi, quatenus causa vniuersalis, & prima, producit effectum dando ei esse, non vt esse limitatum est: causa vero particularis, producit eundem effectum, dando ei esse, vt esse limitatum. Itaque idem esse correspondet causæ secundæ, quatenus eductum ex potentia materiæ: at vero correspondet causæ primæ, quatenus est esse in se, absque aliquo respectu ad materiam. Vnde esse præscindendo ab omni potentialitate, correspondet Deo. Licet enim de facto, producat Deus esse limitatum, per aliquid, quod se habet, vt potentia: tamen ista limitatio est omni-

no extranea, à modo emanationis, quę creaturæ habent in Deo. Promanant enim ab illo, secundum suas actualitates: non vero, vt formaliter limitantur ab eo, quod se habet vt potentia. Verum quidem est, quod Deus producit omnia in certo numero pondere, & mẽsura; atque adeo cuicunque earum tribuit determinatam, & limitatam perfectionem: hæc tamen limitatio, tenet se ex parte rei productæ, non tamen ex ratione formali producendi. quando vero talis res, comparatur ad causam secundam, limitatio eiusdem rei, prouenit ex ratione formali sub qua producendi, quatenus talis causa secunda, prius inspicit subiectum, quod est in potentia ad actualitatem effectus, quam respiciat ipsum effectum, vt in actu. Et ita licet causa secunda producat esse effectus, illud est, quatenus tale esse consequitur ad essentiam limitatam, & effectum extra causas, producendo esse. Nihilominus, Deus confert esse, non quatenus educitur ex isto, vel illo subiecto, seu ex hac, vel illa potentia; sed quatenus est actualitas, participans vniuersalissimam rationem, quam Deus inspicit in suis operationibus.

Ex ijs sequitur, quod attẽdẽdo ad modum, quo creaturæ promanant à Deo, sub ratione formali explicata, non datur terminus in perfectione earundem creaturarum: sed data quacunque, potest Deus perfectiorem producere, non solum ex libera sua voluntate, sed ex proprio, & velut vniuoco modo, quo creaturæ promanant à Deo, scilicet ex participatione, qua creaturæ participant esse à Deo; non quatenus limitatur per id, quod se habet, vt potentia: sed quatenus est quædam actualitas in se. Si enim Deus inspicit talem actualitatem in se ipsa, & præscindendo ab omni principio limitante ipsam, fit, vt eadem ratione, qua inspicit talem actualitatem, inspiciat aliam, & aliam perfectiorem.

Ecce ergo qualiter correspondeat Deo vniuersalissimus effectus, quia correspondet ei esse, vt quid actuale, quæ vniuersalitas, relucet in effectu particulari producto à causa secunda, ex modo emanationis, quo talis effectus promanat à causa prima.

In eo vero, quod D. Thom. adduxit, de lib. de causis, quod nec intelligentia, vel anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione diuina, non sentit, quod causa secunda det esse instrumentaliter; sed quod in eadem productione, qua causa secunda producit esse, consideratur concursus primæ causæ, tribuens quidquid actualitatis, & perfectionis conuenit concursui causæ secundæ: taliter, quod perfectio talis concursus causæ secundæ, sumatur ex concursu causæ primæ, absolute loquendo: limitatio tamen dicti concursus causæ secundæ, sumatur ex eadem causa secunda. Cum igitur, esse, significetur, vt perfecta, & vltima actualitas cuiuscunque rei, fit, vt tale esse dicatur attingi à causa secunda, quatenus operatur virtute primæ. Itaque ad productionem effectus, quoad rationem specificam ipsius, non dicitur causa secunda operari, in virtute causæ primæ, quamuis quidquid perfectionis est in tali productione, participetur a concursu causæ primæ, quia in productione tali, includitur limitatio, correspondens vniuoce causæ secundæ: & ideo absolute dicitur, talem productionẽ correspõdere causæ secũdę secũdũ se. Nihilominus in productione, qua producitur esse talis effectus, non declaratur aliqua ratio formalis specifica; sed quoddam complementum, & actualitas rationis specificæ, cuius perfectio desumitur ex quadam participatione esse illius, quod conuenit Deo.

Et hoc est maxime notandum pro intelligentia principalis difficultatis. Hęc enim est differentia, inter rationem specificam constituentem rem incerta specie, & esse eiusdem rei, quod ratio specifica constituit rem, tanquam quidam actus incompletus; ita ordinatus ad perfectionem totius entis completi, vt compleatur ex perfectione totali eiusdem entis completi. Qua propter differentia constituens hominem in esse hominis, seu anima rationalis dans esse specificum homini; ita ordinantur ad esse totius, tanquam entia incompleta ad ens completum, vt perficiantur ex ordine ad tale ens completum, & etiã ex actuali compositione, qua intrant tale ens, recipiant specialem perfectionem. At vero esse non sic, est enim actualitas, taliter complens id, quod mediante ea habeat

beat esse, quod eius perfectio non sumatur ex tali re. Quanuis enim, esse, vt limitatum, producatur à causa secunda: eius tamen perfectio absolute loquendo, nõ sumitur per reductionem ad talem causam, nec per reductionem ad speciem, quam complet, sed cum sit id, quo creaturæ assimilantur Deo, & velut attingunt infimum supremi, reducitur ad esse Dei, & dicitur perfectio communicata à Deo. Vnde quidquid perfectionis, formaliter loquendo, reperitur in concursu causæ secundæ, ad producendum esse, etiam reducitur ad concursum primæ causæ.

Examinemus iam aliud principium, quo vtitur Suarez, ad probandum, quod Deus possit communicare potentiam creandi, limitatam ad aliquam speciem; ita quod licet non possit communicare potentiam suam infinitam, quæ se extendit ad omne ens creabile, possit tamen communicare potentiam ad creandum in aliqua specie, tribuendo virtutem ad producendum leonem (v.g.) quæ virtus esset limitata, ad actionem determinatæ speciei: quandoquidem creatio leonis, distinguitur specie à creatione equi. Tota hæc doctrina nobis displicet maxime. Nec mirum est, istum authorem contradicere D. Thomæ intelligendo sic naturam creationis.

Notandum ergo est, creationem, nec pertinere ad aliquã speciem, nec ad aliquod genus, sed esse extra omnem speciem, & extra omne genus. Ratio est euidens. Nam creatio habet pro termino totum ens; atque adeo quælibet creatio in particulari, quantumcunque res creata sit determinatæ speciei, non terminatur ad talem rem, quatenus est determinatæ speciei, vel continetur sub particulari genere, sed quatenus ens est. Itaque agens, quod mediante actione particularis speciei producit aliquem effectum, inspicit talem effectum, præsupponendo rationem communem, & genericam talis effectus, quæ ratio sumitur à materia, & sic educendo formam sub eadem ratione communi; at vero si daretur agens, quod sub certo genere non limitaretur ad agendum, quomodo posset eius actio limitari ad aliquam speciem? Si autem daretur agens, quod nihil præsupponeret in effectu producendo, quomodo posset intelligi limitatio actionis eius ad certam speciem?

Pro cuius maiori intelligentia nota, quod sicut se habet genus ad differentiã, per quam contrahitur ad certam speciem; ita se habet materia prima ad formam specificam, quoad præsens attinet. Sicut enim differentia continetur
A in potentia generis; ita forma specifica continetur in potentia materiæ, saltem quoad dispositionem ad vnionem talis formæ. Quo fit, vt omnis actualitas pertinens ad speciem, debeat etiam contineri in potentia materiæ: & ita implicat dari in rerum natura aliquam actionem certæ, & determinatæ speciei, procedens ab agente operante sub eadem ratione specifica, quin talis actio contineatur in potentia materiæ. Est ergo impossibile ex vi alicuius actionis limitatæ ad certam speciem, produci ipsam materiam, atque adeo, & produci totum ens per creationem, sed necessarium est, vt omnis actualitas determinatæ speciei in rebus corporalibus, præsupponat materiam, nec potest esse productiua materiæ.

Præterea. Species cuiuscunque rei, sumitur à forma præcisse, & quatenus forma est quid distinctum à materia, atque adeo est impossibile, quod actio ter
B minata ad productionem materiæ, & formæ, pertineat ad speciem, sed debet esse supra speciem: quandoquidem est impossibile, quod materia, & forma per modum vnius, constituant vnicam speciem. Itaque licet materia, & forma conueniant in eadem specie: tamen materia concurrit tanquam potentia, & forma tanquam actus. Dicere tamen, quod materia, & forma simul, per modum vnius actus, dant speciem alicui actioni, esset ridiculum. Vnde fit, quod creatio, quæ terminatur ad totum ens constans ex materia, & forma, vel accipiat speciem à forma præcisse, & hoc est manifesta repugnantia: quandoquidem effectus productus, est totum ens constans
C ex materia, & forma per modum vnius, & tunc cõstitutiuum speciei esset actus, & potentia. Hæc autem omnia indigna sunt, quæ in scholis disputentur. Quapropter vera, & plana doctrina est, creationem esse extra omnem speciem, & extra omne genus, non solum quia procedit à virtute infinita, cuius perfectio desumitur ex ratione formali producendi

quod-

quodcunque ens, ad modum explicatum: sed etiam quia creatio cuiuscunque entis quantumcunque minimi, exposcit infinitam virtutem. Estque tantæ perfectionis, creatio formicæ, atque est creatio Angeli. Quia perfectio ista, non desumatur ex re creata, sed ex modo producendi talem rem, scilicet ex nihilo. A Nam eodem modo atque creatur formica ex nihilo, potest creari Angelus. Si enim talis creatio, non potest reduci ad dispositionem perfectiorem, vel imperfectiorem materiæ, sed præcisse ad materiam nihil præsupponentem, eadem facilitate, qua producitur vnum, producitur, & alterum. Vnde eiusdem prorsus rationis est, creatio formicæ atque creatio Angeli. Quia omnis perfectio tenens se ex parte rei creatæ, habet se materialiter ad perfectionem creationis. Non enim probabiliter loqueretur qui diceret, formicæ creationem; ita adequari in perfectione eidem formicæ, vt nullam maiorem dicat perfectionem. Quod si ita est, quod talis creatio formicæ, est maioris perfectionis, quam formica, ista perfectio aliunde debet desumi. Interrogo ergo, vnde desumitur talis perfectio? Non inuenietur aliud principium, nisi modus producendi ex nihilo. Ex quo duo deducuntur. Primum est, talem perfectionem desumptam ex tali modo, non pertinere ad speciem, vt est manifestissimum. Nullius enim speciei potest esse talis modus. Secundum est creationem formicæ, & creationem Angeli esse omnino eiusdem rationis: quandoquidem, eodem prorsus modo, vterque effectus inspicit terminum à quo, qui est nihil.

Constituamus igitur differentiam, inter generationem, & creationē, quoad propositum. Generatio enim, recipit perfectionem ex re, quæ generatur. Etenim mediante generatione, vel educitur forma ex potentia materiæ, vel disponitur materia ad vnionem cum forma: & quanto perfectior fuerit ista eductio, tãto perfectior erit generatio; atque adeo perfectio generationis, attenditur penes perfectionem effectus geniti. At vero perfectio creationis non sumitur ex perfectione rei, quæ creatur. Sed ex modo quo producitur res, quę creatur; scilicet nullo præsuppositio subiecto. Ad istum ergo modum cognoscendum, non recurrimus quoad perfectionem, quam includit, ad ipsam rem productam, sed ad emanationem, sub qua talis res procedit à potentia infinita. Vnde potentia ad generandum, actuatur ex vi generationis: nihilominus potentia ad creandum, antecedit secundum omnem perfectionem ipsam creationem: & ita illa infinitas, quæ reperitur in dicto modo procedendi à Deo, reducenda est in virtutem infinitam Dei. Quod amplius explicatur. Nam generans procedit de potentia ad actum generando; atque adeo non præcedit in eo omnis perfectio, quam dicit generatio, sed potius ab ipsa generatione, etiam quatenus dicit actionem, extra ipsum existentem; scilicet in passo, vere perficitur, & ex vi eiusdem generationis, procedit generans de potentia ad actum: & ita ante generationem non intelligitur perfectio generantis completa. Ex quo sequitur, quod generans, dependeat à genito, quoad perfectionem generantis, creans autem, nõ dependeat à re creata quoad perfectionem creantis: & ita generans refertur B ad genitum relatione reali, creans autem refertur ad rem creatam relatione rationis. Fit igitur, vt perfectio, quæ reperitur in re genitâ, non se habeat materialiter ad perfectionem generationis, sed formaliter: & consequenter generatio, sumit suam rationem specificam ex re, quæ generatur. At vero perfectio rei, quæ creatur, habet se materialiter ad creationem, & ideo creatio non sumit speciem ex re, quę creatur.

Sed dices rationes istas procedere, de creatione quatenus procedit à creante: non tamen quatenus passiue recipitur in creatura. Licet enim in prima consideratione, sit aliquid infinitum, & extra speciem, nec recipiat perfectionem ex re, quæ creatur: tamen in secunda cõsideratione, est aliquid finitum sicut, & C res, quæ creatur, & constituitur in eadem specie cum tali re, & sumit perfectionem ab illa. Hæc tamen responsio nullius momenti est, sed superficialis maxime. Et quidem in ea supponitur, dari veram actionem creationis passiuæ, quod tamen supra impugnatum est. Præterea si creatio quatenus passiue recepta in creatura, pertineret ad speciē, etiam vt procederet à creante, deberet pertinere ad speciem. Nam actio in ra-

tione

tione actionis, specificatur à principio à quo procedit: vnde si creatio esset determinatæ speciei, ex natura sua, etiam deberet procedere à principio determinatæ speciei, & consequenter ad creandum leonem, esset necessarium particulare principium ex parte creantis, & distinctum à principio concurrente ad creandum equm. Qua propter si Deus tribueret alicui creaturæ virtutem ad creandum leonem, deberet talis virtus esse alterius speciei, à virtute, quam communicaret ad creandum equm, quod tamen ridiculum est. Reputo ergo omnino improbabilem sententiam, asserentem creationem hominis, distingui specie à creatione leonis; & licet prima sit perfectior considerata materialiter: tamen formaliter habet vtraque creatio eandem prorsus perfectionem. Nec creatio hominis, & leonis, differunt magis, formaliter consideratæ, quam creationes duorum hominum. Et certe si non est maior difficultas, in creatione hominis, quam in creatione leonis, vt omnes tenentur fateri, nullus relinquitur locus prædictæ distinctioni specificæ, nec alicui maiori actualitati, quæ sit in vna creatione, quam in altera.

Ex dictis sequitur, repugnare quod alicui creaturæ detur virtus commensurata, creationi particularis speciei; ita quod in vno agente creato, detur virtus commensurata creationi hominis, & non creationi leonis, vt dicit Suarez. Ex eo enim dantur diuersæ commensurationes diuersorum agentium, cum suis effectibus, quia circa eandem materiam agentia diuersimode operantur. Vnde si vnunquodque agens creatum, non operaretur circa eandem materiã primam, tanquam circa commune subiectum omnibus agentibus, non darentur istæ commensurationes distinctæ speciei. Quandoquidem ea distinguuntur species, quæ conueniunt in ratione generica: & ita agentia, quę conueniunt in materia, ex qua educuntur diuersæ formæ, habent diuersas commensurationes, respectu diuersarum formarum. Cum igitur duo agentia, producentia suos effectus secundum totam entitatem ipsorum effectuum, non præsupponant aliquid ex parte materiæ, in quo conueniant, fit consequẽs, vt nõ possint habere dictas commensurationes distinctæ speciei. Nec valet si respondeas dicta agentia conuenire in materia quandoquidem, vt supponitur, producunt effectus quorum materia est eiusdem rationis. Respondeo (inquam) ista non penetrat vim rationis factæ. Non enim agentia physica distinctæ speciei, dicuntur conuenire in materia, quia producant materiam eiusdem rationis: sed quia in suis actionibus, dependent à materia, quam præsupponunt eiusdem rationis. Omne enim agens alligatum actioni peculiaris speciei, aliquid debet producere pertinens ad speciem, & aliquid debet præsupponere pertinens velut ad rationem genericam. Vnde agens, quod educeret aliquam actualitatem, ex potentia materię rerum incorruptibilium, non distingueretur specie ab agente, quod educeret formam ex materia rerum corruptibilium, sed potius talia agentia distinguerẽtur genere, quia non haberent dependentiam à materia eiusdem rationis. Et differentia ex parte materiæ, est differentia generica. Si ergo darentur duo agentia producentia duos effectus per creationem, qui effectus conuenirent in materia, & different penes diuersas formas; licet illi effectus essent in se diuersæ speciei: tamen in ratione effectuum sic productorum, non distinguerentur specie, quia vt sic non conueniunt in materia: quandoquidem absque aliqua subordinatione respectu materiæ, producitur vterque effectus, secundum materiam, & formam. Semper enim prę oculis habenda est illa regula, quod agentia particularis speciei debent dicere subordinationem ad aliquam rationẽ communem, inclusam in suis effectibus; atq; adeo agens, quod produceret effectum quoad materiã, & formam, nihil omnino inspiceret in effectu, cui subordinaretur in operando, secundum specificam rationem operationis. Fit ergo consequens, non posse dari duo agentia producentia effectus per creationem, & ex altera parte habentia diuersas commensurationes specificas, respectu illorum effectuum.

Præterea contradictam commensurationem positam ab illo authore est alia demonstratiua ratio. Nam commensuratio agentis in ratione agentis, cum effectu producendo, loquendo de commensuratione causę principalis, (de hac enim

enim modo loquimur) debet esse mediante forma. Non enim materia est principium agendi; atque adeo ex materia non debet sumi dicta cõmensuratio. Tunc sic. Illa forma mediante qua fit talis commensuratio, dependet à materia in operari, non enim operatur tanquam ens completum per se subsistens, A sed tanquam ratio operandi. Si ergo forma talis operetur dependenter à materia, implicat, ipsam esse productiuam materiæ, nec commensurari materiæ in ratione productiui; sed solum commensuratur toti composito producendo, ratione formæ. Confirmatur. Si Deus tribueret actualitatem alicui creaturæ, qua mediãte creatura illa crearet, talis actualitas necessario deberet educi de potentia materiæ, (supponimus enim illam actualitatem non concreari simul cum tali creatura, sed conferri creaturæ iam creatæ, in hoc enim non immorabitur dictus author) si ergo illa actualitas (nõ dico forma, ne fiat vis in nomine) vel educitur ex potentia materiæ, vel dependet à materia in operando, quomodo potest se extendere ad producendam materiam? Iterum dico, quod non B inuenio apparentiam in dicta opinione. Et quod ratio D. Thom. est euidens demonstratio, per quam ostenditur, quod operari circa totum ens, est eius, quod habet esse per essentiam, & similiter, quod operari circa totum ens particulare, independenter à quocunque extrinseco, est etiam eius, quod habet omnino esse independens, & est ens per essentiam; & consequenter, quod vniuersalissimus effectus, cuiusmodi est non solum omne ens creabile, sed quodcunque esse, dum modo non producatur, vt limitatum, quod est produci dependenter ab eo, quod limitat tale esse; ita correspondet Deo, vt sit impossibile correspondere alicui creaturæ, quæ eo ipso, quo habet esse per participationem; atque adeo esse limitatum, per aliquod principium materiale, implicat, quod C producat esse, nisi in quantum limitatum: & ita debet præcedere talẽ productionem, principium limitationis, cuius modi est principium materiale. Vnde impossibile est dari productionem, quæ sit actio creata, quæ non præsupponat dictum principium materiale, & ita nulla talis terminatur ad totum ens.

Præterea sequitur, esse falsum, quod idem Suarez dicit, circa id quod subsumit D. Thom. scilicet per creationem produci esse absolute. Dicit enim ille author, hoc quidem esse verum de creatione in genere, non vero de hac creatione in specie. Sed Sanctus Doctor, melius penetrauit acutissimum modum subsumendi. Etsi producere esse absolute, *non in quantum est hoc, vel tale* pertinet ad rationem creationis, etiam necesse est, vt in omni creatione particulari, inueniatur productio entis absolute, non in quantum est hoc, vel tale. Id enim, quod est de ratione superioris debet etiam esse de ratione inferioris contẽti sub illo. Itaque in hoc differũt creatio in cõmuni, & creatio in particulari, quod illa terminatur ad ens, quatenus ens est: ista vero terminatur ad ens particulare, seruãdo tamen eandẽ rationem formalem, & essentialem, quæ includitur in creatione in communi; scilicet, quod terminetur ad ens particulare absolute, non tamen sub indiuidua ratione, seu in quantum est hoc, vel illud. Aliud enim est, quod indiuidua ratio producatur per creationem particularem, aliud autem, quod talis creatio tendat in ens sub indiuidua ratione, vel sub ratione particulari, vel sub ratione specifica. Quecunque creatio particularis, est per quam producitur ens particulare, ens determinatum ad speciem, ens determinatum ad esse indiuiduale: nihilominus propria ratio sub qua, talis creationis, est hoc ens secundum totam suam entitatem, quatenus immediate continetur sub ente creabili: non vero quatenus in illo determinatur esse, per talẽ, vel talẽ rationẽ particularem, siue specificam, quia isto modo esset impossibile, Deum creare aliquid particulare se solo. Quia impossibile est, quod Deus se solo proportionetur cum ente sub ratione particulari talis entis specifici. Altissima ergo fuit mens D. Tho. in illa propositione, *producere esse absolute, non in quantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis.* Ex qua infert dicens. *Vnde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei.* Et sicut in consequenti, intendit quod omnis creatio est propria actio ipsius Dei; ita in antecedente assumit, quod pertinet ad rationem creationis producere esse

esse absolute, non in quantum est hoc, vel tale, atque si diceret, quod vniuersaliter loquendo pertinet ad omnem creationem producere ens absolute, non vt hoc, vel tale.

## §. II.

### *Creatura non potest assumi à Deo, vt instrumentum ad creandum.*

EX fundamentali ratione, qua D. Thom. probat, soli Deo conuenire creare, sequitur etiam ratio, qua probat, quod virtus creandi non potest communicari creaturæ tanquam instrumento. Si enim creatio est productio totius entis, & nihil prorsus rei creatæ præsupponitur ad creationem, est impossibile, quod detur aliqua actio creata, qua mediante producatur tale ens. Nam quæcunque actio creata, vt sortiatur suum effectum, necesse est, quod habeat aliquod subiectum, in quo recipiatur, prius quam effectus producatur. Actio enim transiens, qua mediante producitur effectus, siue illa procedat à causa principali, siue à causa instrumentali, est entitas quædam accidentalis, media inter agens, & effectum: & consequenter in ratione actionis transeuntis, & exisseutis extra ipsum agẽs, necesse est, quod habeat subiectum in quo recipiatur. Si igitur creatio est productio totius entis, implicat prius intelligi creationem, quatenus est actio creata, & procedens ab agente creato, quam intelligatur totum ens. Quia pro illo priori nihil præsupponitur tanquam subiectum susceptiuum prædictæ actualitatis. Et hoc est, quod docuit D. Thom. de actione dispositiua correspondente instrumento, quod eleuatur à principali agente. Quantumcunq; enim Deus eleuet creaturam, necesse est intelligere actionem creatam, procedentem à tali instrumento eleuato: aliàs non diceretur, quod instrumentum tale influeret in effectum; sed quod Deus se solo, ad præsentiam instrumenti, produceret talem effectum. Si igitur necesse est, quod effectui correspondeat actio, prout est actualitas creata, & procedens ab instrumento implicat talem actionem correspondere toti entitati, tanquam termino, vel effectui, nihil præsupponendo tanquam

A subiectum receptiuum talis actionis. Vnde licet sit eadem actio principalis agentis, & instrumenti eleuati; tamen eo ipso, quo Deus eleuat creaturam, debemus distinguere actionem, vt creatam, & procedentem à creatura, ab influxu Dei eleuantis. Hoc igitur impossibile est constituere in creatione. Nam implicat, actionem creatam intelligi, nisi receptam in aliquo subiecto; atque adeo non potest antecedere omne ens. Confirmatur. Tota perfectio creationis, debet antecedere effectum creatum: quandoquidem impossibile est, quod creatio recipiat aliquam perfectionem à re creata. Et quidem generatio recipit perfectionem a re genita, cum sit via, & tendentia ad talem rem genitam, & consequenter per talem rem compleatur. Et pro illo priori in quo generatio intelligitur sub dicta imperfectione, datur aliquid rei genitæ, in quo generatio subiectetur, saltim tanquam in subiecto inadæquato. Cæterum creatio non dicit viam, & tendentiam ad rem creatam: quandoquidem res creata est totũ ens, ad totum autem ens, vt simul producendum, impossibile est dari viam, & tendentiam (vt constat ex dictis). Si ergo creatio, non perficitur per rem creatam, sed debet antecedere tota perfectio requisita ad creandum, ipsam rem creatam, fit consequens vt si Deus assumeret creaturam, vt instrumentum ad creandum, actio talis instrumenti, deberet præcedere secundum suam perfectionem, rem creatam. Cum igitur talis actio esset actualitas quædam accidentalis, deberet præcedere aliquod subiectum substantiale, à quo desumeretur talis perfectio. Ergo implicat talẽ actionem habere pro effectu totum ens, non præsupponendo aliquid ipsius entis, vel aliquam entitatem substantialem, in qua prius recipiatur. Explicatur amplius prædicta ratio, conformiter ad doctrinam D. Thom. de actione præuia, & dispositiua instrumenti. Si enim Deus eleuat actionem, vt procedentem ab instrumento, necesse est, quod talis actio præsupponatur secundum suam naturalem entitatem. Nõ dicimus, quod prius agens producat actionem seorsum, & postea Deus eleuet talem actionem, sed solum intendimus esse necessarium ad eleuationem actionis, vt procedentis

ab

ab instrumẽto, quod præsupponatur in aliquo priori naturæ, entitas talis actionis eleuandæ. Tunc sic, sed impossibile est, aliquam entitatem creatam dari extra creaturam illam ante productiõnẽ totius entis; imo vero cũ entitas, siue actualitas illa procedens à creatura, non producatur per creationem, necesse est, quod educatur de potentia subiecti; atque adeo implicat, quod antecedat omne subiectum, & omne ens producibile per creationem. Nec est alicuius momenti solutio, si dicas, illam actionem, vt procedentem ab instrumento, & quatenus est præuia, & dispositiua, habere pro subiecto, ex cuius potentia educitur, & à quo recipit perfectionem, ipsam creaturam, quæ eleuatur in ratione instrumenti. Hęc (inquam) solutio nihil valet, nam cum illa actio sit transiens, & supponatur esse entitatem extra agens ipsum instrumentale, & sit perfectiua rei, quæ est extra tale instrumentum, non potest educi ex potentia instrumenti. Nec etiam valet si respondeas, actionem illam creaturæ recipi in re, que creatur, considerando talem rem prius in fieri, quam in facto esse; atque adeo dari sufficiens subiectum, circa quod operetur ipsa creatura. Hæc solutio est superficialis valde. Et præterquam, quod est impossibile, rem creabilem prius intelligi in fieri, quam in facto esse (vt manet probatum) nec potest totum ens, vt totum est, seu vt melius dicamus totum ens, & totaliter intelligi prius in fieri, quam in facto esse, est enim implicatio in adiecto, dicimus prosequendo principale intentum, quod si illa actio creaturæ, adhoc quod haberet esse extra creaturam, deberet recipi in effectu saltem considerato in fieri, esset euidens, quod aliquod esse, effectus eiusdem antecederet esse actionis. Chimericum ergo esset dicere, dictam actionem esse productiuam totius esse, & ex altera parte non posse habere esse, quousque intelligeretur aliquod esse effectus producendi. Et quidem accidens, non quomodocunque præsupponit esse, sed esse simpliciter, vt constat: quandoquidem habet esse secundum quid. Si igitur hoc accidens, quod est actio instrumentalis, habet esse ab effectu in quo recipitur, talis effectus debet præsupponi secundum esse simpliciter, quod est fictitium.

Expendatur igitur fundamentalis ratio D. Thom. de productione totius entis, quæ est de ratione creationis, & ex illa euidenter inferretur, creaturam non posse habere aliquam actionem eleuabilem à Deo, ad producendum totum ens.

A Quando igitur Angelicus Doctor assumit illam propositionem. *Causa secunda instrumentalis, non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositiue operatur ad effectum principalis agentis*, non loquitur solum de instrumento connaturali, ad effectum principalem, vt intendit Suar. aliàs dicursus D. Thom. nihil valeret, cum procederet ex puris particularibus. Vniuersaliter ergo intelligit D. Th. de omni instrumento, quod assumitur, siue ab agẽte naturali ad producendũ effectũ naturalẽ, siue ab agẽte supernaturali ad producendũ effectum supernaturalem, proportionabiliter tamen. Et ista proportio declaratur, ex ijs, quæ notiora sunt; scilicet ex instrumentis connaturalibus, quæ quidem si nihil proprium haberent præuium ad eleuationem principalis agentis, non oporteB ret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Ex qua doctrina non debet inferri, quod omnia instrumenta habent determinatam virtutem respectu determinatarum actionum, ad quas eleuantur, sed istam determinatam virtutem ostendit D. Thom. in instrumentis creatis, vt proportione seruata, concludat suum principale intentum, de actione dispositiua, quæ prærequiritur etiam in instrumentis eleuatis à Deo.

Generaliter ergo loquendo habet verum doctrina D. Thom. impugnata ab authoribus citatis, quod omne instrumentum, siue eleuetur ad effectum naturalem, siue ad effectum supernaturalem, habet actionem præuiam, sibi correspondentem ante eleuationem. Et quidem non reputamus veram sententiam dicentium, posse Deum eleuare entitatem rei, absque aliqua actione procedente ex tali re; licet hoc longe probabilius reputet Suarez. Sed probatur esse impossibile. Nam quando Deus eleuat talem entitatem ad producendum effectum, vel productio actiua talis effectus tribuitur soli Deo, & hoc est falsum, &

contra

contra id, quod supponitur; scilicet Deum non ad præsentiam illius entitatis producere dictum effectum, sed mediante ipsa entitate, & consequenter actio productiua etiam tribuitur entitati. Vnde quanuis dicta entitas passiue se habeat, quatenus recipit eleuationem à Deo: tamen ad actionem ipsam productiuam effectus, concurrit actiue. Si igitur productio illa effectus non tribuitur soli Deo, vel tribuitur entitati secundum sibi propria, & quatenus antecedit eleuationem, & hoc est falsum etiam: nam pro illo priori ante eleuationem, non dicit illa entitas ordinem positiuum ad aliquam actionem supernaturalem, vel tribuitur entitati, prout eleuatæ ad agendum, & hoc est verum, sed ex eo infertur, quod entitas illa media eleuatione concurrit actiue ad producendum effectum. Itaque fatemur non esse necessarium, ad hoc, quod Deus eleuet instrumentum, quod secundum se habeat aliquam actiuitatem, nec hoc intendit D. Thom. in illo de actione præuia, vt constabit statim, sed necessarium est, vt eleuatio instrumenti, quod secundum se nullam habet actiuitatem, conferat tali instrumento actiuitatem. Et tunc eadem prorsus actio procedens ab instrumento, vt eleuato, debet prius natura considerari secundum naturam instrumenti eleuati, & secundum illud, quod tale instrumentum exigit, quam secundum id, quod ex Deo participat formaliter, in ordine ad rationem formalem, quam Deus inspicit, & hoc est alta mente considerandum, ad intelligendam totam istam difficultatem, & explicandam doctrinam D. Tho.

Pro cuius maiori intelligentia nota, quod Deus vtens instrumento ad aliquem effectum producendum, quodam modo alligatur naturæ ipsius instrumenti. Licet enim effectus principalis, non producatur conformiter ad naturam instrumenti, sed conformiter ad eleuationem: tamen quia Deus non consideratur tunc, vt per se, & seorsum concurrens, non attenditur solum infinita eius potentia ad producendum effectum: sed etiam quatenus talis potentia attemperat se naturæ instrumenti, aliquo modo. Sicut enim Deus non potest eleuare ens rationis ad producendum aliquid, quia tale ens est incapax huius concursus; ita non potest eleuare quodcunque ens creatum, ad producendum quencumque effectum, nisi conformiter ad capacitatem talis entis eleuabilis. Qua propter in actuali eleuatione, quodam modo alligatur virtus illa infinita Dei, attemperandose naturæ, & capacitati instrumenti. Et quidem attemparatio ista, est in duplici differentia, quædam enim sumitur ex quadam congruentia, vt quando Deus conformiter ad actionem propriam, correspondentem instrumento, vtitur eodem ad actionem propriam suam, & ad productionem proprij effectus, vt patet in sacramentis. Nam eleuat Deus aquam in baptismo ad regenerandum, attenta natura aquæ, ad abluendum. Sed attemperatio ista non est necessaria, nec exposcitur necessario, sed solum secundum congruentiam. Et quando D. Thom. docet, istis sacramentis correspondere aliquam actionem dispositiuam ad eleuationem, procedentem à Deo, non sentit, quod necessario, & attentis naturis rerum, prærequiratur talis actio, sed solum, quod conformiter ad suauem dispositionem rerum, vtitur Deus diuersis instrumentis, ad productionem diuersorũ effectuum, attenta natura instrumentorum. In hoc enim differunt artifex creatus, & artifex Deus, quod ille alligatur certis instrumentis ad producendum particulares effectus, Deus autem non habet sic virtutem suam alligatam sacramentis. Alia vero est attemperatio omnino necessaria, supposito quod Deus, vult mediante aliquo instrumento creato producere aliquem effectum. Nam cum talis productio, non solum consideretur, vt procedit à Deo, sed etiam, vt procedit ab instrumento; instrumentum vero, si agit, debet necessario agere media actione, quæ sit entitas distincta ab ipso instrumento, & ab effectu, talis autem actio antequam sit in rerum natura, indiget subiecto ex cuius potentia educatur, & in quo habeat esse: impossibile est, Deum simul cum dicto instrumento producere actionem illam, ante omne subiectum producendum.

Posset excogitari quædam solutio;

scilicet quod Deus conseruaret illam actionem semel productam ab instrumẽto, absque aliquo subiecto, sicut potest producere, & conseruare accidens sine subiecto. Sed hæc solutio nulla est. Quãuis enim Deus se solo possit producere accidens absque subiecto: tamen concurrendo cum creatura, implicat tale accidens produci, nisi ex præsupposito subiecto. Imo ratio formalis sub qua creatura dicitur agere actione transeunte, est actualitas recepta in passo, & educta ex potentia passi. Nec per quancunque potentiam, potest creatura producere aliquam actionem extra omne subiectum. Supposita ergo ista doctrina, quæ certissima est, dicendum est ad principalem difficultatem, in eadem actione procedente ab instrumẽto, & à Deo, dari aliquid correspondens instrumento, quod est præuium ad id, quod correspondet potentiæ infinitæ Dei, scilicet præsupponere subiectũ. Vnde quanuis potentiæ infinitæ Dei secundum se, correspondeat ens in quantum ens: tamen eidem potentiæ, vt alligatę, seu attemperatæ instrumento creato, nõ potest correspondere ens, in quantum ens, nec totum ens etiam particulare. Saluatur ergo generaliter loquendo, quod omne instrumentum assumptum à Deo, habet actionem præuiam, & dispositiuam, correspondentem sibi necessario, secundum esse limitatum, quod habet tale instrumentũ, ratione cuius implicat, quod ex illo procedat totum ens, etiam particulare.

Conformiter etiam ad istam doctrinam, explicatur difficultas de actione corporali sacramentorum circa animã. Videtur enim, quod sacramentum non possit agere circa animam, actione præuia ad eleuationem: quandoquidem talis actio est aliquid corporale. Et quanuis aliqui respondeant, talem actionem præuiam versari circa totum hominem: tamen hæc solutio non euacuat difficultatem. Supponamus enim Deum eleuare instrumentum corporale, ad agendum immediate circa animam, & tunc redditdifficultas de actione præuia. Ad quam tamen difficultatem respondetur ex dictis, probare quod non possit seorsum dari actio illa præuia ante eleuationem, sed quod eadem actio instrumenti, vt eleuati à Deo, consideretur, quatenus correspondet instrumento, secundum id quod præcisse, & necessario expoſcit instrumentum, & hoc sit præuium ad eandem actionem, vt procedentem à potentia infinita Dei. Illud autem, quod necessario expoſcit dictum instrumentum corporale, est solum præsupponere subiectum circa quod operetur: non vero est esse entitatem eiusdem rationis cum subiecto circa quod debet operari. Nam in potentia obedientiali sub qua eleuatur instrumentum à Deo, includitur, posse extendi rem corporalem, ad agendum in spiritum: non tamen includitur in tali potentia, virtus, seu posse extendi ad operandum ex nullo præsupposito subiecto.

A

C

## §. III.

### *Soluuntur obiectiones in contrarium.*

EX doctrina tradita manent solutæ omnes obiectiones, quas adducit Suarez, vsque ad impugnationem illam, qua connatur probare, non vniuersaliter intelligi quod creatura necessario agat circa subiectum, adducens instantiam de transubstantiatione. Quæ tamen instantia nulla est. Nam forma sacramentalis, habet verum subiectum circa quod operetur; scilicet substantiam panis conuertendam in corpus Christi, vt dicit optime Gregorius de Valentia, qui in omnibus, quæ contra D. Thom. & eius scholam obijciunt dicti authores, tenet cõtrarium cum Thomistis in hac part. disp. 3. quæst. 2. punct. 4. Sed pro clariori intelligentia huius nota, quod transubstantiatio panis in corpus Christi respecit corpus Christi tanquam terminum, in quo non recipitur talis transubstantiatio, in ratione actionis, sed solum terminatur ad ipsum. Terminus autem, habet se, vt complementum eius, quod ad illum terminatur, nec in eo est necessarium assignare aliquam mutationem. Et hoc (licet obiter) notetur maxime, pro intelligentia illius difficillimę quæstionis, an scilicet in corpore Christi detur muratio, ex vi trãsubstantiationis. Non enim solũ nẽgãda est conuersio adductiua, qua corpus Christi aducatur sub speciebus sacramẽtalibus, in qua necessario debet interuenire

B

*Valentia.*

uenire mutatio in ipso corpore Christi secundū se: verū etiā neganda est omnis mutatio in eodem corpore Christi, etiā ex vi transsubstantiationis. Licet enim corpus Christi habeat esse in sacramento, ex vi transsubstantiationis: tamen hoc est, quatenus idem corpus terminat talem transsubstantiationem panis in ipsum. In hac autem terminatione, nulla includitur mutatio, sed seclusa omni imperfectione mutationis, terminus cōplet, & terminat. Et ita corpus Christi est in sacramento eucharistiæ, ex vi mutationis, & conuersionis panis in ipsum. Igitur cum tota ratio mutationis prædictæ, sumatur ex parte panis, fit, vt actio procedens à verbis sacramentalibus eluatis, exerceatur circa panem, & terminetur ad corpus Christi. Procederet autem argumentum, & instantia posita, si in dicta conuersione, desinente totaliter pane quoad substantiam, procederet actio instrumentalis in ratione actionis, ad reproducendū corpus Christi. Tunc enim implicaret, duratio illius actionis, desinente totaliter subiecto, circa quod operaretur, nec posset operari circa subiectum, de nouo totaliter producendum. Quia tamen sicut transsubstantiatio inspicit Corpus Christi tanquam terminum; ita & actio illa instrumenti: stat optime, quod instrumentum assumatur ad transsubstantiandum panem in corpus Christi, agendo circa panem.

Et imponitur D. Tho. quod dixerit, transsubstantiationem non esse ex subiecto. Verba enim D. Th. sunt hæc. *Conuenit autem conuersio de qua nunc loquimur, cum creatione, quia in neutra earū, est aliquod commune subiectum, vtrique extremorum, cuius contrarium apparet in omni transmutatione naturali.* Quando vero infra dicit D. Th. *Huius conuersionis, non est accipere aliquod subiectum*, manifeste intelligitur, de subiecto communi vtrique extremorum. Fatemur ergo libenter, quod nec transsubstantiatio, nec actio instrumentalis, habent aliquod subiectum commune vtrique extremo transsubstantiationis, ex hoc tamen quomodo infertur, quod ista actio instrumentalis non sit circa subiectum, vel non præsupponat subiectum?

Ad impugnationem illius rationis; quia scilicet si daretur instrumentum ad creandum, illud haberet infinitam virtutem, quæ impugnatio dicit, talem virtutem solum inferri dandam in agēte principali, respondetur quod si alicui instrumento, communicaretur virtus ad agēdum in totum ens, & totaliter, secundum materiam, & formam, sequerentur duo opposita; scilicet talem virtutem esse finitam, & infinitam. Primum patet, quandoquidem esset virtus extra Deum, recepta in instrumento. Secundum vero etiam constat, nam talis virtus attingeret ens, ex non ente, quod quidem est proprium eius, quod habet esse per essentiam, & antecedit omnem rationem entis producibilis. Quod enim hoc ens producibile, sit particulare, impertinentissimum est, ad enervandam prædictam rationem. Nam eo ipso, quo prædicta virtus, nulla entitate præsuppositā, attingit hoc ens particulare, posset attingere quodcunque aliud ens; atque adeo ex vi producendi, nullam denotaret limitationem. A quo enim obscuro limitatur ex natura rei, & attentis naturis rerum (nisi velimus fingere) virtus illa præsupponens purum nihil, ad producendam formicam, ne posset producere Angelum? Agentia enim, quæ præsupponunt materiam circa, quam operentur, & ex qua educant formam, limitantur ad determinatos effectus ex vi talis subiecti, necessario præsuppositi. Cæterum in præsenti, nihil prorsus potest assignari, quod limitet talem actionem. Et quidem materia, diuersimodo disponitur, ad producendum vnum effectum, atque disponitur ad producendum alterum: tamen in præsenti, eodem prorsus modo se habet modus producēdi quencunque effectum. Item terminus à quo in illa productione, est priuatio, dicens ordinem ad specialem formam: attamen in creatione, terminus à quo est pura negatio, non exposcens magis vnum effectum, quam alterum. Dicere vero, quod tale instrumentum limitaretur ex voluntate Dei, est diuinare. Limitatio enim proueniens ex voluntate Dei, debet relucere in effectibus ad extra; atque adeo si non tribuatur Deo aliqua forma, vel actus, quibus mediātibus sub aliquo modo generali operādi, limitate agens operetur, nō est cur dicamus, tale agens esse limitatum in operando ex voluntate Dei. Modus autem generalis operandi limitate, includit quod-

dam principium generale limitationis, cuiusmodi est materia: si ergo detur agens, nec præsupponens materiam, nec priuationem particularis formæ, tale agens non includetur in limitatione generica: atque adeo nec poterit producere actionem limitatam, secundum rationem specificam.

Ex ijs sequitur, quomodo detur distantia infinita inter ens producibile per creationem, & terminum à quo talis productionis. Non enim datur positiua distantia ex parte vtriusque extremi. Ens enim, & non ens, non distant inter se positiue in infinitum, sed in quocunque ente quantumcunque minimæ perfectionis, datur infinita distantia in esse producibilis, respectu non entis. Quia tale ens ex parte sua, nullam dicit producibilitatem: quandoquidem in non ente, non denotatur aliqua potentialitas. Id ergo, quod ex nulla potentialitate passiua producitur, distat in infinitum à quocunque ente existente prius in potentia materiæ. Debet ergo dari potentia creatiua, in infinitum distans à quacunque potentia educente formam ex materia.

Ad instantias quas objcit Vazquez respondetur, ad primam, nego quod negari non possit in doctrina D. Tho. intellectum ad videndum Deum, cum solo auxilio, comparari cum Deo, sicut instrumentum cum causa principali: imo vero in doctrina D. Thom. & scholæ eius, contrarium est tenendum. Et impossibile est, visionem procedere ab intellectu, nisi tanquam à causa principali. Quia in tali visione operatur intellectus circa suum obiectum, saltim extensiuum, in quod obiectum non potest tendere tanquam instrumentum. Et generaliter loquendo, impossibile est potentiam vitalem concurrere tanquam instrumentum, ad aliquem actum vitalem à se elicitum. Nec disputamus modo: vtrum indigeat intellectus ad illam visionem, habitu luminis gloriæ per modum habitus; an sufficiat auxilium: sed quomodocunque sit, quæcunque potentia, circa proprium obiectum, siue proportionatum, siue extensiuum, debet operari tanquam causa principalis. Et si eleuatur, vt instrumentum, ideſt, respectu alicuius alterius effectus, non respectu obiecti. Vt si Deus eleuet visionem ad producendam gratiam.

Secunda instantia, etiam est nulla. Quando enim phantasma eleuatur ab intellectu agente, vt imprimat speciem intellectui possibili, non solum datur proportio intellectus agentis cum intellectu possibili: verum etiam ipsius phantasmatis secundum se. Et conformiter ad diuersa phantasmata, educuntur diuersæ species intelligibiles. Imo in hoc maxime habet verum doctrina D. Thom. de instrumentis connaturalibus, de quibus dicit, quod habent actionem præuiam: aliàs non assumerentur particularia instrumenta, ad particulares actiones. Cum igitur requirantur specialia phantasmata, ad particulares species imprimendas intellectui possibili: fit consequens, vt in productione talium specierum, non solum attendatur ad eleuationem, vt procedit ab intellectu agente; verum etiam ad naturam phantasmatum. Vnde quanuis sit vnica actio, qua imprimuntur illæ species: tamen in ea attenditur ad illa duo principia, quorum vnum est velut materiale respectu alterius, sufficiens tamen, vt dicatur præcedere alterum, in genere causæ dispositiuæ, quod genus attenditur in actione præuia, quam ponit D. Thom.

Ad illud de sacramentis, iam dictum est, quomodo actio præuia ipsorum, dicat congruentiam, & quomodo etiam necessario consideretur.

Instantia etiam, quam adduxit Molina, non attingit mentem D. Thom. Nec enim Sanctus præceptor intendit, quod instrumentum ex se, dicat virtutem actiuam, quæ sit principium actionis præuiæ; sed licet tota actio serræ (verb. grat.) tribuatur principali agenti, in eadem actione debet considerari aliquid correspondens instrumento, tanquam præuium eleuationi, & actiue concurrens speciali quodam modo sibi proportionato, & non atenta solum eleuatione. Vnde in eadem actione, & attenditur forma artis, & forma instrumenti. Forma serræ, attenditur in eo, quod est secare: forma vero artis in eo, quod est secare artificiose. Nec D. Tho docet, aliquid dari in effectu, quod sit ab instrumẽto,

&

& non ab artifice: imo totum, quod est in effectu, & est ab instrumento, & ab artifice, secundum tamen proportiones explicatas; quarum vna dispositiue se habet ad alteram.

Ad illud de aere, respondetur facile, certissimum esse, ignem secundum diuersa instrumenta, quibus vtitur etiam ad producendum ignem, diuersimode attemperare suam actionem, & facilius agere medio aere, in quo recipitur eius calor, quam media alia materia densiori. Qua propter in diuersis eleuationibus instrumentorum, attenditur, non solum ad naturam formæ principalis agentis: sed etiam ad propriam naturam instrumenti eleuati. Quæ natura dispositiue se habet ad eleuationem.

# IN QVAESTIONEM. L.

## DE SVBSTANTIA ANGELORVM ABSOLVTE.

IN art. 1. dicit D. Thom. Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim, quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam, attenditur, quando effectus imitatur causam, secũdum illud per quod causa producit effectum: sicut calidum facit calidum. Deus autem, creaturam producit, per intellectum, & voluntatem, (vt supra ostensum est). Vnde ad perfectionem vniuersi, requiritur, quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad hic, & nunc. Vnde necesse est ponere ad hoc, quod vniuersum sit perfectũ, quod sit aliqua incorporea creatura.

q. 14. a. 8. & q. 19. a. 4.

### *CONTROVERSIA. XXXVIII.*

*Vtrùm prædicta ratio sit à priori, an vero congruentia quædam.*

*Molin. Vazq. Valentia.*

MOLINA, Vazquez, & Valentia tenent, prædictam rationem esse solum quandam congruẽtiam: sed ostendamus nos cum discipulis D. Thom. esse rationem acutissimam, & à priori probare intentum. Pro cuius intelligentia notandum est, diuerso modo concurrere Deum ad creandum, atque concurrit ad productionem aliorum effectuum, qui producuntur mediis causis secundis (quod attinet ad præsens). Nam in productione effectuum per causas secundas, datur assimilatio effectus vniuoca, respectu causæ secundæ: non vero respectu Dei, qui concurrit tanquã causa vniuersalis. Et ita quanuis in tali effectu, id quod præcipuum est participetur à Deo, & gradus essendi tribuatur primo, & per se ipsi Deo: tamen non datur proprie loquendo ratio assimilationis respectu Dei, sed respectu causæ secundæ. Nihilominus creatio procedit à Deo, velut à causa vniuoca. Cum enim nulla causa secunda possit mediare, inter Deum, & rem creatam, talis res debet immediate reduci ad Deũ. Quo fit,

vt in omnibus rebus, quæ procedunt à Deo per creationem, inueniatur vnica ratio, quatenus sic procedunt à Deo: atque ita, siue res creata sit corporalis, siue spiritualis, ea parte qua procedit à Deo ex nihilo, dicit quandam rationem, in qua omnes creaturæ generaliter loquendo vniuocantur. Hoc enim, quod est procedere à Deo, secundum totam entitatem, eodem modo conuenit formicæ, atque conuenit Angelo. Cum igitur omnia ista vniuocentur in illa ratione creati ex nihilo, siue creati secundum totam entitatem, fit, vt eodem modo assimilentur causæ: ex quo sequitur, hanc similitudinem, proprie loquendo, non posse esse vniuocam. Si enim creaturæ in dicta consideratione, debent reduci ad potentiam infinitam Dei: fit consequens, vt illud, quod exposcunt ex parte principij sui esse, non possit vniuocari cum ipsis creaturis, seu cum esse ipsarum creaturarum. Hoc nõ obstante, id quod primo intuetur in qualibet creatura, non est assimilatio respectu alicuius causæ secundæ (vt dictum est) & ita debet esse respectu Dei, & ex hac parte ponimus assimilationem velut vniuocam.

Nihilo minus doctrina, & ratio D. Tho amplius intendit. Non enim considerat Deum, vt creatorem solum, sed vt creatorem vniuersi, in qua consideratione, necesse est, vt tam ex parte rei productæ, quam ex parte producentis, assignentur diuersi gradus essendi Cum enim creationi, vt sic, correspondeat esse, non secundum aliquam rationem limitatam, & particularem, sed secundum rationem illimitatam, & vniuersalem, necesse est, vt talis ratio contineat sub se omnem perfectionem, secundum omnem gradum producibilitatis; atque adeo necesse est, quod in vniuerso, quatenus est quoddam totum perfectum, correspondens primo creationi, tanquã ens primo creabile, inueniantur omnes dicti gradus perfectionis. Et hoc est, quod intendit D. Thom. in proposita illatione dicens. *Vnde necesse est ponere, ad hoc quod vniuersum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.* Quasi diceret; ad complendam illam rationem formalem, sub qua creans producit totum vniuersum, quæ ratio formalis est ens, in quantum ens, necesse est, quod dentur omnes gradus cõtenti sub tali ratione, ab infimo gradu vsque ad vltimum, & supremum, cuiusmodi est gradus intellectualitatis, & spiritualitatis. Et quemadmodum, eo ipso quo Metaphisica agit de ente, in quantum ens, comprehendit sub tali ratione omnem gradum perfectionis, ita in præsenti. A

Nec ex hoc inferas, ponendum esse in vniuerso omne ens creabile, cum tamen multæ species non sunt productæ, quæ tamen sunt producibiles à Deo. Hæc enim illatio, procedit de obiectis materialibus (vt ita dicamus) seu de rebus producibilibus, quæ materialiter se habent ad perfectionem supra assignatam. Vnde ad illud totum, quod est vniuersum, concurrunt velut partes conferentes perfectionem illæ, quæ specialem considerationem habent, & sub speciali ratione componunt, concurrunt (inquam) ad formalem compositionem: illæ vero partes, quæ sub eodem gradu essendi continentur, cuiusmodi sunt diuersæ species; licet ex vna parte concurrant formaliter ad decorem vniuersi: tamen considerato vniuerso, secundum illud, quod substantialiter exposcit, diuersæ species, materialiter se habent. B

Procedendo igitur vlterius in discursu D. Thom. si vniuersum est perfectum, non quidem in hac, vel illa consideratione particulari, sed vniuersaliter, & sub ratione essendi, & ex altera parte non attingit talem rationem per essentiam, sed per participationem, oportet in illo assignare omnes gradus essendi, qui reperiuntur in ente per essentiam, reducendo eos ad tale ens, sicut effectus reducitur ad propriam causam, & sicut exemplatum reducitur ad suum exemplar. Sicut ergo in ente per essentiam, gradus spiritualitatis, & intellectualitatis, est qui primo assignatur, quasi immediate accedẽs ad ipsũ esse: ita in ente per participationem, perfecto, & completo, debet assignari gradus intellectualitatis immediate accedens ad esse, quatenus esse est vltima actualitas omnium rerum. C

Ratio igitur D. Thom. acutissima, procedit à priori, ex proprijs principijs assimilationis effectus, respectu suæ causæ, â qua non quomodocunque procedit,

dit, sed proximè, & immediatè. Et cum creatio vniuersi procedat à Deo tanquam à causa proxima, & immediata, & ex altera parte procedat ipsum vniuersum à Deo, tanquam effectus completus, & perfectè correspondens creationi: fit consequens, vt in tali vniuerso debeant inueniri illi gradus essendi, qui reperiuntur in Deo; licet finitò modo reperiantur in vniuerso, & quod principaliter inueniatur in vniuerso, ille gradus, qui primo cõsideratur in Deo, tãquam in propria causa talis vniuersi. Cum igitur Deus per suum intellectum, & per imperium eiusdem produxerit vniuersum, debet talis ratio intellectus, & gradus intellectiui, reperiri in eodem vniuerso. Quo fit, clarius probari, quod gradus ille pure intellectiui debeat inueniri in vniuerso, quam quicunque alius gradus inferior. Licet enim ad sensum magis innotescant alij gradus: tamen attenta natura productionis immediatè procedentis ab aliqua causa, dicendum est, per talem productionem communicari primo, & per se, id quod primo, & per se connenit tali causæ. Et certe in bona Metaphisica, non inuenio alium modum procedendi à priori magis proprium, ad quem debent reduci aliæ rationes, quas D. Thom. conficit 2. cont. gent. capit. 46. videlicet quod creaturæ in tantum perfectæ sunt, in quantum instar motus circularis ad suum redeunt principium; atque adeo cum principium earum sit intellectus diuinus, perfectio creaturarum vltima, debet etiam esse perfectio intellectiua. Hæc (inquam) ratio reducitur ad principia posita; quia scilicet causa efficiens propria, & velut vniuoca, intendit assimilare sibi effectum in eo, quod est proprium tali causæ; atque ita reducere effectum ad se: similiter, & aliæ rationes debent reduci ad hanc, quam prędicti authores vocant congruentiam, cum sit acutissima demonstratio Theologica. Et mirum est, quod Vazquez, omissa ratione dicta D. Thom. probet veritatem propositam ex summa motus velocitate, qua Angeli dicuntur terram peragrari, quæ non potest conuenire corpori. Secundò, quia spiritus intrant in humana corpora, corpus autem non potest corpore penetrari. Tertiò. Nam si Angeli essent corporei, non posset legio eorum esse sine miraculo in vno corpore obsesso, vt narratur Lucæ 8. sed quis non videat rationes istas esse à posteriori, nec attingentes propriam radicem huius, quod est deberi vniuerso partem illam principalissimã, & primo loco constitutam, cuiusmodi est creatura spiritualis. Vnde magis à priori probant alij, inter quos est Bañes, nullum dari gradum entitatis in diuina natura, qui non sit communicabilis; atque adeo gradum illum intellectiui, esse communicatum: quandoquidem quicunque gradus, habet rationem boni, quod ex natura sua est communicabile. Ex quo principio infert idem magister, non dari aliquem gradum entitatis in Deo, qui non sit substantialiter communicabilis, communicatione ad extra.

A

Luc. 8.

Bañes

Contra hanc autem doctrinam de communicabilitate substantiali insurgit Zumel. Primo, quia gradus diuinæ entitatis, & substantiæ non est communicabilis ad extra; ita vt creatura habeat diuinitatem per essentiam, vt partem sui intrinsecam, sicut quidam hæretici dixerunt.

Zum.

Secundò, quia esse actum purum est vnus gradus ex supremis, qui contemplantur in diuina natura, & tamen nullæ creaturæ est communicabile, quod sit actus purus per essentiam.

B

D. Thom.

Nihilominus ijs non obstantibus D. Thom. 3. part. quæstion. 1. artic. 1. fundat rationem substantialis communicationis, qua Deus se communicauit ad extra per vnionem hypostaticam, in illo principio assumpto à Magistro Bañes. Sicut enim (ait Sanctus Doctor) ad rationem boni pertinet, vt se alijs communicet, vt patet per Dionis. 4. capit de diuinis nominibus, ad rationem summi boni pertinet, vt summo modo se communicet creaturæ. Fit ergo consequens, nihil prorsus esse imaginabile in Deo, quod non sit communicabile substantialiter creaturæ. Imo vero, quo, à nobis ponitur altior gradus in Deo, eo, debet poni altior, & perfectior communicabilitas talis gradus. Quapropter esse purissimum Dei, quod ponitur, vt constituens ipsum Deum, & vt principium omnium attributorum Dei, est magis communicabile substantialiter, quam quod-

D. Thom.

D. Dionis.

C

Vazquez.

libet attributum. Et humanitati Christi Domini, primo, & principaliter communicatum est illud esse purissimum. Ex hoc tamen non est inferendum, quod humanitas habeat diuinitatem per essentiam, nec hoc est necessarium ad communicationem substantialem. Imo vero non est possibile, dari aliquem gradum entis in Deo, qui sit communicabilis, secundum modum essendi in Deo communicatione ad extra. Nec etiam est somniandum, esse communicabile alicui creaturæ, esse actum purum, nisi ratione communicationis in eodem supposito, seruata distinctione naturarum, & summa puritate naturæ diuinæ, & potentialitate creaturæ. Vnde licet in Christo non concedamus, naturam humanam esse actum purum: tamen cõcedimus eidem naturæ communicatam esse rationem actus puri, in vnione hypostatica, ad quod sufficit, quod de illo homine, sicut dicitur esse Deum, & vere est infinitus, ita sit actus purus. A

Conformiter ad doctrinam traditam, etiam displicet nobis Paul. Nazar. censens prædictam rationem Magistri Bañes esse inefficacem, & facile solui, dicendo, bonum omne quatenus bonum esse communicabile, ad intra, vel ad extra: quidam vero gradus sunt, siue magis essendi modi, qui cum in supremo sint omnium vertice constituti, communicari creaturæ minime possunt, eo quod eius infinitè capacitatem excedunt, quales sunt diuinitas, & puritas actus, qui diuinis tantum personis, per processiones ad intra sunt communicabiles. Apparebit autem (subdit) magis perspicue dictæ rationis defectus, si modo essendi Dei supremo fuerit applicata, cui constat infinitam congruere bonitatem, cum tamen ad intra solum sit communicabilis. B

Ista tamen simul cum rationibus adductis à Zumel solum probant, non esse possibilem communicationem substantialem ad extra, in eadem natura: non tamen in eodem supposito. Itaque quantumcunque assignetur modus supremus essendi Dei, ille est substantialiter communicabilis creaturæ, in vno supposito, seruata tamen distinctione naturarum. In quo differt talis modus communicationis ab eo, qui datur in Deo ad intra. In hoc enim seruata vnitate naturæ, datur distinctio personarum. Quo fit, vt prima communicatio; ita dicatur per essentiam, vt solum detur eadem numero essentia, & sic est impossibile, Deum se communicare creaturæ. In quo maxime allucinantur dicti authores. Nam ad communicationem substantialem ad extra, secundum modum explicatum, non solum secundum rationem boni, sed secundum rationem talis entis, talis gradus, & infinitatis omnimodæ, & simplicitatis purissimę, sufficit quod totum esse infinitum, & tota infinitas, & simplicitas communicentur admodum explicatum. C

§. *Vnicus.*

*Proponuntur obiectiones contra rationem D. Thomæ.*

EX doctrina tradita facile est soluere argumenta, quæ obijciuntur contra rationem D. Thom. Primum argumentum est. Deus est agens liberum ad extra: ergo libere se communicat creaturis: ergo potest communicare gradus inferiores gradibus intellectualitatis, non communicando gradum intellectualitatis: ergo ex natura creationis vniuersi, non debet inferri creatio Angelorum.

Confirmatur. Licet Deus in communicatione ad intra, se communicet primo per gradum intellectualitatis, dicendo Verbum, & generando Filium: illud tamen prouenit, ex eo quod agit necessitate naturæ; atque adeo assimilat sibi Filium, secundum primum gradum, quo Deus operatur. Hoc tamen non inuenitur in productione ad extra: ergo.

Secundò. Deus se habet tanquam causa vniuersalis, & æquiuoca in productione vniuersi: ergo non assimilat sibi effectum, hæc enim assimilatio conuenit causæ vniuocæ. Igitur male assumit D. Thom. illam propositionem scilicet. *Id enim, quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum.* Maxime vtendo exemplo calidi, quod facit calidum. Calidum enim facit calidum tanquam causa vniuoca.

Tertiò causa non assimilat sibi effectum, quoad potentiam per quam ipsum

ipsum produ cit, sed quoad formam, quę est principium quo producendi : ergo ex hoc quod Deus producat creaturam per intellectum, male infert D. Thom. quod sint aliquæ creaturæ intellectuales.

Confirmatur. Etiam si gradus intellectiui, qui reperitur in Deo, deberet correspondere in vniuerso, etiam gradus intellectiui, sufficeret ad hoc productio hominis: non ergo est necessaria productio Angeli. Maxime cum in tali homine, reluceat imago, & similitudo Dei.

Quartò. Ratio velut cõstitutiua Dei, est esse (vt pro nunc supponimus) sed quælibet causa assimilat, sibi effectum, secundum rationem constitutiuam causæ, vt patet in calido causante calidum, & in equo generante equum: ergo si ratio D. Thom. aliquid probat, debet esse, quod Deus assimilet, sibi mundum quoad esse, non vero quoad intellectum.

Ad primum argumentum respondetur, concedendo, Deum posse communicare, sicut de facto communicat, gradum inferiorem, gradu intellectualitatis, quanuis sit impossibile, quod in tali re producta, non reluceat (licet imperfecte, & tanquam in vestigio) talis gradus intellectualitatis. Vnde posset Deus absolute loquendo producere, & creare mundum, absq; eo, quod crearet Angelos. Cæterum in tali casu, vniuersum nõ haberet perfectionem vniuersi, quæ perfectio consistit in eo, quod est correspõdere primo, & per se causæ vniuersali, operanti per intellectum. Itaque causæ vniuersali prædictæ, correspondet in ratione effectus primo intenti, aliquid vniuersale perfectum, sub illa ratione formali, quam primo, & per se inspicit talis causa. Cũ igitur ratio formalis sub qua Deus operatur ad extra, sit ens in quantum ens, (modo explicato) fit vt effectus primo correspondens tali causæ, non habeat debitam perfectionem, nisi compleatur omnibus gradibus contentis sub ente. Quo fit vt ex natura dictæ causæ vniuersalis, & ex natura effectus producti primo, & per se ab ipsa, colligantur prædicti gradus essendi.

Ad confirmationem respondetur, quod in communicatione ad intra, agit Deus necessario, & secundum vltimum potentiæ, atque adeo non potest communicare diuersum numero gradum intellectiui, ab eo quem ipse habet, sed eo ipso quo infinito modo operatur, debet in tali operatione reperiri eadem numero perfectio. In præsenti tamen, ponimus finitam communicationem in dicto gradu reperto in creaturis. Vnde licet ex parte vniuersi producti, non sit possibilis alius gradus essendi, præter illos, qui de facto dantur: tamen ex modo essẽdi, quilibet gradus est in infinitũ magis perfectibilis. Cum quo tamẽ stat quod in vtraque communicatione, detur idem principium, atque adeo eadem ratio assimilationis.

Ad secundum argumentum respondetur, quod quanuis Deus habeat rationem causæ vniuersalis, respectu diuersarum partium vniuersi: tamen in toto vniuerso vt sic, resplendet velut vniuoce, ratio causæ vniuersalis, non solum eo modo, quo resplendet inqualibet creatura, quatenus fit ex nihilo; & exposcit virtutem infinitam ex parte creantis, atque adeo eandem virtutem, quæ requiritur ad creationem totius vniuersi: sed etiam quatenus est effectus vniuersalis, & perfectus sub ratione essendi, quam inspicit Deus in productione rerum ad extra, modo explicato. Itaque causa vniuersalis vt sic, correspondet velut vniuoce, effectui vniuersali. Dixi velut vniuoce, quia loquendo de modo essendi huius causæ, ille est superioris generis, ad modum essendi totius vniuersi, & sic nõ potest talis causa vniuocari cum aliquo effectu. Igitur ad assimilationẽ, de qua loquitur D. Thom. sufficit illa correspondentia vniuersalis, sub propria ratione, quam causa vniuersalis inspicit, & quod totum vniuersum, non habeat cui assimiletur, nisi talem causam, à qua immediate procedit, secundum quod vniuersalis causa est.

Ad tertium argumentum respondetur, assimilationem, de qua loquitur D. Thom. non esse respectu intellectus diuini, primo, & per se, sed respectu naturæ diuinæ: quatenus operantis per intellectum, hoc est respectu naturæ diuinæ, quatenus in ea relucet gradus intellectualitatis. Vnde ex potentia per quam Deus communicat esse toti vniuerso, colligitur ille gradus, qui communicatur effectui, primo, & per se intento. Itaque ex hoc, quod Deus operatur per in-

tellectum, non colligitur, quod producat naturam intellectualem, vt patet in effectibus pure corporalibus, productis per intellectum diuinum, sed ex hoc, quod per intellectum producat effectū, primo intentum ab ipso: ita quod non possit dari alius effectus, qui sit magis principaliter intentus. Quantumcunque enim Deus produceret alium mundum, non posset talis mundus esse effectus primo intētus à Deo. Igitur si Deus per intellectum producit effectum primario intentum, necesse est, vt in eo reluceat id, per quod Deus primario operatur, cuiusmodi est intellectus, & gradus intellectualitatis.

A

Ad confirmationem respondetur, quod nec in homine nec in anima rationali inuenitur gradus intellectualitatis, qui immediate accedit ad ens, in quantum ens, quod est ratio sub qua creationis vniuersi. Et quidem anima rationalis est quoddam ens incompletum, atque adeo secundum se non est pars vniuersi, sed per reductionem ad hominē, homo autem partim dicitur creatura corporalis, partim autem spiritualis. Necesse est ergo, assignare illum gradū intellectualitatis, in creatura, quæ perfecte, & complete sit pure intellectualis.

B

Et quanuis homo dicatur factus ad imaginem, & similitudinem Dei: quia ad hoc sufficit, quod sit naturæ intellectualis: tamen Angelus est magis ad similitudinem Dei, vt docet D. Thom. infr. quæstio. 93. art. 3. quia est naturæ perfectè intellectualis.

Ad quartum argumentum respondetur, quod esse, quod est vltima actualitas omnium rerum, est id per quod omnes res assimilantur Deo, quæ tamen actualitas transcendit omne genus rerum, & ita includitur transcendentaliter in quocunque gradu entis. Vnde gradus intellectiui, sicut est perfectior, quam gradus sensitiui: ita & esse primi gradus, est perfectius, quam esse secundi gradus. Attenditur ergo diuersitas creaturarum, quoad perfectionem, & cognoscitur secundum illos diuersos gradus essendi: atque adeo secundum ipsos, datur primaria, vel secundaria similitudo respectu Dei; non tamen ponunt in numero cum esse, sed potius nihil perfectionis habent absque esse. Idem ergo est dicere, debere vniuersum assimilari primo, & per se Deo, secundum gradum intellectiui, atque secundum esse intellectiui.

IN art. 2. sol. 1. dicit D. Thom. In rebus autem materialibus, aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma: & aliud quod determinatur, scilicet materia. Vnde ab alio sumitur genus, & ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus, non est aliud determinans, & determinatum, sed vnaquæque earum, secundum se ipsam, tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus, & differentia in eis, non accipitur secundum aliud, & aliud: sed secūdum vnum, & idem, quæ tamen differunt secundum considerationem nostram. In quantum enim intellectus noster considerat illam rem vt indeterminate, accipitur in eis ratio generis: in quantum vero considerat vt determinate, accipitur ratio differentiæ.

## CONTROVERSIA. XXXIX.

*Vtrùm prædicta doctrina sit vniuersaliter vera.*

VAZ-

Vazquez. VAZQVEZ disp. 179. cap. 3. existimat, nec in rebus compositis ex materia, & forma, nec in simplicibus substãtijs, aut etiam accidentibus, quærendum esse aliquid reale, ex quo sumatur ratio generis, & aliquid distinctum, ex quo sumatur differentia, sed circa totam ipsam rem, diuerso modo expectatam, concipi rationem generi-
A cam, quatenus cum alijs rebus conuenire videtur, & differentiam specificam, quatenus alijs dissimilis est. De genere, & differẽtia in Angelis (ait) ita expresse docet S. Thom. in sol. 1. quare necessarium non est, in materialibus sumere genus ex materia, & differentiam ex forma. Et subdit Intelligo autem non esse hæc duo sumenda ex materia, & forma, non tantum proxime: sed etiam remote, hac ratione. Vt ego in re aliqua cõcipiam rationem communem illi, cum alia, & rationem particularem illius, qua alteri dissimilis est, non debeo speciatim respicere materiam, & formam, sed satis est rem totam diuerso modo concipere, vt in Angelis constat, & S. Thom.
B fatetur: ergo nec proxime, nec remote, ex materia sumo genus, & ex forma differentiam. Et certe, quod sit discrimen inter proxime, & remote: ego non capio, vel qua ratione materia sit radix omnis potentiæ, quæ in solis conceptibus inuenitur, & forma totius actus, qui in intellectu solum est. Cum ergo animal, quod est genus hominis, & equi, in suo conceptu includat compositionem ex anima, & corpore, secundum rationem communem, & rationale, quod est differentia eodem modo secundum rationẽ particularem, frustra genus ex materia, & differentiam ex forma sumendam esse dicimus.

Nihilominus sententia D. Thom. in hoc art. est verissima, & acuta, quam
C idem sanctus confirmat in quæst. de spiritualibus creaturis art. 1. ad 24. & 2. sent. d. 3. quæst. 1 art. 5 & 2 cont. gentes, cap. 95. vbi videndus est Ferrar.

Ferar.

Pro intelligentia ergo huius sententiæ supponendum est, non esse sermonem in præsenti de genere, secundeintentionaliter accepto, prout dicit quamdam denominationem rationis, prouenientem ab intellectu, sed sermo est de genere primeintentionaliter sumpto, quatenus dicit naturam realiter contrahibilem per differentias.

Supponendum etiam est, genus vbicunque sit, siue in rebus materialibus, siue in rebus spiritualibus, habere se respectu differentiæ, per quam contrahitur, sicut se habet materia respectu formæ, per quam informatur. Sicut enim ista materia est, quid potentiale, continens in potentia formas, quæ educuntur ex illa; ita genus est totum quoddam potentiale, contrahibile, & determinabile, per differentias, quæ sunt in potentia ipsius. In hoc igitur sensu, certissimũ est, in omnibus rebus, quæ continentur sub natura generica, & constãt ex genere, & differentia genus sumi à materia differentiam vero à forma; siue istæ naturæ specificæ sint materiales, siue sint spirituales. Quia natura angelica in quacunque specie considerata, & habet aliquid potentiale, in quo conueniunt omnes naturæ spirituales specificæ, & habet aliquid, per quod vna species differt ab altera, quod etiam continetur in potentia illius rationis communis, & est determinatiuum talis rationis communis. Et in hoc sensu solum intelligit Vazquez Art. 1 8. Metaph. ca 3, dicentem. *Etenim hæc quidem*, (scilicet ratio generis) *vt materia, hæc autem*, (scilicet differentia) *vt forma, quoniam actus.*

Nihilominus, tam Aristot. quam D. Thom. altiorem doctrinam tradiderũt, scilicet, quod principium à quo sumitur ratio generis in rebus materialibus, sequatur conditionem materiæ physicæ, in rebus autem spiritualibus, habeat se ad modum materiæ, quoad rationẽ potentialitatis veræ, & realis, quæ in natura spirituali, significata vt susceptiua actus realis, inuenitur.

Notandum ergo est, quod ab eadem forma specifica prouenit speciei gradus genericus, & gradus specificus, quapropter isti gradus sola ratione distinguuntur. Adhuc tamen in reali informatione, qua forma dat esse speciei, inuenitur potentialitas quædam, quatenus talis forma dat gradum genericum, & actualitas, quatenus eadem forma dat gradũ specificum. Et quidem ista ratio potentialitatis in dando gradum genericum, non sumitur ex illa forma secundum se, imo talis gradus comparatus ad formã

à qua

à qua prouenit, habet rationem cuiusdam actus vniuersalis, sicut gradus specificus est actus particularis : quod tamen gradus ille communis, sit in potentia ad gradum specificum, & particularem, non habet ex vi informationis, in qua præcisse intelligitur actualitas, & non aliquod genus potentialitatis.

Pro cuius maiori intelligentia nota, A quod genus comparatur ad speciem dupliciter. Primo tanquam totum actuale & formale, dicens formam superiorem, & vniuersaliorem, & sic prædicatur de specie. Non enim prædicatur de specie quatenus est, quid potentiale, imo omne prædicatum, per comparationem ad subiectum habet rationem formæ. Secundo vero modo cõparatur genus ad speciem, vt totum potentiale, dicens solum in potentia, id quod species denotat actu. Et sic genus non solum, non se habet vt forma, & perfectio speciei, verum etiam est perfectibile, per rationem specificam. Igitur genus in prima consideratione, denotat gradum actualitatis, vt procedentem à forma, quæ dat gradum genericum, & specificum. Cæterum genus in secunda consideratione, non denotat potentialitatem, vt procedentem ab eadẽ forma, hæc enim manifeste implicant contradictionem. Debemus ergo assignare speciale principium, à quo sumatur ratio illa potentialitatis, quæ includitur in gradu generico, distinctum à principio, à quo sumatur ratio actualitatis, quæ includitur in eodem gradu, & cum iam declaratum sit actualitatẽ prouenire à forma, necesse est dicere, illã potẽtialitatẽ gradus generici, prouenire à materia. Qualiter autem proueniat hæc potentialitas à materia, explicemus.

Nota ergo, formam specificam, vere & realiter, & physice, tribuere gradum illum genericum materiæ, quatenus materia est in potentia ad ipsum gradum, in rebus materialibus; capacitas, autem seu potentialitas, quæ est in materia, non cõpletur per talem gradum, & consequenter relinquitur potentialitas ad reliquos gradus. Sicut ergo prima ratio potentialitatis ad primum gradum genericum, sumitur ex potentia materiæ receptiuæ talis gradus: ita alia ratio potentialitatis ad gradum specificum, sumitur ex eadem materia, quatenus per primũ gradũ non est cõpleta tota potentialitas eius.

Dicit ergo D. Thomas quod in rebus materialibus, ab alio sumitur genus, & ab alio differentia, quia licet ab eadem forma sumatur gradus genericus, & gradus specificus: tamen gradus genericus sumitur ab eo, quod forma illa participat à materia, gradus tamen specificus sumitur ab eo, quod forma habet secundum se, & secundum vltimam actualitatem sui. Vnde dicunt Thomistæ quorũ doctrina non placet illi authori, quod formaliter, & proxime, genus non sumitur materia in rebus corporalibus, seu materialibus, sed ex proxima potentialitate, quã dicit ad determinationẽ, per differentias. Nam eo ipso quo natura generica concipitur à nobis absque aliquo ordine ad materiam, concipitur vt totum quoddam potentiale, & determinabile, per differentias. Cæterũ radicaliter sumitur dicta potentialitas ex materia, ad modum explicatum. Et quanuis dicat Vazquez se hoc non capere, videtur certe non difficile captu, vt constabit §. B sequente.

## §. I.

### *Potentialitas generis non consistit in solo conceptu.*

RATIO quam adducit Vazquez ad probãdũ, nõ recte tradi illam distinctionẽ de potentialitate sumpta ex materia, non proxime, sed remote, est, quia radix potentiæ generis non est materia, cum talis potentia generis consistat in solis conceptibus. Pro intelligentia ergo veræ doctrinæ notandum est, quod cum intellectus noster in concipiendo debeat habere fundamentum in ipsis rebus conceptis, aliàs eius conceptus esset mera fictio, necesse est, vt quando concipit naturam genericam, secundum rationem potentialitatis, detur ex parte eiusdem naturæ sufficiens fundamentum, ad hoc, quod intellectus formet talem conceptum; hoc autem fundamẽtũ, vel est id, quod proxime, & immediate obijcitur intellectui, vel est id quod se habet, vt principium, & radix talis cõceptus obiectiui. Et quidem supponimus, materiam non posse tribuere intelligibilitatem alicui naturæ specificæ, cum omne, quod est intelligibile cõstituatur in esse talis, per id quod habet

habet de actu: at vero, nec materia per se, & ex natura sua est intelligibilis, nec potest esse radix, & principium intelligibilitatis. Vnde quando dicunt Thomistæ genus concipi, vt totum quoddã potentiale, ratione materiæ, non sentiunt, quod à materia proueniat, etiam radicaliter, intelligibilitas, quam habet natura generica in esse talis: quin potius intellectus noster cognoscens naturam animalis (verbi gratia) desumit talem cognitionem, ex eo, quod talis natura participat a forma. Cum hoc tamẽ stat, vt fundamentum ex parte eiusdem naturæ, ad hoc, quod concipiatur in quantum natura determinabilis, & perfectibilis, per differentias, sumatur radicaliter à materia. Quia in hoc non reduplicatur ratio perfectionis, vel intelligibilitatis: sed ratio imperfectionis, & limitationis quoad intelligibilitatem. Vnde quando dicitur, intellectus concipit naturam genericam in quantum totum potentiale, ly, in quantum, potest reduplicare rationem formalem tenentem se ex parte cognoscentis, & tunc propositio est falsa: quia potentialitas talis naturæ non potest esse ratio sub qua intellectus ipsam concipiat. Vel ly in quãtum reduplicat rationem formalem tenentẽ se ex parte rei contentæ, & tunc propositio est vera; quia licet obiectum motiuum in dicta cognitione sit actualitas naturæ genericæ: tamen obiectum terminatiuum est natura generica, secundum potentialitatem, quam habet. Qua propter incognitione generis, & differentiæ, recurrendum est ad fundamentum inuentum à parte rei, atque adeo potentialitas generis non desumitur ex solo conceptu, sed ex fundamento conceptus, quod quidem fundamentum nõ potest esse forma, vt dans esse: quia sic non dat esse potentiale, vt probatũ est, nec etiam ratio formalis immediata potest esse materia, vt etiam probatũ manet: restat ergo vt materia sit radicalis ratio dictæ potentialitatis.

Nota tamẽ, quod si formalissime inspiciatur natura generica, quatenus in potentia ad perfectionem, per gradum specificum: tunc materia non se habet, vt radicale principium, sed vt formalissimum, & immediatum. Ratio est euidens. Quia forma in quãtum forma est, non potest esse in potentia ad vlteriorẽ actum: aliàs actus aduenies efficeret vnum per accidens cum præcedente actu. Consequens ergo est, quod si vere, & realiter detur in natura generica potentialitas ad actum specificum, debeat immediatissime reduci talis potentialitas ad materiam: & existimo hanc fuisse expressam mentẽ D. Th. constituẽtis distinctionẽ, inter res spirituales, & materiales, quod in rebus spiritualibus, potẽtialitas naturæ genericæ, nõ sumitur à materia: sed ex eo, quod talis natura in se, & intrinsece, est perfectibilis, per actum vlteriorem: at vero in rebus materialibus quoad potentialitatem omnẽ repertam in forma, recurrendum est ad materiam, tãquam ad proprium, & proximum principium. Nec possumus intelligere naturam genericam materialem, limitatam, & determinabilem, secundum proprium modum determinabilitatis conuenientem rebus materialibus, nisi recurramus ad materiam. Sicut enim generaliter loquendo, non possumus intelligere determinationem formæ materialis, siue illa sit substantialis, siue sit accidentalis; nisi secundum coniunctionem cum materia, siue cum subiecto: ita non possumus intelligere particulares determinationes, seu limitationes eiusdem formæ: nisi media vnione cum materia. Diuersimode tamen intelligimus limitationem formæ accidentalis, per ordinem ad substantiam: atque formę substantialis, per ordinem ad materiam. Nam forma accidentalis, habet esse per ordinem ad substantiam, & perficitur simpliciter ex vnione cum substantia: tamen forma substantialis non perficitur, per ordinem ad materiam: sed potius limitatur, licet perficiatur, per ordinem ad totum compositũ, quatenus ipsa est quædam pars, & completur ex vnione ad totum. In hoc tamen conuenit vtraque forma, quod attinet ad propositum, quod procedere ex potentia ad actũ in modo informandi, sicut forma substantialis accipit à materia: ita forma accidentalis accipit à toto composito. Itaque forma accidentalis, quando magis intenditur in subiecto, procedit ex imperfecto ad perfectum, & de potentia ad actum, quem modum procedendi non habet ex se ipsa, imo si daretur albedo separata, haberet in se totam intensionem debitam suę naturæ.

ræ. Quod ergo informet subiectum secundum diuersos gradus intensionis, prouenit ex modo, quo à subiecto recipitur, ex qua receptione sumitur modus ille procedendi ex imperfecto ad perfectum. Similiter ergo forma substantialis, recipit à materia modum informandi, procedendo ex imperfecto ad perfectum, & de potentia ad actum, incipiendo à gradu vniuersaliori, & imperfectiori: nam secundum se, & quatenus est actus quidam, hoc non habet. Quapropter, quod in toto composito concipiamus prius gradum illum vniuersalem, & imperfectum, atque genericum, tribuendum est formæ danti tales gradus, quatenus ex parte materiæ recipit dictum modum procedendi. Fatemur igitur, quod genus, & species differunt penes diuersos conceptus, quibus eademmet res cõcipitur, & quod de conceptu formali naturæ genericæ, quatenus talis natura concipitur abstracta à singularibus, & inferioribus speciebus, non est materia, negamus tamẽ, quod radicaliter, ad modum explicatum, non sumatur genus à materia. Quandoquidem quæcũque species dicitur procedere à gradu vniuersali, & imperfecto, & fundante conceptum genericum, ad gradum perfectum, & fundantem conceptum specificum ratione materiæ. Non valeo rem istam clarius explicare pro captu cuiuscunque, vel mediocris ingenij, nedum acuti ingenij, qualis fuit author ille Vazquez.

Ex ijs sequitur, quod quamuis in conceptu generis includatur aliquid compositum ex materia, & forma, & in conceptu differentiæ significatæ in concreto, vt rationale (verbi gratia) includatur etiam aliquid compositum ex materia, & forma, vt intendit ille author, diuersimode tamen intelliguntur iste cõpositiones. Nam in compositione genera, id quod includitur, tanquam formale, habet se vt materiale respectu eius, quod significatur, per rationem formalem differentiæ. Et hoc sufficit ad asserendum, rationem illam genericam sumi à materia, specificam vero à forma. Cum enim idem sit compositum, quod significatur per modum generis, & per modum speciei, fit, vt ista composita solum differant ex parte rationum formalium. Vnde D. Thom. in 2. sent. cit. dicit *Nomen designans totum ex materia est nomen generis, & nomen designans totum ex forma, est nomen differentiæ, & nomen designans totum ex vtroque est nomen speciei.* Idẽ igitur cõpositum, secũdum diuersas rationes formales, denotat rationem genericam, & rationẽ differentialem, & speciem ipsam composi tam ex vtraque ratione. Et sic ex argumento istius authoris colligimus nos, contrarium eius, quod ipse intendit. Quia enim animal in suo conceptu, includit compositum ex materia, & forma, & ex altera parte, tale compositum est in potentia ad rationem specificam, hæc autem potentialitas nõ potest prouenire ex forma secundum rationem actus, fit vt debeat prouenire ex eadem forma, quatenus alligata materiæ, quæ per tale compositum significetur. Hoc ergo est genus, sumi à materia, scilicet ex eo principio, à quo prouenit potentialitas dicto composito. Est igitur eadem materia, gradus specifici, & gradus generici, si est idem compositum genericum, & specificum, & consequẽter proxime accedit ad talem materiam, gradus primus genericus, ex qua materia participat potentialitatem ad gradũ specificum. Vltima vero differentia, sumitur ab eo, quod est proprium formæ, secundum vltimam actualitatem talis formæ: non vero quatenus talis actualitas adiungitur materiæ, per modum susceptiui vlterioris actualitatis.

A B C

## §. II.

### *Quomodo sumatur genus, & species in Angelis.*

DIFFICILIVS est assignare principia ex quibus sumatur genus & species in Angelis, quã in rebus materialibus. Cũ enim potẽtia, & actus debeãt distingui realiter, nec possit aliquid respectu sui ipsius esse in potentia, & in actu videtur, quod cũ natura genera sit in potẽtia ad specificã, si in Angelis datur talis potentia, assignãdũ sit in tali natura aliquod principium, realiter distinctum ab vltima ratione differentiali, & specifica. Cum autem ex altera parte, in Angelis, natura generica, & specifica sint idem realiter, & formaliter, & distinguantur inter se sola ratione, non facile apparet, ex quo principio sumã-

matur ratio generis, & potentialis, & ex quo sumatur ratio specifica, & actualis. Quæ difficultas non currit in substantijs materialibus, vt patet ex dictis, cum in eis assignetur materia distincta realiter à forma.

Quod si respondeas, non esse necessaria ista principia realia, quorum vnum sit in potentia, & alterum in actu; sed sufficere diuersos conceptus de eadem re, quorum vnus comparetur ad alterum, vt potentia ad actum; ita quod intellectus concipiens naturam angelicam in communi, determinetur, & velut actuetur concipiendo naturam specificã cuiuscunque Angeli: contra hoc est illa ratio, quam supra formabamus, de fundamento requisito ad istos diuersos conceptus. Eo enim ipso, quo intellectus concipit rem vnam per modum potentiæ, & per modum actus, necesse est, vt à parte rei detur fundamentum talis actualitatis, & potentialitatis. Si igitur in Angelis à parte rei non datur vera, & realis potentialitas, atque vera, & realis actualitas, nõ videtur, quod intellectus, ex reali fundamento procedat, ad formandum conceptum genericum, & specificum.

Posset esse alius modus dicẽdi, & defendendi fundamentum dictum potentialitatis, & actualitatis, quatenus in natura angelica datur esse realiter distinctum ab essentia, respectu cuius esse, habet se essentia sicut potentia, imo est vera, & realis potentia. Sed statim se offert replica contra hoc. Nam differentia specifica in Angelo non desumitur ab esse ipsius Angeli: sed à ratione essentiali eiusdẽ Angeli. Esse enim Angeli, est quid accidẽtaliter cõueniens Angelo, & præsupponens rationẽ essentialẽ. Maxime, quia esse non solum actuat naturam Angeli significatam secundum gradum generícum, sed etiam significatam secundum gradum specificum, & consequenter tale esse, nec formaliter, nec radicaliter, potest esse id, à quo sumitur ratio differentiæ.

*Ferrar.* Ferrariensis cit. tenet, quod potest quidditas considerari absolute, & indistincte, vt potentialitas ad esse, & potest considerari, vt propinqua ipsi esse, vt pote determinata, & constituta in aliquo gradu propinquo ad esse. Ab ipsa vt absolute potentialis est sumitur ratio generis: ab ipsa vero vt determinationẽ habet secundum, quam appropinquat ad esse, sumitur differentia, & hoc commune est, tam rebus materialibus, quam inmaterialibus. In rebus autem inmaterialibus, cum non habeant materiam, & formam, ab ipsa, quidditate tantum, & natura intellectuali, absolute, & indistincte accepta, vt est potentialis ad esse sumitur genus: ab ipsa vero vt totaliter determinata, & propinqua ad esse, sumitur differentia. Hæc ille. Eius igitur sententia concluditur in hoc, quod in Angelis differunt genus, & differentia, secundum maiorem, vel minorem propinquitatem ad esse. Cum enim (ait) differentia in eis sumatur ex recessu à potentialitate, & propinquitate ad esse, gradus specificus in eis sumetur, secundum maiorem, vel minorem propinquitatem ad esse. Vnde in eadem sententia, ponitur differentia inter gradum genericum, & specificum, in eisdem substantijs immaterialibus, secundum maiorem, vel minorem propinquitatem ad esse. Hæc doctrina, quæ etiam est Caiet. de ent. & ess. cap. 6. de sumitur, ex D. Tho. opus. 30. de ent. & ess. cap. 4. explicatione tamen indiget. Et quidem videtur, adhuc manere difficultatem propositam. Cũ enim differentia in Angelo non sumatur ab esse eiusdem Angeli, & ex altera parte, intra naturam Angeli, non assignetur aliqua pars distincta realiter ab altera, à quibus sumatur ratio generis, & differentiæ, tanquam à fundamentis potentialitatis, & actualitatis, videtur non dari in Angelo aliquod fundamentum illorum conceptuũ, quibus concipitur eius natura, tanquam aliquid potentiale, & tanquam aliquid actuale. Et licet verum sit, quod à nobis consideretur natura angelica in communi, tãquam magis distans ab esse, quam natura specifica, atque adeo, vt magis potentialis, quatenus naturam talem consideramus, secundum proportionem ad alias naturas genericas rerum materialiũ: tamen si intellectus cognosceret eandem naturam, sicut in se est, non videtur dari fundamẽtum in tali natura, quæ est indiuisibilis, & non constans ex se ex actu, & potentia, ad hoc, quod talis intellectus assereret, vere, & realiter naturam angelicam distare magis ab esse, tanquam aliquid magis potentiale, quam natura specifica,

*Caiet. D. Thom.*

cifica. Verum est, quod intellectus cognosceret, ex sola distinctione rationis, quam inueniret inter prædictam naturã genericam, & specificam, quod natura generica esset susceptiua existentiæ, seu actus essendi, mediante natura specifica: cæterum hoc non videtur sufficiens, ad veram rationem potentiæ, & actus, A de qua est difficultas.

Pro intelligentia istius difficultatis nota ex D. Thom. locis cit. quod omne illud, quod est in aliquo genere, debet constare potentia, & actu, quæ inter se realiter distinguantur. Vnde sicut illud, quod est extra omne genus, habet esse illimitatum, quia non coarctatur ad aliquod genus: ita illud, quod est in genere, debet habere esse sub duplici limitatione, scilicet quatenus præcisse pertinet ad peculiare genus, scilicet, vel rerũ spiritualium, vel rerum materialium, ratione cuius natura entis, & esse, vt sic, determinantur speciali modo, & vltra istam limitationem, debet habere alterã, quatenus intra tale genus pertinet ad particularem rationem specificam. Et quanuis considerata natura generica, vt actus quidam, vniuersalior est, quam natura specifica, ad modum supra explicatum, immediatiusque participet actualitatem essendi: quia vicinius accedit ad ens, & ens descendat ad rationes specificas, per rationes genericas: tamen absolute loquendo, & ordine perfectionis, è contra se res habet: atque adeo cum natura specifica, absolute dicat maiorem actualitatem, quam generica est proxima ratio recipiendi esse, & natura generica recipit illud ratione naturæ specificæ. Et in substantijs materialibus procedentibus ex imperfecto ad perfectum, per gradus explicatos, licet aliquod esse prius intelligatur participari in gradu generico, quam in specifico, & dicatur, quod in homine (verbi gratia) prius est esse animalis, quã esse rationalis: tamen illud est loquendo de essentia in tota sua latitudine, quatenus se extendit ad ens imperfectum, & ad esse in potentia, & in tendentia ad aliud, & quatenus etiam se extendit ad illum gradum formæ vniuersalioris. Cæterum loquẽndo proprie de esse, quatenus dicit actualitatem vltimam, qua aliquid est, prius conuenit illud media ratione specifica, quam media alia ratione communi. Vnde absolute loquendo, magis accedit ad esse ratio specifica, quam ratio generica.

Hoc supposito, cum res quælibet cõstituta in genere, debeat constare ex essentia, & ex esse, tanquam vltimo complemento, per quod talis res magis, vel minus accedit ad supremum ens, quod est tale per essentiam, fit, vt quantumcunque res talis sit simplex, nec in ea detur compositio ex actu, & potentia, realiter componentibus eius essentiam: tamen vnica, & eadem potentialitas, quæ in ea datur ad esse, est sufficiens ad verificandum, talem rem constitui in certo genere, & certa specie. Itaque ad hoc, quod intellectus inueniat sufficiens fundamentum, ad considerandam naturam specificam, & genericam, non est necessarium, quod intra quidditatem talis naturæ, completam, & constantem ex genere, & differentia, inueniat potentiam realem respectu actus realis, hoc enim, esse impossibile inueniri in natura angelica, probant argumenta proposita. Et consequenter probant eadem argumenta, quod si intellectus præcisse considéraret talem naturam specificã, quatenus actum simplicem à parte rei, non inueniret in ea ratione generis, & differẽtiæ. Debet ergo intellectus vltra procedere, & cõsiderare qualiter talis natura simplex, non est æqualis alteri naturæ, etiam simplici, imo quod diuersæ quidditates sunt inæquales in perfectione. Ista autem inæqualis perfectio, intra idem genus, sumitur in alijs formis materialibus, immediate, penes diuersum modũ actuandi, quem habet quælibet forma respectu materiæ: atque adeo præscindẽdo ab ordine ad existentiam, datur in illis speciebus materialibus sufficiens potentialitas, & actualitas, fundans rationem generis, & rationem differẽtiæ. Attamen cum formæ spirituales, sint per se subsistentes, & simplices, non potest in illis sumi inæqualitas intra idem genus, penes perfectiorem, vel imperfectiorem modum actuandi; atque adeo debet sumi penes perfectiorem, vel imperfectiorem modũ essendi. Et cũ ex altera parte, ex ipso esse, nec sumatur ratio generica, nec ratio specifica, quia accidentaliter conuenit rei tale esse, fit consequens, vt dicta inæqualitas sumatur ex perfectiori, vel imperfectiori potentia ad esse, seu ad participandum esse. Igitur sufficiens

B

C

fun-

fundamentum potentialitatis generis, & actualitatis speciei, quam intellectus tribuit cuiunque speciei Angelicæ, debet sumi non ex principijs intrinsecis, talis speciei, in se consideratis; sed qua tenus talis species participat esse, secundum specialem limitationem, ex qua participatione limitata, colligit intellectus, talem speciem debere constitui sub determinato genere. Vt enim declaratum est, omne illud, quod non est suum esse, sed est in potentia ad esse, recipiendo illud sub inæqualitate, debet contineri in aliquo genere.

Adhuc tamen non quiescit animus. Videtur enim sequi ex dictis, quod Angelus, tam in ratione generica, quam in ratione specifica, dicat potentialitatem ad esse, & consequenter, quod differentia in Angelo, non denotet formaliter aliquid actuale, sed aliquid potentiale. Et si dicas (vt est dicendum) differentiam esse actum, declarari tamen, per rationem proximæ potentiæ ad complementum vltimum, cuiusmodi est esse, seu ad participationem supremi esse: inquiro, quæ fuit necessitas ponendi istam rationem participationis, vel ordinem ad esse: quandoquidem, quantumcunque præscindamus ordinem ad esse, qui ordo non est essentialis, maneret vltima differentia? Respondetur probare argumentum, quod non constituatur species Angelica, per ordinem formalem ad esse, nulla enim essentia creata, secundum se, dicit formaliter, & positiue ordinem ad esse; nec exposcit positiue tale esse, sed solum denotat capacitatem immediatam ad recipiendum esse, quæ capacitas desumitur ex aliquo actu, in quo radicaliter est ordo ad esse. Vnde iste ordo ponitur ad explicandam actualitatem vltimam speciei, quæ cum sit aliquid absolutum, & per se subsistens, atque simplex, non potest à nobis intelligi, quomodo sit aliquid limitatum, nisi superaddendo, quod non sit suum esse, sed sit in potentia ad esse. Et ita per hanc potentialitatem intelligitur, quod talis natura Angelica sit in genere: quandoquidem est in potentia, & per proximam rationem receptiuam illius esse, intelligitur, quod sit in specie: quandoquidem si est receptiua talis complementi, non est actus purus. Et ex hac negatione actus puri, colligimus argumentatiue modum recipiendi, actum essendi inæquali modo in diuersis naturis specificis. Quod si datur talis viæ qualitas, debet etiam dari aliqua ratio communis, subqua inæqualiter distent diuersæ species Angelicæ. Et potentia requisita ad rationem generis, solum declaratur formaliter in natura Angelica in communi, non vero in specifica ratione. Nam à natura generica sumitur potentia ad esse: a specifica autem sumitur actualitas, quæ est ratio dictæ inæqualitatis. Quapropter sicut in rebus materialibus, inæqualitas in informando non sumitur à materia, sed à forma: ita in rebus spiritualibus, inæqualitas in recipiendo esse, non sumitur à natura generice sumpta, sed specifice. Sicut tamen ad illam inæqualitatem in informando, requiritur eadem materia, tanquam subiectum commune: ita ad istam inæqualitatem in recipiendo esse, requiritur ratio communis, sub qua ponantur tales differentiæ. Ecce ergo quomodo ex dicta participatione existentiæ, secundum inæqualitatem, colligit intellectus in natura Angelica, rationem generis, & rationem differentiæ.

(?)

V IN

IN art. 4. docet D. Tho. esse impossibile, quod detur duo Angeli eiusdem speciei. Ea enim, quæ conueniunt in specie, & differunt numero, conueniũt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia, & forma, sequitur, quod impossibile sit duos Angelos esse vnius speciei.

## CONTROVERSIA. XL.

### *Vtrùm prædicta doctrina habeat verum, etiam secundum potentiam Dei absolutam.*

ERRAR. 2. cont. gentes, cap. 93. tenet, doctrinam sancti Thomæ esse intelligendam non de potentia absoluta Dei, & existimat hanc esse mentem D. Thom. in tractatu, contra Auerroistas; vbi soluendo rationem, qua arguebatur, Deum non posse multiplicare intellectus, tanquam illud contradictionem implicet, dicit, quod quantuis intellectus, non habeat naturalem causam multiplicationis: posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Eandem sententiam sequuntur aliqui ex discipulis D. Thom. vt Capr. in 2. dist. 3. quæstio. 1. articul 3. ad 2 Duran. contra 5. concl. Bañes super istum articul. Cumel. quæstio. 2. circa istum articul. Scotus vero in 2. dict. 3 quæstio 7, & Alexan. Alen. quæstio. 20. & Bonau dist. 3. in 2. part. distinctionis. Duran. quæstio. 3. tenent, quod de facto dantur plures Angeli numero distincti. Alij tenent omnes Angelos differre solo numero sub eadem specie, quam opinionem tenuit Alber. 2. part. quæstion 8. Suarez lib. 1. cap. 15. non solum tenet, posse de potentia Dei absoluta dari plures Angelos numero differentes in eadem specie Angelica, verum etiam de potentia ordinaria, imo de facto dari. Et hoc vltimum ita debiliter probat, vt superfluum sit in eo immorari. Primo enim probat, quia illa multiplicatio pertinet ad ornatum, & pulchritudinem vniuersi. Secundo, quia pertinet ad ornatum aulæ Regis esse multitudinem ministrorum æqualium. Tertiò, quia inter aliquos beatos inuenitur æqualitas in visione beatifica, etiam quoad gradus, vt patet in sanctis innocentibus, sed ista, & alia similia facilime soluuntur ex dicendis à nobis.

*Capr. Bañes. Cumel. Scot. Alen. Bonan. Duran. Alber. Suarez.*

Nihilominus Caiet. de ente, & essen. tia, cap. 4. quæstio. 9. tenet, etiam de potentia Dei absoluta, non posse dari distinctionem numericam Angelorum, & ita sensisse D. Thom. quam sententiam, etiam tenet Ægid. quodl. 2. quæst. 7.

*Caiet. Ægid.*

Vazquez contra D. Thom. dicit disputat. 181. capit. 3. nihil omnino obstare, quominus inter Angelos esse possint plures solo numero differentes intra eandem speciem: non quidem supplente Deo principium intrinsecum distinctionis; sed suapte natura, & ab intrinseco. Subditque. Contra illam opinionem, quam videtur tradidisse S. Thom. opusc. cit. supponendum est, nulla ratione, vi tute diuina, Angelos multiplicari posse intra eandem speciem; nisi in singulis sit natiuum, & proprium principium distinctionis, cuius effectum, Deus nullo modo supplere potest. Quia principia distinctionis intrinseca sunt, & essentialia. Res enim non voluntate Dei, sed suapte natura distinguuntur vt tales sunt.

*Vazquez.*

Probat præterea, non deesse Angelis principium, quo possint solo numero distingui, & ita non supra naturam, sed naturaliter numero posse differre. Argu-

gumentum eius est. Principium indiuiduationis sub eadem specie, non debet esse aliquid distinctum secundum rem ab ipsa natura, & specie, tam in rebus simplicibus, quam in compositis: ergo aut in omnibus speciebus debet esse distinctio indiuiduorum, secundum numerum, aut in nullis. Nam si aliqua ratione in simplicibus non esset multiplicatio secundum numerum, ideo esset, quia principium deberet esse aliquid distinctum; sicut in corporibus ponitur materia signata quantitate, quod in simplicibus non reperitur: atqui principium indiuiduationis, non est huiusmodi; sed omnino idem secundum rem cum principio specifico. Quemadmodum enim in eodem homine, idem secundum rem, est genus, species, & indiuiduum, sic etiam idem erit principium generis, speciei, & indiuiduationis. Esse autem in compositis, præter formam, etiam materiam, non satis est, vt dicamus, aliud esse principium distinctionis secundum numerum, & aliud specificum secundum rem. Vtraque enim, tam materia, quam forma, physice constituit rationem generis, speciei, & indiuidui. Nam à composito ex vtraque, triplex hæc ratio desumitur.

Præterea. Quemadmodum vt genus multiplicetur secundum speciem, non est necesse, distingui secundum rem, principium, & differentiam specificam contrahentem genus, ab ipso genere: sic etiam vt multiplicetur species, secundum numerũ, non videtur necessarium, principium indiuiduationis, distingui secundum rem à ratione speciei.

*Molina.* Molina vero, etiam negat hoc principium indiuiduationis, quòd D. Thom. ponit in præsenti articulo, tenens cum Scoto, esse tale principium quædam ecceitas, atque illud posse dari in Angelis.

Præterea reputat probabile, multos Angelos esse de facto eiusdem speciei. Et licet verbis tantum dicat, hoc esse probabile, re tamen, verum reputat adducens ad id probãdum testimonia sanctorum Patrum.

*Aug.* Primum testimonium est D. Augustini in Enchirid. capit. 29. vbi dicit. *Quia tota natura humana perierat, eo quod tota in protoplasto obnoxia fuerit peccato originali, oportuit hominem reparari, non vero fuisse eandem rationem necessitatis in Angelis, eo quod non tota natura Angelorum corruerit.* Quo in loco (ait) sentire videtur omnes Angelos esse eiusdem speciei, indecensque reputat, totam aliquam speciem intellectualem, frustrari vltimo fine, ad quem condita est, quod tamen sequitur ex opinione asserentium, nullos duos Angelos esse eiusdem speciei. A

Secundum testimonium est Gregorij Nisseni in libr. de creatio. hominis, cap. 18. vbi affirmat, infinita Angelorum millia, consistere in eadem essentia. *Greg. Nissen.*

Tertium est Gregorij Nazian. in oratione in laudem virginitatis, vbi dicit. *Omnes inter se iunxit miræ concordiæ nexu, idem quisque sibi, natura est omnibus vna.* *Greg. Nazian.*

Quartum est Athan. in quæstionibus ad Antiochum dicentis. *Sicut Angeli vnius speciei sunt: ita credimus de nostra natura,* & quæstio. 8. *Substantia, certe vt hominum, sic & Angelorum non est.* *Athan.*

Quintum est Basilij 3. lib. contra Eunom. dicẽtis. *Angeli omnes vt appellationis vnius: sic eiusdẽ sunt naturæ inter se.* *Basil.* B

Sextum est Anselmi l. b. 2. Cur Deus homo. cap 21. dicentis. *Omnes Angeli sunt vnius naturæ.* *Ansel.*

Circa istam quæstionem dicendum est primo, cum August. lib. contra Priscilianistas, cap. vltim. *Esse Angelos, principatus, & virtutes, libenter me scire fateor: quia id testatur Paulus ad Colos. 2. Quid autem sint, & qualiter sint, aut quo modo distinguãtur pro sui ignoro.* Et D. Damascen. libr. 2. fid. ortod. cap. 3. dicit de Angelis. *Sine æquales secundum substantiam sint, sine ab inuicem discrimen sortiti, nescimus.* Hoc tamẽ non obstante attendendo ad ea, quæ magis congruunt naturis rerum, quas cognoscimus, & ad principia communia, quibus vtimur in discursu scientifico, philosophandum est in ijs, quæ mexime distant à nostris sensibus. Quapropter D. Thom. censens esse impossibile absolute loquendo dari plures Angeios eiusdem speciei, non procedit diuinando, sed innixus authoritati Arist. & rationi desumptæ ex ipso, qui ita clare dicit 12. Metaphy. tex. com. 49. id quod tenet D. Thom. vt Scot. cit. sicut dicit se tenere contra D. Thom. *Aug.* *Coloss. 2.* *D. Damas.* *Arist.* C

ita se fateatur tenere contra Aristotelem.

Supponendum est etiam in hac parte, quemlibet posse tenere opinionem, quam maluerit, salua fide, licet articuli aliqui Parisienses damnēt sententiam tenentem, non posse multiplicari Angelos intra eandem speciem. Primus enim articulus est. Si quis docuerit, A Deum non posse mulplicare formas sine materia, error. Secundus. Si quis dixerit formam non recipere diuisionem sine materia, error. Tertius. Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non possit eiusdem speciei, non facere plures, error. Quos articulos magnifacit Antonius Trombeta, vt refert Caietan. cit. Quidquid autem sit de authoritate horum articulorum, quæ debilis est, idem Caiet. explicat, quod authores Parisienses, solum intendebant damnare errores Auerroistarum. Quod si in aliquo tangunt doctrinam Sanctissimi Præceptoris, plus authoritatis habet ipse, quam omnes illi Doctores Parisienses simul. B

Videamus ergo, quid magis cōgruat naturis rerum circa istam multiplicationem indiuiduorum.

*Bubalus.* Bubalus supr. istum art. difficult. vltim. §. 2. probare cōnatur, quod debeat esse sententia communis, omnem naturam specificam creatam esse multiplicabilē intrinsece, in plura indiuidua: quia omnis natura creata, in sua essentia est, non inuoluens singularitatem. Sed hæc ratio multum debilis est, vt patebit ex dicendis.

Dicimus ergo primo, opinionē tenētem, quod etiam de potentia Dei absoluta, non possint dari plura indiuidua in eadem specie Angelica, esse magis conformem doctrinæ D. Tho. Cum enim Doctor Sanctus, dicat absolute esse impossibilem istam multiplicationem indiuiduorum, & ratio eius probet implicare contradictionem talem multiplicationem, negandum est cum ipso, etiam de potentia Dei absoluta posse fieri. C

Vt igitur explicemus prædictā rationem, notanda est differentia inter id, quod contrahit genus ad esse speciei, & id quod determinat speciem ad esse indiuidui. Quæ differentia consistit in hoc, quod contractiuum generis ad esse speciei, est perfectio simpliciter respectu generis; quandoquidem genus comparatur ad tale contractiuum, sicut totum in potentia simpliciter, & ita perficitur simpliciter, per differentias specificas. At vero species comparatur ad indiuidua, vt perfectio, & actualitas ipsorum. Et non solum non perficitur ab eisdem: sed potius eius ampla perfectio limitatur, & coarctatur. Cum enim in nullo indiuiduo vt sic, reperiatur actualitas speciei in sua communicabilitate, quæ dicit perfectionem simpliciter, fit vt ab indiuiduo non recipiat perfectionem species, sed limitationem.

Ex hoc ergo sequitur primo, pro ratione D. Thom. quod principium, à quo sumitur ratio indiuidui, non debet comparari ad speciem, vt aliquid formale, seu vt actus tribuens perfectionem, sed potius vt aliquid materiale, & limitatiuum perfectionis. Et quidem licet daretur indiuiduum, in quo conseruaretur species de facto, in omni sua perfectione, sicut datur in specie Angelica, adhuc ex vi talis indiuiduationis, non reciperet perfectionem talis speciei, sed potius aliquam coarctationem, vt pote incommunicabilitatem. Fit ergo consequens, vt in nullo indiuiduo, principium determinans naturam specificam ad esse incommunicabile, sumatur perfectio ex vi indiuiduationis. Imo in mysterio Sanctissimæ Trinitatis, in quo excluditur omnis limitatio, & coarctatio, adhuc fatemur naturam diuinam ex se, & vt communicabilem tribus personis, habere infinitatem, non vero ex vi alicuius determinationis, per relationem, per quam constituitur in esse incōmunicabilis. Tota igitur perfectio, & vltima actualitas conuenit naturæ specificæ, ex sua vltima differentia, non vero ex ratione indiuiduali.

Ex quo etiam sequitur, quod in processu scientifico, semper sistamus in rationibus specificis, non descendendo ad indiuidua. Cum enim vnūquodque in tantum sit scibile, in quantum abstrahit à materia: quidquid autem addit singulare, supra rationem specificam, materialiter se habeat ad talem rationem, & quidditatem, quam inspicit intellectus, fit, vt in ordine scientifico, quiescamus in rationibus specificis, nō descendēdo ad singularia. Est

igitur

igitur impossibile, quod in natura Angelica multiplicentur singularia. Si enim multiplicarentur, in nullo eorum inueniretur talis natura specifica, in omnimoda sua perfectione: quod maxime derogaret ordini cœlestis hierarchiæ, in quo de facto constituit Deus omnem perfectionem debitam cuilibet Angelo. Nulla enim ibi fuit perfectio in potẽtia, sed actualis, & debita cuicunque naturæ. Item etiam, quidquid inuenitur in quocunque Angelo: ita cadit sub obiecto intellectus, vt absque aliqua abstractione, sed immediate per se ipsum, sit scibile, non quidem secundum rationem incommunicabilitatis, sed secundum totum positiuum, quod ibi inuenitur. Quod si darentur diuersæ proprietates, per quas vnus Angelus distingueretur numero ab altero: ita quælibet earum coarctaret naturam specificam, vt in nullo individuo inueniretur, secundum omnimodam perfectionem, sibi debitam; & ex altera parte, talis natura determinata per dictam proprietatem, non esset scibilis: sed deberet abstrahi natura specifica ab individuis, vt tali abstractione consideraretur, secundum perfectionem sibi debitam, quod requiritur ad obiectum scibile, & ad immutabilitatem perfectam ipsius. Et quidem in opinione eorum qui tenent, de facto dari plures Angelos eiusdem speciei, maximum inconueniens est, quod natura specifica Angeli, non sit producta à Deo in omnimoda perfectione, sibi debita, sed diuersimode limitata, & coarctata, vt explicatum est. Nec valet dicere, Deum produxisse vnum individuum in qualibet specie Angelica, in quo reperitur tota perfectio speciei, licet reliqua individua diuersificentur, secundum diuersos gradus perfectionis. Hæc (inquam) solutio nullius momenti est. Nam individuum illud perfectum, non deberet constitui per aliquam proprietatem individualem positiuam, (vt probatum est) atque adeo esset implicatio, quod positiue distingueretur ab alijs individuis, nec esset individuum eiusdem rationis, cum alijs, quæ omnia fictitia sunt. Restat ergo esse necessario asserendum, conformiter ad doctrinam D. Thom. solum multiplicari individua in rebus materialibus, in quibus sicut datur principium perfectionis, cuiusmodi est forma: ita datur principium limitationis, & coarctationis, cuiusmodi est materia, & sic per receptionem formæ in materia, resultant diuersi gradus individuales explicati.

A Præterea nota, quod multiplicatio singularium, non est aliquid per se intentum à natura, singularia enim solum requiruntur ad conseruandam naturam specificam, atque adeo si talis natura in sua omnimoda perfectione, conseruaretur inamissibiliter in vno singulari, superfluerent omnia alia singularia. Ex eo itaque, quod singularia materialia sunt corruptibilia, nec quodlibet eorum conseruat naturam specificam in omnimoda perfectione specifica debita tali naturæ, multiplicantur talia singularia. Vnde infert optime Caietan. tract. de ent. & essen. cit. quod inter singularia, non inuenitur ordo per se; sed solum inter species. Multiplicatio enim singularium est per accidens intenta, & consequenter talia singularia, nullum inter se dicunt ordinem. Quo etiam fit, vt in ordinibus Angelorum, solum inueniantur species inter se ordinatæ, B & quælibet earum in suo individuo conseruata, secundum totam perfectionem debitam tali speciei. Cum ergo individua non intendantur propter se ipsa, sed ad conseruandam naturam specificam, fit non esse necessariam in Angelis multiplicationem individuorum.

## §. I.

### *Implicatio in multiplicatione individuorum in natura Angelica.*

OMNES istæ rationes licet sint congruentes, imo probent, quod sistendo in principijs naturalibus non sit possibilis multiplicatio individuorum in natura Angelica: non C tamen videntur probare manifestam implicationem in dicta multiplicatione, & consequenter non debuisse D. Thom. ita absolute asserere, esse impossibile dari duos Angelos eiusdem speciei. Non enim impossibile videtur, quod eadẽ natura Angelica, non participetur ab vno individuo, perfectissimo modo, quo potest participari, atq; adeo

potest à diuersis indiuiduis participari, secundum diuersam perfectionem. Et tunc licet illæ conditiones determinantes eandem naturam specificam, se habeant materialiter, ad modum explicatum, ad talem rationem: tamen inter indiuidua ipsa constituent diuersos gradus formaliter: atque inæqualem accessum ad eandem specificam rationem, in quo inuenietur sufficiens ordo requisitus inter Angelos. Et quanuis ista distinctio indiuidualis, sumatur ab aliquibus principijs immaterialibus: tamen ista principia habent quandam similitudinem, cum principijs indiuiduationis rerum materialium, in eo quod est limitare, & coarctare naturam. Quapropter fatendum esset, rationem indiuiduationis quoad istos diuersos gradus limitandi naturam specificam, perfectiori modo inueniri in rebus materialibus, quam in rebus immaterialibus, sicut limitatio formæ perfectiori modo conuenit materiæ. Cum hoc tamen stat, vt possint intelligi diuersæ conditiones indiuiduantes immateriales, quæ tamen determinent naturam Angelicam indiuidualiter.

Sed certe omnes istæ solutiones, seu imaginationes multiplicationis indiuiduorum, multum superficiales sunt, nec attingunt acutam mentem D. Thomæ. Supponendum est ergo, tanquam certissimum, non posse fieri dictam indiuiduationem, ex sola voluntate Dei, vt aliqui dicunt: nisi aliquæ proprietates indiuiduales addantur à parte rei naturæ specificæ. Implicat enim, quod Angeli distinguantur numericè, ex sola voluntate Dei, quæ licet possit supplere genus causæ efficientis: non tamen potest supplere genus causæ formalis. Et principium indiuiduationis habet se formaliter, ad distinctionem vnius indiuidui ab altero indiuiduo, est que necessaria aliqua mutatio ex parte ipsarum rerum, ad dictam multiplicationem, quæ non potest fieri, nisi superaddantur illæ proprietates indiuiduales, licet immateriales.

Supponendum etiam est, istas proprietates indiuiduales non debere pertinere ad ordinem gratiæ. Non enim ex hoc, quod vnus Angelus intra eandem rationem specificam, habeat peculiare ministerium supernaturale, quod non habet alter Angelus, distinguetur ab illo indiuidualiter. Quia distinctio indiuidualis, pertinere debet ad ordinem naturalem, & sumi ex ipsis principijs naturalibus.

A Notandum igitur est, quod si imaginaremur duo indiuidua in eadem specie Angelica, etiam essent ponendæ duæ proprietates naturales: ita quod per vnam earum distingueretur vnum indiuiduum ab altero. Item etiam istæ proprietates, non deberent esse omnino prouenientes ab extrinseco naturæ Angelicæ: ita quod constituta iam tali natura in suo esse specifico, per nouam actionem determinaretur talis natura ad esse huius, vel illius indiuidui. Quod valde notandum est. Si enim semel daremus aliquam naturam specificam per se subsistentem, & à parte rei, quantumcunque postea, per nouam actionē superueniret ei proprietas quælibet, non efficeret eam singularem. Quanuis enim possit intelligi, quod natura suppositetur, per superuenientem suppositalitatem: tamen non potest intelligi, quod singularicetur per superuenientem proprietatem singularē; sed simul atque natura est subsistens à parte rei, est etiam subsistens incommunicabiliter, si est natura finita.

B Quo fit vt proprietas ista singularis, diuersimode deberet conuenire naturæ spirituali, atque conuenit naturæ materiali. Nam huic naturæ conuenit ex vnione formæ cum materia, atque adeo simul, atque intelligitur, quod talis natura est per se subsistens, dando forma esse materiæ, etiam intelligitur, quod sit singularis, participando ex materia indiuiduationem. Nihilominus, in natura spirituali, quæ non dependet ab aliquo extrinseco in propria subsistentia per se, nec datur vnio diuersarum partium, vt consequatur talis subsistentia, necesse est, vt id per quod talis natura subsistit incommunicabiliter, & singulariter, sumatur à principijs eiusdem naturæ. Itaque si admittatur illa proprietas singularis, quæ est in vno Angelo, & non in altero, necesse est dicere, in vno Angelo dari talem naturam, ex qua oriatur quædam proprietas singularis, quæ non oriatur ex natura alterius Angeli. Sicut enim in rebus materialibus, ad distinctionem

C

nume-

numericam, necesse est istam formam recipi in ista materia, sic vel sic signata: ita in formis simplicibus, & per se subsistentibus complete, necesse esset intra ipsas constituere principia diuersarum proprietatum indiuidualium, si in eisdē daretur distinctio indiuidualis.

Probandum igitur restat, implicare omnino, quod dentur à parte rei diuersæ naturæ Angelicæ, ex quibus sequantur diuersæ proprietates indiuiduales, distinguentes numero, & indiuidualiter istas naturas. Quod sic euidenter ostendo. Nam in eadem indiuisibili ratione specifica, implicat contineri proprietates numero distinctas, vt notissimum est. Si enim consequuntur ex eadem indiuisibili natura, & ex altera parte in nullo recipiantur subiecto, est implicatio intelligere distinctionem numericam ipsarum. Restat ergo, vt ad hoc, quod proprietates istæ numericæ distinguantur, debeant esse in naturis numericè distinctis, quod etiam est manifesta implicatio. Nam tunc distinctio numerica naturarum, antecederet distinctionem numericam proprietatum, atque adeo distinctio numerica non sumeretur ex ipsis proprietatibus. Itaque implicat, assignare aliquam radicem huius distinctionis numericæ. Vel enim ista radix est natura, vel sunt proprietates. Si detur primum ex eodem principio semetur vnitas specifica, & distinctio numerica, & dicetur, dictas proprietates distingui numericè, quatenus radicantur in vnitate specifica, quod est chimericum. Si detur secundum, tunc nulla distinctio numerica præcedet in natura, quousque adueniant proprietates, & tunc reddit idem argumentum. Rogo enim, vnde potest desumi principium istarum proprietatum?

A

Ratio ista conuincit euidenter, quod sit impossibile, absolute loquendo, dari illam distinctionem indiuidualem in natura Angelica, intra quam non datur principium, à quo sumatur ratio specifica, distinctum à principio, à quo sumatur ratio indiuidualis, sicut reperitur in natura materiali. Vnde ratio D. Thom. fundata in authoritate Arist. clare conuincit hoc.

B

Posset tamen dici, quod adhuc loquendo de potentia absoluta Dei, dicta ratio non conuincit. Quandoquidem sicut de facto producit Deus naturā Angelicam per se indiuiduatam, quatenus nulla proprietate superaddita, dicitur hæc, & singularis: ita posset creare duas naturas Angelicas, numero distinctas se ipsis, absque aliquibus proprietatibus superadditis; sed solum secundum diuersas perfectiones intra eandem rationem specificam. Hæc tamen solutio errat in principijs. Impossibile est enim dari illas duas naturas inæqualis perfectionis, intra eandem rationem specificam: nisi talis inæqualitas, formaliter desumatur ex principio distincto, ab eo quod dat speciem. Si enim est idem, quomodo potest immediate per se ipsum causare illā inæqualitatem? Dicere autem dictas naturas esse inæqualis perfectionis indiuidualis: quia Deus sic eas creauit, est pura imaginatio. Necesse est enim, quod in genere causæ formalis, ex parte rei creatæ, detur speciale principium, à quo sumatur dicta inæqualitas.

Ex quo sequitur, bene intelligi duas res distingui specie se ipsis, participando immediate per creationem diuersas formas, quibus distinguantur. Cæterum impossibile est duas res spirituales distingui numerice, participando immediate per creationem distinctas proprietates numericas. Necesse est ergo in talibus proprietatibus, assignare aliquid distinctū ab eis, per quod distinguantur numericè. Et cū oppositum huius sit omnino inintelligibile, loquētur magis conformiter ad doctrinam D. Th. & ad veritatē, qui dixerint, etiam de potentia Dei absoluta, non posse dari illam distinctionem indiuiduorum in Angelis.

## §. II.

### *Differentia inter naturam completam, & incompletam, quoad multiplicationem in indiuiduis.*

C

COMMVNITER, tā discipuli aliqui D. Th. quam alij, qui non sunt de eius schola, & nouissime Bubalus sup. istum art. difficul. 3. §. 1. contendunt S. Doctorē, in opusc. de vnitate intellectus, cōtra Auerroistas tenuisse, naturā spiritualē, de potētia Dei absoluta, posse multiplicari in singularia. Sed ex ijs, quæ docet D. Th. in dict. opusc. potiꝰ

*Bubalus.*

confirmatur sententia eiusdem in hoc art. de omnimoda impossibilitate multiplicationis dictę, etiam secundum potentiam Dei absolutam. Verba igitur
D. Thom. D. Thom. sunt hæc. *Valde autem ruditer argumentantur* (scilicet Auerroistæ) *ad ostendendum, quod Deus facere non posset, quod sint multi intellectus eiusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim, quod non esset de natura intellectus, quod multiplicaretur, nō propter hoc oporteret, quod intellectum multiplicari, includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa. Sicut graue, habet ex sua natura, quod non sit sursum: tamen graue esse sursum, non includit contradictionem. Sed graue esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo intellectus, si naturaliter esset vnus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa. Nec esset implicatio contradictionis. Quod non tantum dicimus propter propositum; sed magis ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur. Sic enim possent concludere, quod Deus non potest facere, quod mortui resurgant.* Sentit igitur D. Tho. quod quanuis ex parte intellectus, si daretur vnus, & separatus à materia, secundum Auerroistas nō exposceretur multiplicatio in diuersa indiuidua, ex vi eiusdem intellectus: non tamen ex hoc sequeretur, esse impossibilem absolute talem multiplicationem. Vnde non disputando de antecedente, negat Doctor Sanctus consequentiam, quæ in omnibus alijs materijs neganda est. Qua propter in præsenti materia ista consequentia nihil valeret. Natura specifica Angeli, non est multiplicabilis ex se in multa indiuidua: ergo per potentiam absolutam Dei, non est multiplicabilis, vel absolute loquendo est impossibilis talis multiplicabilitas. Hoc ergo solum potest colligi ex doctrina huius opusculi, quod faueat tenentibus posse de potentia Dei absoluta multiplicari indiuidua in Angelis. At vero D. Thom. in præsenti artic. amplius voluit ostendere, scilicet, quod ab intrinseco, & ex propria natura Angeli, repugnat multiplicatio illa, atque adeo, quod etiam de potentia Dei absoluta non possit dari.

A Et si disputemus de illo antecedente, an, scilicet secundum potentiam Dei possint multiplicari intellectus, licet daretur quidam intellectus separatus: & admittamus talem intellectum posse multiplicari; adhuc de Angelis est neganda talis multiplicatio. Et quidem discrimen est. Nam intellectus in sua propria natura, dicit virtutem ad intelligendum, seu est id, quo intelligimus, & consequenter non est, quid completum in se, seu completæ naturæ, sed potius incompletæ, at vero natura specifica Angeli est completa, & in se ipsa habens omnem perfectionem, sibi debitam. Quo fit vt ista natura, nihil vltra inspiciat, intellectus autem inspiciat ipsos intelligentes per ipsum. Si igitur considerentur secundum se dictus intellectus abstractus, & natura specifica Angeli, præscindendo ab indiuiduis, non importatur tanta repugnantia circa multiplicationem in indiuidua in intellectu, atque in natura angelica. Vnde quanuis intellectus immaterialis sit: tamen est actus animæ informantis corpus, vt D. Thom. ibidem docet: atque
B ita non repugnat ei multiplicatio dicta, sicut nec repugnat animæ. Attamen naturæ specificæ Angeli repugnat intrinsece ista multiplicatio, vt ostensum est.

Ex quibus patet solutio argumenti, quod adducit Suarez in Metaph. disputatio. 5. sect. 2, Argumentum est. Anima rationalis, physice considerata, etiā est simplex entitas, & spiritualis, & tamen non est indiuidua, ex ratione essentiali, sed aliquid secundum rationem addit, ergo. Sed dicunt (ait) animam rationalem habere transcendentalem habitudinem ad corpus, & inde indiuiduari, sed hoc in primis incertum
C est: nam fortasse, tam verum est, hanc animam, ideo dicere talem habitudinem ad corpus, quia talis ipsa est, sicut è conuerso. Et deinde, quidquid de hoc sit, ad præsens non refert: nam idem argumentum proportionale sumi potest. Anima enim rationalis quæ habet suam specificam rationem, cum habitudine transcendentali ad corpus, non habet indiuiduationem ex vi illius præcisse; sed ex additione aliqua, secundum rationem, per quam illa habi-

habitudo determinatur ad tale corpus, vel potius ad habitudinem talem ad corpus: ergo eadem proportione substantia Angeli, quæ habet rationem essentialem absolutam, absque transcendentali habitudine, non erit indiuidua ex vi illius, sed ex aliquo addito, secundum rationem proportionato illi. Hæc Suarez. Nihilominus hoc argumentum, & similia, facile soluuntur, ex distinctione inter naturam completam, qualis est Angelica, & incompletam qualis est anima. Hæc enim non ex se ipsa habet indiuiduationem, sed ex ordine ad corpus; atque adeo stat vnitas diuersarum animarum quoad rationes essentiales, cum distinctione earũ, quoad rationes numericas, per habitudinem ad diuersa corpora. Præterea, est contra rationem naturæ incompletæ, quod ex ea primo sumatur ratio complementi, imo è contra. Vnde falsum est dicere, quod anima rationalis dicit talem ordinem ad corpus, quia talis ipsa est. Additio autem illa à qua talis anima habet rationem numericam, non prouenit ex eodem principio, à quo sumitur ratio specifica; nec ex ordine ad corpus, sub eadem ratione, sub qua anima secundum speciem inspicit ipsum. Nec est possibile, quod ex prima habitudine, quæ est secundum rationem specificam, ortum habeat secunda habitudo numerica, vt patet ex dictis.

Ad propositum ergo reuertentes, negando D. Thom. illam consequentiam de intellectu, quia ille ex se non dicit dictam impossibilitatem, & affirmando in præsenti articulo, impossibilitatem, quam dicit natura illa specifica ab intrinseco; consequenter confirmat prædictam doctrinam de impossibilitate, etiam secundum potentiam Dei absolutam. Exemplum huius possumus adducere. Si Deus crearet albedinem separatam ab omni subiecto; licet illa non esset vnibilis cum subiecto, nec esset aliqua potentia naturalis ad talem vnionem: non tamen repugnaret albedini dicta vnio; imo licet non appareat nobis quomodo informaret subiectum, & vniretur illi tanquam forma: adhuc tamen rudis ingenij esset, qui negaret hanc possibilitatem respectu Dei: similiter ergo cum intellectus ex se sit virtus ad cognoscendum, etiam si esset separatus, nõ

A inuolueret contradictionem in vnione cum intelligente; atque adeo nec in multiplicatione in indiuidua. Repugnat autem speciei Angelicæ actuare aliquod indiuiduum. Eo enim ipso quo daretur talis actuatio realis, deberet ex parte indiuidui signari aliquid, quod esset in reali potentia. Hoc igitur, quod esset in reali potentia, vel præsupponeretur ad naturam illam specificam, in genere causæ materialis, vel ortum haberet ex ipsa natura, sicut proprietas per simplicem emanationem, seu tanquam quid comproductum ad productionem talis naturæ. Primum est absurdum, nam tũc crearetur natura illa specifica conformiter ad proprietatem indiuidualem, sicut creatur anima rationalis, conformiter ad dispositionem materiæ, quam debet informare. Quod omnino derogat naturæ per se subsistenti completæ, & quæ intra se absque respectu ad aliquid extrinsecum, habet omnem perfectionem sibi debitam, vt declaratum est. Dicere autem, illam proprietatem positiuam consequi ex vi creationis naturæ specificæ, est etiam absurdum. Si enim talis

B proprietas est in potentia reali ad actuationem per naturam specificam, implicat, vt consequatur ad talem naturam. Sicut implicat, quod materia sequatur ex vi productionis formæ, seu potentia ex vi productionis actus.

## §. III.

### *Indiuiduatio desumpta ex principio substantiali.*

ET vt clarius doctrina hæc innotescat nota quod si id, quod aduenit naturæ materiali ex parte indiuiduorum, in quibus multiplicatur, & est proprietas indiuidualis, aduenire tanquam actualitas aliqua, vel mutaret speciem, vel efficeret vnum totum per accidens cum tali natura. Quia tamen est

C proprietas sequens naturam materiæ, & ex altera parte, materia comparatur tanquam pura potentia respectu actus specifici: fit, vt ex tali proprietate indiuiduali, & natura specifica, non fiat vnum ens per accidens; nec mutetur natura specifica. At vero si in Angelo daretur aliqua proprietas indiuidualis, per quã natura Angelica haberet esse singulare,

& distinctum indiuidualiter ab altera natura, fieret consequens, talem proprietatem esse verum actum, nec enim, vt pura potentia aduenire potest; & consequenter, vel mutaret speciem ipsam, vel efficeret cum ea vnum per accidens. Sicut igitur cuicunque naturæ specificæ, repugnat ab intrinseco omnis actus superueniens in ratione actus: ita naturæ specificæ Angeli, repugnat omnis proprietas indiuidualis superueniens; quia non potest superuenire nisi in ratione cuiusdam actus.

Colligamus igitur pro differētia principaliter intenta, inter naturam completam, & incompletam, quod si de potentia Dei absoluta, aliquid adderetur naturæ incompletæ, pertinens ad complementum (vt declaratum est) de intellectu separato, & de albedine, illud nō mutaret speciem, sed potius perficeret: atque ita talis additio non repugnaret intrinsece eidem naturæ. At vero quidquid adderetur naturæ completæ, qualis est natura specifica Angeli, vere mutaret speciem, dummodo substantialiter vniretur eidem naturæ, & non, vt aliquid per accidens adiunctum. Et consequenter repugnaret ab intrinseco naturæ dictæ, vnio substantialis cum aliqua proprietate, vel actualitate superueniente. Vnde fit non posse imaginari dictam multiplicationem, medijs aliquibus proprietatibus accidentalibus, quas Deus de sua potentia absoluta conferret diuersis Angelis. Etenim indiuiduum est quid substantialiter contentum sub specie, & indiuiduum vnitur substantialiter speciei. Vnde dicebamus, quod in rebus materialibus indiuiduatio sumitur à materia, quæ ob suam potentialitatem, efficit vnum substantialiter cum forma. Nihilominus si darentur dictæ proprietates, accidentaliter vnitæ naturæ specificæ, non possent constituere in diuidua substantialia. Si autem ex altera parte vnirentur substantialiter, tanquā actus superuenientes, mutarent speciē. Et sic manet ratio D. Thom. probans omnimodam implicationem huius multiplicationis, etiam de potentia Dei absoluta, ex illo principio, quod multiplicatio in indiuidua, debet necessario sumi ex materia, quæ ex vna parte non mutat speciem, & ex altera efficit vnum substantialiter cum forma, quæ omnia deficiunt in præsenti.

Et notandum est, ex doctrina eiusdem D. Thom. in fine corporis huius articuli; quod licet Angeli constarent ex materia, adhuc ex hoc non inferretur distinctio numerica inter ipsos. Principium enim distinctionis, vnius ab altero, non esset materia, secundum diuisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diuersitatem potentiarum. Et hæc doctrina difficilis maxime visa est Bubalo super hunc art. q. 2. diffic. vnica, multaque adducit ad explicandam mentem D. Thom. quæ tamen aperta est, & verissima. Etenim materia potest considerari, vel quatenus dicit potentialitatem, vel quatenus est capax quantitatis: primo modo non potest causare distinctionem numericam, sed necessario debet causare distinctionem genericam. Duæ enim potentialitates non possunt conuenire in eadem ratione specifica, cum ratio specifica sumatur ab actualitate formæ, sub qua non possunt conuenire duæ potentialitates materiæ. Si vero materia consideretur secundo modo; quatenus scilicet est radix quantitatis, à qua sumitur diuisio quantitatiua, tunc materia est principium distinctionis numericæ. Cum igitur; licet in Angelo daretur materia illa, non posset esse principium quantitatis, hæc enim repugnat incorporeitati Angeli, fieret consequens, vt non distingueret vnum Angelum ab altero, nisi solum secundum potentialitatem, quam materia intrinsece diceret, & consequēter causaret distinctionem genericam: non vero indiuidualem. Qua propter dato per impossibile, quod Angeli haberent materiam, distinguerentur inter se genere. Quomodo autem genus sumatur à materia penes rationem diuersæ potentialitatis, differentia vero specifica sumatur à forma, penes diuersam actualitatem, non est huius loci explicare.

*Bubalus.*

## §. IIII.

### *In Angelis suapte natura non est principium distinctionis numericæ.*

DVo intendit probare contra D. Thom. Vazquez cit. Primum est, quod si Angeli suapte natura non distinguuntur numerice, & indiuiduali-

ter,

ter, vel non datur in eis, suapte natura, principium talis distinctionis, non possunt distingui, ex virtute supernaturali Dei. Secundum est, quod de facto in Angelis, datur tale principium distinctionis numericę. Circa primum, nō attētè legit D. Th. nec expendit verba eiusdem, quæ allegata sunt, solum enim intendit S. Doctor negare illam consequentiam, hoc non conuenit tali rei ex natura sua: ergo non potest ei conuenire per potentiam diuinam, & consequēter: quod licet intellectui si daretur separatus, non conueniret ex natura sua multiplicari in indiuiduis, posset ei conuenire per potentiam Dei. Sed in hac parte etiam alij authores defecerunt circa litteram D. Thom. Et quanuis per potentiam Dei, intellectus ille separatus vniretur diuersis suppositis, & multiplicaretur in illis indiuidualiter, non intendit D. Thom. distinctionem talem in diuidualem, sumi ex aliquo extrinseco, vel ex potentia, seu ex voluntate Dei. Bene enim stat, aliquam vnionem fieri supernaturaliter: & tamen, quod immediata, & formalis ratio talis vnionis, sit aliquid naturale vtrique parti vnitæ. Sicut in resurrectione, vnio animæ cum corpore, fit supernaturaliter: & tamen, quod immediata, & formalis ratio talis vnionis, non est aliquid supernaturale, sed connaturalitas formæ cum materia. Et licet supernaturaliter tribuatur cæco visus, ratio immediata videndi, virtus naturalis est. Similiter ergo quanuis intellectus separatus vniretur supernaturaliter diuersis indiuiduis, & multiplicaretur in illis, immediata ratio multiplicationis, & distinctionis numericæ, esset aliquid connaturale ipsi intellectui. Et propterea dicit D. Thom. illud de vnione intellectus cum anima, & de vnione animæ cum corpore, inferendo vnionem intellectus cum corpore. Sicut enim anima separata, quando reuniturcorpori, proportionatur ei per virtutem naturalem; ita si intellectus separatus vniretur indiuiduis, proportionaretur eis, per virtutem naturalem. Et sicut si tolleretur dicta proportio immediata, & naturalis, implicaret quod Deus vniret animam cum corpore, tanquam formam cum materia; licet alio modo posset vnire, scilicet tanquam motorem per virtutem supernaturalem: ita

A

B

C

si tolleretur proportio naturalis inter intellectum, & indiuiduum cui vniretur, esset implicatio, talem intellectum vniri in ratione virtutis ad intelligendum. Et hoc probant rationes illius authoris. Sed quid contra D. Thom? Et propterea nos diximus, quod etiam sistendo non in sola illa consequentia, sed in consequenti, de ista vnione intellectus, esse diuersam rationem talis vnionis, & multiplicationis in indiuidua, in intellectu, atque in specie Angelica. Quia attendendo ad propriam naturam intellectus, non repugnat ei vnio, & multiplicatio, sicut repugnat multiplicatio in indiuidua speciei Angelicæ, secundum propriam naturam. Item etiam aduertebamus, non esse immediate sumendam multiplicationem illam speciei Angelicæ (si fieret secundum potentiam Dei absolutam) ex aliqua entitate, vel proprietate supernaturali, à qua in genere causæ formalis, & immediate sumeretur ista distinctio indiuidualis. Sicut enim impossibile est indiuiduum constitui, in esse indiuidui per aliquam entitatem supernaturalem: ita impossibile est ipsum distingui ab alio indiuiduo per talem proprietatem, seu entitatem supernaturalem. Et quidem supponendo ex vna parte, communem sententiam Thomistarum, quod Deus non possit producere aliquam entitatem substantialem ordinis supernaturalis: & ex altera parte etiam supponendo, quod in diuiduum naturæ Angelicæ, est aliquid substantiale, & consequenter, quod principium indiuiduationis est aliquid substantiale: implicat omnino, per aliquam entitatem supernaturalem distingui vnum indiuiduum speciei Angelicæ, ab altero indiuiduo.

Ex qua doctrina, impugnatur id quod tenet Magister Bañes in hoc art. dub. 2. ad 1. argumentum, dicens, quod potest Deus addere aliquam proprietatem Gabrielis, quæ non sit omnino extrinseca, sed quodam modo proueniat ab ipsa forma specifica, non absolute considerata, sed prout subest actioni diuinæ supernaturali. Hæc (inquam) doctrina non placet nobis, præcipue in sententia eiusdem authoris, tenentis indiuiduationem fieri, per aliquam proprietatem substantialem. Nam impossibile est, dari talem proprietatem ex elevatio-

uatione Dei, vel correspondentem actioni supernaturali Dei. Totum enim, quod tali actioni correspondet, est accidens, per quod res eleuatur ad ordinem supernaturalem. Impossibile enim est, quod per aliquam entitatem substantialem, quæ habet esse per se, reducatur creatura ad participationem ordinis supernaturalis. In toto enim ordine supernaturali, Deus habet esse per se, reliqua vero sunt formales participationes talis esse. Igitur si natura Angelica supernaturaliter eleuatur à Deo, hoc debet fieri mediante aliquo accidente, in quo velut intentionaliter participetur eleuatio diuina, non autem potest esse entitas substantialis.

Sed dato, quod talis entitas substantialis posset produci à natura Angelica, per eleuationem supernaturalem Dei: adhuc per talem entitatem, formaliter loquendo, constitueretur talis natura in ordine supernaturali, & consequenter impossibile esset, quod sub vna ratione specifica ordinis naturalis, distingueren tur indiuidua per talem entitatem. Ordo enim supernaturalis, differt genere ab ordine naturali: & ita implicat, quod entitates pertinentes ad ordinẽ superna turalem, distinguant indiuidua sub specie naturali, vel quod subijciantur eidem speciei. Quanuis enim accidentia supernaturalia, in esse entis, sint inferiora substantiæ: tamen formaliter sunt superiora. Non ergo fieri potest, vt entitas illa, quatenus superat entitatem naturæ, sit principium dictæ indiuiduationis.

Posset autem imaginari quidam modus indiuiduationis, per entitates, quæ substantialiter essent connaturales Angelo; licet essent supernaturales ex parte modi producendi eas, sicut quanuis naturaliter loquendo, non possit augeri lumen solis, tamen supernaturaliter potest augeri. Vnde sicut posset Deus producere alterum solem numero distinctum ab isto, augendo in illo lumen; ita non inconuenit, quod possit producere alterum Angelum, in specie Gabrielis (v.g.) augendo in ipso perfectionem, quam de facto habet Gabriel. Ita censent aliqui etiam ex Thomistis. Sed meo videri, allucinantur in isto modo addendi perfectionem. Fatemur quod si indiuiduatio fieret ex vi alicuius accidentis superadditi, bene intelligeretur prædicta doctrina: at vero indiuiduatio Angelorum, deberet fieri per aliquid substantiale, & ex altera parte, connaturale rationi specificæ. Qua propter si ista entitas substantialis, proueniret ab ipsa natura, vt dicunt prædicti authores, aliquid substantiale vniret sibi ab intrinseco vna natura, quod non vniret altera; atque adeo distinguerentur specie istæ naturæ. Imo etiam si ab extrinseco prouenirent dictæ entitates, mutarent speciem. Et quidem indiuidua materialia, sunt eiusdem speciei: licet aliquid substantiale habeat vnum, quod non habeat alterum, quia istud substantiale, sumitur à materia, & materialiter concurrit ad rationem specificam: cæterum in Angelis implicaret, actualitatem aliquam substantialem, ortum habere ex vna ratione specifica, & non ex alra, sed talis actualitas, siue proueniret ab extrinseco, siue ab intrinseco: dum tamen vniretur connaturaliter tali naturæ, mutaret speciem.

Nec eo ipso, quo produceret Deus alterũ solem cum maiori lumine, ex vi huius additionis luminis distingueretur indiuidualiter ab isto sole; sed potius esset necessaria distincta proprietas substantialis, quæ posset sumi ex parte materiæ: & ita non implicaret productio huius noui indiuidui, in natura solis. In natura tamen simplici, & per se subsistenti, nec admittens compositionem, quæcunque additio actus substantialis, siue proueniat ab intrinseco principio naturæ, siue ab extrinseco superaddatur, necesse est, vt mutetur species.

Et nota, quod conditiones indiuiduantes secundum se, differunt specie, vel genere. Proprietates enim, quæ sunt in Petro, differunt specie à proprietatibus, quæ sunt in Paulo. At vero, quia istę proprietates habent se materialiter ad rationem specificam, non causant diuersitatem in specie. Cæterum si tales proprietates procederent à formis vtriusque indiuidui, impossibile esset tales formas esse eiusdem speciei. Cum igitur proprietates positæ ab illis authoribus, in diuersis Angelis non possint esse eiusdem speciei, cum naturis specificis eorumdem Angelorum (aliàs eadem esset ratio proprietatum atque naturarum)

diuer-

diuersitas indiuidualis, non tribueretur eisdem proprietatibus. Fit ergo, vt non possint dimanare à formis eiusdem speciei.

Restat ergo, vt qui tenent, posse per potentiam diuinam multiplicari speciem Angelicam in indiuidua, teneantur dicere, talem multiplicationem debere fieri, per aliquas proprietates substantiales, & connaturales eidem speciei, à quibus immediate, & formaliter sumeretur talis multiplicatio. Ita quod Deus produceret vnum indiuiduum, cum sua proprietate substantiali, & connaturali, & alterum similiter cum sua. Quod esse implicatorium iam probatum est à nobis.

## §. V.

### *Principium connaturale requisitum ad indiuiduationem.*

COnsequenter ergo loquitur Vazquez, dicendo, dari de facto principia connaturalia in natura Angelica, à quibus sumatur multiplicatio indiuiduorum, tenendo talia indiuidua multiplicari. Nos tamen dicimus, esse impossibile dari in Angelis suapte natura principium distinctionis numericæ. Et hoc probatur euidenter, ex ratione superius facta. Nam impossibile est, quod ab eisdem principijs specificis, sumantur diuersa principia indiuiduantia, cum natura specifica, dicat indifferentiam ad plura indiuidua. Cum igitur ille author non ponat aliquam entitatem positiuam, superadditam naturæ specificæ, à qua sumatur tale principium indiuiduationis: implicat ponere indiuidua, distincta sub eadem ratione specifica. Vnde de facto, indiuiduum speciei Angeli, nihil positiuum superaddit naturæ specificæ, vt dicebamus: quia ad considerandam naturam Angeli, vt indiuiduam, sufficit eam à parte rei esse incommunicabilem, quæ incommunicabilitas, radicaliter ortum habet ex tali natura. Qua propter implicat, quod ex eadem natura specifice considerata, ortum habeat incommunicabilitates duorum indiuiduorum. Esset enim eadem natura, & communicabilis, & incommunicabilis. Et licet natura specifica Angeli, quatenus à nobis cum præcisione, & ex vi principij specifici consideratur, sit prædicabilis de pluribus (quod examinare non est huius loci) tamen quatenus natura eadem non potest esse in rerum natura, nisi cum omnimoda perfectione sibi debita, repugnat ei communicabilitas, respectu multorum indiuiduorum (vt probatum est). Vnde ex proprijs principijs naturæ dictæ, ortum habet illa negatio communicabilitatis; atque adeo ortum habet vna ratio indiuidui, non tamen possunt oriri rationes multorum indiuiduorum. A

Quod si fingas, quod absque aliqua entitate superaddita naturæ illi specificæ, ponuntur diuersæ negationes communicabilitatis, in diuersis naturis indiuidualibus, quas Deus produceret, & quod ex talibus negationibus, sumeretur formaliter constitutio illorum indiuiduorum: contra hoc est efficacissima, & euidens ratio. Quia illæ negationes debent habere aliquod fundamentum, & aliquid positiuum, vnde earum ratio sumatur. Negatio enim debet reduci ad affirmationem. Tunc sic. Impossibile est, quod hoc positiuum sit natura Angelica, specifice considerata (vt probatum est) ergo debet cõsiderari indiuiduali ter: ergo indiuiduatio, antecedit dictam B negationem: ergo implicat negationem talem, esse principium, à quo sumatur dicta indiuiduatio. Item si ex diuersis naturis indiuidualibus, ortum habent illæ diuersæ negationes communicabilitatis, sequitur quod aliquid positiuum sit ponendum in vna natura, ad quod reducatur particularis illa negatio, distinctum ab alio positiuo in altera natura constituto, ad quod etiam reducatur sua particularis negatio. Fit ergo consequens, vt stando in opinione de vno singulari tantum, in qualibet specie Angelica, reducamus negationem illam communicabilitatis, ad talem naturam abs- C que aliquo superaddito: cæterum ponendo multa indiuidua, debeant necessario poni diuersæ entitates indiuiduantes, & fundantes diuersas negationes communicabilitatis.

§. VI.

## §. VI.

*Principium indiuiduationis, non potest esse idem cum principio specifico.*

SEntentia quam tenet Vazquez de indiuiduatione, etiam rerum materialium, indiuidua, & singularis est: sed non potest ex professo pro nunc impugnari. Conueniamus ergo cum communi sententia Metaphisicorum, esse distinctum, principium indiuiduationis, à principio specifico. Et quod sit impossibile, ab eadem forma, à qua sumitur ratio specifica, sumi rationem huius indiuidui. Probatur primo, impugnando, fundamentum dicti authoris; scilicet quod sicut ab eadem forma habet quælibet res materialis esse genericum, & esse specificum: ita habeat esse indiuiduale. Quod impugno ostendendo differentiam inter esse specificum respectu esse generici ex vna parte, & inter esse indiuiduale respectu esse specifici ex altera. Nam esse specificum, vt supra dicebamus, & omnes doctores communiter sentiunt, comparatur ad esse generticũ, vt actus ad potentiam. Cum enim genus sit totum potentiale respectu speciei, consequenter vltima ratio specifica, à qua prouenit esse eiusdem speciei, comparatur ad genus, vt actus simpliciter, respectu potentiæ simpliciter. Ex quo sequitur, quod genus non contrahatur tanquam actus per formam specificam, sed contrahatur tanquam potentia; & consequenter ab eadem forma prouenit ratio generica, & ratio specifica: quandoquidem genus, non intrat talem compositionem speciei, tanquam actus, & forma, sed tanquam potentia. Nihilominus specifica ratio, est vltima actualitas rei: & ita implicat, quod comparetur ad aliquid superueniens, tanquam potentia simpliciter. Licet enim se habeat ad accidentia superuentia tanquam potentia secundum quid, tamen in se est actus simpliciter: & ita impossibile est, quod ex ea, & aliqua actualitate superueniente in ratione actus, fiat vnum simpliciter. Restat ergo, vt in diuiduationis principium, superueniens dictæ formæ specificæ, comparetur ad ipsam, vt quid materiale; atque adeo, quod talis indiuiduatio non proueniat à forma, in ratione formæ simpliciter, sed proueniat à materia, sub aliqua actualitate, quæ sit actus secundum quid, respectu speciei. Itaque à forma specifica immediate, impossibile est, quod sumatur ratio huius indiuidui. Distinctio enim numerica, & realis, quæ est inter indiuidua, exposcit etiam principia realiter distincta, quæ non possunt sumi ab ipsis rationibus specificis secundum se. Oportet ergo, vt talis distinctio sumatur ex aliqua entitate reali superaddita rationi specificæ. Cum igitur ista entitas non se habeat, vt forma simpliciter, implicat dicere, quod ab eadem forma habeat res esse specificum, & esse indiuiduale formaliter loquendo. Fatemur quidem, quod Petrus (v.g.) à forma substantiali hominis, habet esse simpliciter: non tamen à tali forma habet id, quod est peculiare Petro, & non inuenitur in Paulo; sed hoc participat à conditionibus indiuiduantibus. Qua propter indiuiduum, non secundum esse substantiale, quod habet: sed quatenus est indiuisum in se, & diuisum à quolibet alio, constituitur per aliquid, quod materialiter se habet respectu formæ substantialis, potius limitans, & coarctans talem formam, quam actuans speciem. Nec igitur ab eadem forma, quæ sit indiuidualis, habet indiuiduum rationem specificam, & rationem indiuidualem.

Ex ijs sequitur alia differentia ad propositam difficultatem magis declarandam, quod forma specifica dat esse simpliciter; atque adeo omnes alios gradus generis trahit ad suam propriam naturam. Quilibet enim gradus genericus, sequitur naturam formæ specificæ. At vero principium indiuiduationis, dat solum esse secundum quid: & ita nõ trahit ad se naturam specificam, sed potius trahitur ad esse illius. Stat ergo optime, quod esse substantiale indiuidui, & esse speciei, sit vnum propter eandem formam simpliciter; & ita prædicatur species substantialiter de indiuiduo: nihilominus esse secundum quid, quod superaddit indiuiduum formæ specificæ, & quod est de ratione formali indiuidui, sumatur ab speciali principio, & distincto ab esse speciei. Sed contra hoc arguitur. Indiuiduum substantiale pertinet ad prædicamentum substantiæ, formaliter loquendo: ergo in esse indiuidui

*Obiectio.*

nidui constituitur per formam substantialem. Sed non per formam, distinctam à forma specifica: aliis esset totum per accidens, nec forma specifica prædicaretur de illo substantialiter: ergo esse in diuiduo procedit ab eadem forma, à qua procedit esse specificum.

Soncinas. Circa istam difficultatem nota, quod Soncinas 7. Metaph. q. 34. tenet indiuidua substantiæ, quantum ad id per quod distinguuntur, non pertinere ad prædicamentum substantiæ, sed ad prædicamentū quantitatis: pertinere tamen ad prædicamentum substantiæ, quoad incommunicabilitatem. Hæc tamen sententia non est vera. Nam ab eodem principio debet sumi incommunicabilitas indiuidua, & distinctio eiusdem indiuidui ab altero indiuiduo: sicut in omnibus rebus, idem est principium constitutiuum, & distinctiuum rei. Etsi indiuiduum, ab aliquo principio substantiali est incommunicabile, idem principium sufficit ad distinguendum tale indiuiduum ab altero. Radix itaque huius distinctionis numericæ, & indiuidualis est incommunicabilitas. Qua propter nos dicimus indiuiduum esse aliquid substantiale, & quoad incommunicabilitatem, & quoad rationem distinctionis; & quoad vtrunque, sumitur ab eodem principio. Hoc autem principium, nec est materia secundum se, nec materia, vt subest quantitati, seu alteri accidenti: quia isto secundo modo, ratio formalis constitutionis, & distinctionis, esset accidens; sed est materia, quatenus est radix quantitatis. Sicut enim forma est principium aliquarum proprietatum, seu passionum; ita materia est principium aliquorum accidentium materialium. Incommunicabilitas ergo conuenit indiuiduo ratione huius materiæ; atque adeo talis incommunicabilitas est aliquid substantiale. Eidem itaque materiæ dicto modo consideratæ conuenit distinguere vnum indiuiduum ab altero. Vnde ad argumentum respondetur, pertinere indiuiduum substantiæ ad prædicamentum substantiæ, non quia constituatur formaliter per eandem formam, per quam constituitur species: sed quia constituitur per aliquid pertinens substantialiter ad eandem speciem, limitando tamen illam. Quo fit, vt in sensu formali prædicetur species de indiuiduo: quia vtrũque dicit eundem actum substantialem; & licet indiuiduum addat aliquid, id tamen non additur tanquam actus, sed tanquam quid materiale, & limitatiuum actus simpliciter. Et quia ista limitatio non sumitur ab aliquo accidente formaliter, sed à materia, quæ est altera pars compositi, & efficiẽs vnum per se cum forma, fit, vt indiuiduum sit vnum per se, sicut est species; habens tamen esse specificum limitatum. Et quidem si eadem prorsus limitatio inueniretur in omnibus indiuiduis, haberet aliquam apparentiam opinio Vazquetij, de eodem principio specifico, & indiuiduali: cæterum cum sint diuersæ limitationes, & secundum eas intelligantur diuersa indiuidua, non intelligo prorsus, quam probabilitatem habeat dicta opinio. Quis enim intelligere valeat, quod ab vno principio specifico, omnino indifferente ad has, vel ad illas proprietates indiuiduales, ortum habeat in vno quædam collectio proprietatum, quæ non inueniatur in altero? Et si talis ratio specifica indifferens est ad multa indiuidua; quomodo ex illa potest sumi distinctio indiuiduorum?

Ad illud vero, quod dicit Vazquez, quod compositio ex materia, & forma, inuenitur tam in genere, quam in specie, & indiuiduo; atque adeo, quod ratio indiuiduationis non sumitur ex tali compositione: respondetur, istam compositionem, diuersimode includi in genere atque in specie, & indiuiduo. In genere enim, non inuenitur specialis compositio speciei ex materia, & forma, nisi in potentia. Vnde compositio, quam dicit homo (v.g.) ex animalitate, & rationalitate, non includitur actu in animali, sed in potentia; compositio vero, quam denotat species, est ex genere, & differentia, seu ex materia, & forma, quatenus vtraque pars concurrit ad vnum esse specificum: compositio tamen, quam includit indiuiduum, est ex hac materia, & ex ista forma. Vnde sicut compositum genericum, est indifferens ad hanc differentiam contrahentem, & ad illam, & consequenter necesse est, ipsum determinari per differentiam superuenientem: ita compositum specificũ, est indifferens ad hoc cõpositum indiuiduale, & ad illud, & sic necesse est ipsum determinari, per hoc principium in

diui-

diuiduationis, vel per illud. Indiuiduatio ergo non sumitur à materia quomodocunque, sed â materia quatenus hic, & nunc, est radix huius quãtitatis, quod non conuenit materiæ, quæ efficit vnum cum ratione specifica. Ad illam comparationem differentiæ contrahentis genus, cum principio indiuiduationis determinante speciem, iam dictum est, quod à forma dante esse simpliciter, proueniunt omnes gradus generici, qui sunt in potentia simpliciter ad tale esse: at vero ab vno principio non dante esse, sed potius limitante tale esse, non solum non prouenit quidquid reperitur in re habente esse, sed tale principium censetur extra rationem talis rei, & aduenire eidem rei iam completæ in suo esse essentiali, & consequenter aduenire tanquam aliquid distinctum.

Notãda ergo est differẽtia inter res simplices immateriales, & cõpositas ex materia, & forma, quoad istam indiuiduationem. Quod res simplices absque aliquo positiuo superaddito, eo ipso quo non sunt receptibiles in materia, habent omnem perfectionem sibi debitam, & consequenter ex propria natura sunt incommunicabiles, & indiuiduæ. Si enim non dicunt ordinem ad aliquod principium limitatiuum suæ perfectionis, fit consequens, vt nec possint dicere ordinem ad aliquam multiplicationem in indiuidua: quia ista multiplicatio, ob inæqualitatem, quam denotat, etiam includit limitationem. Qua propter natura specifica Angeli, ex se ipsa habet indiuiduationem, quia ex se ipsa habet incommunicabilitatem; sicut ex se ipsa exposcit omnem perfectionem debitam suæ naturæ. Hæc autem non habet species rei materialis: quia cum talis species includat formam receptibilem in materia, non potest exposcere ex se ipsa, totam perfectionem debitam suæ naturæ; sed potius inæquales gradus perfectionis, secundum inæqualitatem receptionis talis formæ in materia, ex quo prouenit multiplicatio in indiuidua.

Nota etiam, quod quauis aliqui Thomistæ teneant, duobus modis posse dari indiuiduationem naturæ Angelicæ: scilicet per incommunicabilitatem explicatam, & per aliquam entitatem substantialem superadditam eidem naturæ: ego existimo non esse ponendam istam entitatem. Ratio est, quia vel talis entitas non est ita perfecta atque ratio specifica, vel æquatur eidem rationi. Primum negant, & optime illi authores. Si enim esset inferior limitaret positiue naturam specificam, nec relinqueret eam in omnimoda amplitudine suæ perfectionis. Secundum autem non videtur verum. Nam si illa entitas comparatur ad rationem specificam, vt actus æqualis cum tali ratione, efficit vnum per accidens cum illa, & si comparatur, vt potentia recipiens eandem perfectionem indiuisibilem, quam habet natura specifica, hoc est implicatorium. Potentia enim eo ipso, quo participat perfectionem ab actu, implicat quod sit æqualis ipsi actui. Itaque vt illæ duæ entitates; scilicet specifica, & indiuidualis, efficiant vnum per se, necesse est, vt vna cõparetur ad alteram, sicut actus ad potentiam: & ita implicat illa æqualitas, quã fatentur dicti authores. Restat ergo, vt natura specifica Angelica, se ipsa, absque entitate positiua superaddita, indiuiduetur. Quia ad istam indiuiduationem nihil positiuum concurrit, causans incommunicabilitatem. Quandoquidem (vt declaratum est) eo ipso, quo naturæ debetur omnis perfectio correspondens ei secũdũ speciem: debet illa includere in sua propria ratione incommunicabilitatem. Quandoquidem communicabilitas, est principium inæqualis participationis, si est communicabilitas naturæ finitæ. Nec intendimus solum, quod si natura illa specifica esset simul producta cum tota sua perfectione, esset omnino incommunicabilis, hoc enim certissimum est. Cum enim esset natura finita, impossibilile esset, reperiri vna numero in pluribus, hoc enim reseruatur naturæ diuinæ. Et si Deus produceret naturam humanam abstractam ab indiuiduis, etiam esset incommunicabilis indiuiduis, nec hoc est peculiare in natura Angelica. Id ergo est peculiare, quod talis natura Angelica, exposcat ex se istam incommunicabilitatem, taliter quod si producitur à parte rei, debeat produci cum omnimoda perfectione explicata; atque adeo incommunicabilis sit pluribus ab intrinseco.

§. VII.

## §. VII.

### *Satisfit testimonijs Sanctorum Patrum.*

PRimum testimonium, quod Molina adducit ex D. Aug. nullam prorsus habet apparentiam, ad probandum omnes Angelos esse eiusdem speciei. Verba igitur Augustini sunt. *Placuit itaque vniuersitatis creatori, atque moderatori Deo, vt quoniam non tota multitudo Angelorum, Deum deserendo perierat, ea quæ perierat in perpetua perditione remaneret, quæ autem cum Deo illa deserente perstiterat, de sua certissime cognita semper futura felicitate secura gaudere ret. Alia vero creatura rationalis, quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque supplicijs, & originalibus, & proprijs, tota perierat, ex eius parte reparata, quod Angelicæ societati ruinam illa diabolica minuerat, suppleret.* Ecce quibus verbis Augustinus nominet Angelorum multitudinem, non quidem vocando eam vnã naturam Angelorum: imò potius, vt ostenderet diuersitatem in natura dicit, *tota multitudo Angelorum.*

Aug.

Ad secundum testimonium respondetur, Gregor. Nisen. non dicere infinita Angelorum millia, consistere in eadem essentia: imo in illo capit. 18. nihil prorsus dicit, quod ad hanc difficultatem pertineat, sed cap. 17. dicit de Angelis. *Ad infinita prope millia sunt diffusi, & vna natura, & multi esse numero possint.* Vbi per vnam naturam intelligit, id per quod genere distinguuntur Angeli ab alijs creaturis, non vero naturam specificam. Quando vero dicit, quod multi esse numero possint, non loquitur de multitudine individuali, nec de distinctione solo numero, sed numerus ibi sumitur late, quatenus se extendit ad multa, siue illa differant specie, siue genere. Sicut idem Sanctus oration. 4. in Cant. circa finem dicit, *Quum dicitur, celebrate Dominum omnes ipsius potestates, vox potestates, multitudinis numero prolata, naturam Angelorum, quam mente complectimur significat.* Vbi illa dictio, *multitudinis numero*, certum est non denotare strictam distinctionem numericam, seu multitudinem, sed numerus accipitur, vt distinguitur contra vnitatem, & vt transcendentaliter se extendit ad multas species, sicut si diceremus, quod omnia animalia irrationabilia, sunt numero plura, quam homines.

Greg. Nis.

A

Ad tertium testimonium respondetur, quod Nazianzenus in carmine virginitatis, sicut dixit *natura est omnibus vna*, statim subdit. *Vnaque mens, similique Dei rapiuntur amore.* Ad denotandum omnes esse eiusdem naturæ spiritualis, & intellectualis in genere acceptæ.

Nazianz

Ad quartum testimonium respondetur etiam non fideliter referri, sicut nec referuntur alia. Solum enim D. Athanas. quæst. 4. dicit. *Vna, & eadem est essentia Angelorum, sicut etiam vna tantum est essentia hominum.* Explicans autem idem Sanctus tractatu de diffinitionibus, quid sit essentia, dicit. *Natura, essentia, genus, & forma, vnum sunt.* Dicens ergo Angelos esse eiusdem essentiæ, accipite essentiam in generali acceptione, quatenus omnibus Angelis debetur idem modus essendi, secundum omnimodam separationem à materia. Hãc genericam rationem declarat idem Athanas. in tractatu quodam circa illa verba Matth. 11. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo.* Vbi dicit. *Certe homines qui similes inter se sunt, cum sint eadem natura coniuncti, homusij, hoc est, eiusdem substantiæ, censeri debent. Eadem enim in hominibus mutabilitas, mortalitas eadem, origo quæ ex nihilo prodierunt. Angeli quoque inter se generis ratione, & cætera omnia cognita sunt, & eiusdem naturæ.* Ecce pro eodem sumitur esse eiusdem generis, & naturæ, atque originis, & immortalitatis.

D. Athan.

B

Matth. 11.

Similiter respondetur ad testimonium ex Basil. loquitur enim de natura generica. Et patet, quia infra dicit, Angelos differre inter se sicut stella differt ab stella, & tamen, quod sunt vnius naturæ. Sicut (ait) natura stellarum vna est, & tamen stellæ non sunt eiusdem naturæ specificæ, sed genericæ.

C

Sic etiam intelligendus est D. Ansel. dicens omnes Angelos esse eiusdem naturæ.

## §. VIII.

### *An natura Angelipossit recipere denominationem speciei.*

EX dictis oritur dubitatio. Videtur enim naturam Angelicam non posse recipere denominationem speciei: quandoquidem ex se est incommunicabilis pluribus indiuiduis, etiam per potentiam absolutam Dei. Si enim hæc communicatio non posset dari ex aliquo impedimento extrinseco, dubium hoc parum haberet difficultatis: cæterũ cum natura Gabrielis (v.g.) ab intrinseco sit incommunicabilis pluribus indiuiduis repugnare illi, denominationem speciei, de cuius ratione est communicabilitas, & prædicabilitas respectu multorum indiuiduorum.

Nec videtur satisfacere si dicas, quod dicta natura est communicabilis ex modo essendi in intellectu; licet secundum, quod est à parte rei sit incommunicabilis. Contra hoc enim est, quod intellectus ad tribuendam illam denominationem speciei, debet habere fundamentum à parte rei: & ita logicus, qui agit de istis secundis intentionibus, adiungit eas primis, inquirendo prius de fundamento talium intentionum.

*Suarez.* Suarez cit. tenet, propriam vocem ignorare, qui dicunt, in naturis Angelicis dari conceptum obiectiuũ vere specificum, & logice (vt aiunt) vniuersalem: & tamen illam naturam esse ex se, ita incommunicabilem, vt implicet contradictionem esse in pluribus indiuiduis, solo numero distinctis. Est enim hæc (ait) apertа repugnantia. Nam si illa natura non potest vllo modo esse in multis indiuiduis ideo est, quia ex se, & ex proprio conceptu essentiali est ita incommunicabilis: ergo si talis est, repugnat illam abstrahere ad hoc indiuiduo, & reddere communicabilem, seu indifferentem, quia hæc eadem abstractio, est contra eius naturam, & essentiã, sicut cõstat aperte in natura diuina.

Hæc tamen quæstio breuiter absoluenda est, quia pertinet ad logicum. Dicimus ergo, quod si natura Gabrielis (v.g.) sumatur secundum esse obiectiuum in intellectu, non dicit determinationem positiuam ad vnum indiuiduũ. Etenim intellectus, abstractione præcisiua, potest inter ea, quæ essentialiter connectuntur, separare vnum ab altero; atque adeo potest considerare naturam Gabrielis, secundum rationem specificam, non considerando indiuiduationem eius. Item potest considerare eandem naturam, quatenus si per possibile, vel impossibile ponerentur plura indiuidua numero distincta sub ea, prædicaretur de ipsis. Qua propter licet à parte rei repugnet illa multiplicatio in plura indiuidua, & hoc ex proprijs principijs dictæ naturæ: non tamen repugnat ei, ex modo existendi obiectiue in intellectu. Ratio discriminis est, quia illa natura à parte rei cum sit immaterialis, debet habere omnimodam perfectionem sibi debitam, admodum explicatum, quæ quidem perfectio consequenter debet esse vna numero: cæterum in illo modo essendi obiectiue, in intellectu, non includitur istud complemẽtum perfectionis: quin potius præscinditur ab illo, & consideratur talis natura, secundum illud, quod habet commune cum alijs naturis corporalibus; scilicet quatenus est denudata à conditionibus indiuiduantibus, & consequenter non consideratur quatenus positiue exposcit vnum singulare. Vnde si natura Angelica sub eadem ratione diceret vnitatem specificam, & numericam, non haberet locum doctrina tradita: quia tamen à parte rei datur distinctum principium rationis specificæ, atq; rationis numericę, habet intellectus à parte rei fundamentum vtriusque denominationis. Nec ex hoc inferendum est talem naturam, ex modo essendi obiectiue in intellectu, se habere negatiue ad plura, vel ad vnum indiuiduum, si enim isto modo se haberet, non esset vniuersalis positiue, sed potius ex tali modo essendi; licet positiue non respiciat plura actu, tamen ex parte sua apta est ad respiciendum plura, si darentur à parte rei. Licet enim physice loquendo attendatur ad rationes positas, quæ probant dictam implicationem: tamen ad considerationem logicam, secundum denominationem secundæ intentionis, siue vniuersalis, siue prædicabilis parũ refert talis implicatio. Et quã uis logicus agat de secũdis intẽtionibus, adiunctis primis, illud est, quatenus primę deseruiunt secũdis. Natura autẽ specifica, solũ vt denudata à cõditionibus indi-

indiuiduantibus, & habens esse obiectiue in intellectu, eiusdem rationis est in rebus materialibus, atque immaterialibus, & ex parte sua est apta respicere plura indiuidua, si essent, sub ratione illius prædicabilitatis, sub qua ratione dicit positiue ordinem ad plura. Itaque datur medium inter respicere plura actualiter, & habere se negatiue ad plura, hoc autem medium est assignatum. Et quidem difficultas proposita soluenda est, etiam in opinione communi asserente illam naturam non esse multiplicabilem in indiuidua naturaliter: quandoquidem denominatio illa speciei, non inspicit ea, quæ supernaturaliter fieri possunt, sed attendit solum ad naturam rerum.

Ad rationem ergo dubitandi respondetur ex dictis, & ad replicam respondetur communicabilitatem illius naturæ; licet conueniat eidem ex modo essendi obiectiue in intellectu: tamen habere fundamentum à parte rei, quatenus illa natura est cognoscibilis cum præcisione à conditionibus indiuiduantibus, & est apta prædicari de pluribus si darentur. Fatemur quod si Deus solum creasset naturas Angelicas, non daretur aliquod fundamentum vniuersalitatis, & communicabilitatis, de quo loquimur: quia tamen species Angelica quæ à nobis recipit dictam denominationem speciei, etiam cognoscitur à nobis admodum aliarum specierum, & ex altera parte, in illa consideratione, qua talis species cognoscitur abstracta ab indiuiduis, in nullo differt à quacunque alia specie, fit consequens, vt sicut logicus tribuit denominationem speciei cuicunque alteri naturæ, propter modum essendi, quem habet obiectiue in intellectu, etiam tribuat eandem denominationem naturæ Angelicæ, propter eundem modum. Et sicut in quacunque alia natura, inuenit intellectus communicabilitatem respectu plurium, eo ipso quo natura non est reddita incommunicabilis per aliquod indiuiduum; ita intuendo naturam Angelicam nõ reddita incommunicabilem per aliquod indiuiduum, ex illo modo considerandi, tribuit ei communicabilitatem positiuam ad multa indiuidua, præscindendo ab eo, quod est, talia indiuidua esse possibilia, vel impossibilia. Nec valet illud simile de natura diuina. Etenim natura diuina, quantumcunque consideretur cum præcisione non componitur ex genere, & differentia, nec dicit aliquid limitatum sub certo genere, quod primo requiritur ad specificam rationem. Vnde naturæ diuinæ repugnat communicabilitas secundum numerum, quia purus actus est, & infinitus in esse entis: nihilominus speciei Angelicæ, repugnat eadem communicabilitas, quia sub tali genere, & secundum talem differentiam, per quam constituitur, habet omnimodam perfectionem, & consequenter est incapax perfectionis superuenientis.

A B

In art. 5. docet D. Thom. quod necesse est dicere, Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles.

## CONTROVERSIA. XLI.

### *Vtrum Angeli natura sua, an gratia Dei, incorruptibiles sint.*

*Vazquez.*

*D. Thom. Caiet. Suarez.*

VAZQVEZ in hac parte disp. 182. postquam capit. 1. refert sententiam D. Thomæ in hoc art. & sup. q. 9. art. 2. & Caiet. ibid. & aliorum Thomistarum, (quam etiam tenet Suarez lib. 1. de Angelis cap 9. & 10.) tenentium Angelos ex sua natura esse incorruptibiles, & quod quando appellãtur corruptibiles, illud non est ex potentia passiua ipsorum, sed ex potentia actiua Dei: relata (inquam) illa sententia, idem author cap. 2. dicit probabiliorem sententiam esse, quod si loquamur respectu potentiæ Dei, & nomina hæc, *mortale*, & *incorruptibile*, sumãtur pro eo, quod desinere potest, saltem per

C

destructionem, & annihilationem, & immortale, & incorruptibile significēt negationem oppositam, nulla creatura sua natura est immortalis, & incorrupti bilis: imo vero ex natura sua, & ex potentia reali in ipsa existente est corruptibilis, & mortalis. Quod perinde est, ac si dicamus, natura sua subest potentiæ Dei, vt annihilari ab ea possit. Hanc sententiam tenet cum Alex. 1. p. q. 14. mem. 3. Bonau. in 1. d. 18. 1. p. distinctionis art. 2. q. 2. Ricard. art. 2. q. 2. Scot. q. 5. & in 4. d. 49. q. 6. Ocham in 2. q. 7. Gabriel in 2. d. 2. q. 1. art. 2. concl. 6.

*Alex.* *Bonau.* *Ricard.* *Scot.* *Ocham.* *Gabriel.* A

*Iustin.* Probat item eandem sententiam Patrum testimonijs. Iustinus in lib. quæstionum, quas gentes christianis ponunt, q. 15. dicit. *Quorum immortalitas ex alterius voluntate dependet, ea immortalia esse non possunt. Itaque solum Deum immortalitatem habere dicimus.* Idem docet Cyril. lib. 2. contra Iulian. Damasc. lib. 2. de Fide ortodoxa capit. 3. & alij. Et cum Sancti asserant, nullum Angelum esse natura sua, sed gratia immortalem: manifeste sequitur omnes Angelos natura sua mortales, & corruptibiles esse respectu potentiæ Dei; atq; adeo quod hoc habeant ex natura sua, & intrinsece per realem aliquam, & natiuā potētiam.

*Cyrilus.* *Damasc.*

Non obstante, quod dictus author dicit, istam esse probabiliorem sententiam contra D. Th. & Thomistas connatur, ex sententia eiusdē Doctoris Sancti, probare suam opinionem. Nam D. Th. sup. q. 25. a. 3. docet, res omnes possibiles suapte natura esse obiecta diuinæ omnipotentiæ, prius quam potentia diuina ipsas respiciat: ita quod in se dicuntur talis naturæ esse, vt à Deo produci possint. Quauis ergo non sit potentia physica, tanquam in subiecto, ad recipiendam formam, sed solum potentia, quam possumus logicam vocare, hoc est non repugnantia, vt existat: non tamen debet dici potentia illa omnino extrinseca rebus, à sola potentia producente proueniens, sed vere realis, & natiua rei. Eodem modo de corruptibilitate, hoc est de potentia rerum, vt non sint, & destruantur, philosophandum est, nempe quancunque rem ex se ipsa secūdum rem, potentiam habere, vt non sit, non quidem, quam vocant physicam in aliquo subiecto, ad recipiendam formam contrariam, nec solum ex virtute agentis, vt comminiscitur Caiet. sed realem, & natiuam, etiam si eam logicam non inepte vocemus, quia solum est nō repugnantia. Ex ijs infert cap. 3. gratiā incorruptibilitatis, quæ Angelis fuit communicata, non esse negationem potentiæ passiuæ, sed negationem actus tātum, hoc est gratiam illis esse non destruit, & non annihilari: at non posse destrui, illis nulla gratia est; nec vllo modo communicari potest. Nam potentia incorruptibilitatis respectu Dei, nullo modo communicari ipsis potest.

B

Secundò infert, annihilationem Angeli non esse supra naturam, eodem modo, quo restitutio oculi. Hæc enim ita fit à Deo, vt cum alioqui, oculus natus sit produci, vt à causa propria, ab aliqua causa creata, ad restitutionem ea non sufficit, sed à solo Deo fieri postulet: at vero annihilatio fieret à Deo, vt à propria causa, & ita magis naturalis esset, quam oculi restitutio.

Tertiò infert, quod si spectetur natura Angeli secundum essentialia solum prædicata, & secundum esse possibile, annihilatio non est ipsi contraria. Sic enim idifferens est, vt sit, & non sit.

Supponendum est circa istā quæstionem, quod etiam si comparetur Angelus ad potentiam Dei, non potest dici corruptibilis, corruptione proprie dicta. Hæc enim corruptio fit per separationem formæ à materia. Qua propter substantiæ simplices, non sunt capaces huius corruptionis: & ita sicut non possunt incipere esse nisi per creationē, sic nec possunt desinere esse, nisi per annihilationem: loquendo ergo de ista annihilatione, est difficultas, vtrum creatura spiritualis, ex principijs intrinsecis, sit annihilabilis à Deo: an vero hæc ratio annihilabilitatis, sumatur ex potentia Dei solum.

Supponendum etiam est, nullā creaturam dici immortalem absolute loquēdo, & per negationem omnis dependentiæ. Et hoc ipsum Fides docet, vt patet ex illo 1. ad Thim. 2. *Qui solus habet immortalitatem.* Vbi immortalitas, de solo Deo dicitur, quatenus denotat omnimodā impossibilitatem ad desinendū esse.

C

1. ad Thim. 2.

Tertiò supponendum est, aliquid posse dici immortale per naturam, dupliciter. Primo modo, taliter quod absolute repugnet eius naturæ desinere esse.

Et

Et sic solus Deus dicitur immortalis. Cum enim nulla alia creatura in sua essentia includat esse, nulli alteri creaturæ repugnat intrinsece non esse. Et sic in 6. Synod. in epist. Sophronij dicitur, nullam creaturam esse immortalem per naturam. Sic etiam intelliguntur aliqua dicta Sanctorum, ex quibus aliqui sunt adducti, dicentium, Angelos non esse immortales per naturam. Vide D. Bern. lib. 5 de consider. cap. 4. vbi dicit, Angelos esse immortalitate perpetuos, gratia, non natura. Idem D. Amb. lib. 3. de Fid. ad Gratianum cap. 2. Hieron. lib. contra Pelagianos. Greg. 16. Moral. capit. 8. Nec enim sentiunt isti Sancti, conseruationem, & perpetuitatem Angelorum, prouenire ex aliquo dono gratuito pertinente ad ordinem supernaturalem (vt notissimum est) nec etiam ex aliquo influxu ordinis naturalis, gratis, & præter naturam concesso, sed quod eo modo quo Angeli, nullis præcedentibus ipsorum meritis, recepe runt esse à Deo, ita conseruantur. Et quod sicut Deus, absolute loquendo, nulla lege iustitiæ astrictus, contulit Angelis esse; ita licet suppositione facta de creatione Angelorum, postulet eorum natura perpetuam conseruationem, in quo inuenitur illa ratio iustitiæ, quæ est inter naturas rerum: tamen absolute loquendo talis conseruatio est gratia respectu Dei.

6. Synod. D. Bern. D. Ambr. Hier. Greg.

A

Supponendum est quarto esse temerarium asserere, Angelos non esse immortales, & incorruptibiles ex sua natura. In simili enim diffinitur in Conc. Later. sub Leone 10. sess. 8. animã rationalem esse immortalem natura sua. Vide D. Dionis. ca. 4. de diuin. nom. & Theodoret. lib. de diuinis decretis cap. de Angelis, & Eugubinũ lib. 8. de perenn. Philosophia. Estque veritas ista cognita lumine naturali, vt patet ex Aristot. 2. de cæl. text. 36. & 12. Metaph. text. 44. In quo maxime errauit Gabriel in 2. d. 2. q. 1. dicens Angelos natura sua esse corruptibiles; licet conseruentur in perpetuum per manutenentiam Dei.

Conc. Lat. D. Dion. Theodoret. Eugub. Arist. Gabr.

B

Noua igitur controuersia cum Vazquez, est, vtrùm Angeli dicantur ab intrinseco corruptibiles secundum potentiam Dei: ita quod non ex sola potentia diuina proueniat eis posse desinere esse, verum etiam ex propria natura.

C

Prima propositio. Ex potentia obedientiali, Angeli possunt annihilari à Deo. Hæc est notissima. Sicut enim ex parte Dei datur potentia ad anihilandum Angelum: ita ex parte Angeli debet correspondere potẽtia passiua. Cui cunque enim potentiæ actiuæ debet correspondere potentia passiua. Qua propter quando dicitur, Deum posse in nihilum redigere Angelum, non solum denotatur potentia infinita Dei, sed etiam subiectio Angeli respectu Dei.

Secunda propositio. Potentia obedientialis de qua in præcedente propositione, est Angelo naturalis radicaliter, & entitatiue, non tamen formaliter. Probatur, & explicatur. Hæc enim est differentia inter potentiam passiuam naturalem, & potentiam obedientialem, quod prima dicit formaliter loquendo ordinem ad agens sibi connaturale, secunda vero non dicit talem ordinem. Quod patet. Nam creaturæ sunt in potentia obedientiali, respectu actionum supernaturalium Dei: & tamen in tota natura non est visad respiciendum positiue, & formaliter tales actiones. Imo totus ordo naturalis habet se negatiue respectu ordinis supernaturalis, nec datur aliqua creatura, siue humana, siue Angelica, quæ ex proprijs principijs naturalibus, dicat positiuũ ordinẽ ad aliquã entitatem supernaturalẽ recipiendam. Nihil enim prorsus dictat natura de ordine supernaturali. Fit ergo consequens, vt quamuis Angelus, secundum suam propriam naturam, sit in potentia obedientiali respectu annihilationis: tamen ista potentia dicatur entitatiue naturalis; non vero formaliter, ex ordine positiuo ad talem annihilationem, vel ad potentiam supernaturalem, quæ est in Deo ad annihilandum; sed habeat se Angelus negatiue, secundum quandam non repugnantiam ad talem potentiam, vel annihilationem.

Tertia propositio. Corruptibilitas, quæ consideratur in Angelo per ordinem ad potentiam Dei absolutam, nihil positiuum denotat in ipso Angelo, formaliter loquendo. Supponendum est, quod in nulla re, corruptibilitas, seu mortalitas, siue accipiantur stricte, quatenus conueniunt rei, in qua est separabilis forma à materia, siue accipiantur

large, quatenus se extendunt ad annihilationem, si considerentur quatenus dicunt tendentiam ad non esse, denotant aliquid positiuum. Quanuis enim id, quod tendit ad non esse sit aliquid positiuum: tamen sub ordine formali ad nō esse, solum includitur aliquid priuatiuum. Amplius ergo intendimus in præsenti; scilicet constituere differentiam in terrem corruptibilem corruptione proprie dicta, denotante separationem formæ à materia, & corruptionem quatenus includit annihilationem: quod prima dicit aliquid positiuum, non vero secunda, sed puram negationem.

Id enim, quod corrumpitur primo modo, non habet prō termino puram priuationem, seu negationem: i no vero corruptio vnius est generatio alterius, vnde corruptio est aliquid positiuum. Quanuis enim corruptio ex vna parte consideretur inter formam positiuam, & priuationem formæ talis: tamen ex parte subiecti communis generationi, & co ruptioni, cuiusmodi est materia prima, terminus corruptionis non est pura priuatio. Item ex parte causæ corrumpentis, impossibile est, quod terminus sit negatiō: aliàs daretur agens creatum, agens in negationem, quod est impossibile (vt statim dicā). Nec talis terminus potest esse priuatio, quia corrumpens vnam formam, intendit introducere in materiam, suam formam. Vnde tam ex parte materiæ, quæ est subiectum cō mune generationi, & co ruptioni, terminus corruptionis est aliquid positiuum, consecutum ex appetitu materiæ, quam ex parte corrumpentis, quod primo: & per se non potest esse corrumpens, sed generans.

Ex altera vero parte, loquendo de annihilatione, terminus eius non est aliquid positiuum, sed purum nihil. Et propterea sicut nullum agens creatum potest creare, quia terminus à quo creationis est pura negatio. ita nec potest annihilare, quia terminus ad quem est etiā negatio, & nihil. Et quanuis in annihilatione præsupponatur entitas annihilabilis, tamen illa materialiter se habet ad annihilationem. Et hoc maxime aduerte pro præsenti difficultate. Posset enim alicui videri, quod licet creatura non habeat potentiam ad creandum, nec habere possit, quia ad creationem non præ-

A

supponitur aliquod subiectum, circa quod operetur talis creatura. tamen potest habere potentiam ad annihilandū, quia ad annihilationem præsupponitur tale subiectum. Cæterum hoc nihil valet. Non enim iudicandum est de annihilatione, conformiter ad subiectum, quod præsupponitur, sed conformiter ad terminum proprium, cuiusmodi est nihil. Qua propter sicut nulla actio creata, vt procedit ab agente creato, potest esse creatio, quia impossibile est talem actionem egredi ab agente, nisi præsuppositō subiecto: ita nulla actio talis, potest esse annihilatio; quia impossibile est ipsam durare, nisi durante subiecto; atque adeo implicat, eam attingere nihil tanquam terminum.

Quo fit, vt sicut in creatione non attenditur ad perfectionem rei, quæ creatur, vt ex tali perfectione desumatur ratio, seu perfectio creationis (vt supra docebamus) quia materialiter se habet talis perfectio rei creatæ, & eodem modo potest creari Angelus sicut formica; quia in tali creatione solum attenditur ad virtutem creantis: ita in annihilatione, non attenditur ad rem annihilabilem, sed hæc res, materialiter se habet, nec virtus ad annihilandum sumitur ex

B

maiori, vel minori resistentia rei, quę annihilatur: quia sicut æqualiter omnes res sunt creabiles, nec vna difficilius est creabilis, quam altera: ita æqualiter sunt annihilabiles, nec vna dicit maiorem resistentiam, quam altera; sed æqualiter omnes cedunt, & obediunt, absque aliqua resistentia, non solum inspiciendo potentiam infinitam Dei, cui omnia subiciuntur, sed inspiciendo terminum, cuiusmodi est nihil. Quia in ordine ad istū terminum nulla prorsus inæqualitas reperitur in rebus annihilabilibus, sicut nec inuenitur inæqualitas in rebus creabilibus, inspiciendo terminum à quo.

C

Hoc autem, in rebus generabilibus, & corruptibilibus non inuenitur, inspiciendo tam terminum à quo generationis, quam terminum ad quem corruptionis. In primo quidem respectu, quia quo materia magis est elongata à forma per priuationem: eo exigit agens perfectius, quod introducat talem formam in materiam, vel educat ex potentia materiæ. In secundo vero respectu, quia quo materia

est

est melius actuata per formam, eo est necessarium fortius agens ad expellendam talem formam, & inducendam alteram.

Ex ijs ergo constat, quod corruptibilitas de qua loquitur propositio nostra, quæ corruptibilitas est idem, quod annihilabilitas, nihil positiuum dicit formaliter loquendo. Et quod licet præ requiratur, quod res annihilabilis habeat entitatem positiuam: tamen non inspicit agens, quod est potens annihilare rem ipsam, non (inquam) respicit ipsum agens ratione talis entitatis, sed ratione termini ad quem annihilationis, qui est purum nihil, & ex isto formali respectu exposcit agens infinitum potens annihilare.

## §. 1.

### *Vtrum aliqua res ab intrinseco sit annihilabilis.*

*Bubalus.* BVbalus in hoc art. quæst. vnic. difficul. 3. licet ex vna parte concedat, (& bene) Angelos non esse annihilabiles per potentiam intrinsecam: tamen ex altera parte dicit, Angelos esse natura sua annihilabiles. Quod probat. Quia illud natura sua est annihilabile à Deo, cuius natura, intime pendet à Deo, libere eam conseruante in esse; sed Angeli natura, intime pendet à Deo libere eam conseruante in esse: ergo Angeli natura sua sunt annihilabiles à Deo. Cæterum non bene cohærent ista duo, quæ prædictus author vult coniungere. Si enim Angelus natura sua est annihilabilis, debet dari aliquid intrinsecum in illo, ratione cuius dicatur natura sua annihilabilis. Etenim nihil est, quod ita intime, & positiue conueniat rei, quam illud, quod conuenit ei ex natura sua. Concedimus quidem posse conuenire aliquid Angelo ex natura sua, & quod non conueniat ei, media entitate distincta à proprijs principijs: cæterum negamus, quod ista duo cohæreant; scilicet, conuenire aliquid Angelo ex natura sua, & non conuenire ei per potentiam intrinsecam. Igitur loquendo generaliter, negamus aliquam rem esse annihilabilem ab intrinseco, & ex quacunque potentia naturali.

Dicimus ergo, quod si præcisse attendamus ad naturam cuiuscunque rei, nulla res ab intrinseco est annihilabilis. Probatur. Annihilabilitas non fundatur in natura alicuius rei consideratæ secundum se, & secundum entitatem, quam habet (vt probatum est) ergo nulla natura secundum se potest dici annihilabilis ab intrinseco. Confirmatur. Nulla res A ab intrinseco potest dicere ordinem ad purum nihil: ergo nulla res ab intrinseco potest dici annihilabilis. Antecedens constat, quia ordo ad purum nihil, nec potest fundari in materia, quando res est materialis, nec in forma: & multo minus inuenitur tale fundamentum in rebus spiritualibus. Vnde in rebus corruptibilibus, ordo ad non esse tale, fundatur in appetitu materiæ: cæterum ordo ad non esse simpliciter, impossibile est, quod fundetur in aliqua entitate rei. Itaque, rem se habere negatiue respectu huius, quod est non esse, bene intelligitur, & quod non repugnet annihilationi: cæterum implicat omnino, quod ab intrinseco sequatur aliquis respectus positiuus, ad ipsum non esse, ex vi entitatis, seu naturæ talis rei.

Ex ijs propositionibus infertur manifeste, quod quantumcunque res consideretur, quatenus est in potentia obediential respectu Dei, non dicatur ab intrinseco annihilabilis. Patet euidenter. Quia si ab intrinseco diceretur res annihilabilis, vel hoc proueniret ex ordine reali, & positiuo, quem diceret talis res ad Deum, vt potentem annihilare: vel ex ordine reali intrinseco, quem talis res diceret ad ipsum nihil: primum dici non potest (vt probatum est) quia nulla res ordinis naturalis potest ab intrinseco respicere Deum authorem supernaturalem, superat enim iste respectus facultatem totius naturæ: secundum etiam est fictitium (vt probatum est.) Imo quãtum ad hoc, quod est repugnare annihilationi, intra ordinem naturalem, non inspiciendo agens vniuersale, non C dicitur, nec dici potest, quod creatura ab intrinseco dicat ordinem repugnandi annihilationi. Quod est notandum propter id, quod communiter dicitur; scilicet quod ex natura rei, præscindendo à potentia obediential, creatura repugnat annihilationi. Hoc enim est falsum. Solum enim datur ista repugnantia inter ter-

minos contentos sub eodem ordine. Quando enim vnus terminus pertinet ad superiorem ordinem, ille qui est inferioris ordinis, nec positiue potest tendere in alterum, ex suis principijs intrinsecis, nec positiue potest repugnare illi ex eisdem principijs, sed in vtroque respectu mere negatiue se habet. Vnde quælibet res dicit ex se positiuam repugnantiam, respectu corruptionis: non tamē respectu annihilationis. Quia respectu corruptionis, datur terminus eiusdem ordinis, & agens corruptiuum etiam eiusdem ordinis: quod tamen non habet locum in annihilatione. Nec valet si arguas, quælibet res appetit naturaliter, & intrinsece suam conseruationem: ergo ab intrinseco, resistet annihilationi. Hæc (inquam) consequentia nihil valet, quia annihilatio non pertinet ad eundem ordinem naturalem. Sicut è contra; licet quælibet res appetat suam conseruationem, & multa dona supernaturalia deseruiant huic conseruationi, non sequitur, quod naturaliter talis res appetat illa dona. Sicut ergo negatiue se habet res naturalis ad dicta dona, ita se habet negatiue ad annihilationem.

Præterea sequitur, quod licet Deus possit efficiere, vt res ordinis naturalis, dicat habitudinem ad aliquid supernaturale: implicat tamen, Deum facere, quod talis res ex principijs intrinsecis suis dicat ordinem prædictum. Poterit quidem Deus eleuare rem ordinis naturalis, siue per qualitatem ordinis supernaturalis, siue alio modo, ad hoc quod sic eleuata, & sub tali eleuatione, inspiciat aliquid ordinis supernaturalis: cæterum quod manente re in suo ordine naturali, ex principijs intrinsecis suis, inspiciat aliquid, quod ei potest prouenire ex ordine supernaturali, non potest fieri. Et certe author ille Vazquez alias acutus, non attigit punctum hoc altius, ex quo clarius deducemus sententiam D. Thom. & Thomistarum.

Ad rationem autem, quam pro se adducit Bubalus, respondetur negando maiorem. Dependentia enim, quam quælibet creatura habet à Deo, conseruante illam in esse, est naturalis, fundata in proprio esse, quod est tale per participationem; atque adeo dependens ab eo, quod est tale per essentiam: vnde nō mirum, quod quælibet creatura dicat ex principijs intrinsecis ordinem positiuum ad Deum conseruantem illam. Cæterum annihilabilitas addit ordinem explicatum ad nihil, qui ordo non potest esse positiuus, vt declaratum est. Quod si adhuc vrgeas, quod conseruatio rei, A qua Deus conseruat illam in esse, nihil aliud est, quam productio eiusdem rei continuata, & consequenter si res natura sua dicit positiuum ordinem ad causam conseruantem, etiam dicit positiuum ordinem ad causam producentem; atque adeo res quæ producitur per creationem, dicit positiuum ordinem ad causam creantem, & ex consequenti ad causam potentem annihilare: respondetur, quod creatio entitatiue, est idem cum conseruatione, ex parte rei, quæ creatur, & conseruatur: cæterum formaliter differunt, nec modus ille producendi rem ex nihilo, intrat formalem rationem conseruationis eiusdem rei. Vnde licet respectu causæ conseruantis rem in suo esse, talis res dicat ordinem positiuum, & ex proprijs principijs inspiciat talem causam conseruantem: tamen respectu illius modi, quo res ea- B dem recipit esse ex nihilo, habet se obedientialiter, nec positiue ex se ipsa inspicit talem modum, & idem est de annihilatione. Stat autem bene, quod cæcus (verb. grat.) dicat intrinsece ordinem naturalem ad oculos quibus priuatur: non tamen ad modum quo supernaturaliter potest ei restitui visus. Similiter stat bene, quod res dicat positiuum ordinem ad causam, prout est conseruans: non tamen ad modum, quo conseruatur secundum illam continuatam creationem.

## §. II.

### *Explicatur mens Diui Thomæ, & Thomistarum.*

C VT melius explicemus acutissimam mentem D. Thom. adhibeamus *D. Thom.* doctrinam eius supr. quæst. 9 cit. sic enim dicit in illo art. 2. *Mutabile potest aliquid dici dupliciter, vno modo per potentiam, quæ in ipso est: alio modo per potentiam, quæ in altero est. Omnes enim creaturæ, antequam essent, non erant possibiles esse, per aliquam potentiam creatā, cum*

*cum nullum creatum sit æternum, sed per solam potentiam diuinam, inquam tum Deus poterat eas in esse producere.* Et infra. *Sicut igitur in potentia creatoris sunt, vt res essent, antequam essent in seipsis: ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, vt non sint. Sic igitur per potentiã, quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, & de esse possunt reduci in non esse.* Sentit igitur D. Tho. quod ratio annihilationis, non potest sumi ex aliqua potẽtia reali, quæ sit in creatura, sed ex potentia infinita Dei. Et quidem quando potentia actiua, & passiua sunt eiusdem ordinis: ratio potentiæ passiuæ, desumitur, per ordinem ad potentiam actiuam, imo ex ipsa potentia passiua colligitur debere dari potentiam actiuam. Quemad modum ex corruptibilitate naturali, quæ est in rebus, quæ constant ex materia, & forma, colligimus deberi assignari agentia naturalia, quæ causent corruptionem. Item mutabilitas, quæ est in rebus, proueniens à prima causa, vt est ordinis naturalis sumitur intrinsece, ex natura ipsarum rerum respicientium, talem causam vniuersalem. Nihilominus in præsenti materia de annihilatione, hoc nõ habet locum. Etenim ad cognoscendam rationem annihilabilitatis, quæ est in creatura, etiam per ordinem ad Deum, & ex vi potentiæ obedientialis, vt dicit Vazquez, non possumus incipere ab ipsa creatura, & à principijs intrinsecis illius, sed debemus incipere à potentia infinita Dei. Sicut enim ad cognoscendam etiam potentiam obedientialem, quæ est in re ordinis naturalis respectu Dei authoris supernaturalis, non possumus incipere ex principijs intrinsecis talis rei ordinis naturalis, sed debemus incipere ab ipso Deo authore supernaturali, ex quo deducenda est tota ratio talis ordinis supernaturalis: ita ad cognoscendam potentiam obedientialem, quæ est in creatura, vt possit à Deo annihilari, non debemus incipere ex intrinsecis principijs creaturæ, sed tota ratio talis annihilationis debet sumi ex potentia infinita Dei. Vnde si à creatura inciperemus ad cognoscendam rationem annihilationis, quidquid in illa inueniremus esset, quid negatiuum, nec prorsus daretur aliquod principiũ positiuum, vel entitas aliqua realis intrinseca, ex qua naturaliter deduceremus creaturam esse annihilabilem. In ijs igitur quæ supperant facultatem naturæ, & possunt prouenire à Deo supernaturaliter, tota ratio facti, desumitur ex potentia facientis.

A Igitur Vazquez dicit duo, quæ inter se pugnant. Primum est, creaturam esse annihilabilem, per potentiam passiuam obedientialem. Secundum est hanc annihilabilitatem ortum habere ex principijs intrinsecis creaturæ. Hęc (inquam) duo non possunt simul stare. Si enim potentia passiua ad annihilationem, est solum obedientialis, non potest ortum habere ex principijs intrinsecis naturæ, formaliter loquendo, & quatenus respicit id, ad quod est potentia. Licet enim, vt diximus, potentia obedientialis sit naturalis entitatiue: non potest tamen esse naturalis formaliter, & per ordinem ad id, quod debet prouenire ex ordine supernaturali Dei. Et hæc ratio generaliter currit de omni potẽtia obedientiali: tam respectu annihilationis, quam respectu cuiuscunque qualitatis, seu entitatis supernaturalis recipiendæ. Attamen B de annihilatione, seu potentia ad illam, est specialis ratio, quam explicamus ex mente D. Thom. Licet enim daremus, quod res naturalis, diceret ex principijs intrinsecis, potentiam obedientialem, positiue recipientem entitatem ordinis supernaturalis, seu Deum ipsum authorem supernaturalem, cui talis res subijceretur: adhuc tamen negandus esset talis ordo positiuus ad Deum, vt potentem annihilare, qui ordo sumeretur ex principijs intrinsecis rei annihilabilis. Ratio discriminis est, quia in priori casu, talis ordo fundaretur in entitate positiua rei, in posteriori tamen casu, fundamentum illius respectus non posset esse entitas positiua (vt probatum est.) Et sicut docet D. Thom. quemadmodum res antequam sit, non dicitur creabilis C ex aliqua entitate positiua sui: ita postquam est, non dicitur annihilabilis ex aliqua entitate positiua sui. Quando ergo dicimus, Deum posse creare, non recurrimus ad aliquam potentiam creaturæ, sed ad potentiam infinitam, quæ potest attingere terminum a quo creationis, qui est nihil, & similiter, quando dicimus, Deum posse annihilare non recurrimus ad aliquam potentiam positi-

uam, & realem creaturæ, sed ad eandem virtutem infinitam potentem attingere purum nihil, in quod potest redigere creaturam.

Imo addimus, quod non solum loquendo de potentia physica, & reali ex parte creaturæ, nõ sequitur ex eius principijs intrinsecis, ratio annihilabilitatis, verum, quod attendendo ad potentiam logicam, quæ denotat quandam conuenientiam prædicati cum subiecto, quæ reperitur in rebus, antequam sint, nihil positiuum datur ex parte creaturæ, pertinẽs ad creationem, vel annihilationẽ. Et hoc tenebatur aduertere Vazquez allegans pro se D. Thom. supr quæstio. 25. art. 3. Licet enim res antequam sint, dicantur obiecta diuinæ omnipotẽtiæ, ex quadam conuenientia, quæ in ipsis reperitur inter prædicata, & subiecta, seu ex habitudine terminorum, vt docet idem D. Thom. quatenus possibile est Sortem sedere, impossibile autem hominem esse asinum: tamen illa habitudo terminorum, in rebus antequam sint, nihil positiuum denotat. Quapropter potentia illa ad esse, quæ dicitur potentia logica, nihil aliud denotat, quam non repugnantiam ad esse. Similiter ergo potentia ad non esse simpliciter, etiam per virtutem Dei, & per comparationem ad eandem virtutem, non solum physice loquendo, non ortum habet ex natura rei; verum nec ex connexione terminorum, qua res connectitur cum proprio esse, potest ortum habere positiue ordo ad annihilationem.

Et si arguas ex D. Thom. infra quæst. 104. artic. 3. ad 1. vbi docet, quod Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex se ipsa, in quantum est de nihilo: ergo sentit, quod ratio annihilationis non sumitur ex potentia Dei, sed ex natura ipsius creaturæ. Respondetur, quod annihilatio, non potest reduci in Deum, tanquam in causam per se. Deus enim cum sit primum ens per essentiam, non potest per se influere; nisi ad dandum esse. Quapropter annihilatio nõ reducitur ad aliquẽ influxũ positiuũ Dei: sed ad substractionem cõcursus diuini. Subtracto enim concursu, quo Deus cõseruat res in esse, ipsæ res in nihilum redigentur. Sic ergo velut in genere causæ materialis reducitur annihilatio in creaturam, quatenus creatura facta est ex nihilo: atque adeo est reducibilis in nihilum. At vero totũ hoc, solum designat potentiam obedientialem, quæ importat negationem, non aliquid positiuum. Probat autem argumẽtum, quod ad cognoscendam rationem annihilabilitatis, nec incipiendum sit ab eo, quod se tenet positiue ex parte creaturę, nec etiam, ex formali substractione concursus diuini, quæ solum importat negationem, & ita non potest esse ratio cognoscendi: sed incipiendum sit à potentia infinita Dei, qua res in esse conseruantur, & sic procedendum ad cognitionem substractionis concursus diuini. Et hoc facit contra illum authorem. Si enim ex parte Dei nihil positiuum denotat formaliter annihilatio, multo minus creatura dicetur ab intrinseco annihilabilis, per aliquid positiuum.

## §. III.

### *Vtrum ex denominatione extrinseca dicatur res annihilabilis.*

CVM D. Thom. cit. & 2. contra gen. cap. 30. & 53. & alijs locis doceat, quod in Angelis non est potentia ad non esse ex se ipsis, & ex altera parte constet, Angelos esse annihilabiles: restat videre vtrum annihilabilitas, illa sit denominatio extrinseca, proueniens ex sola potentia Dei. Videtur enim sequi ex dictis istam esse denominationem extrinsecam: quandoquidem Angelus ab intrinseco non dicitur annihilabilis.

Circa istam difficultatem nota, quod D. Thom. nullo modo intendit docere, existentiam necessario conuenire Angelo; nec perceperunt eius mentem, qui contra ipsum insurgunt in hac parte. Imo vt constat passim in doctrina eiusdem, Angelus comparatur ad esse, vt in potentia, & datur in Angelo compositio ex essentia, & esse, quod quidem denotat contingentiam, qua conuenit Angelo esse. Nec esse existentiæ sequitur ad formam Angeli, simpliciter loquendo, sed secundum participationem concursus diuini. Igitur distinguit D. Tho. inter rem corruptibilem constantem ex materia, & forma, & rẽ spiritualẽ, quod illa habet potentiam ad amittendam formam, atque adeo homo (verbi gratia)

tia) habet potentiam ad non esse hominis, nihilominus in re spirituali, & simplici, non datur huiusmodi potentia, non enim Angelus habet ex se potentiam ad non esse Angeli. Et certissimum est, quod in homine, potentia ad non esse hominis, est potentia primo, & per se, ad esse aliud ab homine. Nam materia prima nõ dicit primo potẽtiã ad amittẽdam formam, quam habet, sed ad recipiendam formam de nouo, & consequenter ad amittendum formam, quam habet. Quapropter in nulla re, siue materiali, siue immateriali potest inueniri potentia, quæ primario respiciat non esse. Si igitur in re spirituali, daretur ab intrinseco potentia respiciens positiue annihilationem, etiam proueniẽtem à Deo talis potentia respiceret primo non esse, quod est manifesta implicatio, nihil enim positiuum, & intrinsecum potest dari in natura Angelica, vel inqualibet alia creatura, habẽs pro termino primario non esse. Potentia igitur obedientialis Angeli ad annihilationem, est potentia ad non esse simpliciter, & non ad nõ esse tale. Vnde aliqui authores sic interpretantur D. Tho. scilicet, quod in Angelo non detur potentia dicta, sicut datur in re materiali, videlicet ad non esse tale. Sed altior est doctrina Doctoris Sãcti, quando dicit, quod Angelus dicitur annihilabilis à potentia, quæ est in Deo, & non ab intrinseco. Cum hoc tamen compatitur, quod annihilabilitas, non sit denominatio omnino extrinseca: datur enim medium inter annihilabile ab intrinseco, & annihilabile ex denominatione extrinseca.

Pro cuius intelligentia notãdum est, quod annihilabile sumitur dupliciter. Primo modo pro annihilabili radicaliter, & remote, quod idem est atque ens factum ex nihilo, atque adeo præbens sufficientem materiam annihilationis. Ad annihilationem enim præsupponitur rem annihilabilem habere esse conuertibile in nihilum. Vnde totum positiuum, quod denotat res annihilabilis est materialiter præsuppositum, & illud dicitur annihilabile radicaliter. Isto ergo modo annihilabilitas, non est denominatio extrinseca, sed potius quid præsuppositum intrinsece ex parte rei annihilabilis. Secundo modo sumitur annihilabilitas formaliter, pro ratione immediata, & formali, sub quã cognoscitur rem esse annihilabilem. Et isto modo annihilabilitas est denominatio proueniens ab extrinseco. Quia ratio formalis, & immediata sub qua cognoscibilis est annihilabilitas creaturæ, non est aliquid se tenens ex parte creaturæ positiuum, & formale (vt probatum est) sed est sola virtus diuina potens subtrahere suum concursum, quo conseruat creaturam in esse. Et licet ex parte creaturæ detur quædam non repugnantia respectu annihilationis, & hæc etiam dicatur intrinseca: tamen ab illa non sumitur immediata, & formalis ratio annihilabilitatis, Imo ad cognoscendam illam non repugnantiam (vt supra dicebamus) necesse est incipere ab aliquo positiuo, cuius modi est virtus diuina conseruans res in esse, per quam virtutem, & conseruationem, cognoscitur substractio cõcursus, & per illam substractionem, seu potentiam ad subtrahẽdum concursum, cognoscitur annihilabilitas. Dicitur ergo creatura annihilabilis proxime, & secundum ordinem formalem ad annihilationem ab extrinseco, ita quod quantumcunque cognoscatur creatura secundũ sibi propria, & intrinseca, sit impossibile, etiam si Angelus per sua naturalia illam cognoscat, attingere istam rationẽ proximam annihilabilitatis; nisi ratione potentiæ, quæ est in Deo. Nec potest idem Angelus immediate cognoscere illam non repugnantiam specialem respectu annihilationis; nisi etiam incipiat ab eadem potentia diuina. Licet enim, per lumen naturale sit cognoscibilis immediate, quædam non repugnãtia creaturæ respectu causæ vniuersalis, & lumine naturali cognoscatur, quod omnia entia creata, magis inspiciunt bonum vniuersale, quam bonum proprium, & consequenter, quod respectu causæ vniuersalis habent perfectam subiectionẽ, & nullam repugnantiam: tamen in particulari cognoscere specialem non repugnãtiam respectu annihilationis, quæ nõ potest fieri secũdum cõcursum naturalẽ Dei impossibile est, antequã cognoscatur specialiter potẽtia Dei ad annihilãdũ. Vnde doctrina D. Th. & Cai. saluatur in toto rigore, quod Angelus ex se, nõ habet potentiã ad nõ esse, sed quod licet possit non esse: hæc tamen ratio potentiæ sumenda est ab extrinseco, scilicet

cet ex Deo potẽte annihilare Angelũ.

Ex ijs facile respondetur ad ea, quæ proponit Vazquez, Negamus enim, quod res possibiles in se ipsis dicantur talis naturæ positiue, vt à Deo produci possint, imo in ipsis rebus consideratis, secundum suas essentias, & secundum prædicata propria, quæ habuerunt ab æterno, nihil prorsus est, in quo positiue fundetur aliqua possibilitas ad esse, sed solum est quædam non repugnantia explicata. Itaque in hoc latet maxima æquiuocatio, quod ex eo, quod verum est dicere de aliqua creatura, antequam sit, esse possibile eam esse, infertur ista possibilitas ex principijs intrinsecis talis rei. Tota ergo ratio istius possibilitatis desumitur positiue ex potẽtia Dei, quod autem attenditur, tanquam conditio in ipsa creatura, est quod non repugnet ipsam esse. Et in hoc maxime etiam allucinatus est dictus author. Non enim potentia diuina ad creandum aliquid, sumitur ex ratione positiua, quam talis res dicat, vt sit creabilis, sed solum requiritur, tanquam quædam conditio, quod talis res non dicat repugnantiam, quoad esse. Vnde dicitur, Deũ posse producere omne illud, quod in sua natura non repugnat produci, nõ tamẽ dicitur, quod potentia Dei ad producẽdũ, per creationẽ, sumatur ex producibilitate positiua rei.

Et quanuis idem author per potentiam passiuam rei annihilabilis intelligat quandam non repugnantiam: hæc tamen, non repugnantia, non est quam nos ponimus. Illa enim fundatur secundum dictam opinionem in principijs intrinsecis rei, ita quod cognita natura rei, positiue cognoscamus eam non repugnare annihilationi, quod tamen est falsum (vt constat ex dictis.) At vero non repugnantia, quam nos ponimus, non potest specialiter cognosci, per ordinẽ ad annihilationem, cognoscendo principia intrinseca rei, tanquam positiuum, ex vi cuius sequatur talis negatio (vt dictum est.)

Circa primum corolarium, quod infert Vazquez, dicimus nos gratiam incorruptibilitatis, non dicere negationẽ actus tantum, sed etiam negationem potentiæ naturalis, & positiuæ respectu corruptionis. Quanuis enim Angeli nõ possint resistere annihilationi ex parte Dei prouenienti: illud habent, non positiue ex potentia naturali; sed ex potentia obedientiali, secundum illam non resistentiam explicatam. Stat igitur ex vna parte, quod in Angelo nullo modo inueniatur potentia ad resistendum annihilationi, & ex altera parte, non detur in illo potentia dicens positiue ordinem ad annihilationem, etiam quatenus illa potest procedere à Deo, atque adeo. quod creatura, non dicatur annihilabilis ex principijs intrinsecis.

Circa secundum corolariũ dicimus, quod quanuis annihilabilitas solum inspiciat Deum, tanquam causam propriã: tamen in toto ordine naturali, non datur talis respectus positiuus, sed potius (vt ita dicamus) creatura inspicit Deũ, quia prius inspicitur à Deo. Itaque licet generaliter loquẽdo, in respectibus realibus, quib⁹ creaturæ inspiciũt Deũ, ideo Deus inspiciat creaturas: quia inspicitur ab illis: tamẽ respectu creationis pri⁹ est dari potẽtiam infinitam in Deo ad creãdum, quam quod creaturæ dicãtur producibiles, per creationem. Et ita ille respectus rationis, quem consideramus in Deo potẽte educere res ex nihilo, prius est secundum nostram considerationẽ, quã respectur, quo creatura dicitur educibilis ex nihilo. Nec est possibile, immediate incipere à creatura in hoc ordine cognitionis. Et hoc attentissime aduertãt omnes, qui volunt, vt par est, cognoscere dependentiam creaturæ à creatore, quoad esse, & conseruari. Nihil enim prorsus expectat creator à creatura, sed omne, quod in creatura inuenitur, est prius secundum omnem perfectionem in creatore. Nec prorsus est cõcedendum, creaturam secundum aliquã rationem possibilis, antequam sit, dicere ordinem positiuum creabilitatis, vel exposcere creationem, sed possibilitas eius ad esse sumitur ex potẽtia Dei. Nec ex principijs intrinsecis rerum, quæ secundum sua prædicata essentialia fuerunt ab æterno colligi poterat possibilitas ad esse, sed solum non repugnantia (vt dictum est.)

Circa tertium corolarium, etiam dicimus, quod indifferentia est duplex, quædam est indifferentia positiua, qua subiectum positiue respicit duo extrema, & ad neutrum illorum est determinatum. Vt indifferẽtia, qua subiectum aliquod inspicit calorem, & frigiditatem, & non magis

magis determinate vnum, quam alterũ: sed ad vtrunque, positiue se habet secundum potentiam passiuam, & receptiuã. Cæterum alia est indifferentia negatiua, de qua loquimur in præsenti, quæ est quædam non repugnantia respectu duorum extremorum, quorum neutrum inspicitur positiue. Quapropter natura Angelica secundũ se, est indifferens ad esse, & non esse, non positiue, quia neutrum extremum exposcit secundum se; sed quatenus, nec repugnat ei esse, nec etiã non esse. Vnde sicut antequam Angelus esset, non dicebatur ex sua essentia, & ex principijs intrinsecis creabilis, sic etiam postquam habet esse, non dicitur ex principijs intrinsecis annihilabilis, sed extrinsece, & per potentiam Dei, ad modum explicatum.

# IN QVAESTIONEM. LII.

## DE COMPARATIONE ANGELORVM AD LOCA.

AN art. 1. dicit D. Tho. Angelo conuenit esse in loco: æquiuoce tamen dicitur Angelus esse in loco, & corpus. Corpus enim est in loco, per hoc quod applicatur loco, secundum contactum dimensiuæ quantitatis, quæ quidem in Angelis nõ est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis Angelicæ ad aliquem locum, qualitercunque dicitur Angelus esse in loco corpore o.

### CONTROVERSIA XLII.

#### *Vtrùm hæc doctrina sit vera.*

*Molina.* MOLINA super istum articulum refert istam sententiam D. Thom. quã sequitur Caiet. super eũdem art. & Capreol. in 2. d. 2. quæst. 1. & Ferrar. 3. con. gent. cap. 68. Refertque eundem D. Thom. in 1. d. 37. quæst. 3. art. 1. ad 4. dicentem. Non reputo inconueniens, quod Angelus sine loco possit esse, quando nullam operationem circa locũ habet. Nec est inconueniẽs, vt nusquam, vel nullo loco esse dicatur, sicut etiam non est inconueniens, quod nullo colore coloratus esse dicatur. Relata igitur hac sententia dicit idem author infra memb. 4. Sententia hæc, mihi nunquam placuit, multa namque in se continet dura, valdeque difficilia intellectu. Ac in primis illud non satis capit intellectus, Angelum eo ipso, quod omnino subtrahit applicationem suæ virtutis ad locum, existere quidem in rerum natura, & tamẽ nullibi existere, nec in spatio corpore repleto, nec in spatio corpore non repleto. Item aquam eo ipso, quod diuina virtute denudetur quantitate, existere in rerum natura, & nullibi existere, esseque negatiue indistantem ab omni loco, vt affirmat hæc opinio. Si enim solum affirmaret, Angelum aut substantiam corpoream, denudatã quãtitate, nullibi existere circumscriptiue, tanquam in loco physico, pro superficie corporis continentis, non miraremur sane, at, quod dicat nullibi existere, id est in nulla parte spatij, id sane est, quod miramur. Contrarium certe sonat testimonium Arist. 4. phy. cap. 1. tex. 1. vbi ait. Omnes ea, quæ sunt alicubi esse existi-

*Caiet. Capreol.* *Ferrar.* *Arist.*

existimant, quod vero non est, nusquam est.

Deinde (ait) conficio argumentationem, vt probem substantiam aquæ, quę erat in vase, manere in eodem spatio; esto Deus separaret ab ea quãtitatẽ. Quoniam si Deus relinquat eam suæ naturę, continuo à forma substantiali illius resultauit noua quantitas in materiam, nõ secus ac in istanti generationis aquæ, à forma substantiali resultat quãtitas: sed quantitas illa non resultabit in alio loco quam in vase, cum ergo non sit alia ratio, quare quantitas illa resultet in vase; nisi quia substantia ibi mansit, fit vt substantia manserit in vase.

Deinde (subdit) possumus argumentari aduersus sententiam horum Doctorum. Quoniam si substantiæ spirituales non essent in loco; nisi per suam operationem, applicationem ve suæ virtutis ad locum, sequeretur, Deum optimum maximum, non esse nisi vbi operaretur, id quod concedunt Doctores, cum quibus disputamus. Inde vero sequeretur Deum non esse extra cœlum, quod licet hi Doctores concedant: contrarium tamen, multis satisque, ni fallor efficacibus rationibus ostendimus, quæst. 8 articul. 1. disput. 3. Item si Deus cæteræque substantiæ spirituales, non essent in loco; nisi per applicationem suæ virtutis ad locum, sequeretur Deum posse mutari, quoniam dari potest diuina virtute vacuum, Deusque poterit se solo mouere lapidem per illud. Quo dato sequeretur Deum moueri: quandoquidem cum Deus intra spatium solum esset, vbi esset lapis, & lapis succesiue esset in alia, atque in alia parte eius spatij, Deus quoque similiter esset succesiue in alia, atque alia parte eiusdem spatij, ac proinde mutaretur. Illud deinde non satis capit intellectus, quomodo sola distantia negatiua, sine præsentia, & coniunctione illius cum spatio, sit sufficiens conditio ad agendum in illo, immediate immediatione suppositi. Ex Arist. nãque 7. phys. & 1. de gener. vt actio immediate emanet ab agente, necessaria est præsentia, & coniunctio agentis, cum eo, in quo debet agere, tanquam conditio ad id prærequisita, eiusmodi autem præsentia, assistentia, & coniunctio, non est per solã indistantiam negatiuam.

Præterea mirabile est, Angelum qui iuxta authores huius sententiæ eo ipso, quod ab hoc loco subtrahit suam actionem, & influxum, sicut manet indistans negatiue à loco distincte ab hoc, per viginti mille leucas, sic etiam manet inconiunctus negatiue cum eo, posset immete, in eo agere, in eo instanti, in quo primo subtrahit suũ influxum ab hoc alio loco.

Illud præterea non satis intellectus percipit, quanam ratione, per actionem corpoream, & transeuntem, quæ nõ est in Angelo, sed in loco, tanquam in subiecto, substantia Angeli in se ipsa efficiatur magis coniuncta, præsens, & assistẽs loco, quam antea esset: ita videlicet, vt non sola actio, sed substantia Angeli, dicatur tunc de nouo esse secundum se ipsam in loco. Asserere, nanque substantiã Angeli esse tunc in loco nouo modo, sicut mouens in moto, & operans in operato, vt sectatores D. Thom. affirmant, mentem non reddit quietam. Aut enim nomine eius existentiæ, intelligunt existentiam agentis in passo, non quidem secundum se, sed secundũ effectum suũ: aut nomine existentiæ, sicut mouentis in moto, intelligunt existentiam, & coniunctionem substantiæ Angeli cum loco, quæ antecedit actionem, & eadem tanquam conditio, sine qua non, prærequiritur. Quod si quippiam tertium intelligant, explicent illud.

Adde etiam quod, vt optime argumẽtabatur Duran. Sicut quantitas separata à substantia corporea non potest esse ratio existendi in loco: ita nec actio Angeli transiens, quæ non est in ipso, sed in alio, tanquam in subiecto, potest esse illi ratio existendi in loco.

Illud etiam facit dubium circa opinionem D. Thom. quid imprimant Angeli cœlo empyreo, cuius ratione dicantur esse in eo, tanquam in loco. Quid item producant Dæmones, aut animæ damnatæ in inferno, vt ibi dicantur, tanquã in loco residere, præsertim cum ex D. Thom. sententia, Angeli nihil corporeum valeant producere, nisi mediante motu locali, applicando actiua passiuis, & multo minus animæ damnatæ.

Difficile etiam explicabitur, quonã pacto Dæmones defferãt animas damnatorum ad inferos, & quonam pacto vnus dæmon expellat alium, aut Angelus bonus Angelũ malũ ab aliquo loco.

Denique

Denique opinioni D. Thom. aduersari videntur sequentes articuli Parisiēses 77. qui ita habet. Dicere, quod si esset aliqua substantia separata, quæ non moueret aliquod corpus in hoc mundo, illa non clauderetur in vniuerso, error. Et 204. in quo sic scribitur. Dicere, quod substantiæ separatæ sunt in loco, per operationem, & quod possunt moueri ab extremo in extremum, nec in medium: quia possunt velle operari in extremo, aut extremis, nec in medio, error.

Confutata sententia D. Thom. & discipulorum eius procedit idem Molina, mem. 5. ad explicandum, quæ sit ratio Angelo existendi in loco, dicens, substantiam Angeli esse formaliter in loco, per existentiam in loco, verumque vbi, quod in Angelo resultat, ex collocatione substantiæ illius in tali, vel tali spatij parte.

Præterea dicit Angelum esse potius in vno loco, quam in alio, quia sua propria virtute mouente libere, transtulit suam substantiam ad eum potius locū, quam ad alium; vel quia à virtute extrinseca vehementiori (si ipse resistat) translatus fuerit potius ad eum locum, quam ad alium; aut in eo detinetur: vel denique, quia eo potius loco, quam in alio, à Deo optimo maximo productus est, nec inde adhuc est motus, non secus, ac ex similibus causis, corpora sunt potius in vno loco, quam in alio.

Alia multa dicit Molina, quæ longū esset recensere.

Vazquez. Vazquez vero disp. 188. cap. 7. tenet Angelum, nec ex sua substantia esse in loco, nec ex operatione, sed modo quodam absoluto addito substantiæ Angeli, ex voluntate illius omnino procedente, tāquam ex principio efficiēte. Quod si quis obijciat contra istum authorem, qua ratione fieri potest vt modus in substantia Angeli productus, constituat ipsum in loco diuisibili, cū ipsa substantia Angeli, ac proinde modus ille in ea receptus, indiuisibiles sint: respondet, quod sicut modus in anima rationali, quē habet in corpore, quando illi vnitur, est indiuisibilis in se, sicut etiam ipsa, tamen facit eam esse vnitam corpori diuisibili: sic etiā modus Angeli potest ipsum corpori diuisibili vnire, etiam si in se indiuisibilis sit.

Et infra explicans magis istum modum dicit, quod ex se non habet respectum distantiæ à punctis fixis, sed hanc distantiam habet ratione quantitatis, cui coniungitur. Manet igitur (ait) modus quidam coniunctionis Angeli, cum substantia corporis, prout substantia est non prout hic, aut alibi existit, sed secūdum se, ita vt manente eodem corpore Angelus retineat eundem modum coniunctionis, etiam si varietur distantia. Hæc ille.

Sentit ergo iste author, quod antequam Angelus dicat respectum, quem locus dicit ad centrum terræ, & polos mundi, quem respectum dicit ratione loci, detur quidam modus absolutus coniunctionis Angeli cum loco, ratione cuius Angelus dicatur esse in loco, & cōsequenter ratione loci inspicere dicta pūcta fixa. Eandem sententiam tenet Suar. lib. 4. de Angel cap. 2. & 7. & per alia capita citans Vazquetium sequentē antiquam suam opinionem. Vnde consulto supersedeo à rationibus, quæ pro se adducit Suarez. & ab impugnationibus sententiæ D. Thom. & discipulorum eius: quia fere sunt eædem cum adductis & ad vitandam nimiam prolixitatem. Suar.

Eandem sententiam sequitur Bubalus super istum art. difficult. 3. Alias opiniones referre non est nostri instituti, iam enim à nostris doctoribus sufficienter confutatæ sunt. Obiter tamen necesse est aliquid notare, circa opiniones antiquas, vt clarius eluceseat veritas sententiæ D. Thom. Bubalus.

Notandum est certissimum esse Angelum constitui in loco dupliciter. Primo modo secundum genus causæ efficientis, per propriam voluntatē, qua se vult constituere in loco. Sicut enim corpus mediāte applicatione tendit ad locū adquirendum: ita Angelus per propriam voluntatem se applicat ad possidendum locum. Nec de isto modo constitutionis in loco, est quæstio præsens. Secundo ergo modo constitui in loco denotat genus causæ formalis, scilicet immediatam, & formalem rationem, sub qua intelligitur Angelum nunc esse in loco tali, in quo antea non erat. Proponemus autem, & dissoluemus aliqua dubia præuia, ad interpretationem doctrinæ D. Thom.

§. I.

## §. I.

### *Vtrùm Angelus sit in loco per suam substantiam.*

*Bonau. Scot. Grab. Gregor. Henric.*

MVLTI authores inter, quos est D. Bonau. in 2. d. 2. part. 2. art. 2 quæst. 1. & Scot. quæst. 6. Gabr. d. 2 quæst. 2. art. 2. Gregor. quæst. 2. art. 2 Henric. quodl. 2. quæst. 9 tenent Angelum constitui in loco per suã substantiam formaliter, & secluſa quacunque alia ratione. Ducuntur, quia sicut corpus ex sola quantitate habet, quod sit in loco: ita Angelus ex sua substãtia.

A

Hæc tamen opinio non est vera, contrariumque eius tenet D. Damasc. libr. 1. de fid. cap. 17. Et quidem manifesta differentia assignatur, inter corpus media quantitate, & Angelum per suã substantiam, in ordine ad locum. Nam impossibile est, aliquod corpus ex se ipso, non alligari loco, seu absolui ab omni loco, nihilominus Angelus ex sua substantia, potest absolui ab omni loco. Item corpus media quantitate semper ocupat æqualem locum commensuratum quantitati: at vero Angelus potest maiorẽ, vel minorem locũ ocupare, inuariata sua substãtia: atque adeo ipsa substãtia non potest esse immediata ratio occupãdi locum, sicut est quãtitas in corpore.

*Damasc.*

B

Præterea substantia Angeli attento ordine vniuersi, est super omnem locũ, nec potest comparari ad locum corporeum, sicut contentum ad continẽs, nec potest habere illam subordinationem respectu loci, quam habet corpus contentum ã loco, & consequenter non potest dici, talem substantiam se habere ad locum, sicut quantitas in corpore.

Præterea nota, quod vt substãtia Angeli dicatur esse in aliquo loco, nec debet considerari locus absolute, nec substãtia absolute: sed necessariũ est addi aliquã vnionẽ talis substãtiæ cũ loco. Certissimũ enim est, quod Angelũ esse in isto loco, nec desumitur ex ipsa substãtia secũdũ se, & absolute considerata, alias talis substantia semper esset in isto loco: nec desumitur ex ipso loco, secũdũ se, & absolute, alias talis locus semper haberet in se dictum Angelum. Debet ergo sumi ex aliquo tertio, in quo intelligatur specialis vnio, quam substantia Angeli habet cum isto loco. Et quidem in corpore quanto media quantitate, absolute loquendo, non intelligitur ipsum esse in isto loco; nisi superaddatur specialis respectus vnionis, quem tale corpus dicit ad istum locum, & specialis respectus continentiæ, quo locus continet idem corpus. Igitur est manifestũ discrimen quoad hoc, inter substantiam Angeli, & quantitatem corporis, quod corpus semel efficienter applicatum ad istum locum, habet in se id, quod ex natura sua subordinetur loco, tanquam cõtentum continenti, cuiusmodi est quantitas. Et ita facta dicta applicatione, absque aliquo superaddito, intelligitur illa vnio corporis cum loco, ratione cuius corpus dicitur esse in loco. Nihilominus hoc non inuenitur in substantia Angeli. Quantumcunque enim Angelus velit applicare se ad istum locum, secundum suam substantiam, impossibile est, quod causetur immediate dicta vnio, nisi vel ex eo, quod talis substantia ex natura sua sit subordinata loco: atque adeo eo ipso quo applicatur huic loco, sequitur talis vnio, hoc autem falsum est vt constat: nam substãtia spiritualis nullam subordinationem habet respectu rei corporalis. Vel fit dicta vnio quatenus locus ipse ex natura sua subordinatur substantiæ spirituali, atque adeo eo ipso, quo applicatur ei talis substantia, resultat dicta vnio, per quam Angelus formaliter dicitur esse in loco, absque aliqua operatione superaddita ex parte ipsius Angeli, & hoc falsum est. Nã substantia Angeli immediate, per se ipsam, non perficit locum, nec immutat ipsum sed per operationem in ipsum, cum igitur in hac vnione, Angelus actualiter, & nouo modo subordinet sibi locum, fit consequens, hæc non posse fieri immediate, per dictam substantiam, alias antea etiam subordinaret sibi eodem modo talem locum, atque adeo necesse est, vt ex vi alicuius perfectionis receptæ in loco ab Angelo, dicatur Angelus esse in loco. Quod si dicas hoc non esse necessarium, sed quod absque aliqua subordinatione Angeli ad locum, vel loci ad Angelum, potest Angelus constitui in loco, hæc falsa intelligentia rerum existentium in loco, existimo fuit in causa, vt multi nõ ample & certò retur doctrinam D. Th. nec ipsam penetrarent.

C

Vt

Vt igitur constet fundamentum positum de subordinatione notãdũ est, esse impossibile, rẽ aliquam esse in loco; nisi ex loco, & locato efficiatur, velut vnũ, in genere talis, vel talis distantiæ à centro terræ, & polis mundi. Cum enim eadem prorsus sit distantia loci, & locati, non debet vtrunque per se considerari, & seorsum, sed vt efficiunt vnum. Quanuis enim in esse entis physici distinguantur inter se: tamen in esse distantis (vt sic loquamur) reputantur, vt vnum. Vnde necesse est, quod non ex æquo vtrumque consideretur, sed vnum subordinatũ alteri, & ita in corpore, vbicatio illa passiua, & respectus distantiæ, prouenit ab vbicatione actiua corporis continentis, atque adeo in esse vbicati, subordinatur corpus loco. Ex hoc ergo constat aperte, quod si substantia Angeli immediate per se ipsam diceretur esse in loco, & non ex aliqua perfectione communicata eidem loco, necessarium esset vt è contra, ipsa substantia subordinaretur loco, quoad dictam vbicationem.

Item atiam cum substantia Angeli sit, quid absolutum, nullum prorsus respectum dicens ad locum, si locus ipse maneat in se, collocata substantia Angeli in eo, sicut antea manebat, & similiter dicta substantia maneat secundum suum esse absolutum, implicat, quod detur hic, & nunc specialis ratio formalis consecuta, ex vi cuius dicatur Angelum esse modo in loco, cum antea non esset. Oportet ergo dari aliquem respectum coniunctionis de nouo inter Angelum, & locum, ratione cuius sequatur illa denominatio essendi in loco. Iste autem respectus, vel habitudo de nouo, non potest consequi ex vi substantiæ Angeli, & ex vi loci si considerentur absolute (vt notissimum est) atque adeo debet consequi ex vi alicuius entitatis superadditæ Angelo, & loco. Quapropter, vel ista entitas debet resultare, ex virtute Angeli in locum, vel ex virtute loci in Angelum: quia vt probatum est, impossibile est resultare ex vtroque æqualiter. Et hæc doctrina attente aduertatur ad intelligentiam accutissimæ sententiæ D. Thomæ.

Item etiam certum est, quod substantia corporea habet maiorem proportionem cum loco corporeo, quam substantia spiritualis, & tamen substantia corporea, immediate per se ipsam, non habet potentiam ad illam vnionem cum loco, tanquam locatum cum eodem loco, & consequenter multo minus, Angelus secundum suam substantiam, habebit talem proportionem, seu vnionem, vel potentiam ad vnionem. Sicut ergo substantia illa corporea indiget quantitate ad dictam vnionem: ita substantia spiritualis indiget aliquo superaddito, vt medio illo dicatur formaliter contingere locum, vel vniri loco, tanquam locatum ad modum propriũ talis substantiæ, vt infra declarabimus.

Præterea. Substantia Angeli secundum se, est indiuisibilis: ergo ex ipsa non potest sumi ratio existendi diuisibiliter in loco; nisi superaddatur aliquid continens virtualeter diuisibilitatem sui. Soletque fieri argumentum pro sententia impugnata: quia esse præcedit operari: ergo esse in loco præcedit operationem in loco: ergo ante omnem operationem Angeli in loco præintelligitur esse eius in loco. Sed hoc argumentum est sophysticum, & in eo arguitur à non restricto ad restrictum, sine distributione, non restricti. Etenim esse generaliter sumptum, antecedit operationem: cæterum esse specialiter, & cum restrictione respectu huius loci, non antecedit operationem, imo restrictio causatur ex vi ipsius operationis. Instantia potest adhiberi in simili forma. Esse præcedit producere, & causare: ergo esse Deum in homine per gratiam, præcedit ipsum causare gratiam. Imo conferre gratiam præintelligitur ante hoc, quod est esse Deum in aliquo, per gratiam. Et sicut ad hoc, quod Deus sit speciali illo modo in homine per gratiam, requiritur mutatio hominis media gratia: ita ad hoc, quod Angelus sit in loco, requiritur mutatio loci, atque adeo sicut in Deo prærequiritur operatio, ita in Angelo.

Ex dictis sequitur quã falsa sit opinio Durand. in 1. d. 37. secunda parte distinctionis, quæstion. 1. tenentis Angelum per suam substantiam, esse in omnibus corporibus, quę potest mouere,

& locis in quæ potest agere: ita quod licet determinate non dicatur esse in isto vel illo corpore, vel loco: quia ipsum deferrere non potest per motum: tamen secundum quandam rationē communem, est in omnibus, & secundū indifferentiam ad quodlibet in particulari. Hæc tamen opinio improbabilis est. Non enim ponit in Angelo virtutem limitatam ad operandum in vno loco, & non in alio, nec saluat motum localem, quo Angelus deferendo vnū locū, adquirat alterum, imo ex ea sequitur, Angelos malos nō deferuisse cœlū, in quo creati sunt, imo de facto esse in cœlo secundum suam substantiam. Nihilominus aliquo modo consequenter loquitur Durand. Etenim si substantia Angeli esset ratio existendi in loco, cum talis substantia indifferenter se habeat secundū se ad omnia loca, fit vt Angelus, vel in nullo loco sit, vel in omni loco. Adhuc tamē, tenendo opinionē refutatam, quod substantia Angeli sit ratio existendi in loco, cū illa sit determinatæ virtutis, & determinatæ rationis sit, vt debeat etiam limitari in ratione existendi in loco, ad hūc sensum, quod si existit in vno loco, sibi adæquato, quē necessario exposcit ex se ipsa, non possit existere in alio loco. Cū hoc tamen stat generalis doctrina Thomistarū, quod substantia Angeli ex se, indifferens est ad quēcunque locum, & consequenter esse necessarium superaddere aliquid, quo determinetur ad talem, vel talem locum.

A

## §. II.

### *Vtrum Angelus sit in loco, per operationem transeuntem form. aliter.*

FERRAR. 3. cōt. gent. c. 68 tenet, rationē formalem, qua Angelus existit in loco, esse operationē transeuntem, qua Angelus aliquid operatur in tali loco. Non enim velet intelligere iste author quomodo Angelus dicat habitudinē vnionis ad locū: nisi mediante operatione transeunte. Cū ergo ex altera parte certū sit (vt constat ex dictis) substantiā Angeli per se ipsam, nō dicere istā habitudinē, sed esse necessariū superaddere aliquid, quod inspiciat talē locū & nullū aliud fundamentum huius respectus assignari possi; nisi operatio, qua Angelus producat aliquid in loco, videtur talē operationē esse rationē formalem existendi in loco. Et quidem ista opinio maximā apparentiam habet, conformiter ad ea quæ dicta sunt. Si enim Angelus est in loco, non per subordinationē eius ad locum, sed subordinādo locū sibi, hęc autē subordinatio, nō potest intelligi, nisi medio effectu de nouo producto, videtur quod productio talis esse & fit ratio existēdi in loco. Et quidē specialis superioritas, quā hic, & nunc exercet Angelus circa istū, vel illū locū, non potest intelligi; nisi ab Angelo superueniat aliquid receptum in ipso loco, quod quidem fit per actionem transeuntem.

B

Præterea. Hic & nunc, quando Angelus est in isto loco, resultat respectus realis loci ad Angelū, sed talis respectus fundatur in aliqua entitate de nouo se tenēte ex parte talis loci: ergo cum ista entitas non resultet ab intrinseco ex ipso loco, debet resultare ex actione, seu operatione transeunte ipsius Angeli. Igitur talis operatio, seu effectus productus per illam, qui effectus vt procedens ab operante, quoad præsens attinet pro eodem reputatur cum operatione transeunte, erunt rationes existendi in loco.

Tertio probatur hęc sententia. Nā D. Th. docet Angelū esse in loco per applicationē virtutis ad locū, sed ista applicatio virtutis nō fit, per actionē omnino immanentē: ergo debet fieri per actionē virtualiter transeuntē. Probatur minor. Per actionē omnino immanentem non potest intelligi specialis vnio explicata, qua Angelus, & locus vniūtur: quā doquidē dicta actio manet in Angelo, nec intelligitur vt perfectio loci, nec ex vi illius, locus speciali modo respicit Angelū. Et quanuis Angelus per actionem illā immanentē, aliter se habeat ad locū, quā antea se habebat, videlicet volendo de nouo aliquid operari in ipso loco: tamen iste specialis modus inspiciendi locū, non potest Angelo esse ratio existendi in loco, nisi exterius in loco ipso aliquid inueniatur pertinens ad Angelum, ratione cuius, sicut locus habet specialē vbicationem desumptā, per ordinem ad centrū terrę, & polos mundi: ita Angelus habeat eādē vbicationē. Fit ergo cō sequēs esse necessariū ponere in loco aliquid participatū ab Angelo, ratione cuius Angelus nouo modo sit vnitus loco, & vt supra dicebamus efficiat velut vnū cū loco, in illa ratione vbicationis passiuę.

C

Hoc

Hoc autē quod in loco recipi debet, pertinet ad actionē transeūtē Angeli, atque adeo, vel actio ipsa transiēs erit ratio formalis existēdi in loco, vel debet necessario precedere, ad hoc, quod intelligamus nouā illam habitudinē loci ad Angelū.

Nec potest dici, non esse necessariū respectū realē, quem dicat locus ad Angelum, non enim in præsenti loquimur demodo speciali, quo Angelus, vel Dæmon, possunt esse in locis, per detentionem, vel alligationem, in quo quædam prædominatio loci intelligitur respectu Dæmonis, quatenus locus instrumentaliter se tenet, ex parte Dei, atque adeo, tunc non est necessaria habitudo realis loci ad locatum. Loquimur ergo de modo, quo secundum naturas rerum Angelus est in loco, per dominium supra locum, & per vnionem, qua Angelus vnit locum sibi, non vero per vnionem, qua locus vnit sibi Angelum. In hac igitur vnione, non videtur posse intelligi locum realiter vnitum Angelo, per virtutem eiusdem Angeli, nisi duo intercedant, primum entitas aliqua participata ab Angelo in loco: secundum, perfectio specialis superueniens loco. Consequens ergo est, vt ista entitas, & perfectio, debeant fundare respectum realem loci ad Angelum. Maior autem difficultas est, loquendo de respectu tenente se ex parte ipsius Angeli inspicientis locum. Non enim ex eo quod dicitur Angelus vnitus loco per operationem transeuntem, vel per effectum productum in tali loco, fit consequens quod in Angelo resultet respectus realis. Deus enim etiam est in rebus creatis, per operationem, & per effectus in ipsis productis, & tamen ex hoc solum resultat in Deo respectus rationis. Hoc tamen non est præsentis disputationis. Obiter ergo dicimus, Angelum quandocunque est in loco, recipere in se aliquam mutationem, etiam si ratio existendi ibi, non sit operatio, sed applicatio virtutis ad locum, quæ antecedat operationem. Quia in hac applicatione, Angelus reducitur de potentia ad actum, per specialem actum intellectus practici, quo ordinat, & dirigit, & imperat, operationem circa talem locum, in qua reductione de potentia ad actum, Angelus recipit nouam perfectionem. Hæc autem noua perfectio, non sumitur ex formali ratione existendi in loco, vel ex vbicatione passiua, vel ex respectu, quo talis Angelus recipit centrum terræ, & polos mundi, sed ex operatione, seu applicatione ad operandum, quatenus procedit ab ipso Angelo. Quomocunque autem sit, videtur facere pro opinione Ferrar. quod Angelus non dicatur in se habere aliquid de nouo, pertinens ad rationem exteriorem loci, nisi illud realiter vniatur cum loco, atque adeo necessarium esse, talem vnionem fieri, vel media operatione trāseunte Angeli, vel medio effectu producto ab Angelo.

Ad ista argumenta pro sententia Ferrariensis constabit ex dicendis infra.

## §. IIII.

### *Vtrum Angelus sit in loco, per applicationem virtutis ad locum.*

SEQVENDA est communior interpretatio sententiæ D. Thom. ad quam proximius accedit Caiet. distinguēs inter operationem transeuntem, & receptam in loco, & applicationem, qua Angelus applicat suam virtutem ad operandum in loco: quæ applicatio est medium quoddam inter substantiam Angeli secundum se, & operationem actualem. Nec enim Angelus, per suam substantiam præcisse consideratam, habet sufficientem vnionem cum loco, vt dicatur esse in illo, nec ista vnio indiget actuali operatione, sed potius debet præcedere ipsam operationem. Sicut enim vnumquodque agēs, ad hoc quod agat in passum, necesse est, vt sit debite approximatū passo: ita ad hoc quod Angelus operetur in loco, necesse est, vt debite sit approximatus loco. Non enim Angelus existens in vno loco, potest operari simul in altero loco cuiuscunque distātiæ, atque adeo debet præintelligi debita approximatio Angeli respectu huius loci in particulari, vt possit Angelus operari in illo. Et quidem si Angelus esset extra omnem locum, non intelligeretur habere indebitam approximationem positi- uam ad operandum in isto, vel illo loco, quia positiue non distaret à tali loco. Positiua enim distantia debet sumi ex loco positiuo, in quo Angelus existit: quia talis locus positiue dis-

tat ab alio loco. Nihilominus data illa hypotesi, quod Angelus esset extra omnem locum in vacuo, distaret negatiue à quocunque loco, hoc est, non esset debite approximatus positiue ad operandum in quocunque loco. Igitur ante dictam operationem transeuntem, debemus intelligere Angelũ applicare positiue suã virtutem ad operandũ, quæ applicatio est aliquid distinctum ab operatione, & aliquid præuiũ ipsi operationi. Dicit ergo Caiet. quod pro illo priori in quo Angelus, positiue, & de nouo, se habet ad istum locum alio modo, quam antea se habebat, tanquam potens proxime operari circa ipsum locum, non quomodocunque, sed taliter applicata virtute ad operandum, vt ex ipsa statim sequatur operatio, est in Angelo ratio formalis existendi in loco.

Hæc sentent. Caiet. licet magis videatur attingere mentem D. Thom. indiget explicatione: quia ex vna parte habet verum, quatenus scilicet exigit præsentiam, & aproximationem Angeli respectu loci, ad hoc, quod Angelus operetur in loco: ex altera vero non declarat per quid formaliter detur ista præsentia, seu approximatio. Nihilominus ex ista sententia, & fundamentis eius confutatur sententia Ferrar. Nam (vt declarabitur infra) aliud est producere aliquid in loco, per modum effectus, aliud vero formaliter operari in loco, ad hoc secundum debet antecedere præsentia operantis in re, in qua operatur, atque adeo est impossibile, Angelum operari in loco; nisi præsens sit eidem per applicationem virtutis. Præterea. Nam Angelus est etiam in loco immobili, cuiusmodi est cœlum empyreum, antequam intelligatur operari complete circa ipsum cœlum, ex eo solum, quod habet virtutem taliter applicatam cœlo, vt velut in actu primo, possit quantum est ex parte sua in ipso operari. Et nota, quod in sententia Ferrar. non debet dici esse necessarium motum localem, quo Angelus moueat rem, ad hoc, quod dicatur esse in illa. Licet Vazquez impugnans sententiam Ferrar. non inueniat aliam operationem, qua mediante Angelus possit esse in loco; nisi motũ localẽ. Et si hoc ita esset, apertius confutaretur prædicta sententia, esset enim impossibile, quod Angelus constitueretur in loco immobili: quandoquidem formalis ratio talis constitutionis esset motus localis, & ita Angelus semper deberet esse in continuo motu. Et licet Angelus nihil possit producere; nisi per motum localem applicando actiua passiuis: tamen entitas producta in loco (de qua statim dicemus) habet se vt via ad motum localem, non vero vt effectus, qui sit terminus productionis. Vnde non ponit in numero cum ipso motu locali, vt explicabitur in sequentibus.

A

Igitur Ferrar. non sentit, motum localem esse rationem formalem Angelo existendi in loco; quin potius implicat talis ratio; cum motus localis antecedenter se habeat ad essendum in loco, & omnino cesset ad quisito loco, & hoc, ex genere suo. Imo in Angelo, quando mouetur positiue de loco ad locũ, talis motus nõ est ratio existendi in loco, nec potest esse, cum etiam esset ille motus adquisito loco. Et licet Angelus intra locum quẽ ocupat, possit mouere aliquod corpus localiter: tamen iste motus impertinenter se habet ad rationem existendi in loco, quã in præsenti inuestigamus. Hæc enim ratio est, media qua Angelus existit in loco tantæ, vel tantæ extensionis. Quod si intra illam extensionem, & capacitatem loci, moueat Angelus localiter aliquod corpus, talis motus non potest esse ratio adæquata illius existentiæ in loco, secundũ determinatam extẽsionem. Nam motus potest fieri in medietate talis extensionis, ex altera vero parte locus ipse est immobilis: atque adeo ratio existendi in tali loco, non potest esse motus localis loci. Item si detur corpus ocupans adæquate totum locũ, mouere tale corpus localiter, non potest esse ratio dictæ existentiæ, sed potius esset ratio deferendi locum, sicut, & corpus illud deferret locum. Non ergo potest sentire Ferrar. huiusmodi motum localem esse rationem existendi in loco. Sẽtit ergo, operationem transeuntem esse rationem existendi in loco, quatenus ex vi talis operationis, Angelus modo vnitur loco, cum antea nõ esset vnitus. Ad quod sufficit operatio qualitercunq; & nõ est necessarius motus localis. Et certũ est cõtra Vazquez, Angelũ posse agere in corpora exteriora, non solum mouendo ea localiter, sed producendo aliquam entitatem, siue qualitatẽ, in ipsis,

B

C

quod

quod non est præsentis loci probare. Vnde quanuis Angelus sit in loco immobili, poterit in eodem producere aliquid, quod sit ratio existentiæ talis, vt statim declarabimus. Sufficiat tamen contra sententiam Ferrar. dicere: quod adhuc in illa operatione, qua Angelus operatur aliquid in loco, necesse est præintelligere approximationem sufficientem, & positiuam talis Angeli respectu eiusdē loci. Et ex sequentibus clarius cōstabit quam veritatem habeat sententia huius authoris, & in quo deficiat, & similiter sententia Caiet.

## §. V.

### *Explicatur mens D. Thomæ.*

ACCEDENDO igitur ad explicationem sententiæ D. Th. & defensionē ipsius, dicimus, quod sententia D. Th. vt iacet, in præsenti articulo est acutissima, scilicet Angelum cōstitui in loco, per applicationem suę virtutis, qualitercunque. Pro cuius explicatione notandum est, quod virtus Angeli dupliciter applicatur loco. Primo modo perfectè, & complete, quatenus in actu secundo Angelus operatur in loco. Secundo modo imperfectè, & incōpletè, & velut in via ad operationē actualē. Itaque sicut Deus operando in homine (verbi gratia) & concurrendo simul cū illo ad operationem, vnitur eidem homini, non solum mediante operatione, quam in ipso producit, sed mediante auxilio, quod se habet vt innitians talem operationem: ita proportionabiliter, Angelus, & vnitur loco complete media operatione, quam exercet in loco, & vnitur incompletè medio aliquo prærequisito ad operationē, quod se habet vt in via ad talem operationem.

Præterea nota, quod sicut agens corporeū agit per contactum quantitatiuū: ita agens spirituale agit, per contactum virtualē: atque adeo sicut contactus quātitatiuus antecedit actionem: ita contactus virtualis. Vnde necesse est ad hoc, quod Angelus operetur in loco, quod prius cōtingat locū, isto contactu virtuali. Impossibile est autē Angelum cōtingere locū isto contactu virtuali; nisi mediante aliqua entitate producta in tali loco. Nō enim per actionem Angeli, quatenus manet in ipso Angelo, vel per applicationē eiusdem Angeli, quatenus talis applicatio denotat aliquid manēs in eodē Angelo, potest dici Angelus nouo modo esse vnitus loco, quatenus ista vnio pertinet tam ad ordinē rerum corporalium, scilicet loci, & locati. Quanuis enim eo ipso, quo Angelus ex parte sua se vellet applicare ad istū locū, nouo modo se haberet ad talē locum: tamē iste nouus modus esset quid spirituale, manens in Angelo, non autem intraret ordinem rerū corporalium. Vt ergo dicatur Angelus nouo modo applicatus loco, atque contingere locum, contactu virtutis, necesse est vt imprimat eidem loco aliquid in quo reluceat talis contactus virtutis.

Verum est, quod Vazquez disp. 189. cap. 2. tenet, Angelum non posse operari, vbi non est secundum substantiam. Quod probat ex Damasc. lib. 1. de fid. cap. 17. vbi de Angelo ait. *Nec alibi est, verum intellectualem in modum, illic circumscribitur, vbi operatur*. Sed in hac quæstione non est nostri instituti immorari, sed supponimus, Angelum mouentem cœlū, esse in vna parte cœli. Et quāuis possit dici, quod virtus talis Angeli diffunditur per totum cœlum, propter continuationē ipsius cœli: quando vero non datur continuatio ista, nō posse Angeli virtutem attingere rem distantem à se: tamen melius dicitur, Angelum habere determinatam distantiam intra quam possit operari, etiam si non operetur in medio talis distantiæ. Per hoc enim distinguitur ab agentibus corporalibus, quod ista requirunt continuationem corporis, in quod immediate agunt, ad deferendam virtutem in rem distantem (continuationem (inquam) vel contiguationem) quia dependet ab ipso corpore, in applicando virtutem in rem distantem. Defertur enim talis virtus corporea, per corpus intermedium. Nihilominus virtus, qua mediante Angelus operatur in corpus, est spiritualis, vnde vt applicetur corpori distanti, non indiget medio deferente. Quapropter supponendo, quod Angelus habet tale corpus, in quod debet operari, intra terminum sibi præfixum ad operandum, potest agere in ipsum, etiam si non sit præsens illi secundum substantiam, & etiam si non operetur prius in medio interiecto.

D. autem Damasc. solum intendit docere, Angelum non posse simul operari vbique, sed habere certam limitationem, in spatio intra quod potest operari.

Nec valet id, quod subiungit idem author Vazquez, scilicet, quod si Angelus potest operari in rem distantem, non operando in medium, poterit operari ad quamcunq; distantiã. Licet enim attẽta natura Angeli, & virtutis eius, negatiue se habeat Angelus ad istam, vel illam distantiam localem: atque adeo posito Angelo in quocunque loco possit immediate operari, in quocunque loco distanti, deserendo primum locum: tamen supposito, quod positiue est alligatus huic loco, non potest simul operari in altero, etiam secundum contactum virtutis explicatum; nisi talis locus sit intra distantiam destinatam Angelo ad operãdum. Itaque non solum præscribitur Angelo distantia localis, ad constituendum se adæquate secundum rationem situs localis, & secundum suam substãtiam, verum etiam est signata specialis distantia positiua, intra quam potest extendere suam virtutem, quæ distantia maior est, quam illa, quæ datur ad præsentialiter operandum. Et si Angelus applicaret suam virtutem locis per actionem pure immanentem, fateor quod impertinens esset illa distantia localis, & sicut posset operari Angelus ad mille passus, posset etiam operari ad duo millia: at vero cũ talis operatio sit virtualiter transiens, & pertineat ad exteriora loca, & corpora, non debet considerari vt pure spiritualis, sed vt alligata rebus corporalibus, atque adeo in hac consideratione præfigitur à Deo terminus tali operationi.

Preterea nota, quod sicut agens corporale, non habet duplicem actionem, vna qua contingat passum alteram qua agat in passum, sed vnica, & eadẽ actione, contingendo agit: ita agens spirituale, non est necessarium, quod exerceat duplicem actionem transeuntem in locum, vnam qua contingat locum contactu virtutis, alteram qua agat in locũ, sed eadem actione contingit agendo. Et sicut in priori exemplo ille contactus quantitatiuus habet se, vt initium actionis, & vt aliquid incompletum tendens ad complementum actionis: ita in isto contactu virtutis, entitas subqua dicitur Angelus contingere locum, non est aliquid completum, sed tendens ad actionem.

Hoc supposito dicimus, Angelum ex vi operationis imperfectè, & incomplete sumptæ, esse in loco. Et in hoc bene dixit Ferrar. Probatur. Angelus cõtingit locum ad modum explicatum, & approximatur loco mediante aliqua entitate de nouo, quæ nõ est in ipso Angelo subiectiue, sed in loco (vt probatũ est) sed huiusmodi entitas producitur, per actionem trãseuntem (vt etiam probatũ est), ergo media tali entitate, non quæ sit terminus actionis completæ, sed quæ pertineat ad actionem, tanquam principiũ, & quæ reducatur ad operationem transeuntem, dicitur Angelus esse in loco. A

Explicatur hoc amplius. Nam dupliciter potest Angelus se habere ad aliquam operationem exteriorem. Primo modo causando illam: ita quod talis operatio, comparetur ad actionem Angeli, tãquã effectus solũ. Sicut motus cœli causatur ab intelligentia, & comparatur ad actionem, qua intelligentia mouet cœlũ, quæ quidem actio est formaliter immanens, & virtualiter trasiens, sicut effectus ad suam causam. Isto ergo modo Angelus non est vbicunque est talis motus; nisi eo modo quo mouens dicitur esse in re mota, ad quod non requiritur præsentia formalis mouẽtis respectu rei motę, sed sufficit præsentia virtualis. Sic etiam Angelus mouens totum cœlum, non est necessarium, quod præsentia formali sit in toto cœlo, sed sufficit, quod virtualiter sit, medio effectu, quem producit. Sic etiam dicitur agens operari, vbi non est formaliter secundum se, sed virtualiter. In hoc ergo modo operandi (vt ad propositum reuertamur) non est necessarium distinguere operationem, vt incomplete acceptam, ab ipsa complete sumpta, sed potius tota operatio, in ratione eiusdem effectus consecuti, est terminus actionis, qua Angelus mouet rẽ efficienter. Vnde cœlum mouetur ab Angelo, formaliter quidem mediante motu impresso ipsi cœlo, efficienter autem mediante suo imperio, seu actione voluntatis, quæ dicitur actio virtualiter transiens. Et sic talis motus est terminus dictæ actionis Angeli, ad modum explicatum, atque adeo non considerãtur, per ordinem ad Angelum, B

prius C

prius sub esse incompleto, & postea sub esse completo, sed statim à principio causatur motus secundum totam, & completam rationem, quam motus potest habere. Non enim facienda est vis in illa imperfectione, quam dicit motus, nam quoad præsens attinet, producitur sicut produceretur quilibet alius effectus. Et ita ille motus in ratione effectus producti, habet se vt terminus actionis Angeli, non vero vt principium.

Secundo modo se habet Angelus ad operationem exteriorem, non vt ad effectum solum: sed vt ad id, quo mediante Angelus operatur immediate, per suã substantiam, & tunc necesse est, quod substantia Angeli, secundum se, prius sit debite approximata, vbi est exercenda operatio, quam sequatur talis operatio. Vt igitur Angelus dicatur esse in loco, media operatione, non sufficit considerare operationem, tanquam effectũ præcisse. Nam isto modo compateretur bene esse Angelum in loco media operatione, & non esse ibi secundum suam substantiam, hoc est non esse substantiam Angeli in tali loco, quod tamen est alienum ab hac quæstione. Supponimus enim conformiter ad sanam, & Catholicam doctrinam, substantiam Angeli vere, & realiter existere in loco, & contrarium damnant articuli illi Parisienses. Quapropter dicta operatio, qua Angelus operatur in loco, prius debet considerari, vt procedens ab Angelo in eodem loco, quam vt effectus productus ab Angelo. In hac enim secunda consideratione conuenit talis operatio, cum alijs effectus, & motibus, quos Angelus producit, etiam vbi non est secundum suam substantiam: at vero in prima consideratione, illud datur peculiare, quod Angelus prius debet esse formaliter secundum suam potentiam, & virtutem operatiuam in loco, quam dicatur in illo operari.

Necesse est ergo, vt pro illo priori, in quo Angelus est debite applicatus ad operãdum, taliter, vt immediate per se ipsum operetur in loco, detur aliquid ex parte loci, quo inteligatur talis applicatio. Vnde applicatio virtutis ad locũ, de qua loquitur hic D. Thom. debet intelligi, vt ait Ferrar. per modum actionis transeuntis. Cum ergo ista actio transiens, habeat illud peculiare, quod scilicet intra locum prius consideretur velut, in actu primo, & innitiatiue, antequam consideretur secundum completam sui rationem, dicimus nos, defendendo in hac parte sententiam Ferrar. quod intra proprios limites actionis transeuntis, & datur completa illa ratio, de qua Caiet. dicit non esse rationẽ formalem existendi in loco, quod tamen negat Ferrar. & datur incompleta ratio, quam Caiet. vocauit applicationem virtutis, negant ipsam esse actionem transeuntem, in quo etiam defecit. Si enim Caiet. per applicationem istam virtutis intellexit actum aliquem ex parte Angeli, nihil imprimentem loco, iam probatum est clare, hoc esse impossibile. Nec in loco sequeretur, nisi quædam denominatio rationis, sicut esse dextrum in columna, quod tamen est contra mentem D. Thom. qui, vt diximus intendit constituere Angelos in loco, subordinando sibi locum, quod nequaquam fieret media illa relatione, seu denominatione rationis: nisi vere, & realiter producatur aliquid in loco procedens ab Angelo.

Vt ergo non multiplicentur operationes transeuntes in Angelo, respectu loci, & ex altera parte saluetur sententia D. Thom. vt iacet, ponimus eandem prorsus operationem, qua Angelus, & vnitur loco, tanquam applicans se actualiter ad operandum, & operetur. Et in prima consideratione dicitur operari qualitercunque: quia innitiat ipsam operationem, non quomodocunque, non enim innitiat illam, secundum sua principia intrinseca tantum, sed secundum specialem vnionem, quam habet cum loco. Et sicut quando duo agentia partialia, concurrunt ad eandem actionem, vnum illorum non innitiat talem actionem, solum secundum sibi propria, sed etiam secundum id, in quo conuenit cum alio agente: ita quod ad innitiandum dictam actionem, necesse sit præsupponere vnionem illorum agentium, sic proportionabiliter (non enim in omnibus tenet exemplum) operatio quam Angelus exercet in loco, non debet considerari solum, vt procedens ab Angelo secundum se, sed debet innitiari ab Angelo sub speciali vnione, quam habet cum loco.

Et certe Ferrar. qui optime notauit illud de actione transeunte, qua locus aliter se debet habere, ex vi vnionis Angeli cum ipso tenebatur aduertere, quod illud aliter se habere locum ex vnione cum Angelo, debet necessario præcedere actionem consideratam in esse completo, vt saluetur qualiter Angelus diuersimode innitiat dictam operationem atque innitiaret si esset extra talem locum. Et qualiter Angelus existens in cœlo, diuersimode causat aliquos effectus in homine, quem custodit, & innitiat ipsos, atque innitiaret quatenus esset præsens secundum se immediate eidem homini. Et dato, quod operatio, quam talis Angelus causaret, in homine existente in cœlo, & præsens secundum se eidē homini esset eadem omnino, diuersimode innitiaretur ab Angelo existente in cœlo, atque ab eodem presenti homini. Quapropter ante operationem ipsam necesse est considerari diuersum istum modum innitiandi, & ita in tali modo intelligitur illa diuersitas existendi in loco, vel extra locum.

A

B

## §. VI.

### *Spetialis modus innitiandi operationem in loco.*

*D. Thom.* D Thom. quodl. 1. quæst. 3 art. 4. docet, quod Angelus est in loco, per operationem, ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcunque vnitio, qua sua virtute se corpori vnit, præsidendo, vel continendo, vel quocūque alio modo. Quod etiam declaratur in isto articulo, illo aduerbio, *qualitercumque*. Sufficit ergo ante operationem intelligere specialē modum innitiandi eandem operationem, qui modus est velut intentionaliter tendere in operationem.

Hoc declaratur ex communi doctrina de participatione perfectionis, qua inferiora ex coniunctione ad superiora perficiuntur, & hoc secundum communem ordinem vniuersi. Ad hanc igitur perfectionem participandam, non est necessarium interueniat vera actio, sed sufficit aliquid, per modū actionis, seu simplicis emanationis. Quapropter eo ipso quo in isto ordine vniuersi, datur creatura corporalis, & creatura spiritualis, ex isto ordine, & subordinatione, participat certam perfectionem creatura corporalis, quam non haberet, si Deus annihilaret Angelos. Similiter ergo in præsenti, eo ipso, quod speciali modo Angelus vnitur alicui loco, communicat specialem perfectionem eidem loco, absque aliqua operatione proprie dicta, sed solum ex vi vnionis, qua vnit sibi talem locum. Vnde cœlum empyreum habet specialem perfectionem participatam ab speciali vnione, qua Angeli vniunt illud sibi, tanquam locū sibi ipsis deputatum. Ista autem perfectio, recipitur ad modum recipientis, nec transcendit ordinem rerum corporalium, simpliciter loquendo: sed intra talem ordinem, est id quo supremum infimi attingit infimum supremi. Et sicut æstimatiua in homine perficitur in se ipsa, in ratione potentiæ corporalis ex cōiunctione ad rationem, attingens velut imperfectum discursum, tanquam symbolum rationis, sic locus corporeus, dignificatur in suo proprio ordine, ex coniunctione ad rem spiritualem.

C

Ex hoc autem sequitur, quod huiusmodi perfectio recepta in loco, non est in ipso, nec potest esse habitualiter, sed per modum transeuntis, dependens infieri, & in conseruari ex præsentia Angeli, sicut lux recepta in aere dependet. a Sole. Itaque entitas illa quodammodo intentionaliter, continet illam perfectionem præsentię Angeli, & non communicatur loco propter se ipsum, sed in ratione cuiusdam nexus, quo Angelus cōnectitur loco. Quapropter semper reducitur talis vnio, ad finem intentum ab Angelo, atque adeo si intendat Angelus operari in loco, reducitur vnio illa passiue, se tenens ex parte loci, ad operationem (vt dictum est.) Et sicut quando Angelus vnitus est cœlo ad mouendum ipsum, ex vi huius vnionis resultauit, per modum intentionis, virtus specialis in eodem cœlo, ad producendos effectus, qui superant naturam pure corporalem: nam cœlū vt formaliter vnitū Angelo, & motum ab ipso, producit viuentia, quē effectum non habet secūdū se, ita in præsenti, ex vi particularis vnionis Angeli cū loco, statim resultat per modū intētionis in eodē loco, specialis perfectio. Nō enim dicēdū est in exēplo posito, & cōmuniter recepto, quod Angelus,

gelus, ſolũ mediãte motu locali, quẽ imprimit cælo, efficit vt cælum producat illos effectus, quia tales effectus excedunt motum localem, ex genere ſuo, quantumcunque talis motus ſit regularis, ſeu habeat alias proprietates intra rationem motus. Qua propter illa productio reducenda eſt, ad ſpecialem perfectionem, quam cælum participat ex dicta vnione. Et ſicut iſta perfectio non communicatur cælo per ſpecialem actionem: ita perfectio de qua eſt præſens quæſtio, non indiget ſpeciali actione. Et ſicut agens aliquod principale, quando eleuat inſtrumentum, non influit ſpeciali actione ad talem eleuationem, quæ actio ſit diſtincta ab ea, qua producitur effectus: ita quando Angelus vnitur loco, & approximatur ei, ſeu applicat ſuam virtutem ad operandum in eo, non efficit talem vnionem, per ſpecialem actionem, ſed innitiando (vt diximus) actionem exercendam in loco, producit entitatem illam per modum intentionis, & tendentiæ ad actionem.

A

Colligamus ergo ex dictis, aliquid habere ſententiam Ferrar. quod ſi non interpretetur admodum explicatum, non eſt verum. Non enim debet dici, aliquam operationem, ſiue illa ſit motus localis, ſiue productio alicuius effectus applicando actiua paſsiuis, eſſe rationem exiſtendi in loco adæquate. Et quidem de motu locali patet euidenter: quia implicat, quod intra dictum locũ, quem adæquate occupat Angelus, detur motus localis, niſi ſecundum partem ſpatij talis loci, quia ſecundum totum ſpatium ſi daretur dictus motus eſſet, vel adquirendo locum, vel deſerendo ipſum. Implicat ergo talem motum eſſe rationem exiſtendi in loco, ſecundum adæquationem (de hac enim loquimur). Si vero operatio exercita ab Angelo in dicto loco, ſit productio effectus applicando actiua paſsiuis, per motum localem, reddit eadem difficultas: nam totum hoc debet exerceri intra locum, attendendo ad diuerſas partes ſpatij talis loci, & conſequenter non poteſt eſſe ratio adæquate exiſtendi in loco. Neceſſe eſt ergo, quod per operationem tranſeuntem intelligat Ferrar. vnionem dictam cum toto loco, media illa entitate, qua adæquate totus locus afficitur. Sententia autem Caiet. qua parte videtur ponere applicationem ad operandum in loco, eſſe rationem talis exiſtentiæ, etiam ſi nihil producatur in loco, non defenditur à nobis, ſed qua parte ponit applicationem, vt aliquid præuium operationi.

B

## §. VII.

### *Impugnatur ſententia Molinæ.*

MIrum eſt, quod author ille Molina, non aduerterit, quod in ſua opinione clariſsime petit principium, dicens, Angelum exiſtere formaliter in loco per exiſtentiam in loco. Principium enim per ſe notum eſt, quãlibet rem exiſtere formaliter per exiſtentiam: quælibet tamen res habet ſuam exiſtentiam particularem, & hanc quærimus in præſenti, & inueſtigare conamur, quid ſit illud particulare, ratione cuius datur talis exiſtentia particularis. Et ſicut quando quærimus de obiecto viſus, & per quid conſtituatur in eſſe talis obiecti; non debet reſponderi illud eſſe viſibile (quidquid etiam teneat Molina) ſed debet aſsignari ſpecialis ratio, per quam tale obiectum conſtituatur in eſſe viſibilis; ſcilicet ratio colorati, vel ratio lucidi: ita quærẽdo per quid formaliter Angelus exiſtat in loco, non eſt reſpondendum, quod per exiſtentiam in loco. Et quis dicat, quod corpus conſtituitur in loco per exiſtẽtiam in loco. Cum igitur illa ſit generalis ratio, & intra ipſam dentur diuerſi modi exiſtendi in loco, quærenda eſt ſpecialis ratio cauſans iſtam diuerſitatem. Et quia iſta ſunt per ſe nota, nec impugnauimus à principio iſtam opinionem, nec eget impugnatione maiori. Prius ergo explicata eſt à nobis ſententia D. Thom. vt ex ea conſtet, quam falſa ſunt fere omnia, quæ Molina aſſerit circa præſentem difficultatem.

C

Primò igitur, falſum eſt dicere, quod ſi Angelus exiſtit in rerum natura, debeat neceſſario eſſe in aliquo tanquam in loco. Certiſsimum enim eſt, ordinem vniuerſi non ſolum conſtare ex ijs, quæ ſunt in loco, ſed etiam ex ijs, quæ continent alia. Et non ſolum res ſpirituales ſecundum ſe, excedunt modum illum exiſtendi in loco: verum etiam in

ter ipsas res corporeas, primum cælum pertinet ad ordinem vniuersi, & non est etiam in toto vniuerso tanquam in loco, secundum se totum. Sed res spirituales excedunt omnino totum ordinem rerum corporalium; atque adeo licet omne corpus sit alligatum loco, etsi existit in rerum natura debet esse in loco: tamen iste res spirituales sunt omnino exemptę à tali limitatione, & coarctatione. Qua propter substantia spiritualis, negatiue se habet secundum se, in ordine ad locum. Nihil enim positiuum potest assignari in Angelo, quod in spiciat secundum se locum. Et quidem in hoc maxime deceptus fuit Molina, confundēs hoc, quod est esse in vniuerso, tāquam pars vniuersi, cum eo, quod est existere tanquam in loco. Fatemur igitur Angelum non posse non esse in toto vniuerso, tanquam pars vniuersi, negamus tamen esse necesse, quod Angelus existat in vniuerso, tanquam in loco: imo eo ipso, quo Deus creauit Angelos tanquam excellentiores partes vniuersi, debent esse in ipso vniuerso, nobiliori modo, quā corpora inferiora, quæ coarctantur ad essendum in loco. Et licet de facto semper sint in aliquo loco: tamen illud est, quatenus vel voluntarie perficiunt aliqua corpora, quæ sunt alligata loco, vel quatenus deputati sunt ad perficienda talia corpora. Vnde per se ipsos, nec egent loco, nec dicunt ordinem ad locum. Certe istæ rationes ostendunt sententiam D. Thom. non esse duram sed mollem.

Circa illud de aqua manente in vase ablata quantitate, nota, quod tenendo opinionem, quæ dicit, substantiam ablata quantitate, manere extensam sub eisdem dimensionibus loci; licet non extensam quantitatiue, diuersimode loquendum esse de substantia illa, quæ semel fuit affecta quantitate, atque de illa, quæ produceretur sub nulla quantitate. Nam prima manet cum aliqua habitudine ad quantitatem, qua occupabat illas dimensiones loci, & cum ablata quantitate maneat extensa in eodem loco; licet non quantitatiue, aliquid peculiare habet in ordine ad locum, quod non haberet substantia producta in rerum natura absque quantitate. Hæc enim nullam habitudinem habet secundum se ad locum, nec potest commensurari loco. Quidquid autem sit de ista differentia, dicimus, quod substantia carens quantitate, etiam necesse est careat respectu positiuo ad locum, qui respectus fundatur in commensuratione locati ad locum; atque adeo deficiente quantitate, quæ est ratio talis commensurationis, necessario deficit. Vnde dicitur, quod talis substantia absque quantitate, negatiue se habet ad locum, hoc est, quod nihil in ea inuenitur positiuum, ex quo sequatur positiuus ordo ad locum. In hac autem parte est maxima allucinatio inferre, ex eo quod dicta substantia non dicatur positiue esse in loco, quod positiue sit extra locum. Neutrum enim est verum. Nec enim positiue est in loco, propter rationem dictam, nec positiue est extra locum, quia ad hoc secundum affirmandum, necesse esset dicere, talem substantiam habere naturam superantem omnem rationem loci, sicut est natura spiritualis: at vero dicta substantia, cum sit in potentia ad recipiendam quantitatem, qua mediante commensuratur loco, non est positiue extra locum, quin potius ex natura sua, habet ordinem radicalem, quodam modo ad locum, ratione prædictæ potentiæ ad recipiendam quantitatem. Igitur negatiue se habet ad locum, id est nec exposcit formaliter, & immediate locum, nec positiue se eximit ab eo, quod est esse in loco. Et in opinione dicta, de extensione substantię sub eisdem dimensionibus; licet non quantitatiuis, dici potest, quod talis substantia est nō in loco. Licet enim de illa non negetur absolute, quod sit in loco, propter respectum, qui in ea manet ad quantitatem præcedentem, sub quo aliquo modo pertinet ad illum locum: tamen ex altera parte, quia nōn dicit ordinem positiuum ad locum, potest dici, quod est nō in loco. Nec valet ista consequentia, est non in loco: ergo non est in loco; licet in ea videatur argumentari ab affirmatiua ad negatiuam, variato prædicato penes finitum, & infinitum, vt si dicas, est non homo: ergo non est homo. Non (inquam) valet illa consequentia, quia prædicatum in antecedente, non perfecte infinitatur. Sensus enim illius antecedentis est, quod dicta substantia est nō dicens positiuum ordinem ad locum, sensus autem consequentis, quod talis

subs-

substantia nullo modo est in loco: & ita arguimentamur à non distributo ad distributum, ex parte illius particularitatis inclusæ in antecedente. Igitur dicta substantia aliquo modo est in loco, secundum respectum explicatum.

Et per hoc respondetur ad argumentum, quod obijcit ille author. Licet enim ex substantia illa relicta suæ naturæ, resultaret quantitas, & resultaret in eodem loco, in quo antea erat, ex hoc non infertur, quod substantia illa per se ipsam esset positiue in tali loco, sed solum infertur, quod non esset extra illum locum. Solum etiam infertur, quod mãserit illa substantia vbi antea erat: non tamen tanquam in loco, seu tanquam dicens ordinem locati ad locum.

Notandum tamen est, quod quanuis Angelus dicatur adquirere locum, ratione illius entitatis, quam producit in tali loco, admodum explicatum: tamen adquisitio loci non subiectatur in loco, sed in Angelo. Itaque medio motu locali, solus Angelus dicitur moueri, & consequenter motus talis localis solum recipitur in Angelo. Quod si arguas cõtra hoc, nam adquisitio illa loci, ex parte Angeli habet se admodum actionis transeuntis (vt explicatum est): ergo talis actio, seu motus subiectatur in passo, cuiusmodi est locus, saltem in opinione, quæ tenet, dictam actionem subiectari in passo. Respondetur quod quanuis Angelus dicatur esse in loco ex vi operationis transeuntis, & similiter adquirere locum ratione perfectionis receptæ in loco: tamen ista perfectio non dicitur motus, nisi quatenus procedit ab Angelo, qui se reducit de potentia ad actum perficiendo locum. Et sicut quãuis actio transiens recipiatur in passo: tamen in omni opinione, habet rationem actionis, secundum quod procedit ab agente: ita quanuis applicatio virtutis Angeli ad operandum in loco, habeat rationem actionis transeuntis: tamen in ratione talis, procedit ab agente, & sic etiam habet rationem motus localis, & denominat Angelum. Quo fit, vt eadem met entitas recepta in loco, & sit ratio existendi in loco, & sit ratio adquirendi locum: diuersimode tamen, nam quatenus procedit ab Angelo sub illa ratione reductionis explicata, dicitur ratio adquisitionis loci; quatenus tamen est sola perfectio loci, communicata ab Angelo, quasi in facto esse, & per modum termini, est ratio existendi in loco. Quãuis enim Angelus sit in loco per applicationem virtutis, modo explicato; scilicet media entitate communicata velut per modum tendentiæ, & intentionaliter: tamen totum hoc, & consideratur, vel vt procedens ab Angelo constituente se in loco, vel vt terminus huius constitutionis passiue acceptæ.

Sed adhuc inquiris, quomodo eadem applicatio virtutis Angelicæ poteſt habere rationem motus, & rationem actionis respectu eiusdem subiecti: quandoquidem actio procedit ab agente, quatenus agens est in actu: at vero motus recipitur in mobili, quatenus mobile est in potentia. Impossibile autem est, idem subiectum esse in actu, & in potentia respectu eiusdem. Respondetur quod applicatio illa virtutis, quatenus est actio formaliter immanens, procedit ab Angelo, secundum quod Angelus est in actu: nihilominus eadem actio quatenus est virtualiter transiens; licet procedat ab Angelo: tamen respectu eius, Angelus est partim in actu, partim vero in potentia. Non enim Angelus solum perficit locum, sed perficitur ex noua denominatione reali adquirendi locum. Et quidem si Angelus adquirendo locum, non se reduceret de potentia ad actum tota perfectio in tali adquisitione, teneret se ex parte loci, sicut Angelus est in loco ex perfectione recepta in loco. Cæterum (vt probatum manet) Angelus vere perficitur reducendo se de potentia ad actum, in adquisitione loci.

## §. VIII.

### *Deus non existit extra cælum.*

CIrca existentiam extra cælum, quã Molina contendit esse ponendam in Deo, iam dictum est à nobis tomo 1. controuersia 27. nec imaginari potest existentia Dei extra se ipsum, nisi in aliquo ente positiuo, quod dicatur ens per participationem. Vnde ad considerandum Deum quatenus est in se ipso, non oportet interueniat aliquid simul cum Deo: cæterum ad hoc, quod dicatur esse in alio, necessariũ est, quod parti-

participetur ab alio. Implicat enim, quod intelligamus esse Dei, nisi illud sit per essentiam, vel per participationem, nec potest Deus esse in alio tanquam in re extranea Deo. Si igitur Deus est in alio per participationem, prima ratio participationis est ens: quomodo ergo potest esse in vacuo? Sicut ergo vbicunque Deus est debet dari aliquid participatum à Deo, quia Deus immediate per se ipsum ad nullam rem extra ipsum potest dicere respectum realem, ratione cuius dicatur esse in tali re; ita in præsenti, vt Angelus qui est supra locum, dicatur esse in loco, hoc non potest prouenire ex respectu, quem dicit immediate, & secundum se ad ipsum locum, admodum explicatum, & consequenter debet sequi talis existentia, ex vi alicuius entitatis productæ in loco, seu prouenientis ipsi loco, ex vnione qua Angelus vnit illum sibi. Qua propter sicut Deus inspicit ea, quæ sunt extra ipsum, quia inspicitur ab ipsis: & ita non potest inspicere vacuum, nec esse in ipso, quia non potest inspici ab ipso vacuo: ita nec Angelus in ratione locati, potest immediate inspicere locum, nisi respiciatur ab ipso loco. Et sicut Deus inspicitur à creatura, media entitate participata à Deo: ita Angelus inspicitur a loco media perfectione participata ab eodem loco. Licet interueniat differentia iam explicata à nobis.

A

Illud etiam de lapide, quem moueret Deus per vacuum, parum habet apparentiæ. Dato enim, quod Deus sic moueret lapidem, quomodo probatur, quod solum esset in lapide, ratione motus? Nunquid in lapide posito in vacuo dicto modo, non est aliud præter motum participatum à Deo? Etsi Deus speciali modo dicatur esse in tali lapide, præter entitatem lapidis, & esse participatum à Deo, dicatur (inquam) speciali modo esse ratione prædicti motus: quo modo probatur Deum communicare motum mobiliter? Itaque si Deus esset limitato modo in illo lapide ratione motus, quem causaret, esset quidem mobiliter, & hoc probat argumentum. Cæterum id, quod habet limitationem ex parte rei cui communicatur, non habet limitationem ex parte Dei communicantis. Vnde quantum est ex parte Dei: ita immobiliter causatur dictus motus, atque causaretur in beatis summa stabilitas. Stat ergo bene, quod Deus speciali modo participetur à lapide ratione motus, & tamen quod Deus non moueatur. Sed quid immoramur in re ita perspicua.

B

Circa illud de distãtia negatiua, iam dictum est, quod vt Angelus operetur in loco operatione perfecta, prærequiritur positiua vnio, & applicatio virtutis Angelicæ ad talem locum. Et quanuis Angelus negatiue distans à loco, possit producere aliquid in illo: tamen illud quod produceretur, haberet rationem puri effectus, nec esset ratio existentiæ secundum substantiam de qua loquimur: cæterum quod Angelus negatiue se habens quoad distantiam, respectu alicuius loci, vel corporis, possit immediate operari in tale corpus, si vellit applicare suam virtutem ad talem operationem, certissimum est. Cum enim Angelus non indigeat approximatione per motum localem, sicut alia agentia corporalia indigent, etiam si nunc non positiue inspiciat locum, sed habeat se omnino negatiue respectu eius, potest immediate post hoc, producere effectum in tali loco. Sicut licet positiue distet à tali loco, ex eo quod nunc operatur in alio loco, potest immediate post hoc operari in loco distante: sed hæc non sunt præsentis disputationis.

C

Ad illud mirabile, quod obijcit Molina, respondetur admiratione prætermissa, quod cum Angeli non dependeant à locis, eo ipso quo Angelus subtrahit suum concursum ab aliquo loco: ita indifferens, & indistans manet secundum se respectu omnium locorum, vt non dicatur magis distare ex se ab vno, quam ab altero. Mirabileque est, quod hoc non intelligatur intelligendo naturam Angeli, indifferentem secundum se, ad istam, vel illam approximationem ad locum. Quid enim potest signari in Angelo, subtrahente dictum concursum, ratione cuius dicatur magis propinquus vni loco, quam alteri?

Circa illud, quod non satis percipit intellectus Molinæ, non miror, quod sic percepta sententia D. Thom. sicut iste author concipit, non perceperit ipsam. Si enim diceret S. Magister, quod Angelus est in loco, ratione operationis, quatenus talis operatio est effectus Angeli,

geli, vel ratione alicuius entitatis, productæ in tali loco, etiam in eadem consideratione effectus, eius sententia non bene perciperetur. Sed nec D. Thom. nec aliquis ex schola eius, hoc somniarunt. Certum est enim, quod sicut alia agentia possunt producere effectum vbi non sunt formaliter, sed tantum virtualiter: etiam Angelus potest idem facere, & existens in cælo potest producere effectus in corpus distans: sicut dictum est de Angelo custode, & de Angelo mouente cælum, qui producunt aliquos effectus, vbi ipsi Angeli non sunt formaliter, sed virtualiter. Nec (vt declaratum est) loquimur in hac materia de præsentia, qua agens dicitur esse in effectu, quē producit, sed de præsentia vera, & reali, qua ipsa substantia Angeli est præsens loco. Nec Ferrar. dicendo, quod Angelus est præsens loco ratione operationis, sumpsit operationem præcisse in ratione effectus, sed in ratione operationis procedentis ab Angelo immediate, non solum immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi. Nec etiã Caiet. dicens, rationem existendi in loco esse illam applicationem virtutis Angeli, sumpsit talem operationem pro aliquo effectu, solum producto in loco in ratione effectus, sed potius in ratione cuiusdam formalis vnionis, qua locus dicitur vnitus Angelo.

A

Nec obstat, istam applicationem denotare virtutem, & entitatem solum receptam in loco. Si enim Angelus, & locus, vnirentur tanquam duæ partes cõponentes vnum totum, entitas illa, quæ esset ratio formalis vnionis, deberet subiectiue recipi in vtroque: sicut in vnione materiæ cum forma, quatenus cõponunt vnum totum, datur quoddam complemẽtum totius receptum in vtraque parte. Et cum vtraque pars intret talem compositionem, tanquam aliquid imperfectum, vt perficiendum à toto, necesse est, talem perfectionem subiectari in vtraque parte, prout subordinatur toti. Cæterum in præsenti non sic. Non enim Angelus, & locus vniuntur, tanquam subordinati vni tertio, sed Angelus vnit sibi locum, subordinando eum sibi; atque adeo perfectio huius vnionis, est perfectio communicata loco, non vero communicata Angelo. Vnde entitas illa recipitur solum in loco.

B

C

Ex quo sequitur, dictam entitatem sumendam esse, quatenus conducit ad denominationem, quæ causatur in Angelo producente talem entitatem; atque adeo debere sumi in motu locali, quatenus entitas corporalis est, & dicens eandem distantiam ad polos mundi, &c. quam dicit ipse locus: alias non diceretur Angelus moueri localiter, ex vi productionis illius entitatis. Licet enim ea parte, qua Angelus applicat virtutem ad operandum in loco sit talis applicatio spiritualis: tamen applicatio passiua, qua parte ab ea Angelus dicitur moueri localiter, est aliquid corporale. Idem dicimus de eo, quod correspondet Angelo, mouente se continue per aliquod spatium. Continuitas enim illa debet pertinere ad genus quantitatis. Licet Ferrar. 3. cont. gent. cap. 102. reputet probabile, continuitatem motus Angeli posse denotare non continuitatem quantitatiuam, sed transcendentalem, secundum quod operatio ipsa spiritualis, potest continuari, vel non continuari. Nos tamen dicimus, continuitatem motus localis Angeli, omnino esse sumendam ex aliqua continuitate corporali, circa quam Angelus operatur. Et quanuis continuitas ex parte operationis Angeli, secundum se, sit etiam requisita: tamen illa non denominat motum continuum localem, nisi sub coarctatione ad spatium continuum. *Ferrar.*

Nota præterea, quod entitas ista de qua loquimur, non recipitur solum in loco tanquam supplens vicem Angeli. Hoc enim derogaret præsentiæ reali ipsius Angeli. Sicut species intelligibilis recipitur in intellectu, supplens vicem obiecti, quia obiectum secundum se nõ potest esse præsens intellectui. Nihilominus ista entitas ita recipitur in loco, quod est ratio formalis immediatæ præsentiæ Angeli. Possumus hoc explicare quodam exemplo, cuius doctrinam non admittimus; sed exemplorum non requiritur veritas. In opinione tenente, quod essentia diuina, quando vnitur intellectui beati immediate per se ipsam, producit in ipso intellectu quendam modum realem, ex vi cuius, absque aliqua mutatione ipsius essentiæ, & solum interueniente mutatione ex parte intellectus, dicitur talis intellectus immediate vnitus essentiæ diuinæ. Et eundem modum

dum ponunt alij in humanitate Christi Domini vnita Verbo diuino, qui modi nunquam mihi placuerunt, in hac (inquam) opinione dicendum est, talem modum receptum in intellectu beati, esse rationem formalem immediatæ vnionis, quam Deus in ratione obiecti cogniti, habet cum intellectu eiusdem beati. Similiter ergo in præsenti, Angelus veniendo sibi locum in ratione loci, producit dictam entitatem, seu modum in eodem loco, ratione cuius in isto genere, dicitur Angelus formaliter, & immediate vnitus loco. Articuli autem Parisienses simul cum suis Doctoribus, non sunt tantæ auctoritatis, atque est doctrina D. Thom. cæterum nihil continent contra istam doctrinam, sed solum procedunt contra eos, quidicebant, Angelum non esse in loco, secundum suam præsentiam realem, sed solum secundũ suam operationem. Distinguenda est ergo ista propositio, Angeli sunt in loco secundum suam substantiam. Vel enim, ly secundum, sumitur in tali propositione specificatiue, & tunc vera est propositio. Sensus enim eius est, quod Angelus est in loco, etiam quoad substantiam, & præsentiam realem. Vel sumitur, ly secundum, reduplicatiue, & sensus propositionis est, quod ratio sub qua Angelus est in loco sit eius substantia, & hoc est falsum.

## §. IX.

### *Vbicatio passiua, in quo subiectetur.*

EX ijs sequitur falsam esse sententiam Bubali in hoc art. difficult. vltima, qui vt ex vna parte subscribere tset sen entiæ Vazquetij, & Suarij, atque Molinæ, posuit vbitatem Angeli esse immateriale quid, existens in ipso Angelo: & ex altera parte dicit, talem vbitat em esse diuiduam, cum Angelus se loco diuiduo applicat. Probatque primam partem primo, quia ab eo subiecto debet educi accidens, in quo ineſt: at non ineſt loco illa Angelica vbitas, sed Angelo: quia non applicat locum Angelo, sed Angelum loco; locus enim immotus manet, & Angelus est, qui ad locum mouetur: ergo.

Secundò. Ab eo educitur terminus intrinsecus motus localis à quo educitur motus localis, qui est ad ipsum terminum: est ergo is terminus in Angelo.

Tertiò. In eo subiecto debet esse illa vbitas, quod per eam aliter se habet respectu loci, sed Angelus, & non locus per eam aliter se habet respectu loci: ergo ille debet esse in Angelo, non in loco.

A Sed ista non attingunt punctum difficultatis, vt patet ex dictis. Et quidem est manifesta implicatio, ponere vbitatem formalem, de qua in præsenti, diuisibilem, & indiuisibilem. Itaque ratio formalis existendi in loco respectu Angeli, debet esse vna, sicut omnes rationes formales quarumcunque rerum consistunt in indiuisibili. De hac ergo inquirimus: vtrùm sit aliquid spirituale se tenens ex parte Angeli; vel aliquid corporale se tenens ex parte loci. Implicat ergo dictam vbicationem, seu vbitatẽ, se tenere ex parte vtriusque. Nos igitur dicimus, dictam vbicationem, quæ est ratio formalis existendi in loco, non esse subiectiue in Angelo, sed solum in loco: cum Angelus non sit in loco ex perfectione participata ab ipso loco; hoc enim modo corpus existit in loco, sed
B ex perfectione communicata loco. Cũ igitur ista perfectio recipiatur admodum recipientis, non potest esse aliquid spirituale, sed aliquid corporeum, & diuisibile.

Rationes autem in contrarium laborant in æquiuoco. Licet enim Angelus applicet se loco per suam voluntatem, in genere causæ efficientis; atque adeo per actionem receptam in ipso Angelo: tamen ista actio non est ratio formalis existendi in loco, nec ab aliqua entitate recepta in Angelo, potest dici Angelus vbicatus in tali loco, nec potest dari illa vbitas, quam ponit Bubalus, quæ applicet Angelum loco: ita quod sit ratio formalis talis applicationis. Angelus enim ex se, nullam rationem propinquitatis ad locum potest dicere, quã tumcunque se vellit applicare loco, sed
C formalis ratio propinquitatis, debet sumi ex perfectione participata ab Angelo in loco, vt dictum est. Et quanuis locus maneat immotus, & Angelus sit qui ad locum mouetur: hoc solum infert, quod detur mutatio ex parte Angeli, qui velit adquirere locum: illa tamen non partinet formaliter ad motum localem, sed causaliter.

Secun-

Secunda etiam ratio parum probat, negamus enim, quod ab eo educatur terminus motus localis, à quo educitur ipse motus localis, certum est enim, quod motus localis corporis, educitur ex ipso corpore, prout est in tendentia ad locum, tanquam ad terminum, locus autem non educitur ex corpore mobili ad locum. Item motus qui tēdit ad vbi, etiam educitur ex potentia mobilis: & tamen vbicatio ipsa passiua, non educitur nisi ex corpore continente. Quidquid autem de hoc sit, de ratione motus localis, non est habere terminum intrinsecum, cum quo identificetur. Non enim se habet sicut motus alterationis (v. g.) qui est ad qualitatem, & identificatur cum tali qualitate, secundum quod illa habet esse in fieri, non enim motus ad locum, est locus ipse in fieri, nec motus ad vbi, est vbicatio ipsa in fieri. Maior autem difficultas erat circa hoc in motu locali Angeli, de quo in præsenti. Etenim cum Angelus in se ipso nullam entitatem recipiat pertinentem formaliter ad motum localem (vt dictum est) sed talis entitas tenet se ex parte loci, cui Angelus applicat suam virtutem, poterat alicui videri, quod talis motus identificetur cum termino, cum non sit aliud, quam virtus communicata loco ab Angelo; atque adeo, quod virtus talis, vt in fieri, recepta in loco, dicatur motus localis: sed tunc argumentum solum probaret, quod vbicatio esset in loco, non vero in Angelo. Respondetur ergo ad argumentum principale, quod nec motus, nec terminus motus localis Angeli, recipiuntur in ipso Angelo.

A

Aduertendumque est, quod in simplici adquisitione loci, non saluatur in Angelo motus localis, sed necessaria est mutatio de loco ad locum: ita quod deseratur vnus locus, & adquiratur alius, quod explicare non est huius difficultatis, sed ex hoc principio, deducetur quæstione sequente art. 3. quod motus Angeli localis, siue ille sit continuus, siue discretus, non potest fieri in instanti. Si vero, vt prædictus author intendit, vbitas illa esset in Angelo, & educeretur ex illo, quatenus Angelus se applicat loco, fieret consequens, vt si Angelus nullibi esset tanquam in loco, & vellet se applicare alicui loco, saluaretur vbitas illa, & per consequens motus localis, quod

B

tamen falsum est. Cum igitur requiratur ad motum localem Angeli, aliqua diuisibilitas, tam ex parte termini adquisiti, quam ex modo adquirendi terminū, sit consequens, vt nec motus talis, vel terminus, dicantur formaliter ab aliqua entitate subiectata in Angelo, sed ab entitate subiectata in loco.

Ad tertium argumentum respondetur, quod in motibus localibus corporum, loca ipsa ad quæ corpora mouentur, sunt immobilia, quia formalis ratio motus, non sumitur ex aliqua perfectione, vel entitate cōmunicata locis: quinimo corpora ipsa participant perfectionem ex locis. Qua propter diuisibilitas, quæ est in motu locali, prius inuenitur in corpore, quod mouetur, quam in loco, ad quem tale corpus mouetur. Cæterum Angelus, communicando perfectionem loco, siue per applicationem, qua applicatur loco, siue per operationem, dicitur moueri ad locum. Vnde duplex mutatio interuenit in motu locali, Angeli, prima ex parte eiusdem Angeli qua vult se constituere in loco, & hæc non pertinet formaliter ad locum (sicut dictum est) sed causaliter: secunda qua formaliter dicitur Angelus adquirere locum, & hæc subiectatur in loco adquisito, siue adquirendo, secundum quandam rationem diuisibilitatis desumptam ex entitate recepta in loco.

C

Ex ijs sequitur non esse verum, quod idem author dicit, Angelum posse applicare se loco extenso, indiuisibili modo. Quanuis enim hæc indiuisibilitas saluetur in volitione, qua Angelus vult se applicare loco diuisibili: tamen non potest saluari in applicatione virtutis, qua Angelus formaliter dicitur moueri localiter, implicat enim, hanc virtutem applicari indiuisibili modo, cum locus extensus sit incapax recipiendi illam virtutem modo indiuisibili, & ex altera parte motus ipse localis, ex sua propria natura, & intrinsece, exposcat diuisibilitatem.

Multo minus verum est, quod idem author subdit §. 2. hanc applicationem Angeli ad locum; licet sit extensa non sequi esse corpoream, sicut habitus intellectus, & voluntatis, habent extensionem secundum gradus, non tamen sunt corporei. Sed hæc doctrina non est ad propositum, loquimur enim non de qua-

quacunque extensione, sed de illa, quâ Angelus formaliter dicitur extendi per locum corporeum medio motu locali, hæc autem commensuratur extensioni corporeæ loci: nec Angelus propter id, quod habet in se formaliter, dicitur habere istam extensionem, sicut illam habent illi habitus intellectus, & voluntatis; sed propter applicationem dictam, quæ est actio transiens, & recepta in loco; atque adeo exposcens formalem, & diuisibilem atque corpoream extensionem.

Tota igitur allucinatio in ijs dictis, & alijs similibus, quæ longum esset recensere, prouenit ex superficiali intelligentia doctrinæ D. Thom. in illis verbis: per applicationem virtutis Angelus dicitur esse in loco corporeo. Nõ enim intelligitur de applicatione, quatenus se tenet ex parte Angeli; sed quatenus passiue recipitur in loco corporeo, admodum recipientis; quæ virtus licet aliquo modo dicatur spiritualis, quatenus procedit ab Angelo: tamen quatenus recepta in passo, est corporea, & extensa. Sicut virtus recepta in cælo, ab Angelo mouente cælum, est aliquo modo spiritualis, & media ipsa eleuatur cælum ad aliquos effectus producendos: cæterum formaliter est aliquid corporeum, vtpote recepta in cælo admodum recipientis.

§. X.

*Qualiter dæmones aliquando sint in loco.*

SIcut dæmon ex sua natura excedit ordinem rerum corporalium, & ita est in loco corporeo, per continentiam virtutis suę, & vniendo sibi locũ, & secundum quandam superioritatem respectu eiusdem loci: ita ex iustitia diuina fit, vt idem dæmon subordinetur loco, & detineatur in ipso tanquam in carcere, considerato loco quatenus est instrumentum Dei, & participat illam virtutem à Deo, sicut etiam ignis infernitorquet eundem dæmonem. Qua propter ex vi huius alligationis, qua dæmon alligatur virtute diuina ad istum, vel illum locum, dicitur, quod dæmon est in isto, vel illo loco. Et sicut dicebamus de Angelo, quod vnit sibi locum, mediente entitate, quam producit in tali loco: ita locus dæmonis virtute diuina vnit sibi dæmonem, seu alligat sibi formaliter, mediante entitate producta in eodem dæmone. Itaque ipsa substantia dæmonis, quæ ex se est indifferens ad hunc, vel illum locum, alligatur ab isto loco, vt non possit alibi existere.

A Regularis tamen modus existendi in loco, etiam in dæmonibus est aliquid naturale. Non enim est necessarium recurrere ad superiorem illam virtutem, qua corpus potest agere in spiritum, ad designandum locum Angeli. Imo (vt dicebamus) dæmon virtute sua naturali comparatur ad locum, tanquam vniens illum sibi, sicut, & Angelus bonus. Quia Angeli non applicant suam virtutem ad operandum in loco, ex aliqua facultate supernaturali. Naturalis igitur virtus dæmonis, sufficiens est ad applicationem dictam. Cum hoc tamen stat, vt aliquando dicantur dæmones esse in loco, non considerata tali virtute naturali, sed virtute supernaturali se tenente ex parte loci.

Pro cuius intelligentia aduertendum est, quod si Angelus per virtutem supernaturalem vniret sibi locum: ita quod, B vt instrumentum Dei, produceret aliquam entitatem in loco, quæ entitas esset ordinis supernaturalis, admodum quo de facto vnit sibi eundem locum, per entitatem naturalem, esset in eodem loco vniuoce atque modo est, media vnione ordinis naturalis. Quamuis enim istæ entitates differant inter se genere, in ratione entis: tamen in ratione constituendi Angelum in loco, essent prorsus eiusdem speciei. Ratio huius est, quia in tali constitutione, non consideratur entitas illa, quatenus naturalis, vel quatenus supernaturalis est, sed solum quatenus est determinatiua, vel coarctatiua (vt sic loquamur) respectu Angeli ad istum specialem situm, & ad dicendum specialem ordinem, ad centrum terræ, & polos mundi. Itaque sicut in superficie ambiente vaculum, non consideratur illam esse aeris, vel aquæ, quia materialiter se habent aer, & aqua, ad respectum ad centrum terræ, &c. ita ad coarctandum Angelum ad istum locum, materialiter se habet entitas naturalis, vel supernaturalis. Et sicut in exemplo posito de vaculo, id quod formaliter ibi cõsideratur, est respect⁹, & quidquid est ex parte aeris, vel aquæ, solũ requiritur tan-

tanquam sustentatiuum talis respectus; non autem consequitur respectus ab intrinseco, ex natura aeris, vel aquæ; ita entitas illa naturalis, & supernaturalis, solum requiruntur quatenus deseruiunt huic coarctationi, non vero secundum suas proprias naturas.

Fatemur igitur principali quæsito, quod secundum cursum ordinarium rerum, dæmon existit in loco per applicationem suæ virtutis naturalis; licet quando patitur ab igne, & est ibi tanquam in loco, consideretur non per modum agentis, sed per modum patientis, qui modi, (vt declaratum est) materialiter se habent. Et quando docet D. Thom. generaliter, Angelum esse in loco per applicationem suæ virtutis, loquitur de loco quem Angelus adquirit, & in quo voluntate sua se constituit, trahendo locum admodum naturæ Angeli, & non subijciendo se loco.

Ex ijs respondetur ad obiectionem positam de loco dæmonum: cætera autem nihil difficultatis habent. Nec dæmon deferens animam ad inferos, nec anima ipsa delata, pertinent ad aliquem locum medium, nec etiam dæmon est in anima, quam defert, tanquam in loco, sed virtute eiusdem dæmonis, anima peculiari modo vnitur ei, quæ vnio facile intelligitur, præsupponendo illam, quam res spirituales possunt habere inter se, & præsupponendo virtutem superiorem, quam vnus Angelus habet supra alium. Sed sicut est difficile intelligere, qualiter vnus Angelus agat in alterum: ita est difficile intelligere, qualiter dæmon deferat animam in infernum: non tamen est multum difficile intellectu, quod in hoc instanti, dæmon sit simul cum tali anima in aliquo loco, & immediate post hoc, absque transitu per medium, sit etiam simul cum eadem in inferno. Sic etiam explicatur, quomodo Angelus expellat dæmonem ab aliquo loco. Sicut enim vnum corpus expellit alterum à loco per contactum quantitatiuum, sic etiam vnus Angelus expellit dæmonem per contactum virtutis. Et sicut Angelus, prius quam operetur in loco, applicat suam virtutem eidem loco, sic ad expellendum dæmonem à tali loco, prius intelligitur eadem applicatio virtutis ad locum. Qua propter prius natura, dicit locus habitudinem ad talem Angelum, quam dæmon expellendus. Itaque ad agendum simpliciter in dæmonem, vel præcipiendo ei, vel torquendo eum, &c. quæ omnia fiunt absque respectu ad aliquod corpus exterius, sufficit immediata habitudo vnius ad alterum, quæ habitudo fundatur in aliqua mutatione vnius extremi: cæterum ad dictam expulsionem à loco, præter habitudinem, quam dicit dæmon expulsus, ad Angelum expellentem, debet interuenire prius habitudo loci ad eundem Angelum. Et quidem quando vnum corpus expellit alterum ab aliquo loco, non prius inspicit locum, quam corpus, sed potius è contra, prius expellit corpus, quam intret locum: tamen in præsenti è contra se res habet. Ratio discriminis est, quia duo corpora non possunt esse simul in eodem loco; & ita necesse est, quod illa expulsio, præcedat existentiam in loco: nihilominus duo Angeli possunt esse in eodem loco, vnde vt vnus illorum dicatur operari in tali loco, expellendo alterum, necesse est, vt prius dicatur esse in loco, per applicationem suæ virtutis.

A B C

## §. XI.

### *Impugnatur sententia, quam tenet Vazquez.*

ETiam impugnationem eius, quod dicit Vazquez, reseruauimus in hunc locum, quia explicata mente D. Thom. & ex doctrina tradita, facile impugnatur.

Illud ergo in primis non est verum, quod Angelus adquirat in se aliquam entitatem absolutam, in qua fundetur respectus vnionis, quem dicit ad locum. Bene quidem ait dictus author, esse necesse, vt consequatur respectus vnionis Angeli ad locum, vel è contra, quod detur aliqua mutatio ex parte alicuius extremi. Impossibile enim est manente Angelo, & loco, eodem modo, atque antea erant, quod sequatur habitudo vnionis, seu aliqua habitudo realis vnius ad alterum. Cæterum si vt Vazquez posuit dictam mutationem ex parte Angeli, atque entitatem absolutam, in qua fundaretur respectus,

poneret illam ex parte loci, conueniebamus. In qua parte magis placet nobis sententa huius authoris, quam sententia aliorum tenentium, virtutem Angeli ad operandum in loco esse rationem existendi in loco, absque eo, quod ex parte loci aliquid superaddatur.

Et quidem noster Zumel circa istum articulum, etiam nobis displicet, qui relata quorundam Salmanticensium sententia, tenentium, quod Angelus constituitur in loco per virtutem ad operandum in ipso, dicit. Id quo Angelus est formaliter in loco, est formaliter in ipso Angelo, & non in loco. Sicuti (ait) quantitas, qua corpus est in loco est formaliter in corpore, & non in loco. Sicut enim se habet contactus quantitatiuus respectu loci in corpore: ita se habet contactus virtutis in Angelo, respectu loci. Hæc (inquam) sententia deficiens est. Nam licet Angelus eo ipso, quo vult se applicare loco, adquirat respectum realem ad talem locum, qui respectus fundatur in illa volitione noua, qua se reducit de potentia ad actum: tamen iste respectus est communis cum quolibet alio, qui resultaret in Angelo, ex eo quod de nouo inspiceret quancunque aliam creaturam, siue cognoscendo illam, siue volendo, est inquam communis, quoad hoc, quod sequitur ex vi illius actus interioris: non tamen potest pertinere ad constitutionem exterioris vnionis, quæ debet esse inter Angelū, & locum, sed sicut actus ille applicationis virtutis, manet in Angelo: ita & respectus.

Nec videtur sibi constare dictus author, concedendo ex vna parte, applicationem illam virtutis, pertinere ad actionem transeuntem, & ex altera parte dicendo, quod formale illud constitutiuum manet in Angelo. Si enim applicatio illa est actio transiens, vel aliquid actionis transeuntis, vt explicatum est à nobis, fit, vt formalitas sit recepta in passo, saltem secundum opinionem probabilem, quod actio transiens est in passo, & consequenter licet illa applicatio denominet Angelum: tamen subiectiue erit in loco. In omni tamen opinione, videtur dicendum, quod si applicatio illa manet subiectiue in Angelo, implicat quod media ipsa, dicatur Angelus vnitus realiter loco, non quomodocunque, sed tanquam dicens eundem respectum situs, quem dicit locus. Debet igitur fundari ille respectus in aliquo, in quo realiter communicent Angelus, & locus.

Nec obstat, quod quantitas, qua mediante corpus est in loco, est subiectiue in ipso corpore. Est enim manifestum discrimen, quod attinet ad propositum. Nam superficies corporis contenti in loco, & superficies loci continens corpus, sunt eiusdem rationis, quoad vnionem illam, in qua fundatur dictus respectus distantiæ: ita quod manente superficie concaua in loco, & manente superficie conuexa in locato, sunt idem prorsus quoad illam rationem distantiæ; atque adeo secundum se adunantur, ad istum effectum constituendi corpus in loco. Nihilominus virtus operatiua in Angelo, non adunatur secundum se loco: nec etiam facta applicatione talis virtutis potest efficere vnum realiter cum loco, ad prædictum effectum respectus distantiæ, nisi locus ipse aliter se habeat, quam antea se habebat; atque adeo non debet pensari prædicta virtutis applicatio, quatenus est in Angelo, sed quatenus ab Angelo est communicata loco, & est subiectiue in loco. Et quanuis dicta virtus se habeat ad Angelum, vt quantitas se habet ad corpus, quoad hoc: quod sicut corpus attingit locum mediante quantitate, & adæquatur illi; ita Angeli virtus contingit locum: est tamen diuersa ratio horum contactuum. Nam corpus contingit locum subordinando se loco, tanquam contentum in illo: attamen Angelus contingit locum subordinando locum sibi. Qua propter manente quantitate in corpore, est ratio dicti contactus per subordinationem: tamen manente applicatione in Angelo, non potest esse ratio existendi in loco, subordinando locum sibi, nisi aliquid producat in loco, ratione cuius detur formaliter ista subordinatio.

Deuenio igitur ad illam opinionem, quam tenet Vazquez, in qua, placet illud de constituenda entitate particulari, siue sit tenens se ex parte Angeli, siue

ex

ex parte loci, in qua fundetur particularis respectus vnionis Angeli cum loco: & ita non sufficit constituere applicationem virtutis Angeli, ad operandum in loco, quatenus talis virtus se tenet ex parte Angeli, nisi superaddatur entitas vniens Angelum cum loco. Illud tamen displicet nobis, quod illa entitas ponatur in Angelo. Si enim, vt probatum est, & est expressa mens D. Thom. ex vi vnionis Angeli cum loco, perficitur ipse locus, necesse est dictam rationem formalem vnionis se tenere ex parte loci recepta ab Angelo. Præterea. Anima rationalis, non dicitur vnita corpori, pro illo priori, in quo intelligitur esse in se, antequam sit in corpore; licet pro eodem priore, dicat ordinem ad corpus tanquam forma eius, quia deficit complementum illud, quod ipsa recipit ex reali vnione cum corpore, in quo debet communicare cum corpore, taliter vt complementum hoc, sit perfectio vtriusque: ergo à fortiori Angelus non dicetur vnitus loco, ex perfectione, seu entitate, quæ solum manet in Angelo, nisi communicetur talis perfectio loco. Probatur consequentia, nam maiorem conuenientiam vnionis habet anima cum corpore, quam Angelus cum loco. Item Angelus comparatus ad locum, est quid magis absolutum, quam anima comparata ad corpus. Si ergo, vt anima dicatur vnita corpori, requiritur quod corpus ipsum aliter se habeat, quam antea se habebat, à fortiori, vt Angelus dicatur vnitus loco requiritur aliqua mutatio ex parte ipsius loci; atque adeo entitas illa fundans dictam vnionem, debet se tenere ex parte loci. Itaque anima immediate per se ipsam, est vnibilis corpori, Angelus autem immediate per se, non dicit ordinem ad locum: & ita magis absolute se habet Angelus ad locum, quam anima ad corpus. Si ergo anima, vt actualiter dicatur vnita corpori, exigit mutationem in ipso corpore, multo magis, vt Angelus dicatur vnitus loco exiget mutationem ex parte loci.

Confirmatur. In dicta vnione Angeli cum loco, datur relatio realis loci ad Angelum: ergo debet fundari talis relatio, in aliqua entitate de nouo adquisita. Antecedens in doctrina Diui Thom. est notissimum, sed probatur: Nam ad istam vnionem, non concurrunt æqualiter Angelus, & locus: ergo vnum subordinatur alteri; sed Angelus non subordinatur loco: ergo locus subordinatur Angelo. Hoc etiam probant rationes supra factæ à nobis. Et certe, dicere quod in ista vnione, solum resultat ex parte loci, denominatio quædam rationis, sicut in columna denominatio dexteritatis, est contra ordinem statutum à Deo in vniuerso, in quo inferiora realiter perficiuntur ex coniunctione ad superiora.

Sed contra hoc arguitur. Nam Angelus participat à loco, illam rationem situs, & distantiæ explicatam: ergo in isto genere potius intuendum est, quid conueniat Angelo per subordinationem ad locum, quam quid conueniat loco per subordinationem ad Angelum. Antecedens constat. Nam locus secundum se, dicit illam distantiam, & rationem situs: Angelus autem non dicit illam secundum se; atque adeo participatiue à loco, dicit ipsam. Itaque, quanuis loquendo de rebus pertinentibus ad ordinem vniuersi, inferiora secundum rationem entis, participent perfectionem à superioribus: tamen secundum alias rationes, quæ primo, & per se inueniuntur in inferioribus, non est necessaria hæc participatio: ergo quoad rationem distandi a polis, & centro mundi, non participat aliquid locus ab Angelo, sed è contra, & consequenter in illa vnione, per quam Angelus dicitur esse in loco, non debet locus referri realiter ad Angelum, sed è contra Angelus ad locum.

Ad hoc argumentum respondetur, quod in illa existentia in loco duo possunt considerari, primum pertinens ad imperfectionem, & limitationem, & coarctationem; scilicet efficiendo, quod id, quod est in loco, determinetur ad solum illum locum, & hoc participat Angelus à loco, vt probat argumentum. Qua propter relatio illa, seu respectus, limitantes locatum ad locum, prius inueniuntur in loco, quam in locato. Et in hac consideratione non loquitur D. Th. quando docet, Angelum esse in loco perficiendo locum. Secundo modo potest considerari dicta existentia, quoad formalẽ vnionẽ,

ex qua resultat, quod Angelus dicatur esse in loco, & hæc fit, media perfectione, quam Angelus communicat loco. Exemplum potest adhiberi, de vnione formæ cum materia. Licet enim quando materia vnitur formæ, limitet ipsam formam; atque adeo in vnione ipsa, resultet limitatio ex parte materiæ, tamen absolute loquendo, vnio illa, desumitur ex perfectione, quam forma communicat materiæ. Similiter quanuis considerato illo respectu formali situs, qui resultat in Angelo, ex eo quod vniuit sibi locum, talis respectus participetur à loco, quoad limitationem, quam importat: tamen perfectio ipsa vnionis Angelicum loco, sumitur primo, & per se, ex participatione, qua locus participat aliquid ab Angelo.

A

Etiam est intelligibile, id quod Vazquez dicit, de modo absoluto subiectato in substantia Angeli, & faciente, ipsum Angelum esse diuisibiliter in loco. Et vt certa ab impossibilibus separemus, nulli dubium est, ipsam virtutem Angeli ad operandum extra se, esse virtualiter diuisibilem, quatenus Angelus potest media illa operari in tali loco diuisibili. Et ad hoc non est necessarium fingere aliquam aliam entitatem absolutam. Nihilominus est impossibile, dari aliquam entitatem in Angelo, quæ ex se dicat istam rationem diuisibilitatis, vel extensionis, vel comparationis ad puncta, ex quibus desumitur ratio situs. Ratio est euidens. Nam illa entitas spiritualis, est aliquid absolutum, vt fatetur ille author: & cum ex altera parte sit supra omnem rationem corporum, & rerum corporalium, implicat, quod ex se denotet aliquam extensionem, vel diuisibilitatem loci.

B

Exemplum etiam, quod affert idem author, nullum est, quin potius magis declarat doctrinam traditam. Anima enim rationalis, ex se est forma corporis, & ex se dicit habitudinem ad corpus, & dat in genere causæ formalis corpori totum esse, quod habet; atque adeo diuisibilitas, & extensio, quæ est in corpore, non solum præhabetur eminenter in tali forma, verum propria natura talis formæ est, coaptari corpori, sub tali extensione, seu diuisibilitate. Cæterum omnia ista sunt omnino aliena à præsenti difficultate. Nam quæcunque entitas producatur in Angelo, implicat, quod ex se coaptetur corpori, vel loco, & multo minus, quod ex se exposcat talem locum: aliàs amitteret propriam rationem entis spiritualis absoluti. Fit ergo, vt quanuis Angelus applicans se ad operandum in loco, dicat habitudinem ad locum: illa tamen habitudo, ex se, & quatenus est in Angelo, non possit esse ratio formalis existendi in loco, nec ab ipsa possit Angelus dici, immediate existens in loco nisi aliquid producatur, pertinens immediate, & secundum se, ad modum diuisibilitatis, & extensionis, & situs, quem seruat locus, vt mediante tali entitate, Angelus dicatur subiectum receptiuum illius relationis, seu respectus situs, & distantiæ. Vnde in opinione dicti authoris manet eadem difficultas, atque in opinione eorum qui tenent, rationem formalem existendi in loco Angelo esse suam substantiam. Implicat etiam, quod Angelus sua voluntate producat in se entitatem spiritualem, determinatam ad certum locum. Imo sicut ipse Angelus per propriam virtutem, & substantiam, non constituitur in loco; quia dato quocunque loco, potest operari, & esse in minori loco: ita dicendum est de illa entitate absoluta, quæ, cum sit spiritualis, potest esse in puncto; atque adeo non solum non est determinata ad locum diuisibilem, verum est contra eius naturam talis determinatio. Item si daremus illam entitatem, spiritualem, & absolutam, & subiectatam in Angelo, adhuc impossibile est, quod manente loco immutato, & manente tali entitate in Angelo, intelligatur talis vnio inter locum, & Angelum, vt vtriusque sit vnicus, & idem respectus localis, seu distantiæ, quod valde aduertendum est contra omnes opiniones, quæ in hac parte militant contra Diuum Thomam. In cuius sententia debet saluari, quod Angelus est in loco, qua ratione vnitur loco: vnitio autem ista non debet incipere à loco, trahendo Angelum ad se; atque adeo debet incipere ab Angelo, trahendo locum ad efficiendum vnum formaliter cum Angelo, & consequenter producendo aliquid in loco.

C

Illud

Illud etiam est difficile, quod modus, quem dictus author ponit in Angelo, maneat in eodem Angelo, etiam ablata distantia corporis, & loci. Si enim talis modus est ratio formalis existendi in loco, & sub tali, vel tali distantia: qui fieri potest, vt ablata distantia, maneat ratio formalis loci, & consequenter ille modus? Et quidem si entitas illa absoluta, desumeretur per coaptationem, ad hoc vel illud corpus, vt corpus est (vt infra dicemus loquentes de existentia Angeli in puncto) bene perciperetur, quod ablata distantia corporis, maneret adhuc entitas. Si tamen sumitur ex formali ratione loci (de hoc enim est sermo præsens) quomodo potest manere ablata distantia? Consequenter tamen loquitur ille author dicendo, quod cum ille modus sit quid absolutum, & desumptum per ordinem ad illud corpus, secundum se, manet etiam ablato corpore à tali distantia. Sed vt dixi, non videtur hoc esse ad propositum, nam loquimur de immediata ratione sub qua Angelus comparatur ad locum, & dicitur vniri illi, præscindendo ab omni corpore contento in tali loco. Ad hoc autem, quod Angelus vniatur loco in ratione loci, non est necessarium, quod prius vniatur corpori contento in loco: imo eadem ratione, qua vnitur corpori contento potest immediate vniri ipsi loco. Cum enim superficies concaua loci, sit distincta entitatiue à superficie conuexa locati, nulla prorsus datur dependentia in dicta applicatione Angeli, ratione cuius dependentiæ, debeat Angelus prius vniri corpori, quam loco. Qua propter Angelus immediate se applicans loco, admodum dictum, dicit ratione talis loci, respectum situs, & distantiæ. Sed quidquid sit de omnibus ijs, dicimus in præsenti quæsito, quod Angelo applicante suam virtutem, ad diuersas superficies succedentes in eadem distantia, manet idem locus Angeli formaliter, & amittuntur materiales illæ vniones, quibus vniebatur diuersis superficiebus, quia vniones istæ, non inspiciebant superficies, vt sic, sed vt habebant rationem loci. Non enim Angelus custodiens ciuitatem, vnitur superficiei ambienti ipsam, quia superficies est; sed quia locus constitutus in tali situ est. Nec ergo vnio Angeli cum quantitate corporis continentis, nec cum quantitate corporis contenti, considerantur per se in præsenti, sed ratione situs localis.

A

B

IN articulo 2, docet D. Tho. quod cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur, quod non sit vbique, nec in pluribus locis, sed in vno loco tantum.

## CONTROVERSIA. XLIII.

### *Vtrùm Angelus possit esse simul in pluribus locis inadæquatis.*

CONSTAT ex communi sententia Theologorum, non posse Angelum esse in pluribus locis adæquatis. Imo implicat in adiecto dicere, quod possit Angelus esse in pluribus locis, secundum virtutem propriam, & ex altera parte, quod quilibet illorum, adæquet virtutem propriam. Qua propter maxime allucinatus est Puteanus supra hunc articulum dubitatione 4. dicens, quod diuina virtute potest Angelus esse in pluribus locis adæquatis, locus enim adæquatus, nec excedit locatum, nec excediturab illo. Qua propter est manifesta implicatio, assignare Angelo locum isto modo, & ex altera parte dicere, quod simul potest esse in alio. Et rationes, quibus dictus author intendit probare suam

C

*Putean.*

sententiam, possunt probabiliter procedere, de existentia in diuersis locis simul: non tamen procedunt cum aliqua apparentia de locis adæquatis. Vnde tenendo, quod Angelus determinat sibi certum locum ad operandum: ita quod eius virtus adæquate correspondet tali loco, si dicatur, quod virtute diuina potest simul operari in alio loco, debet etiam concedi, quod virtute diuina, tollitur illa coarctatio naturalis ad locum: quod tamen est implicatorium: debet ergo concedi, quod Angelus qui virtute diuina, potest constitui in pluribus locis, inspiciendo eandem virtutem, neuter illorum est adæquatus Angelo.

Quæstio ergo est de locis inadæquatis. Adhuc tamen ista loca inadæquata possunt dupliciter considerari. Primo modo, ita quod licet duo loca simul sumpta, adæquent totam virtutem Angeli: tamen non simul sumantur, sed separatim, & vnus locus distet ab alio. Et ista distantia adhuc sumitur dupliciter. Primo taliter, quod excedat virtutem operatiuam Angeli, seu terminum præfixum Angelo ad operandum: secundo taliter, quod vterque locus, contineatur intra limites, quos virtus operatiua Angeli habet, in operando. Certissimum ergo est, Angelum non posse esse in diuersis locis inadæquatis simul, quando aliquis illorum est extra distantiam præfixam Angelo ad operandum. Si enim virtus Angeli non se extendit vltra talem distantiam, multo minus substantia Angeli. Vt enim diximus supra, & infra etiam amplius declarabimus, magis se extendit virtus Angeli, quam substantia eius. Præterea certum est, quod si illa duo loca, sint intra terminos, ad quos se potest extendere virtus operatiua Angeli: si tamen ex altera parte sint extra terminum præfixum præsentiæ substantiali Angeli, non potest Angelus simul esse in illis. Supponimus dari certum terminum localem, ad quem se potest extendere præsentia substantialis Angeli, & vltra talem terminum non posse dari talem præsentiam. Si igitur dentur duo loca, quæ simul sumpta adæquarent dictum terminum, & non simul sumantur, sed separatim, Angelus non potest esse simul in illis.

Est igitur quæstio vtrum datis duobus locis inadæquatis, intra terminum statutum præsentiæ substantiali Angeli, etiam si inter se sint distantes, possit Angelus virtute propria, esse præsens substantialiter, seu secundum propriam substantiam (quod pro eodem accipitur) vtrique loco. A

Communis sententia Thomistarum Cum Caietan. hic & Ferrarien. 3. contra gentes capit. 68. & Bañes, & Zumel super istum articulum, tenet partem affirmatiuam. Quam sententiam etiam tenent alij extra scholam Diui Thomæ. *Caiet. Ferrar. Bañes. Zumel.*

Nihilominus oppositam sententiam tenet Vazquez disputation. 190. capit. 3. sequendo alios Doctores, quos ipse allegat. Imo existimat hanc esse mentem Diui Thomæ in hoc articulo. Qui nunquam concedit vllo modo, Angelum posse esse in pluribus locis simul: cum tamen id absolute neget, cum respondet ad argumenta in contrarium adducta. Asserit enim dum Angelus operatur in pluribus partibus, non esse in omnibus, sed in ea, in qua primo applicat suam virtutem. *Vazquez.* B

Præterea probat ex Damasceno lib. 1. de Fid capit. 17. vbi dicit de Angelo. *Nec enim in pluribus ac diuersis locis, operari eodem tempore potest.* Et ex Didimo libr. de Spiritu Sancto dicente. *Angelus quippe, qui aderat Apostolo, in Asia oranti, non poterat simul ad esse alijs, in cæteris mundi partibus constitutis.* Quæ omnia (ait Vazquez) si aliquis interpretetur, de locis adæquatis: ita vt in paruis locis intra certam spheram Angelus esse possit, aduertat obsecro, vno loco diffiniri, idem esse, quod in vno loco tantum esse, siue magnus ille sit, siue paruus. Id enim nunquam Patres distinguere curarunt. *Damasc. Dedim.*

Secundo, ratione connatur ostendere Angelum posse esse in pluribus locis in quacunque distantia positis: & ita manere posse in cælo, quando ad terras mittitur; si semel concedamus in duobus locis parum distantibus posse locari. Primum si posset virtutem suam, & se ipsum, pluribus locis non continuis, nec contiguis applicare, ita vt distantia parua nihil impediret, eadem ratione magna distantia C

non

non obstaret. Deinde. Præter primum miraculum, quo corpus Christi caret proprietate quantitatis, quam dicunt commensurabilitatam, nouo alio miraculo, constituitur in duobus locis, vel hostijs, etiam parum distantibus. Magis ergo difficile Angelo esse debet, in duobus locis collocari, quam in vno continuo, duobus æquali, manere.

Dicit præterea. Ideo Angelum esse posse in pluribus corporibus, si contigua sunt, eodem modo, atque in vno magno corpore continuo; non autem in pluribus eiusdem quantitatis, si continua non sunt: quia sicut contactus corporum, plurimum confert, vt operatio etiam agentis corporei, ab vno in aliud diffundatur: & ita virtus in vtrunque operetur, quæ si separata essent, sine medio agere non valeret: eodem modo contactus, sicut continuatio, plurimum confert, vt virtus Angeli totam substantiam suam in duobus corporibus, aut in duabus partibus constituat, quam non posset in pluribus separatis, sine medio collocare.

*Molina.* Molina etiam super istum articulum tenet eandem sententiam. Quam probat. Primò. Quia sicut indiuisibilis rationalis anima, non potest informare partes extremas corporis, vt caput, & pectus, quin informet collum intermedium: sic etiam Angelus non potest esse in partibus extremis suæ sphæræ, quin simul sit in intermedijs.

Secundò, quia sicut lumen, non potest deriuari in sole, in partem extremam spatij, nisi per mediam, in qua lumen maneat: ita nec Angelus potest transferre suam substantiam, à quarta parte spatij extrema, in aliam extremã, nisi per medias, in quibus eadem substantia maneat.

*Valentia.* Gregorius de Valentia disputation. 4. quæstion. 1. punct. 3. ex vna parte concedit, posse Angelum simul esse in pluribus locis, perfectioni suæ inadæquatis: qui tamen contineantur intra latitudinem adæquati loci, & quod de hac assertione non dubitari potest, cum etiam anima rationalis sit tota simul hoc modo in pluribus locis sibi inadæquatis, puta, in pluribus partibus corporis humani: & ex altera parte tenet, Angelum per præsentiam suæ substantiæ, ita esse semper in loco sibi adæquato, quod non sit in ipsius voluntate positum, vt sit in loco dumtaxat minori, & inadæquato. Quod probat.

Primò. Nam Angelus per substantiæ suæ præsentiam, hoc ipso est in loco adæquato, quod est præditus tanta, vel tanta perfectione substantiali: sed semper habet eandem substantialem perfectionem; nec est in voluntate ipsius positum, vt habeat minorem: ergo per præsentiam quidem substantiæ suæ, semper est in loco sibi adæquato.

Secundò. Nam vt Deus (verb. grat.) est in loco per suæ substantiæ perfectionem, & corpus per perfectionem suæ quantitatis, & anima rationalis per suam item substantialem perfectionem, qua informat corpus: ita etiam Angelus per perfectionem substantiæ suæ. Sed quia non est in voluntate Dei positum, vt habeat ipse minorem perfectionem substantialem, quã habet, nec in aliquo corpore est situm, vt absque vlla sui mutatione habeat minorem quantitatem, quam habet, nec in anima, vt habeat perfectionem minorem, non potest esse Deus pro suo arbitrio, in aliquo loco minori, quam sit hic mundus, posito quod hic mundus est, nec corpus in loco minori, quam sit eius quantitas, nec anima in minori, quam sit corpus illud, quod informat, quamdiu tantum quidem corpus informat: ergo idem similiter est sentiendum de Angelo.

*Bubalus.* Has etiam sententias sequitur Bubalus super istum art. difficult. 1. innititurque fere eisdem authoritatibus, & rationibus, & censet esse sententiam Angelici Doctoris.

## §. I.

### *Diuersi modi existendi in locis inadæquatis.*

NOTANDVM est, quod diuersa loca inadæquata, quæ continentur intra terminum præfixum existentiæ Angeli in loco, possunt dupliciter considerari. Primo modo, ita quod omnia illa, efficiant vnum, & per modum vnius subijciantur applicationi virtutis Angelicæ

ad operandum: sicut quando Angelus custodit vnam ciuitatem, diuersæ domus illius ciuitatis, comparantur ad talem Angelum, vt efficientes vnum in ratione subiecti, dictæ applicationis, quamuis inter se differant in genere entis. Sicut multa entia diuersæ speciei, concurrunt ad vnum artificiatum. Et hoc modo certum est, Angelum esse in diuersis locis inadæquatis, quia ipsa loca secundum se adunantur, & sunt velut continua, vel contigua; atque adeo præscindendo ab applicatione superueniente ex parte Angeli, & considerando loca ex se simul sumpta, habent talem vnitatem, vt contineantur sub eadem superficie adæquata. Imo addiderim, quod quamuis Angelus producat diuersas entitates, vel exerceat diuersas operationes, in dictis locis inadæquatis hæc diuersitas non est sufficiens ad discontinuanda talia loca inter se, sub ratione loci. Quia materialiter consideratur respectu loci adæquati, & in omnibus partibus talis loci sic affectis, consideratur formaliter eadem adæquata ratio applicationis respectu totius loci. Secundo modo considerantur loca inadæquata, vt distincta inter se, & absque aliqua cõtinuatione, vel absque aliquo respectu adunationis, in eadem superficie communi, & ambiente, seu continente vtrunque locum.

Prima conclusio. Angelus non potest esse in pluribus locis inadæquatis, etiam contentis intra locum adæquatum, si ista loca considerentur per modum plurium. Hanc conclusionem probant argumenta supra posita Et probatur deinde. Nam vt à principio declarauimus, etiam si talia loca simul sumpta non excederent terminum, ad quem se potest extendere præsentia Angeli: si tamen ex altera parte sint inter se distantia, vltra talem terminum non potest Angelus simul esse in illis: ergo prius quam loca ipsa habeant capacitatem recipiendi dictam præsentiam, per applicationem explicatam, necesse est, quod considerentur, quatenus continentur intra illum terminum communem; atque adeo debent considerari per modum vnius, & quatenus subordinantur vni tertio, cuius modi est ille terminus.

Secunda conclusio. Non est necessarium, quod præcedat applicatio Angeli, respectu illius termini communis, de quo in precedenti conclusione, ad hoc quod Angelus applicet suam virtutem illis locis inadæquatis. Probatur hæc cõclusio, & explicatur. Cum enim dictum sit, loca illa recipere dictam applicationem Angeli, quatenus adunantur in illo termino communi, poterat alicui videri, quod reciperent talem applicationem, medio eodem termino communi; atque adeo, quod prius natura intelligeretur applicatio recepta in termino cõmuni, & deinde in locis inadæquatis. Hoc autem intendimus excludere in conclusione. Quia Angelus immediate potest applicare suam virtutem ad quancunque partem illius loci, non applicando ipsam ad totum locum, atque ex consequenti, non necessario præintelligitur dicta applicatio respectu loci adæquati.

Conciliantur ergo istæ duæ conclusiones. Exposcitur enim tanquam conditio requisita, quod loca inadæquata sint intra dictum terminum, & non per modum plurium locorum: non tamen adunatio in ipso termino est ratio formalis, subiecti receptiui, illius applicationis virtutis Angelicæ. Vnde perfectio proueniens partibus alicuius loci, ex applicatione dicta, non est sicut perfectio proueniens toti, & ex toto proueniens partibus. Et nota pro decidendis infra, quod si Angelus ex vi applicationis, qua applicaretur toti loco, consequenter applicaretur omnibus partibus illius loci, vt in exemplo posito de ciuitate, si ex vi applicationis qua applicatur toti ciuitati applicaretur singulis partibus, esset vera opinio illorum authorum tenentium esse necessariam continuationem, vel contiguitatem talium partium inter se. Impossibile est enim, quod Angelus ex vi illius perfectionis, quã producit in vna parte, agat in alteram partẽ, per modũ cõmunicationis, nisi partes illæ inter se adunentur. Et idem dicendum est de adunatione partium cum toto. Itaque aliud est considerare applicationem, qua Angelus immediate vnitur cuicunque parti alicuius loci sibi adæquati: aliud vero esset si Angelus applicaretur vni parti mediante altera, vel partibus mediante toto. In primo enim Angelus operatur immediatione suppositi: in secundo vero operatur

tur immediatione virtutis. Et in hac secunda consideratione, non datur applicatio propria, secundum præsentiã substãtialem Angeli, de qua loquimur. Vnde ad operandum isto modo secundo, debet considerari virtus Angeli: quatenus velut defertur ex vna parte ad alteram, & consequenter ad hoc est necessaria vnio ipsarum partium, saltem secundum contiguationem.

Tertia conclusio. Angelus potest simul esse in diuersis locis inadæquatis, & separatis inter se, intra dictum terminum loci adæquati. Probatur. Angelus in applicatione ad locum, non dependet ab ipso loco, sed ex voluntate sua vnitur toti loco, & partibus eius, secundum maiorem, vel minorem extensionem, prout eidem Angelo placet, potest que applicare se vni parti, & non alteri, non quidem subordinando se loco, sed subordinando eum sibi: ergo ad applicandum se duabus partibus extremis loci, non est necessarium, quod applicet se parti mediæ. Probatur consequentia. Nam si Angelus in sua applicatione, deberet necessario seruare continuationẽ, quam dictæ partes habent inter se, seu etiam ordinem, applicaret se per modũ agentis corporalis, secundum coaptationem vnius quantitatis ad alteram quantitatem. Cum igitur Angelus applicet se, secundum modum proprium, & spiritualem, superantem omnem corporeã rationem, potest se applicare illis extremis partibus simul, non se applicando mediæ parti. Confirmatur. Angelus potest successiue esse in prima parte illius loci, & relicta ea, transire ad extremam partem, absque eo, quod sit in parte media, vt pro nunc supponimus: ergo etiã potest esse simul in illis duabus partibus. Probatur consequentia, quia ambę partes simul non excedunt virtutem applicationis, sed sunt intra terminum applicationis: ergo simul potest esse in illis. Itaque Angelus debet deserere locũ sibi adæquatum, ad adquirendum alterum locum, qui est extra terminum dictæ applicationis virtutis: si tamen vterque locus est intra terminum talem, non est cur debeat deserere vnum, vt sit in alio. Et ex altera parte non necesitatur ad constituendũ se in loco medio: ergo simul potest esse in duobus locis inadæquatis, & mirum certe esset, quod Angelus custodiens ciuitatem, & existens secundum præsentiam substantiæ suæ, in tribus domibus, non possit simul manere in duobus extremis, relinquendo mediam, & quod absque dependẽtia à quocunque alio extrinseco, & à quacunque continuatione, vel contiguatione non possit manere simul in illis duabus extremis domibus. A

Et in hac parte displicet nobis sentẽtia, quam tenet Zumel dicens, Angelum posse esse in duobus locis inadæquatis, & discontinuis, per applicationem suæ virtutis, & operando, dum tamen in loco intermedio, qui est inter illa duo loca inadæquata, & extrema, adsit præsens per suam substantiam. Et hanc opinionem tribuit Caiet. & Ferrar. & alijs Thomistis: qui tamen, nec verbum dicũt de illa applicatione. Præterquam, quod tenendo, vt tenet iste author, quod operatio in loco nõ est ratio existẽdi in loco in Angelo, sed applicatio virtutis ad operandum, hanc applicationem debet tribuere Angelo, existenti in illis duabus partibus extremis. Vnde debet dici, Angelum habere suam virtutem applicatã illis locis inadæquatis, & separatis. Tũc vltra: ergo si Angelus idem manet in loco medio inter illã extrema, secundum suam substantiam, vel ratio manendi in tali loco est substantia, vel applicatio virtutis, substantia esse non potest in opinione dicti authoris: ergo est applicatio virtutis. Fit ergo consequens, vt eodem modo maneat dictus Angelus in illa parte media: atque manet in partibus extremis, & locis inadæquatis. Quod si hoc ita est, quomodo saluat existentiam Angeli in diuersis locis inadæquatis? Argumenta autem quibus conuincitur dictus author, eodem modo peccant, atque argumenta posita à principio huius controuersiæ. Et certe maxime allucinatus est iste bonus author, tenendo ex vna parte cum Thomistis, Angelum posse esse in diuersis locis inadęquate, & discontinuis, dum tamen habeant conditiones positas à nobis, & ex altera parte, re ipsa, tenendo opinionem contrariorum, de existentia Angeli in loco medio, ad hoc quod Angelus idẽ existat in extremis locis inadæquatis. B C

Item etiam idem author, considerauit Angelum respectu loci, ad modum quo anima rationalis est in toto corpo-

re, quæ quamuis exerceat aliquas operationes in aliquibus partibus extremis corporis: tamen hoc non potest efficere; nisi informet partes mediás, & sit in illis. Sic ergo excogitauit, quod licet Angelus sit in partibus extremis alicuius loci, per operationem: tamen hoc non potest efficere; nisi sit in parte media, quoad suam substantiam: cæterum in hoc non sibi constat dictus author. Tenetur enim concedere, quod Angelus secundum suam substantiam immediate, se constituit in illo loco medio, quod tamen ipse negat. Igitur siue Angelus dicatur esse in locis inadæquatis, & extremis, siue in loco medio, est ibi per applicationem suæ virtutis, & eodem modo debet esse in omnibus istis locis.

Miror etiam, quod probet Zumelnoster, Angelum posse esse in locis illis inadæquatis: quia ex voluntate sua, independenter a loco, applicat Angelus suã substantiam huic parti, vel illi, atque adeo potest illam applicare partibus illis extremis, sicut probant Thomistæ: & ex altera parte necessitet Angelum, ad essendum in illo loco medio, si vult idem Angelus applicare suam virtutem ad loca extrema. Et quamuis Thomistæ dicant, Angelum comparari ad dicta loca inadæquata, & separata, per modum vnius, non censent, illam existentiã Angeli, in loco medio, esse necessariam, tãquam adunantem loca extrema, vel applicationes partiales ad talia extrema, sed quod Angelus est in illis locis extremis, atque si esset in vno loco: quia talia loca materialiter distinguuntur, per ordinem ad virtutem Angeli, vt statim declarabimus.

## §. II.

### *Modus applicationis virtutis, ad diuersa loca partialia.*

CIRCA dicta tamen dubitatur. Nam quando Angelus est in loco, sibi adæquato, vnica applicatione applicat se, & manet applicatus ad talẽ locum, atque adeo necesse est, vt partes illius loci adunentur, & sint vnicum susceptiuum talis applicationis. Si tamen istæ partes separentur inter se, sunt necessariæ duæ applicationes: atque adeo videtur, quod non detur vnica ratio existendi in loco, & consequenter, quod illa ratio, qua mediante Angelus existebat in toto loco, & in omnibus partibus eius simul sumptis, non maneat eadem, sed diuersa.

Et augetur difficultas. Nam si applicatio virtutis Angelicæ, quatenus procedit ab ipso Angelo, esset ratio existendi in loco, bene intelligeretur vnam esse applicationem formaliter, licet multiplicarentur subiecta receptiua materialiter: cæterum (vt dictum est supra) ista applicatio, habet se ad modum actionis transeuntis: atque adeo formalitas eius, sumitur ex effectu, vel entitate, vel modo tenente se ex parte subiecti, cui applicatur virtus: ergo ex separatione illorũ subiectorum, & locorum partialium, sequitur non dari eandem rationem formalem loci Angeli, quæ antea erat, quando loca partialia erant vnita.

Ad hoc respondetur, quod sicut loca illa partialiter distinguuntur: ita & applicationes Angeli, distinguuntur partialiter. Imo, quia dicta applicatio virtutis Angelicæ, non debet considerari præcisse in ratione actionis immanentis, sed etiam virtualiter transeuntis, & vt sic diuiditur partialiter, consequenter etiam dantur distincta loca partialia, non per respectum ad virtutem indiuisibilem Angeli, secundum se, sed per diuersam participationem eiusdem virtutis.

Et nota confirmiter ad ea, quæ dudũ dicta sunt à nobis, quod si Angelus ex vi applicationis ad locum adæquatũ, produceret in toto loco effectum vnius, & eiusdem rationis, & postea contrahendo virtutem talem, ab aliqua parte talis loci, produceret ex diuersa applicatione alios effectus diuersæ rationis, in reliquis partibus, diceretur, Angelum illum manere localiter, eodem modo, quo antea erat in locis efficientibus vnum totalem, & diuidi solum partialiter, & materialiter dictam applicationem. Ratio est quia cum ad vnitatem dictæ applicationis in totum locum adæquatum, non requiratur productio effectus eiusdem rationis, in toto loco, & partibus eius, sed possunt produci diuersi effectus in dictis partibus, manente eadem applicatione formali ad locum: ita è contra quamuis ex vi primæ applicationis ad totum locum, producatur effectus eiusdem rationis, potest Angelus diuersis applicationibus

nibus

nibus causare diuersos effectus in illis locis separatis, & partialibus, & adhuc dicetur, quod eodem modo manet in eisdem locis: atque ante erat, data solum distinctione partiali applicationis. Quia productio primi effectus eiusdem rationis, & productio aliorum effectuum diuersarum rationum, materialiter se habet, ad rationem existentiæ in loco. Et sicut Angelus existens in eodem loco continuo, potest diuerso modo applicare suam virtutem, ad producēdū diuersos effectus: ita in illis locis partialibus potest diuerso modo applicare virtutē manente in illis sicut antea erat formaliter, & solum interueniente distinctione partiali.

A

Notandum tamen est, pro confirmatione positæ conclusionis, quod inuariata virtute applicatiua Angeli, resultat existentia eiusdem Angeli in diuersis locis partialibus, quādo antea erat in eisdem: quatenus efficiebant vnum locum totalem. Itaque, si Angelus de nouo adquireret illa loca, non posset hoc fieri absque mutatione virtutis applicatiuæ: quandoquidem antea erat virtus in potentia applicata, postea vero manet actu applicata, nihilominus si semel Angelus habet virtutem suam applicatam illis locis: quatenus efficiunt vnum, & postea manet in partibus extremis, relicta media (vt dictum est) & resultant diuersa loca partialia, hoc quidem non potest fieri, absque mutatione Angeli respectu partis loci, quam deserit: non tamen interuenit mutatio, respectu existentię in alijs partibus loci, quin potius eodem modo potest habere applicatam suam virtutem, ad illa loca partialia, sicut antea habebat. Ex quo confirmatur, illud de existentia Angeli in pluribus locis partialibus. Nam absque aliquo prorsus superaddito, eo ipso, quod Angelus retrahat virtutem applicatam illi mediæ parti loci, manet in locis extremis, tanquam in locis partialibus. Nō igitur est necessarium, ad hoc, quod Angelus dicatur esse in diuersis locis partialibus, quod de nouo se constituat in illis, sed sufficit, quod per subtractionē virtutis explicatam, loca ipsa discontinuentur, & seiunguntur.

B

C

D. Thom.

Ex dictis etiam colligitur, quid senserit D. Thom. in 1 d. 37 q. 3. art. 2. quando docet, quod Angelus potest esse in diuersis locis, consideratis per modum vnius. Nam idem est, Angelum esse in diuersis locis inadæquatis, atque esse in diuersis locis partialibus, vt ad præsens attinet. Nam eo ipso, quod loca sunt inadæquata, partialiter correspondent applicationi virtutis Angeli. Non enim solum ea, quæ actualiter vniuntur, ad faciendum vnum totum, quod primo, & per se correspondet alicui virtuti, dicuntur partialiter correspondere tali virtuti, sed etiam ea, quæ seorsum sumpta, nō adæquant talem virtutem. Igitur quando Angelus comparatur ad illa loca inadæquata, sumpta per modum vnius, non debet intelligi, quod ipsa loca secūdum se faciant vnum, siue per continuationem, siue per contiguationem, taliter, quod vnus locus sit immediatus alteri, & omnia simul loca efficiāt vnum: sed sensus est, quod loca ipsa comparentur ad virtutem prædictam, siue ad applicationem virtutis, sub eadem ratione: ita quod ex parte obiecti, quod respicit dicta virtus, vel applicatio, non exigatur specialis virtus. Sic etiā intelligitur Ferrar. cit. docens, quod Angelus non potest esse in pluribus locis, vt plura sunt, & totaliter distincta. Et reddit rationem dicens. Quia ab vna virtute finita, non potest; nisi vna operatio prouenire simul. Quam rationem desumpsit ex D. Thom. in 1. sent. cit. Verum est, quod D. Thom. possuit exemplum in anima, quæ nō potest informare simul duo corpora, quod exemplum non tenet in omnibus, sed ad hoc adducitur, vt conflet quomodo Angelus, propter virtutem, quam habet limitatam, non possit agere in plura, per modum pluriū. Si enim sic operaretur Angelus, deberet simul habere duas operationes, quod tamen derogat virtuti finitæ. Nā eo ipso, quod talis virtus, simul posset habere duas operationes, posset etiam habere infinitas operationes, atq; adeo, eo ipso quod Angelus simul haberet duas operationes totales, circa diuersa loca considerata, vt plura, seu diuersas applicationes explicatas, non diceretur finitæ virtutis sed posset applicare suam virtutem ad infinita loca. Non ergo in præsenti intēdimus constituere ista diuersa loca inadequata, quatenus plura sunt, & quilibet eorum indiget noua, & completa operatione, seu applicatione, sed potius talia

loca

loca habent rationem vnius, quatenus quilibet eorum, exposcit eandem virtutem, & eandem applicationem, cum ea quam exposcit alter locus, non quod exposcat, quod simul applicetur ei virtus cum alio loco, sed solum, quod non exposcat aliam virtutem, vel applicationem.

Sed contra hoc arguitur. Illa loca in adæquata considerata, quatenus seiuncta sunt inter se, habent distinctos situs, & distinctam distantiam ad centrum terræ, & polos mundi: ergo inter se considerantur, vt plura, per modum plurium. Et si respondeas, quod per ordinem ad dictam applicationem, adunantur in ratione obiecti, ad modum explicatum. Hoc videtur petere principium. Intendimus enim, quod si loca ipsa in se sunt plura, & habent diuersas superficies, & diuersos situs, nec inter se habent aliquam subordinationem, quod sint plura loca, per modum plurium. Et ex altera parte, antequam Angelus inspiciat talia loca, ipsa in se debent habere vnitatem, & pluralitatem locorum. Nõ enim participant rationem loci, ex virtute Angeli. Consequens ergo est, quod vnitas, vel pluralitas locorum, seu considerare plura loca, per modum plurium, vel per modum vnius, non debeat sumi per ordinem ad virtutem Angeli, sed ex se ipsis. Si ergo loca dicta inadæquata, ex se non habent vnitatem in ratione loci, quilibet eorum exposcit suam virtutem, & applicationem totalem.

Ad hoc respondetur, quod vnitas, vel pluralitas locorum, modo explicato, desumitur secundum conformitatẽ, vel coaptationẽ ad locatũ, atque adeo loca, quæ sunt plura, & considerantur per modum plurium, in ordine ad certa locata, considerantur, per modum vnius in ordine ad alia. Et quamuis in exemplo posito de Angelo custodiente ciuitatẽ, superficies continentes domos seiũctas, dicantur absolute duo loca, & per comparationem ad easdem domos, considerentur, vt plura per modum plurium: tamen per ordinem ad aliam virtutem superiorem, quæ potius comparatur ad talia loca, tanquam continens illa, quam sicut contenta in illis, qualis est virtus Angeli applicata, dicuntur loca partialia, seu loca inadæquata.

Ex ijs sequitur, quod in istis diuersis applicationibus partialibus, siue inadæquatis, nõ debet diuersitas desumi, ex applicatione, vt proceditab Angelo: quia isto modo est vna & indiuisibilis omnino, nec potest dici, quod Angelus habeat simul duas operationes; vel duas applicationes suæ virtutis inadæquatas. Quapropter diuersitas illa operationũ, seu applicationum, sumitur ex parte ipsorum locorum, quæ partialiter, & in adæquate recipiunt eandem applicationem.

## §. III.

### *Soluuntur obiectiones in contrarium.*

OMNES authoritates, quas adducit Vazquez contra doctrinã traditam, manifeste loquuntur de locis adæquatis. Et D. Thom. in 1. sent. cit. clare ostendit, Angelum posse esse in pluribus locis, per modum vnius. Et quidẽ cõcedimus eidem authori, quod vno loco diffiniri, idem est, quod in vno tantum loco esse, quando tamen Angelus est in diuersis locis inadæquatis, neutro eorum locorum diffinitur, imo loca ista debent considerari, vt contenta sub illo termino, quo virtus Angeli definitur. Et ita est Angelus in illis, quatenus pertinet ad illum terminum, vltra quem non se extendit virtus Angeli, quoad applicationem suæ substantiæ.

Ad rationem primam respondetur, negando quod si parua distantia inter loca inadæquata non obstat ad existendum in illis simul, quod nec etiam obstet distantia magna. Cum enim Angelus sit finitæ virtutis, certissimum est, esse ei assignatam certam distantiam localem, vltra quam non se possit simul applicare; atque adeo multum conducit, ad hoc, quod diuersa loca dicantur inadæquata Angelo, considerare illa intra distantiam istam præfixam Angelo.

Ad secundum argumentum respondetur, esse maximum miraculum, quod Corpus Christi existat sub speciebus sacramentalibus, ex vi conuersionis substantiæ panis in ipsum. Et ita vbi dantur diuersæ conuersiones, siue distent inter se multum, siue parum, ibi existit corpus Christi, ratione huius maximi miraculi. Nec esse in diuersis locis inadæquatis, datur in Christo sub speciebus existente,

tente, ad modum, de quo loquimur in præſenti. Nec etiam ex modo exiſtendi in Sacramento, conſequitur eſſe in diuerſis locis inadæquatis, vel poſſe eſſe ſicut in præſenti, ex virtute quam Angelus habet, applicandi ſe ad certum terminum diſtantiæ, conſequitur, quod intra talem terminum poſsit ſe applicare ad diuerſa loca ibi contenta. Nulla igitur maior difficultas eſt, in dicta exiſtentia in pluribus locis inadæquatis, quam ſit in exiſtentia in vno loco adæquato. Imo vt explicatum eſt, abſque aliqua mutatione Angeli, quoad rationem loci, poteſt Angelus manere applicatus diuerſis locis inadæquatis, quando antea erat in illis, quatenus efficiebant vnum. Et cum indiuiſibiliter, ex parte ſua conſtituatur Angelus in loco, eodem modo eſt in toto, atque in partibus, atque adeo diuerſitas ſe tenebit ex parte locorum inadæquatorum, ſi ſeparentur inter ſe. Aliquale exemplum poteſt adhiberi, de obiecto mittente ſpecies ſuas viſibiles, vſque ad ſpeculum: cum enim in tali ſpeculo ſit vna imago repræſentata, ſi frangatur ſpeculum, efficiuntur diuerſæ imagines, quod quidem ſtat bene cum vnitate obiecti in ſe ipſo, & diuerſitas illa repræſentationum, potius deſumitur ex illa diuerſitate partium ſpeculi. Vnde obiectum illud, indiuiſibiliter ex parte ſua multiplicat ſpecies, quæ tamen diuiſibiliter inueniuntur in ſpeculi partibus, cũ ex altera parte totũ obiectum repræſentetur in quacũq; parte. Similiter ergo, licet Angelus ex parte ſua, vnica actione, & applicatione, ſe conſtituat in loco aliquo adæquato, manẽte talivnitate poteſt manere in duobus locis inadæquatis. Et tũc diſtinctio iſta locorũ, ſumitur ex parte applicationis virtutis Angelicę prout receptæ in ipſis locis diuiſibiliter.

Circa ſecundum dictum eiuſdem authoris nota, impertinentem omnino eſſe illam differentiam de locis inadæquatis, continuis, vel ſeparatis. Si enim Angelus applicaret ſuam virtutem corpori, ad modum quo per tale corpus diffunditur qualitas corporea, bene aſsignaretur dicta differentia: cæterum applicatio virtutis Angelicæ, non dependet ab ipſa quantitate, cui applicatur, nec fit neceſſario ſecundum extenſionem, nunc attingendo vnam partem quantitatis, & poſtea ſucceſsiue alteram. Sicut ergo Angelus poteſt applicare dictam virtutem ad extremas partes quantitatis, non applicando illam ad mediam partem cõtinuatam vtrique extremæ: ita poteſt applicare eandem virtutem illis partibus extremis, etiam ſi vna ab altera diuidatur deficiente parte media.

A Ad primum argumentum Molinę reſpondetur, eſſe differentiam inter animam rationalẽ, quoad exiſtentiã in corpore, & Angelum quoad exiſtentiam in loco, quod attinet ad propoſitum. Nam anima rationalis, dependet ex continuatione partiũ corporis, quod informat, non autem Angelus dependet ex continuatione partium loci, in quo exiſtit. Ratio differentiæ eſt manifeſta. Etenim anima vt informet corpus, dependet ex diſpoſitionibus corporalibus, quæ exẽ ſiue recipiuntur in corpore, ad quod neceſſario requiritur continuatio partiũ. At vero Angelus ad applicandum ſuam virtutem loco, non dependet ab ipſo loco, atque adeo applicatur Angelus conformiter ad ſuam voluntatem, cuicunque parti loci voluerit, ſiue partes ſint continuæ, ſiue ſeparatæ. Et quidem Molina amplius expoſcit, quam Vazquez. Hic enim ſolum exigit contiguationem locorum, ille vero expoſcit continuationem, quam etiam requirit anima rationalis ad informationem.

B Ad ſecundum argumentum reſpondetur, quod lumen requirit medium, per quod diffundatur: at vero Angelus non diffundit ſuam virtutem neceſſario per medium. Quanuis enim aliquando hoc efficiat, & ſucceſsiue applicet talem virtutem, per partes corporis: tamen hoc non eſt de ratione applicationis virtutis Angelicæ, vt declaratum eſt.

Gregorius de Valentia, etiam allucinatus eſt, conſiderans Angelum totum in loco, ſibi adæquato, & totum in qualibet parte talis loci, eo modo, quo anima rationalis: cum tamen longiſsime diſtent, eſſe in aliquo per applicationem virtutis, & eſſe per modum informationis. Vnde anima rationalis efficit vnum ſubſtantialiter cum corpore, & cum ipſa ſit indiuiſibilis, implicat quod diuiſo corpore maneat in vtraque parte ſeparata; Attamen Angelus vnitur corpori, tribuendo ei perfectionem, & non recipiendo ab eo perfectionem, ſeu depẽdendo ab eo, atque adeo licet partes corporis

C

ris aliter se habeant in se ipsis,& diuidã tur,si tamen maneant intra latitudinem actiuitatis Angeli,impertinens est talis separatio ad tollendam vnionem Angeli.

Illud tamen falsum est, nec indiget impugnatione,quod Angelus non possit contrahere applicationem suæ virtutis,ad minorem partem loci, sibi adæquati. Et quis audeat asserere,quod Angelus custodiens vnam ciuitatem, non possit deserere aliquam domum, vel partem ciuitatis? Argumentum autem primum,nullius momenti est. Nam per hoc,quod Angelus retrahat dictam applicationem,nihil prorsus amittit suæ perfectionis,sed solum non extendit talem perfectionem,sicut posset extendere.Nec hoc ipso, quod Angelus habet tantam perfectionem substantialem,est necessario in loco,sibi adæquato;sed potest esse in illo,& in minori,cum à neutro dependeat,quoad tale esse substantiale.

Secundum argumentum etiam non habet apparentiam. Nam Deus est in omnibus rebus per essentiam; atque adeo implicat,quod detur res aliqua,non participaas esse à Deo:& ita non potest Deus non esse in aliqua re. Corpus etiã est in loco, commensuratiue cum eodẽ loco,& ita non potest manente eadem quantitate,non manere eadem commẽsuratio. Anima etiam efficit vnum substantialiter cum corpore,exigitque ad informandum corpus, ex propria natura determinatam quantitatem;cæterum cũ A Angelus voluntarie se applicet ad essendum in loco,nec ex natura sua commensuretur loco,nec natura eius sit proportio,& conuenientia cum loco, sicut est in anima,quid perfectionis substantialis aufertur ab Angelo,per hoc quod non semper sit in loco sibi adæquato? Et quidem ista sententia Valentiæ, fuit cuiusdam Hiuerni,quem refert Gregor. in 2. dist.2.quæst.2.art.2.& Basolis in 2.d. 2.quæst.4 art.1.Cum tamen opposita sit communis inter Theologos,quam tenet D.Bonau.in 2.d.2.part.2 art. 2.q. 3.Gabr.d 2.quæst.2 art.3.Ægid.in 1. d.37.2.part.distinctionis art. 1. quæst. 2 Ricar.art.2.quæstio. 2. & alij, licet enim non cõueniant omnes,in eo quod est Angelum quoad termiaum paruitatis loci,non esse in tan paruo loco,quin in minori esse possit:tamen omnes conB ueniunt, non esse Angelum necessario in loco sibi adæquato,quin possit esse in minori, absque diminutione suę substantię, vel virtutis,

*Greg. Basol.*

*D. Bonau. Gabr. Ægid. Ricard.*

AN eodem articulo 2. docet D. Thom.non esse necesse,quod determinetur Angelo vnus locus indiuisibilis,secundum situm, sed vel diuisibilis, vel indiuisibilis,vel maior,vel minor, secũdum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius,vel minus.

## CONTROVERSIA. XLIIII.

### *Vtrùm ista doctrina Diui Thomæ sit vera.*

*Vazquez. Alex. Bonau. Gabr. Gregor. Maior. Ægid. Ocham. Marsi.*

VAZQVEZ relicta sententia Alexan. 2. part. quæst.32.memb. 3.& Bonau.in 2.d.2.par.2. art.3.quæst.3.Gabr.q. 2.art.3.dub.2.Greg. quæst.1.art.2.Maior.quæst.9,Ægid.in 1.d.37.2.part.art.1.quæst.2.Ocham quodlib.1.quæst.4.Marsil.in 2. quæst. 2.art.2.tenentium,Angelum non posseesse in puncto corporis.Relicta etiam A sententia D.Th.hic & Ricard. in 2.d. 2.art.2.quæst.2.& Capreoli, quæst.1. art.1.concluf.2.& Caiet.hic.Ferrar.3. contr.gent.cap.68.relictis(inquam) ijs sententijs tenet cum Scot.in 2.d.2.quæstio.6.nihil in hac re compertum esse. Probatque sententiam istam,specialiter contra

*D.Thom. Ricard. Capreol. Caiet. Ferrar. Scot.*

contra D. Thom. Nam si Angelus esset in loco, per applicationem suæ virtutis ad operandum in loco, potius sequitur necessario in parte diuisibili esse debere. Nulla enim operatio, aut virtus derivata ab Angelo, in puncto recipi potest.

Secundò. Si Angelus esset in loco, per aliquid, quod se haberet ad modum transeuntis, vt si præsideret, aut custodiret, nescio (ait) qua ratione in puncto esse posset. Ad quid enim, custodia, vel attentio præsidentis, vel aliquid huiusmodi, ad punctum solum dirigeretur, aut dirigi posset. Nam quanuis Angelus posset cogitare punctum, non cogitando reliquas partes: tamen custodire, aut præsidere, aut quid simile efficere nequit; nisi circa totum corpus, vel explicent nobis hunc modum operationis circa punctum, quæ operationi transeunti assimilatur.

A

Alij vero authores defendentes sententiam D. Thom dicunt, Angelum esse in puncto, quatenus in ipso potest operari. Sicut enim (aiunt) corpus perfecte sphericum, tágit corpus perfecte planum in puncto, & sic tale corpus sphericum, potest mouere localiter corpus planum: ita Angelus operando in solo puncto corporis, potest mouere localiter ipsum corpus.

B

Reijcienda est sententia Gabrielis Ochami, Marsilij citata, qui negant pũctum esse aliquid in continuo. Punctũ enim est vere aliquid reale, vel innitiatiuum lineæ, vel continuatiuum, vel terminatiuum, vt fere omnes Doctores fatentur. Habetque verum esse reale, distinctum a linea, superficie, & corpore. Et quidem globus perfecte sphericus, tágeret planum, in solo puncto, vt ostendũt mathematici, at cõtactus iste est realis, & vere illa corpora in aliquo reali communicant inter se, & consequenter punctum est aliquid reale in quantitate.

Notandum igitur est, Angelum esse in re corporea per quandam continentiam talis rei, & secundum applicationem cuiusdam virtutis superioris, respectu eiusdem rei, atque adeo ad istam continentiam, impertinens est diuisibilitas, vel indiuisibilitas rei, sed solum requiritur, talem rem secundum suam entitatem, siue illa entitas sit diuisibilis, siue indiuisibilis, vere, & realiter subordinatã virtuti superiori. Itaq; aliud est esse in alio, tanquam in loco, aliud vero esse in alio absolute. Ad hoc, quod Angelus sit in alio, tanquam in loco, qui secundum se est locus, necesse est quod dicat ad locum quandam habitudinem extensionis virtualis. Hoc est, quod applicet suam virtutẽ ad locũ secũdũ modũ extensionis, quem dicit locus. Nihilominus ad hoc, quod Angelus sit in re alia, sibi inferiori, sufficit, quod applicet suam virtutẽ ad ipsam, non quatenus talis res dicit diuisibilitatẽ, vel indiuisibilitatem, sed absolute secũdum entitatẽ eiusdẽ rei subordinatæ virtuti Angeli, atque adeo participanti aliquid ex illa vnione.

C

Secũdo notãdũ est maxime, pro intelligẽtia huius materiæ, de existẽtia Angelorũ, siue in loco, siue in alia re inferiori Angelo, quod si Angelus immediate vnire, ut rebus illis, producendo effectũ completum in suo genere, deberet necessario vniri corpori diuisibili. Nam qualitas quam produceret, esset corporalis, & extensa, atque adeo exposceret subiectum extensum. Impossibile enim est Angelum immediate per se ipsum, producere in subiecto corporeo, aliquam qualitatem completam spiritualem, atque adeo si produceret talem qualitatem, deberet esse, vel applicando actiua passiuis, per motum localem, & tunc implicaret, talem qualitatem, non esse extensam, & non exposcere subiectum extensum. Vel si talem qualitatem produceret immediate per se ipsum (quod non potest facere) talis qualitas, cum esset corporea, impossibile esset recipi, in subiecto indiuisibili. Maxime, quia in receptione talis qualitatis, deberet interuenire aliqua alteratio, ex parte subiecti, quæ non potest dari in subiecto indiuisibili. Propterea igitur diximus supra, non esse necessarium, quod ad vnionem Angeli cum loco, vel cum quacunque re corporea, interueniat motus localis, vel productio alicuius qualitatis, seu effectus completi, sed sufficere ad modum illum actionis transeuntis, quæ reperitur in dicta vnione, aliquam entitatem incompletam, & velut intentionalem, quæ se attemperet subiecto, cui Angelus vnitur. Sicut enim quando res inferiores vniuntur superioribus, ex tali vnione, nec participant aliquid

quid, quod sit pure talis ordinis inferioris, nec etiam quod sit pure ordinis superioris, sed sit velut medium quoddam, in quo res superiores, & inferiores conueniant: ita in præsenti ex vnione qua, vel locus, vel quæcunque alia res corporea, vnitur Angelo, nec resultat aliquid, quod sit pure corporeum, nec etiam, quod sit pure spirituale, sed aliud tertiũ, quod per modũ intentionis, & reducatur ad rem spiritualem à qua procedit, & attemperet se rei corporeę, in qua recipitur. Licet enim in rebus completis, non detur medium inter corporeum & incorporeum, seu spirituale: tamen in entibus incompletis, & intentionalibus, datur tale mediũ, tenens se ex parte vtriusque extremi. Quapropter Ferrar. loco cit. dicit, quod quanuis secundum doctrinam D. Thom. & communem, Angelus immediate per se ipsum, non possit producere, actione transeunte, in locum aliquem effectum completum, nisi mediante motu locali, & applicando actiua passiuis: tamen potest producere alios effectus incompletos, & qualitercunque conducentes, ad rationem actionis transeuntis. Quæ doctrina explicanda est ad modum dictum.

Hoc supposito, non manet multum difficilis quæstio proposita. Nec debet interpretari D. Thom. vt aliqui volunt, conditionaliter, ad istum sensum, quod si punctum esset capax recipiendi operationem Angelicam, in eo operaretur Angelus, & existeret, sed debet intelligi absolute, & simpliciter: ita quod Angelus absolute se possit constituere in
*D. Thom.* puncto, & habere ibi suam virtutem vnitam. Et idem D. Tho. in 1. d. 37. q. 3. a. 2. in cor. docet, quod locus in quo Angelus est potest esse diuisibilis, & indiuisibilis. Nec intellexit, quod punctum, vel res indiuisibilis, sit secundum se, & seorsum capax constituendi Angelum in loco, cum ad hoc (vt diximus) necessaria sit extensio superficiei, & ita punctum non est per se in loco, sed quatenus est in continuo, & sic Angelus existens in puncto non ex vi solius vnionis, cum puncto, diceretur esse in loco, esset tamẽ in loco eo modo, quo pũctũ esset.

Explicatur ergo sententia, & mens D. Thom. conformiter ad dicta. Nam punctum secundum se, est aliqua entitas realis, & subordinata rei superiori, & spirituali: ergo est capax participandi perfectionem, à tali re spirituali, atque adeo Angelus potest vniri puncto, applicando suam virtutem eidem, ad modum proprium, quem punctum exposcit, & per quandam attemperationem, conformem naturæ puncti. Præterea. Licet pũctum sit aliquid indiuisibile: tamen Angelus, eminentiori ratione, continet in
A se talem indiuisibilitatem: ergo intra proprios limites, punctum est perfectibile ex vnione cum Angelo, recipiendo in se aliquam entitatem, in qua perfecta indiuisibilitas Angeli, participetur aliquo modo, secundum conformitatem ad indiuisibilitatem puncti. Præterea. Punctum vere, & realiter innitiat lineam, atque continuat partes eius, & terminat eandem lineam: ergo sicut quę libet alia res corporea, in proprijs actibus, & offitijs exercendis, potest habere annexam virtutem Angeli, ratione cuius tales actus, & offitia perficiantur: ita punctum in illis, quæ sibi cõpetũt,
B potest habere Angelũ, sibi coniunctũ, ex qua cõiunctione recipiat perfectionẽ.

## §. I.

### *Indiuisibiliter potest applicari Angelus ad mouendum corpus.*

EX ijs sequitur, Angelum posse constituere se præsentialiter in pũcto, absque aliqua dependentia à motu locali, sed solum applicando dictam virtutem perfectiuam. Imo quando constituitur in loco diuisibili, licet aliquando mediante motu locali, constituatur in tali loco: ille tamen motus, non est ratio formalis existendi in loco, sed immediata vnio, qua Angelus media actione intentionaliter recepta in loco, dicitur vnitus loco. Et talis qualitas, siue actualitas intentionalis, non recipitur in aliqua parte loci; &
C postea successiue extenditur per locum, sicut fieret, si esset qualitas corporalis completa, hæc enim non posset in vnico instanti, difundi per totum locum. Nihilominus qualitas, siue entitas imperfecta, de qua loquimur, in eodem instanti, in quo Angelus constituitur in loco, recipitur in toto loco, absque aliqua successione, vel extensione. Non ergo est de ratione effectus producti in loco,

cui

loco, cui vnitur Angelus, aliqua diuisibilitas, vel extensio, etiam si talis effectus producatur in exteriori materia, media applicatione, per modum actionis transeuntis, & consequêter, iste effectus, seu entitas imperfecta, potest produci in pũcto. Et licet aliquando ista entitas imperfecta, tendat intentionaliter in motum, quem causat Angelus, in corpus cui vnitur, vt si Angelus vniatur lapidi mouẽdo ipsum: tamen absolute loquendo potest dari vnio Angeli, ad locũ, & ad corpus, sine ordine ad motum localem, vel ad aliquem aliũ motum. Quapropter si daretur casus ille, quod Angelus moueret corpus, medio contactu per punctũ, vt proponebatur à principio, non esset dicendum, talem motum esse rationẽ existendi in puncto, sed potius, quod impressio illius qualitatis intentionalis, quatenus ordinata ad motum, esset immediata ratio dictæ existentiæ. Sic ergo intelliguntur ea (quæ supra diximus) de productione dictæ entitatis reductiue pertinentis ad motum localem.

Nota præterea, quod Angelus mouens cœlum, non est in toto cœlo, tãquã in loco, non enim credibile est, Angelũ inferioris hierarchiæ, qualis est iste, esse tantæ virtutis, vt secũdũ præsentiam substantialem, occupet tantam dilatiã. Et propterea diximus supra, quod talis motus cõparatur ad Angelũ, vt effectus ad causam, & quod Angelus est in certa parte cœli, tanquã in loco, in reliquis autẽ partibus motis, est tanquã causa in effectu. Vnde cõformiter ad istã doctrinã dudum traditam, dicendũ est, entitatem illã imperfectam, quæ est ratio formalis existendi in loco, recipi in parte illa cœli, tantũmodo, non vero in toto cœlo. Et quanuis virtus Angeli recipiatur in toto cœlo, & propterea causet cælũ ipsum, per suũ motũ, particulares effectꝰ, quos non causaret secundũ se: tamen ista virtus, non est eiusdẽ rationis cum ea, quæ est ratio existẽdi in illa parte cæli, quãuis illa contineatur virtualiter in ista. Itaque Angelus, ex præsentia sua formali media vnione, maiorem actualitatẽ causat in corpore, cui vnitur, quam causet præsentia sua virtuali, & in illa actualitate, virtualiter continetur ista.

Nam ex perfectione, quam Angelus communicat cælo, illi parti, quam primo mouet, quæ vt ait D. Thom. in hoc articul. est pars orientalis, à qua incipit motus totius cæli, communicatur eidẽ motui virtus specialis, quam habet. Illa tamen virtus communicata, est minor quam illa, quæ immediatione suppositi cõmunicatur illi parti orientali. Et ita alia est actualitas, quæ est ratio præsentialitatis, alia vero, quæ concomitatur ipsum motum in toto cælo. Et quẽadmodum, mouens lapidem per impetum impressum, immediate communicat impetum, in quo virtualiter continetur totus motus: ita proportionabiliter, Angelus mouens cælum, communicat immediate illi quandam virtutem, quæ (vt ita dicamus) duo facit. Primum est, esse rationem formalẽ existentiæ Angeli in illa parte cæli. Secũdum est, esse initiũ motus cæli, communicando eidẽ motui specialem modũ ad producendos aliquos effectus, quos non haberet præcisse in ratione motus. In qua parte non est verũ, quod asserit Vazquez cit. c. 3. contra D. Tho. Angelũ non posse esse in certa parte cæli, mouẽdo totũ cælũ; nisi per impressionẽ impetus, quẽ tamen nõ imprimit, sed impetum nihil aliud esse, quà motum ipsum localem. Hæc tamen opinio in duobus deficit. Primò, quia nec motus localis, nec impetus Angeli, est ratio existendi in illa parte cæli, sed applicatio, qua Angelus se applicat ad talem partem, quæ applicatio (vt probatũ est) prius reperitur ibi, quã motus, imo præscindendo à quocunque impetu causante motũ, potest esse ratio existẽtiæ in loco. Verum est, quod de facto, habet se vt principiũ motus, propterquod potest se habere, vt impetus impressus: cæterũ primaria ratio dictæ entitatis, quæ est ratio applicationis desumitur non ex ordine ad motum, sed ex dicta vnione Angeli cum loco. Secundò deficit idem author dicendo Angelum non posse esse in parte aliqua determinata, totius quod mouetur; nisi dicamus, corpus ab Angelo moueri, qualitate aliqua impressa, quæ dicitur impetus. Quoniam (ait) si sola sua voluntate, Angelus mouet corpus ad locum, nec prius tempore, nec prius natura, aut causalitate, recipitur in vna parte, quam in alia. Hæc inquam intelligentia modi, quo Angelus mouet cælum, est aliena à mente D. Thom. Non enim comparatur Angelus ad cælum, vt immediate causans motum localem,

per ſuam voluntatem, ſed potius immediate comparatur ad cœlum, vt præſens vni parti eiuſdem cœli, & ex iſta præſentia, ortum habet motus totius cœli. Itaque prius natura eſt præſentia illa Angeli, quam ſequatur motus, & prius eſt entitatem receptam in cœlo, eſſe rationem talis præſentiæ, quam ſit principium motus. Fatemur ergo, quod ſi Angelus compararetur ad cœlum, vt immediate mouens ipſum, non prius moueret vnam partem, quam alteram, ſed ſimul moueret omnes, cum hoc tamen ſtat, quod prima, & radicalis ratio mouendi totum cœlum, quæ deſumitur ex illa præſentia Angeli, ſit aliquid ſpecialiter receptum in determinata parte cœli. Et quod in eadem entitate recepta in cœlo, contineatur virtus, per totum cœlum diffuſa ad producendos ſpeciales effectus. Et propterea iſta entitas, & continet per modum intentionis præſentiam Angeli, & motum cauſatum in toto cœlo.

Ad propoſitum ergo reuertentes, dicimus, Angelum poſſe indiuiſibiliter applicari, ad mouendum corpus. Quia iſta applicatio, fit media præſentia Angeli, ad quam præſentiam non requiritur applicatio, per aliquam qualitatem diuiſibilem, vel extenſam in corpore. Conſequens ergo eſt, vt ſi Angelus mouens cœlum, eſſet præſens ipſi cœlo, non ſecundum partem diuiſibilem, ſed ſecũdũ aliquod punctum, poſſet media tali præſentialitate, atque virtute communicata eidem puncto, per modum intentionis, ſicut dictum eſt, mouere totum cœlum. Et quanuis demus, quod nullum agens corporeum, attingendo aliud corpus, ſolum ſecundum punctum, vt in exemplo poſito de globo perfecte ſpherico, poſſet mouere tale corpus, de quo non diſputamus, adhuc eſt dicendum, quod Angelus vnitus cœlo, ſolum ſecundum punctum, poteſt mouere cœlum, eodem prorſus modo, atque attingendo ipſum ſecundum partem. Nam virtus communicata ex præſentia Angeli toti cœlo, non operatur ratione alicuius extenſionis, vel diuiſibilitatis, ſed operatur quatenus procedẽs ab Angelo. Quapropter licet iſta virtus, de facto recipiatur ſecundum extenſionem, in omnẽ illã partem cœli, quam Angelus attingit tãquam locum, non tamen habet ſuum effectũ in totum cœlum, & in motum eius dẽ, ratione talis extenſionis, ſed quatenꝰ ab Angelo procedit. Eſſe ergo talé virtutem in parte diuiſibili, vel in puncto cœli, materialiter ſe habet ad communicationem dicti effectus.

Nec Angelus mouendo vnã partem cœli mouet alteram partẽ (vt dictũ eſt) A nec mouet vnam partem mediãte altera non enim ſe habet iſte motus: atque ſi corpus fluidum per commotionẽ moueretur, vt aqua in mari, vbi vna parsmouet alterã, ſed potius talis motus immediate recipitur in omnibus partibus cœli, multo ergo minus poteſt Angelus mouere cœlũ, mediãte puncto habente poſitionẽ in cœlo eodẽ. Mouet ergo media præſentia ſua, cuius ratio formalis eſt entitas recepta in puncto intentionaliter.

Nec poteſt etiam dici (vt obiter hoc attingamus) Angelũ poſſe mouere cœlũ, per impetũ impreſſum. Et enim ad imprimendũ talẽ impetũ, neceſſe eſt quod interueniat aliqua diſtantia Angeli reſpectu cœli. Nullũ enim agens poteſt imprimere impetum, in rem cui iam eſt vnitũ ſi conſideretur ſub tali vnione. Imo imprimens impetum, ſe debet habere, vt agens, illud vero cui imprimitur, ſe habet vt patiens. Quapropter, quando lapis proijcitur, impetus impreſſus, certiſſimũ eſt, nõ prouenire ab agente, prout habet vnionem cum lapide, quem manu tenet, ſed neceſſario debet interuenire, illa diſtinctio. Et ita difficile explicatur impreſſio huius impetus, in lapidem, & quomodo moueatur lapis mediante illo. B

Sed quidquid ſit de hoc, certiſſimũ eſt Angelũ in genere cauſæ efficientis, nõ poſſe imprimere impetũ in cœlũ, mediãte aliqua virtute in ipſo cœlo reperta, & præcipue, quãdo talis virtus eſt ratio formalis vnionis Angeli cũ cælo. Vnde ſi Angelus diceretur eſſe in cælo, per impetũ, quo moueret cælũ, melius diceretur talem rationem eſſendi in cælo, ſe tenere ex parte Angeli, vt dicunt aliqui, & ipſe Vazquez tenet, quã ex parte cæli. Quia ex parte Angeli, haberet efficientiã in cælum, non tamen tenendo ſe ex parte cæli. Igitur dicta ratio formalis exiſtendi in illa parte cæli, non eſt impetꝰ impreſſus cælo, ſed primo & per ſe, eſt ratio dictæ vnionis, & præſentiæ Angeli, & cõſequẽter ordinatur ad motũ cæli, C

con-

consecutum velut per simplicem emanationem, & non per nouam actionem. Quod est hic attente considerandum. Nam Angelus non habet duas actiones primam qua vniatur cœlo, vt præsens ei localiter, secundam qua moueat cœlũ, imo vnica, & eadem actione vi tualiter transeũte, & vnitur cœlo per cõmunica A tionem illius virtutis intentionalis, & causat motum, ex vi talis virtutis, ad quam sequitur motus, per simplicem emanationem. Sicut eadem actione, qua generans communicat grauitatem lapidi, etiam dat eidem lapidi, moueri in centrum, & talis motus, non consequitur ex grauitate mediante noua actione, sed per simplicem emanationem. Ex hoc igitur confirmatur, posse Angelum mouere cœlum, media præsentia in puncto: quandoquidem ad illam simplicem emanationem motus, non requiritur, quod principium sit pars diuisibilis, esto requireretur, si interueniret noua actio, qua Angelus media vna parte cœli, moueret alias partes.

## §. II.

B

### *Soluuntur obiectiones in contrarium.*

AD primam obiectionem (iam dictum est) non esse necessarium veram actionem transeũtem, ad hoc quod Angelus se constituat in loco, nec esse necessarium effectum completum, productum ad extra: sed sufficere, quod ex vi vnionis Angeli cum loco, consequatur in loco quidam modus, in quo potius intelligatur adunatio Angeli cũ loco, quam operatio Angeli in ipsum locum. Itaque si ad hoc, quod Angelus esset in loco, deberet mediare vera operatio, talis operatio potius esset ratio distinctionis, quã ratio vnionis. Ita, quod ex vi operationis, qua Angelus ageret in C locum, deberent considerari Angelus, & locus, tanquam duo extrema, inter se distincta. Cum igitur Angelus, habeat dictam existentiam, vt sit in eodem situ, & in eadem distantia cum loco, fit consequens, vt potius debeat dari inter illos adunatio, quam distinctio. Ad hanc autem adunationem, ponitur medium illud, quod sapiat naturam vtriusque extremi, & conueniat cum Angelo, & cũ loco. Quod si tale medium, esset aliquid completum in suo genere, implicaret, quod se teneret ex parte illorum extremorum, sed vel esset, quid spirituale, vel quid corporeum. Propterea igitur constituitur à nobis hoc medium, tanquam aliquid intentionaliter participans virtutem Angeli, & etiam intentionaliter perficiens locum. Et hic effectus explicatus non recipitur in loco permanenter, sed tanquã aliquid dependens in fieri, & in conseruari à præsentia Angeli. Stat ergo optime iste modus actionis transeũtis, absque productione effectus, in subiecto diuisibilissimo, (vt probatum est) non exposcit subiectum diuisibile, etiã si aliquando de facto recipiatur in illo: quia recipitur indiuisibiliter, hoc est, in eodẽ instanti, in quo Angelus vnitur loco, sibi adæquato, quantũcunque ille locus sit magnus. Exposcit etiã arguens, exemplũ, quod declaret illam actionẽ, per modũ transeuntis. Et præter exẽpla supra posita, de perfectionibus participatis in re inferiori, ex coniunctione ad superiorem, quæ participatio nõ fit, per actionem vere transeuntem, sed potius per quandam simplicem emanationem, magis consideratam, vt vnientem rem inferiorem cum superiori, quam distinguentem easdem res, vt dicatur actionẽ transire in aliud, præter hoc (inquã) exẽplum, possumus adhibere aliud, etiam supra insinuatum de vnione instrumenti, cum agente principali, ad producendũ effectum. Virtus enim, quæ immediate communicatur tali instrumento, non pertinet proprie ad actionem transeuntem, nec agens principale, dicitur proprie agere extra se, communicando talem virtutem: quia agit in instrumento, vniendo illud sibi, media illa elcuatione. Et sic, agens principale, & instrumẽtum, efficiunt vnum principium actionis. Non ergo in isto genere actionis debet se habere virtus intentionaliter in instrumento recapta, tanquam effectus actionis transeuntis, etiam si habeat illa deriuatio virtutis, aliquẽ modũ actionis transeuntis. Similiter ergo iste modus, seu entitas recepta intẽtionaliter in loco, non est terminus alicuius actionis proprie: quia sic non esset ratio vnionis, inter agens, & patiens, sed per simplicẽ emanationem communicaretur loco, non considerato, vt omnino distincto

ab Angelo, sed vt efficiente vnum cum Angelo in ratione situs.

Illud vero, quod nulla operatio, aut virtus Angeli, in puncto recipi potest, nescio in quo fundetur, supposito quod punctum habet veram entitatem, vnibilem Angelo, tanquam suo superiori; & meliori, atque perfectiori vnione, quam sit illa, qua instrumentum vnitur principali agenti. Et si corpus perfecte sphericum, vnitur corpori perfecte plano in puncto, quare Angelus non poterit vniri eidem puncto immediate, & præscindendo, ab operatione perfecta, & transeunte? Quod si vere vnitur, dicat nobis ille author in quo fundet, quod ex tali vnione, non participet punctum perfectionem, quandoquidem contrarium inueniet in toto ordine vniuersi.

Præsidentia autem, & custodia, non debet poni in Angelo, nec ponitur à D. Thom. sicut ponitur in istis rebus inferioribus, in quibus ex eo, quod vnus præsidet alijs, siue custodit alios, nullam perfectionem eis communicat intrinsece, sed talis præsidentia, dicit extrinsecam denominationem. Angelus autem, vere, & realiter vnitur loco cui præsidet, vel rei quam custodit, ad modum quo mouens realiter vnitur rei, quam mouet, & rei, mediantequa aliquid mouet. Et quanuis comparetur Angelus præsidens alicui rei, vel custodiens illam, ad talem rem, tanquam aliquid distinctum: tamen vt constitutus in loco cui præsidet, & vt dicens eundem ordinem situs cum tali loco, non comparatur ad ipsum locum, tanquam aliquid distinctum (vt dictum est.) Igitur præsidentia Angeli, fit per communicationem realis perfectionis, etiam antequam Angelus gubernet res, applicando actiua passiuis, per veram, & completam operationem.

Circa interpretationem sententiæ D. Thom. adhibitam ab aliquibus authoribus, de operatione Angeli circa punctum, iam declaratum est, non esse necessariam illam operationem, vel aliquam aliam, quæ sit vera operatio, sed antecedenter ad omnem veram operationem, dari vnionem explicatam ad locum, & ad corpus, & ad punctum. Et si daretur punctum separatum à linea, posset Angelus illi vniri, licet medio ipso nihil posset operari. Sicut quanuis daretur aliqua forma accidentalis, separata à subiecto, posset Angelus se eidem formæ, modo dicto, vnire, licet media ipsa forma, nihil posset operari. Vnio ergo ista, solum inspicit entitatem rei, cui Angelus vnitur, absque ordine ad motum localem, vel ad alium motum, & absque ordine ad locum. Quaproter si Angelus vniatur superficiei, quæ de facto est locus, & continetur sub particulari situ, & ordine ad centrum terræ, & polos mundi, & ratione cuius superficei Angelus esset in loco, si (inquam) à tali superficie tolleretur ratio loci, posset manere Angelus eodem modo vnitus illi superficiei, sicut antea erat. Quia ratio talis vnionis, non desumeretur formaliter ex ratione loci, sed ex entitate superficiei, recipientis dictam actualitatem ab Angelo, quanuis consequenter Angelus ratione eiusdem superficiei, diceretur esse in loco, quando eadem superficies haberet rationem loci. Et quantum ad hoc, bene dicebat Vazquez, supra allegatus, entitatē illam absolutam, quam ponit in Angelo vnito loco, manere in eodem Angelo, licet amittatur ratio loci, manente entitate superficiei. Quia vnio ista, primo inspicit dictam entitatem, & secundario esse in tali loco, vel tali situ. Et potest Angelus habere, sibi vnitum corpus, quod successiue sit in diuersis locis, & ratio huius vnionis, non desumitur, per ordinem ad locatat- que adeo manet mutatis locis. Similiter ergo, potest Angelus vniri superficiei, quæ de facto habet rationem loci, propter illos respectus distantiæ: & tamen si amittantur tales respectus, manebit eadem vnio, quando scilicet, immediata ratio vnionis, non desumitur ex situ, sed ex entitate rei, cui Angelus vnitur. Et hoc attente nota, pro intelligentia huius materiæ. Nam ista duo verificantur. Primum, quod Angelus vnitur loco, non vt entitas quædam est absoluta, sed quatenus est in tali distantia (vt dicebamus de Angelo custodiente ciuitatem talem) & in tali situ, & distantia, & tunc perfectio communicata, ex vi talis vnionis, non inspicit superficiem talis loci, quatenus in se est aliquid absolutum. Et sic locuti

sumus

sumus de vnione Angeli cum loco, (vt supra dicebamus.) Vnde quamuis ex vnione Angeli, cum superficiebus diuersarum naturarum, absolute consideratarum, sequantur diuersæ perfectiones, in eisdem superficiebus: tamen ex vnione Angeli, cum eisdem superficiebus, quatenus sunt in tali, vel tali situ succedentes, est eiusdem prorsus rationis illa perfectio, quæ sequitur.

Sed contra hoc arguitur. Nam realis vnio Angeli cum loco, non potest immediate, & formaliter, inspicere talem locum, sub ratione distantiæ, quia illa distantia nihil aliud est, quam quidã respectus, qui non debet immediate considerari, ex parte loci, ad faciendum locũ capacem recipiendi vnionem illam realem cum Angelo. Consequens ergo est, vt debeat immediate considerari locus, secundem suam entitatem absolutam, & quod respectus ille debeat esse consecutus ex vi dictæ vnionis. A

Ad hoc respondetur, perfectionem illam communicatam loco, cum habeat esse intentionale (vt declaratum est) debere attendi, secundum modum quo procedit ab Angelo. Et quidem si Angelus, in communicando dictam perfectionem, esset agens naturale, determinatus esset ad vnum modum operandi, & communicandi. Vnde stante eodem loco, & eadem superficie, etiam communicatio illius perfectionis, esset necessario eiusdem rationis. Nihilominus, cum Angelus voluntarie communicet dictam perfectionem, datur mutatio communicationis, etiam respectu eiusdem superficiei, conformiter ad diuersa, quæ Angelus potest intendere. Et cum Angelus aliquando possit intendere, & de facto intendat, conseruare, vel perficere aliquem locum, ex eo, quod in tali situ est, fit vt perfectio communicata, contineat intentionaliter modum istum talis situs, & distantiæ. Quapropter licet distantia ipsa, non sumatur ex vi vnionis, hoc enim certum est, imo, vt supra dicebamus, Angelus dicitur esse in tali distantia ratione loci: tamen ab Angelo communicatur perfectio, in ratione existendi in tali situ, & distantia, & hæc perfectio non se habet consequenter, sed primario ex vi dictæ vnionis. B

Secundum autem, quod etiam verificatur ad propositum est, Angelum posse esse in aliquo loco, sicut, & in quacunque alia re corporea, attenta sola entitate absoluta istarum rerum. Vnde siue ratio existendi in istis rebus, se teneat ex parte ipsarum, vt nos dicimus, siue se teneat ex parte Angeli, vt dicit Vazquez, talis ratio inspicit solum vnionem Angeli cum ipsis, absolute consideratis. Et hæc secunda consideratio, licet non sit ad propositum, in quæstione de existentia Angeli in loco, sicut supra diximus: tamen est conducens, ad intelligentiam existentiæ Angeli in puncto. In qua existentia, consideratur primo, & per se, entitas ipsius puncti, sub ratione perfectionis absolutæ, participatæ ab Angelo.

IN articulo 3. dicit D. Thom. Duo Angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est, quia impossibile est, quod duæ causæ completæ sint immediatæ vnius, & eiusdem rei. Vnde cum Angelus dicatur esse in loco, per hoc, quod virtus eius immediate contingit locum, per modum continentis perfecti, non potest esse; nisi vnus Angelus in vno loco.

EX doctrina huius articuli colligitur, quod ratio existẽtiæ Angeli in loco, comparatur ad ipsum Angelũ, sicut effectus ad suã causã. Si enim duo Angeli nõ possũt esse in eodẽ loco, quia duę causę cõpletę nõ possunt cõcurrere

ad eundem effectum, euidens est in doctrina D. Thom. rationem illam contingendi locum per modum continentiæ, atque adeo rationem existendi in loco, esse effectum prouenientem ab Angelo, & receptum in loco. Vnde non potest defendi ab aliquo Thomista, rationem hanc existendi in loco, se tenere ex parte Angeli, tanquam subiectiue existentem in Angelo. Et certe si entitas illa, quæ est ratio existentiæ, esset subiectiue in Angelo, impossibile esset, eam produci ab Angelo actione virtualiter transeunte, qualis est applicatio virtutis, de qua loquimur. Item nullum esset inconueniens, quod duo Angeli applicarent suam virtutem eidem loco, si ratio ista applicationis, maneret in eisdem Angelis. Nec D. Thom. ratio de productione eiusdem effectus, à duabus causis totalibus, aliquid valeret, si darentur duo effectus, recepti in illis duobus Angelis. Hoc igitur aduertatur attente pro dicendis infra, de eodem effectu formali, existentia scilicet in loco formaliter.

## CONTROVERSIA. XLV.

### *Vtrùm hæc doctrina sit vera, & ratio bene assignata.*

*Vazquez* VAZQVEZ disp. 193. cap. 4 tenet, quod hæc ratio, Sancti Thom. efficax nõ est, cum enim (ait) constituat Angelum in loco, per operationem transeuntem, vel per applicationem virtutis ad operandum, ex nullo capite istorum repugnat, plures Angelos esse in eodem loco, vnicuique adæquato, nisi obstet inæqualitas virtutis ex parte ipsorum. Tenet igitur iste author cum Scot. in 2 d. 2. quæstion. 8. Gabr. quæst. 2. art. 3. Greg. quæst. 3. Marsil. in 2 quæst 2 art. 2. Maior q. 10. Ocham quodlib. 1. quæst 4. absolute loquendo, duos Angelos posse esse in eodem loco. Eandem sententiam tenet Molina in hoc art. quam probat.

*Scot.* *Gabr.* *Greg.* *Marsil.* *Maior.* *Ocham.* *Molina.*

Primò. Substantia Angeli, existentia que illius in loco, non magis impedit alium Angelum, quam corpus eum impediat: sed vnus Angelus, potest simul esse cum corpore in eodem loco: ergo etiam cum alio Angelo, parique ratione, cum omnibus simul. Quoniam, vt habetur Lucæ 8. in vno homine, erat legio dæmoniorum: non est autem vero simile, tam multos dæmones fuisse simul in eodem homine, & tamen non fuisse in eodem loco.

*Lucæ 8.*

Secundò. Quoniam vnus Angelus, potest alium loco pellere, aut eum in loco detinere, id autem non intelligitur, qua ratione fieri possit, quin eorum substantiæ sint simul in eadem parte spatij.

Tertiò. Dato opposito, sequitur quod me existente intra spheram in qua est Angelus, qui me custodit, dæmon non possit accedere ad me tentandum, nisi prius depelleret Angelum, qui me custodit, aut nisi prius ipse recedat.

Quartò contra rationem D. Thom. Quoniam à pluribus causis, quarum quælibet sufficiens est, vt producat effectum vnius speciei, prouenire potest effectus illius speciei.

Quintò. Quia cum Angeli sint agentia libera, possintque plus, & minus, applicare vim suam ad operandum, absurdum non est, si vnus Angelus tam remisse eam applicet, ad productionem alicuius effectus, vt adiutorium, & cooperationem immediatam alterius Angeli, ad productionem eiusdem effectus admittat.

Sextò. Quia vnus Angelus, producere poterit vnum effectum, alius vero alium in eodem loco, & vnusquisque, tanquam tota, & integra causa.

Septimò. Quia cum motus localis, magis ac magis incitari possit in infinitum, nullaque virtus finita, intendere ita motum possit, certe poterit dari tanta velocitas motus in aliquo mobili, quantam vnus solus Angelus non possit efficere. Ad illam ergo efficiendam, concurrere non immerito pote-

poterunt multi Angeli simul, & per consequens ratione illius actionis transeuntis, esse poterunt per potentiam naturalem, in eodem loco. Hanc etiam sententiam tenet Suar. lib. 4. de Ang. cap. 9.

*Suarez Caiet. Ferrar*

Caiet. super hunc art. & Ferrar. 3. cont. gent. cap. 68. tenent, duos Angelos non posse esse in eodem loco adæquato, bene tamen in eodem loco inadæquato. Quomodo autem intelligatur ista distinctio de loco adæquato, & inadæquato, explicatum manet supra. Et quidem supponendo, quod Angeli omnes sunt diuersarum specierum, consequenter dicendum est, eos habere inæquales virtutes, ad constituendum se in loco, & quod pro inæqualitate harum virtutum, exposcunt loca diuersæ quantitatis, ad quæ extendant, vel extendere possint applicationem earundem virtutum. Fit ergo consequens esse implicationem, quod in hac consideratione correspondeat diuersis Angelis vnicus locus adæquatus, sed potius locus, qui est adæquatus vni Angelo, debet esse inadæquatus alteri Angelo. Nec in hac parte potest esse difficultas. Sicut etiã non est difficultas, circa opinionem tenentium Angelum constitui in loco per suã substantiam, quod omnes Angeli possint esse in eodem loco. Cum enim nullus eorum occupet locum secundum substantiam, consequenter omnes simul non occupabunt locum, atque adeo simul possunt esse in eodem.

A

B

## §. I.

### *Diuersimodi applicandi virtutem eidem loco.*

CONCLVSIO D. Thom. & ratio eius exposcunt, vt explicemus modum peculiarem, quo Angelus ita se applicat vni loco, vt non relinquat alteri virtutem, ad se aplicandum eidem loco.

Pro intelligentia ergo accutissimæ doctrinæ D. Thom. notandum est, quod si Angelus applicando se loco, diceretur existere in illo, media entitate aliqua, immediate proueniente ab Angelo tali loco, non quomodocunque, sed naturaliter, & necessario, nullum esse inconueniens, constituere duos Angelos in eodem numero loco. Ratio est manifesta, quia licet effectus eiusdem speciei, non procedat à duabus causis totalibus, vt hic docet D. Thom. atque adeo non possint Angeli simul applicare virtutem eiusdem rationis eidem loco: tamen in dicto casu, illæ applicationes essent diuersæ rationis. Quãdo autem qualitates, seu entitates productæ in aliquo subiecto, sunt distinctæ speciei, bene possunt produci simul, à diuersis agentibus. Vnde duo Angeli diuersæ speciei, si per modum naturæ, & secundum determinationem ad vnico modo operandum, applicarent suam virtutem loco, possent simul illam applicare, quia effectus consecutus in tali loco, esset diuersæ speciei in vna applicatione, atque in altera. Quapropter si Angelus inferior in perfectione applicaret suam virtutem loco sibi adæquato, adhuc eidem loco posset Angelus superior, applicare suam virtutem, producendo entitatem superioris rationis, ad illam quæ inueniret productam, ex vi primæ applicationis.

C

Explicatu hoc amplius. Si daremus, quod Angelus esset in loco, per operationem transeuntem, & productionem alicuius qualitatis corporalis, & perfectæ, certissimum esset duos Angelos posse esse simul in eodem loco, producendo qualitates diuersæ speciei. Hæ enim qualitates, simul possunt produci. Similiter ergo, si effectus isti imperfecti, & per modũ transeũtis, producti ad modũ explicatũ supra, prouenirent ab Angelis, tanquã ab agentibus naturalibus, quælibet entitas correspõdés vni Angelo, distingueretur specie ab entitate correspondente alteri Angelo, eo modo, quo tales entitates possent habere speciem, scilicet per reductionem ad suum principium, & ad terminum per se, & immediate intentum, sicut habent speciem aliæ entitates intentionaliter receptæ, ex vi eleuationis alicuius instrumenti. Cum ergo istæ entitates distinguerentur specie, vtpote tanquam procedentes naturaliter ab agentibus distinctæ speciei; scilicet ab Angelis, diuerso modo communicantibus suas virtutes loco, fieret consequens, vt duo Angeli simul, possent communicare suas virtutes eidem loco; atque adeo, quod essent simul in illo.

Et nota, quod in opinione tenentium, quod ratio formalis qua Angelus existit in loco, est subiectiue in ipso Angelo, præcipue si est aliquid absolutum, & productum in solo Angelo, facilius dissoluitur illa quæstio dicendo, quod duo Angeli possunt simul esse in eodem loco: quandoquidem ratio formalis tenens se ex parte Angeli, non potest esse impedimento alteri rationi formali, etiam se tenenti ex parte alterius Angeli. Nihilominus in opinione vera, quam supra ex mente D. Tho. explicuimus; scilicet applicationem virtutis Angelicæ, quatenus est perfectio loci, & recipitur in tali loco, esse rationem dictæ existentiæ in loco, restat difficultas in declarando, quare duo Angeli cum sint diuersæ speciei, non possunt simul communicare virtutes diuersæ speciei eidē loco: vel si possunt, quare nō dicētur esse simul in tali loco. Item etiam est difficultas in eadem sententia D. Thom. quis sit ille effectus eiusdem speciei, seu quæ sit illa applicatio eiusdem speciei, quæ non potest prouenire à duobus Angelis simul, quandoquidem videtur, quod istæ applicationes ad locum, debent sapere naturam ipsorum Angelorum se applicantium; atque adeo, quod non sint eiusdē speciei. Inquirendum igitur est sub qua ratione dictæ applicationes, sint eiusdem speciei, secundum mentem D. Th. negantis eas posse esse simul.

Reducenda ergo sunt in memoriam, ea quæ diximus controuersia præcedente, de applicatione Angeli, inspicientis locum, non secundum entitatem superficiei, vel corporis contenti in tali superficie, sed secundum formalem distantiam, & situationem loci. Itaque Angelus constituens se in aliquo loco, duo potest intendere. Primum perficere ipsum locum absolute consideratum, eo modo quo potest perficere corpus tanquam sibi inferius, sicut superiora perficiunt inferiora. Et hoc modo non obstat quo minus duo Angeli sint in eodē loco, & quilibet eorū ad modū propriū perficiat locum. Sicut etiam duo Angeli, simul possunt vniri eidem corpori, existenti in aliquo loco, & quilibet eorum potest communicare tali corpori specialem perfectionem. Vnde, sicut dudum dicebamus, communicata perfectione per Angelum inferiorem, relinquitur Angelo superiori, specialis, & superior modus communicandi eidē corpori, altiorem perfectionem. Sed nota quod in hoc genere communicationis, non inspicitur primo, & per se locus, vt locus est, nec dicitur, quod ex vi eiusdē communicationis, Angelus intendit primario, se constituere in loco, imo esse in loco, conuenit tunc Angelo secūdario & consequenter, quatenus corpus illud circa quod operatur, per modum dictæ communicationis, est in loco. Et ita si corpus illud constituatur in diuersis locis successiue, etiam Angelus erit in eisdem locis absque eo, quod mutet locum propriè applicationis. Sicut corpº Christi domini, constituitur in diuersis locis absque aliqua mutatione in modo existendi, sub speciebus sacramentalibus.

A

Deueniamus igitur ad modum, quo formaliter Angelus est in loco, per modum loci cōsiderato. Hic enim modus, inspicit specialem situm, & immobilem distantiam, talis loci. Quapropter quantumcunque ex parte loci mutentur superficies, non mutatur formalis illa existentia, imo, vt dicebamus supra, etiam si ex parte Angeli, circa talem locū, successiue mutentur communicationes diuersarū perfectionum, omnes illæ materialiter se habent ad rationē existētiæ in loco, manente cōmunicatione, quæ respiciat illū situ, & immobilitatē loci, per respectum ad centrum terræ, & polos mundi.

B

## §. II.

### *Explicatur mens D. Thom.*

IGITVR sentit D. Th. non posse, absolute loquendo, duos Angelos esse in eodē loco, absque distinctione inter locum adæquatum, & inadequatum. Licet enim intra locū adæquatum alicuius Angeli, dentur diuersæ partes disiunctæ, in quibus Angelus possit esse, & operari, absque eo, quod operetur in partibus intermedijs, vt declaratum est, tamen hoc est impertinens ad præsentem difficultatem, loquimur enim de loco, non quatenus denotat ambitum, ad quem se potest extendere virtus ope-

C

operatiua Angeli, sed quatenus denotat specialem situm, in qua consideratione est eadē ratio, de locis illis partialibus, atque de loco totali. Non enim sumuntur illa loca, quatenus efficiunt vnum, sed quatenus quilibet eorum dicit specialem situm. Vnde generaliter dubitatur, an possint duo Angeli esse in eodem loco: licet talis locus sit inadæquatus, respectu vtriusque Angeli. Quia ergo Angeli, constituuntur in loco, per applicationem virtutis inspicientem locum formaliter, applicatio autem ista virtutis, est eiusdem prorsus rationis in omnibus Angelis, secundum illam formalitatem loci, & secundum id quod proprium est loco, fit consequens, vt quantuis Angeli distinguantur specie, & habeant virtutes distinctæ speciei, totum hoc materialiter consideretur in applicatione illa ad locum formaliter. Si ergo modus existendi in loco, est eiusdem speciei, non possunt dari duo modi eiusdem speciei, se tenentes ex parte eiusdem loci, procedentes à distinctis causis totalibus. Implicaret enim, tales modos, solo numero differre sub eadem ratione specifica, quandoquidem solum datur vnum subiectum numero recipiens eos. Si ergo Angeli illi essent simul in dicto loco, non possent hoc habere media eadem entitate munerica; nec enim ex tali entitate, posset desumi distinctio illarum existentiarum, quoad rationem specificam: quandoquidem est eiusdem speciei, sub eadem ratione correspondens vtrique Angelo, nec posset sumi distinctio numerica, quandoquidem esset vna numero entitas, recepta in eodem subiecto, nec posset sumi, media distincta causalitate, talis rationis, quia talem secundum legem Dei ordinariam, non possunt dari duæ causæ totales eiusdem numero effectus. Maxime quia dato, quod vnus Angelus, prius existeret in tali loco, ex vi illius entitatis productæ, impossibile esset, quod alter Angelus, aduenire de nouo eidem loco. Etenim si aduenire de nouo, esset per productionem entitatis sibi correspondentis, quæ productio esset impossibilis: quandoquidem, (vt probatum est) illa entitas deberet esse eiusdem speciei, cum entitate producta prius ab altero Angelo, duæ autem entitates eiusdem speciei, solo numero differentes, non possent esse in eodem subiecto.

A

B

C

Tota ergo difficultas præsens consistit, in declarando quomodo entitates quibus, formaliter Angeli illi existerent in dicto loco, deberent esse eiusdem speciei, quia quod se deberent tenere ex parte loci, iam satis manet probatum in superioribus. Ex ijs ergo, quæ dudum dicta sunt, declaratur amplius, qualiter illæ entitates deberent esse eiusdem speciei. Et quidem duo corpora succedentia in eodem loco, & situ, recipiunt perfectionem eiusdem prorsus speciei. Cū ergo Angelus comparetur ad locum, vt perficiens ipsum locum in ratione loci, sicut locus comparatur ad corpus, vt perficiens ipsum, sub eadem ratione loci: fit consequens, vt duo Angeli perficientes locum in eodem situ, perficiant ipsum eodē modo specifice. Sicut enim ad perficienda illa corpora in dicta consideratione, impertinens est, quod superficies loci sit aeris, vel aquæ, & totum hoc, vt diximus materialiter se habet: ita ad perficiendum eundem locum formaliter, impertinens est, virtutem communicatam esse huius, vel illius Angeli, vel prouenire ab ista, vel ab illa virtute, sed ratio formalis sumenda est ex vltima actualitate qua mediante locus recipit perfectionem in ratione loci. Vnde fit, quod si duo Angeli successiue sint in eodem loco; licet ipsi differant specie: tamen illa successio sit eiusdem rationis specificæ, & consequenter, quod talis ratio, non possit simul produci à diuersis Angelis. Præterea, perfectio illa prouenies ab Angelo, attemperat se naturæ rei, quæ perficitur. Dupliciter enim agēs potest perficere passum. Primo modo, trahendo passum ad naturam agentis, sicut instrumentum perficitur ab agente principali. Secundo modo attemperando se agens, naturæ ipsius passi, & conformiter ad talem naturam, causando aliquam eleuationem. In præsenti, Angelus dupliciter potest perficere locum. Primo modo causando in loco aliquid, per quod Angelus reducat eum ad se, vt dicebamus de virtute communicata cælo ab intelligentia motrice. Talis enim virtus efficit, vt cælum sub hac eleuatione, inspiciat primo, & per se Angelum mouentem. Secundo modo Angelus perficit locum, attemperan

do se naturæ ipsius loci, & velut sequendo eandem naturam, ratione denominationis participatæ à loco. Etenim Angelus perficiendo sic locum, dicitur esse in tali loco. Quantumcunque ergo dentur Angeli diuersæ speciei, & diuersæ applicationis virtutis, si talem virtutem applicant, vt sint in loco, virtus illa debet se attemperare propriæ rationi loci, vt à loco sequatur denominatio essendi in loco, secundum quod formaliter fit vnio Angelicum ipso. Cum ergo Angelus efficiat velut vnum, cum illo loco, in ratione situs, hanc etiam vnitatem deberent habere multi Angeli, si eidem loco vnirentur, quæ vnitas deberet necessario esse eiusdem speciei. Præterea vnio hæc Angeli est voluntaria, & ita quoad rationem specificam, sumitur ex eo, quod immediate, & primario intendit Angelus. Cum igitur intentio Angeli sit, se constituere in particulari loco, vt supponimus (non enim loquimur de alijs vnionibus ordinatis ad alios effectus) fit esse impossibile, quod ex vi huius intentionis, non sequatur perfectio attemperans se propriè rationi specificæ loci. Igitur si duo Angeli se vellent constituere in eodem loco, istæ duæ intentiones eodem modo specifico, se attemperarent naturæ loci, atque adeo essent eiusdem speciei.

Displicetque nobis sententia aliquorum, inter quos est Nazarius, tenentium, quod si plures Angeli adunentur ad producendum effectum eiusdem speciei in eodem loco, omnes illi erunt ibi, tanquam in loco adæquato. Hæc (inquam) opinio, innititur falso fundamẽto, constituens inter Angelos eandem rationem existendi in loco, penes qualitatem eiusdem speciei productam ab illis, cum tamen probatum sit, talem qualitatem materialiter se habere, ad existentiam in loco formaliter loquendo. Vnde quantumcunque daremus, duos Angelos posse producere simul, & de facto eandem qualitatem in eodem loco, & quod adunarentur inter se, ad productionem talis qualitatis, adhuc ex hac productione, non sequeretur vtrunque Angelum esse in vno loco adæquato. Non enim ex productione dictæ qualitatis, sequeretur vnitas quoad illam rationem formalem, perficiendi locum, secundum vltimam rationem loci; quatenus scilicet denotat specialem situm iam declaratum. Sed dictus author sicut censet, non posse dari vnum motum continuũ, si Angelus in continuo spatio, successiue producat qualitates diuersæ speciei; ita tenet dari vnitatem loci, quando datur illa qualitas dicta. Cæterum sicut illæ diuersæ qualitates, se habent materialiter ad motum: ita ista qualitas, materialiter inspicitur in præsenti. Et sicut saluatur vnitas motus continui, etiam productis illis qualitatibus propter vnionem illarum partium motus, in eodem puncto, & in eodem respectu, ita in præsenti per oppositum; licet detur eadem qualitas correspondens in loco, illis duobus Angelis operantibus in eodem loco, adhuc ex vi productionis talis qualitatis, non infertur existentia illa adæquata in loco, nisi vterque Angelus operetur circa locum, sub formalitate explicata.

§. III.

*Existentia Angeli in loco per accidens.*

SEd adhuc est difficultas. Nam si duo Angeli, diuerso modo se vnirent eidem loco, causando entitates diuersæ rationis, conformiter ad suas naturas, seu perficiendo vnus Angelus vnionem alterius Angeli, sub altiori ratione, vere diceretur, quod vterque Angelus esset in eodem loco. Ergo doctrina D. Thom. non est vniuersaliter vera; licet habeat verum in dictis vnionibus, quæ sunt prorsus eiusdem speciei.

Respondetur ex doctrina tradita, probare hoc argumentum, quod Angelus in tali casu, esset in loco per accidens, seu per aliud (de quo modo loquendi non disputamus) quia non ex primaria intentione, se constitueret in loco, communicando ei perfectionem, per se pertinentem ad rationem loci. Vnde licet duo Angeli operentur circa eundem hominem, vnus illorum quatenus est custos talis hominis: alter vero quatenus idem homo est pars ciuitatis, quam Angelus custodit, dicitur quod primus Angelus est in homine, vt pertinente ad illum locum, & ciuitatem, per aliud scilicet ratione loci, secundus vero est in eodem homine, per se. Fit ergo, vt si dictus homo mutet illũ locum, primus Angelus non assistat ei, bene tamen secun-

dus

dus Angelus. Quando ergo D. Thom. docet, duos Angelos non posse esse in eodem loco, sermo eius est formalis, & intelligi debet ad istum sensum, quod sub eadem ratione inspiciente locum eodem modo, non possunt duo Angeli simul esse in tali loco.

Ex dictis sequitur, quod in doctrina D. Thom. & ad saluandam propositionem eius, non est necessarium vti illa distinctione, existendi in loco complete, vel incomplete, adæquate, vel inadæquate. Impossibile enim est, quod etiam in aliqua parte loci adæquati vnius Angeli, existat alter Angelus sub eadē ratione, sub qua primus existit. Si vero existat vterque Angelus sub diuersis rationibus, vterque potest existere in toto loco.

Et si concederemus, dari duos Angelos eiusdem speciei, facilius saluaretur ista doctrina D. Thom. tenendo, quod nullus eorum, se possit communicare alicui loco, nisi sub eadem ratione. Tūc enim absolute loquendo, non possent esse isti Angeli in eodem loco. Adhuc tamen in dicto casu, posset dici, quod vnus illorum in exercitio, posset peculiari modo vti illa virtute, in qua communicaret cum altero, qua virtute alter non vteretur eodem modo, & sic quod vterque Angelus eiusdem speciei posset esse simul in eodem loco. Facilius tamen assignatur ista simultas, de facto constituendo diuersas applicationes in Angelis, quarum vna sit superior altera; atque adeo, quod vnus Angelus sit in eodem loco, in quo est alter Angelus, sub ratione tamen vniuersalioris, & perfectioris vnionis cum loco.

Item etiam, si daremus, quod duo Angeli adunarentur, ad communicandam eandem virtutem toti loco, & sub eadem ratione, taliter tamen quod vterque se haberet, vt causa partialis, etiam isto modo possent esse in eodem loco. Etsi adhūc sensum, sumitur illud de existentia duorum Angelorum in eodem loco inadæquato, fatemur esse verum. Quod autem negamus est, posse vnum Angelum applicare suam virtutem, etiā loco inadæquato alterius Angeli, sub eadem ratione applicationis. Itaque si locus adæquatus Angeli vnius, est vna ciuitas, in nulla parte talis ciuitatis potest Angelus existere, sub eadem ratione sub qua alter existit. Quia de facto vnus applicat virtutem complete: & ita non relinquit alteri locum applicationi eiusdem rationis, non solum in toto loco, verum nec in parte loci. Si tamen detur, quod vterque Angelus adunetur, ad applicandum virtutem partialiter, non est inconueniens, ponere coexistentiam illam. Nihilominus ista partialis adunatio non datur de facto: imo videtur derogare perfectioni Angelorum, qua propter D. Thom. non fecit mentionem illius, sed absolute negauit illam coexistentiam.

A

Sed adhuc remanet difficultas. Nam ad illum effectum productum in loco formaliter, non solum potest concurrere causa inferior; scilicet Angelus inferior verum etiam causa superior; scilicet Angelus superior, sicut in alijs effectibus productis, à causis inferioribus, subordinatis causis superioribus, ratione cuius subordinationis, totus effectus correspondet causæ inferiori, & etiam causæ superiori: ergo entitas illa producta in loco ab Angelo inferiori, potest produci ex vi applicationis subordinatæ Angelo superiori: atque ita vterque Angelus media tali entitate erit in eodem loco: imo perfectiori modo erit in tali loco Angelus superior, sicut, & productio illius entitatis perfectiori modo correspondet Angelo superiori. Confirmatur. Deus est in eodem loco, in quo est dictus Angelus, attendo solum ad illam entitatem, quam in loco producit Angelus, & præscindendo ab alijs modis, quibus Deus est in rebus: quia ad productionem illius entitatis, perfectiori modo concurrit Deus, quam Angelus. Ergo similiter Angelus superior erit in eodem loco in quo inferior, præsupponendo quod Angelus superior, concurreret ad illam applicationem Angeli inferioris, & ad productionem illius entitatis.

B

Ad hoc respondetur, entitatem illam esse rationem vnionis Angeli cum loco, quatenus specialiter procedit à particulari Angelo, vniente sibi locum. Itaque non debet considerari talis entitas, vt effectus aliquis omnino absolutus, & productus in genere causæ efficientis, sed vt modus quidam, intentionaliter continens specialem applicationem huius virtutis Angelicæ. Cum enim talis

C

modus

modus sit ratio formalis illius vnionis, debet esse medium inter res vnitas: & ita debet se tenere formaliter ex parte vtriusque extremi, licet subiectiue sit in loco. Quamuis ergo Angelus inferior, operando tanquam causa pure efficiens, produceret effectus per subordinationem ad Angelum superiorem (de quo non disputamus) tamen ad istum effectum, & modum existendi in loco, non concurreret Angelus superior. Etenim applicatio Angeli inferioris ad locum, causat dictum effectum, quatenus illa procedit per simplicem emanationem, ab isto Angelo, quam emanationem non potest attingere Angelus superior, qui non habet virtutem ad operandum intime in alium Angelum. Vnde solum sequitur ex ratione posita, quod possent adunari duo Angeli ad causandam eandem entitatem, tanquam causæ partiales, quod etiam si pro nunc supponamus, ad probabilitatem illius sententiæ, de partiali existentia Angelorum: tamen habet maximam difficultatem, propter rationem istam de applicatione cõsiderata, vt specialiter per modum intẽtionis procedit ab vno Angelo. Quid quid tamen sit de hoc, licet vnus Angelus possit concurrere partialiter ad eandem entitatem, quam producit alter Angelus in loco: non tamen potest Angelus superior, attingere actionem, vel applicationem, vt procedentem ab Angelo inferiori, sed hæc solum reseruatur Deo, qui non solum concurrit cum causa secunda, attingendo effectum, vel operationem eiusdem causæ: verum etiam, præmouendo causam ipsam, vt operetur. Qua propter ex vi productionis eiusdem effectus, quo mediante Angelus dicitur esse in loco, altiori modo est Deus in eodem loco, quia ad applicationem, qua mediante Angelus ex propria, & particulari intentione se constituit in loco, formaliter, ad modum explicatum, concurrit Deus intimius, quam ipse Angelus. Hoc autem de nulla alia creatura potest verificari. Et si Angelus constituendo se in aliquo loco, ageret ex necessitate naturæ, maneret difficultas in doctrina tradita: quia tamen voluntarie adquirit locum, in ipsa ratione formali adquirendi ipsum, intrat modus ille adquisitionis, vt procedentis à voluntate, & consequenter, quilibet Angelus adquirens locum, operatur tanquam causa totalis, & non subordinata alteri causæ creatę. Fit ergo, vt absolute loquendo illi duo Angeli non possint esse in eodem loco formali, quia diuersus ille modus concurrendi, tollit eandem rationem formalem concursus, & A consequenter tollit eandem formalem existentiam in loco.

## §. IIII.

### *Satisfit obiectionibus in contrarium.*

AD obiectionem, quam proponit Vazquez, respondetur, quod siue Angelus constituatur in loco per operationem transeuntem, siue per applicationem, quæ habet rationem actionis transeuntis incompletæ, impossibile est duos Angelos esse in eodem loco formali, sub eadem formalitate inspiciente locum, vt locus est, non quomocunque, sed ad modum proprium, & specificum ipsius loci. Si enim illi duo Angeli, inspicerent ad modum proprium ipsorum eundem locum, & se applicarent ei: licet inspicerent eundem locum materialiter, non tamen inspicerent formaliter. Vnde licet dictæ applicationes, vt procedunt à causis habeant aliquam diuersitatem: tamen vt receptæ passiue, in eodem loco, secundum modum explicatum, essent eiusdem rationis, quod est impossibile. B

Ad primum argumentum Molinæ, respondetur, quod corpus, & Angelus sunt in loco sub diuersis rationibus, nec corpus perficit locum, sed continetur, & perficitur ab ipso, Angelus vero est in loco, vt continens, & perficiens locum: & ita non possunt duo Angeli simul, sub eadem perfectione communicata loco, esse in eodem loco.

Ad confirmationem respondent aliqui, illam legionem dæmoniorum, fuisse in illo corpore, considerato cuolibet dæmone solum secundum substantiam. Sed hæc solutio licet facta suppositione, quod secundum suam substantiam possint dæmones formaliter esse in loco, verum habeat; imo possent omnes Angeli esse in puncto: tamen absolute non habet verum. Quia non diceretur, illos dæmones esse positiue in tali loco, cum substantia dæmonis, non sit C

imme-

immediata ratio existentiæ positiuæ in loco, vt probatum est. Et si Deus velit includere omnes Angelos intra paruum locum, absque aliqua operatione, vel applicatione ipsorum, dicentur esse velut negatiue in ipso loco, ad istum sensum, quod non erunt extra talem locū: non tamen daretur positiua ratio connexionis Angeli cum loco. Igitur ad argumentum respondetur, dæmones illos fuisse positiue in illo homine, per specialem rationem vniuscuiusque. Hæc autē ratio potest desumi, vel ex eo, quod omnes partialiter conuenirebant, ad causandum aliquem malum effectum. Vt enim declarauimus nec repugnat, hoc modo vniri Angelos, vel dæmones, ad effectū eiusdem rationis producendum: vel potest desumi ex particulari applicatione vnius dæmonis, ad causandum effectum specialem, & distinctæ speciei, ab eo quem causabat alter dæmon, & tunc omnes dicebantur esse in eodem loco, non per se, sed per aliud, seu per accidens, modo dicto.

Ad secundum respondetur, quod ad illam expulsionem, sufficit quod per quandam virtutem superiorem: non tamen eiusdem rationis, cum virtute Angeli expulsi, Angelus expellens, attingat eundem locum, à quo expellit alterum.

Ad tertium respondetur, quod applicationes illæ distinctæ speciei, bene se compatiuntur simul in eodem subiecto.

Ad quartum respondetur, vnum & eundem effectum, non posse produci à pluribus causis totalibus, perfectè operantibus, conformiter ad naturam talis effectus. Quia alias, vel ipsæ causæ operarentur defectiuè, cum neuri perfectè tribueretur productio effectus, sed per adiunctionem ad alteram; atque adeo implicaret, quod diceretur totalis: vel effectus ipse neutri causæ seorsum correspondaret, & ita implicaret dici, totalem effectum vnius causæ. Quando igitur causæ operantur perfectè, vt in præsenti, impossibile est, dari duas causas non subordinatas, vnius, & eiusdem effectus.

Ad quintum respondetur, quod supposito illo casu, possent duo Angeli producere eundem effectum. Dicere autem, quod de facto, Angeli remittunt virtutem suam in dicta operatione, seu applicatione, est diuinare. Vnde D. Th. procedendo conformiter ad naturam Angelorum, operantium perfecto modo intulit, duos Angelos non posse concurrere ad effectum vnius speciei.

Ad sextum patet ex dictis.

Ad vltimum argumentum respondetur, quod si motus aliquis, ob suam velocitatem, excedat virtutem duorum Angelorum seorsum consideratorum, etiā si adunentur illi duo Angeli, non poterunt causare talem motum. Itaque, est maximum discrimen in hac parte, inter agentia corporalia, & spiritualia, quod in primis agentibus intenditur virtus, ex vnione ipsorum: nihilominus virtus Angeli ad operandum circa materiam exteriorem, non intenditur ex adiunctione cum altero Angelo. Est enim incapax talis intensionis. Quilibet ergo Angelus debet operari, conformiter ad spheram suæ actiuitatis, & extra illam nō potest, nisi ex concursu speciali Dei. Et sicut non potest vnus Angelus, applicare suā virtutem ad operandum circa locum excedentem limites distantiæ, intra quā potest operari, & extra quam non potest, quantumcunque adiungatur alteri Angelo: ita est dicēdum in dicto motu.

# IN QVAESTIONEM. LIII.

## DE MOTV LOCALI ANGELORVM.

IN art. 1. dicit D. Thom. sicut esse in loco, æquiuoce conuenit corpori, & Angelo: ita etiam, & moueri secundum locum. Corpus enim est in loco, in quā tum continetur sub loco, seu commensuratur loco, vnde oportet, quod etiam motus corporis secundum locum

cum, commensuretur loco, & sit secundum exigentiam eius. Et inde est, quod secundum continuationem magnitudinis, est continuitas motus, & secundum prius, & posterius in magnitudine, est prius, & posterius in motu locali corporis, vt dicitur in 4. physic. Sed Angelus non est in loco, vt commensuratus, & contentus, sed magis, vt continens: vnde motus Angeli in loco, non opertet, quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, vt habeat continuitatem ex loco, sed est motus non continuus. Quia enim Angelus non est in loco, nisi secundum contactum virtutis, vt dictum est, necesse est, quod motus Angeli in loco, nihil aliud sit, quam diuersi contactus diuersorum locorum, successiue, & non simul. Quia Angelus non potest esse in pluribus locis, vt supra dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest autẽ in huiusmodi contactibus, continuitas quædam inueniri: quia vt dictũ est, nihil prohibet Angelo assignare locum diuisibilem, per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus diuisibilis per contactum suæ magnitudinis. Vnde sicut corpus successiue, & non simul, dimittit locum, in quo prius erat, & ex hoc causatur continuitas in motu locali eius: ita etiam Angelus potest dimittere successiue locum diuisibilem, in quo prius erat, & sic motus eius erit continuus, & potest etiam totum locum simul dimittere, & toti alteri loco simul se applicare, & sic motus eius non erit continuus.

## CONTROVERSIA. XLVI.

### *Vtrum ista doctrina D. Thomæ sit vera.*

*Molin.* MOLINA in hoc artic. postquam posuit istam doctrinam D. Th. subdit. Sit nihilominus hęc alia prima nostra conclusio, primæ conclusioni D. Thom. contraria (notetur modestia hominis.) Motus Angeli non est, A diuersi illi contactus diuersorum locorum successiue, sed est continua adquisitio existẽtiæ Angeli, in alia, atq; alia parte spatij, quæ est in substãtia Angeli, tanquã in subiecto, pertinetq; ad prędicamẽtum vbi. Nõ secus ac motus localis corporis, est continua adquisitio existentię in alia, atque alia parte spatij, quæ pertinet ad idem prædicamentum. Quo fit, vt motus localis Angeli, vnuoce conueniat, cum motibus localibus corporum, in vna ratione motus localis in cõmuni, quæ sub se essentialiter comprehendit motus locales spirituales, & corporeos. Non secus atque vbi Angelorum, conuenit cum vbi corporum, in vna ratione vbi in communi, quæ genus supremum est prædicamenti vbi, cõtinetque proinde essentialiter sub se, existentiam in loco Angelorum, & corporum. Hæc ille. Qua propter miror *Bubal.* Bubalum, qui postquam retulit sententiam Molinæ, quam etiam sequutus est in hoc art. diffic. 4. subdit dicens. Hanc etiam

etiam sententiam puto esse Angelici Doctoris in hoc art.

Probat ergo Molina istam sententiam. Quia ratio formalis Angelo existendi in loco, est vera forma absoluta, de prædicamento vbi, quæ est in Angelo tanquam in subiecto, resultatque in eo diuersa, pro diuersitate partium spatij in quibus collocat suam substantiã. Ergo motus localis Angeli est continua adquisitio huius formæ.

Item (ait) ex motu successiuo Angelorum, qui res spiritualis est, sua etiam duratio successiue spiritualis existit, quam tempus continuum Angelorum possumus appellare.

Hæc opinio Molinæ, fere in omnibus, quæ continet falsa est. Et quidem conclusionẽ illam, quã dicit se statuere contra S. Th. statuit contra communẽ sententiã Doctorum scholasticorũ. Qui vt declarent distinctum modum motus Angeli, atque aliorum corporum, excogitant peculiares rationes, sub quibus Angelus comparetur ad locum, & ad motum localem. Molina vero putauit se inuenisse clarum modum constituendi Angelum in loco; scilicet per propriam existentiam Angeli, & ita consequenter asserit, ea quæ hic posita sunt: cæterum sicut opinio de existentia Angeli in loco, per propriam existentiam eiusdem Angeli, omnino petit principium, vt supra dicebamus, ita hæc opinio de motu locali errat in principio.

Falsum itaque est dicere, quod motus Angeli est adquisitio existentiæ, in alia, atque alia parte spatij. Hoc enim non declarat propriam, & peculiarem rationem motus Angeli. Vel enim ista adquisitio existentiæ, est quid absolutum, vel respectiuum, siue respectiuum prædicamentale, de quo non dubitatur, siue respectiuum transcendentale, quod explicat rationem talis existentiæ, quod respectiuum est ad propositum: non potest dici esse aliquid omnino absolutũ, quia hanc existentiam non adquirit Angelus, vt notissimum est. Est ergo hæc continua adquisitio existentiæ in loco, aliquid respectiuum transcendentale: quod scilicet declaratur per ordinem ad locum. Tunc sic. Iste ordo non potest esse rationis, vt etiam est certissimum, debet ergo esse realis. Vel ergo talis ordo consurgit ex natura Angeli adquirentis locum, vel ex natura loci adquisiti. Primum dici non potest, nam perficeretur Angelus in tali adquisitione loci. Impossibile enim est aliquid dicere ordinem realem ad alterum, nisi ab ipso recipiat perfectionem. Dicere vero, quod Angelus, qui mouetur de loco in locum, recipit perfectionem à loco, est ridiculum, cum perfectio Angeli sit supra omnem naturam corpoream. Restat ergo, quod Angelus dicatur adquirere illam existentiam in loco, siue in noua parte spatij, non ex ordine, quem primario Angelus dicat ad spatium, sed è contrario, ex ordine quem spatium dicit ad Angelum. Hoc igitur est fundamentum sententiæ D. Thom. supponit enim tanquam per se notum, Angelum habere existentiam in noua parte spatij. Hæc tamen existentia nullam denotat perfectionem in Angelo. Et licet sit quæstio de nomine, vtrum dicatur Angelus talem existentiam adquirere: illud tamen certum est Angelum ex tali adquisitione non perfici. Vnde ex perfectione, quam locus participat ab Angelo, ponitur illa noua adquisitio spatij. Non ergo declaratur ratio motus Angeli, per adquisitionem existentiæ in alia, atque alia parte spatij. Hoc enim, quod est adquirere existentiam in noua parte spatij, denotat nouam perfectionem respectu motus localis; atque adeo diceretur, quod etiam Angelus medio tali motu locali perficitur, sicut de corpore dicitur. Vt ergo declaretur specialis ratio motus Angeli, constituendus est terminus, qui non sit perfectio Angeli, qui mouetur, sed loci ad quem Angelus mouetur. Vnde sicut corpus, per motum localem adquirit nouam vbicationem, quæ potest vocari existentia in loco, ratione cuius corpus ipsum perficitur: ita Angelus per motum, nouo modo perficit spatium, & consequenter ipsum spatium proprie loquendo est, quod adquirit aliquid de nouo ex vi motus Angeli. Infert igitur D. Thom. Angelum moueri, per applicationem virtutis suæ ad nouam partem spatij, ex qua applicatione prouenit spatio noua perfectio.

Verum quidem est, quod motus localis, quo Angelus dicitur moueri formaliter loquendo, non recipitur tanquam in subiecto in loco: alias locus diceretur moueri, sed recipitur in Angelo (vt supra

pra dicebamus) tanquam in subiecto, quod mouetur: imo vero tanquam in subiecto, quod perficitur, non quidem ex ipso loco secundū se, nec ex ordine quem dicit Angelus ad locum secundum se. Stat enim, quod Angelus non perficiatur à loco. Item quod nec perficiatur formaliter per ordinem ad locum secundum se: sed quod perficiatur ex illa noua actualitate, qua applicat suam virtutem ad operandum in loco, quæ quidem actualitas, est velut actio formaliter immanens, & virtualiter transiens; atq; adeo qua parte est virtualiter transiens, cōpletur per effectū productū in loco. Isto ergo modo motus localis Angeli recipitur in ipso Angelo, nō quidem recipiendo perfectionē ab extrinseco, sed perficiendo se ipsum Angelus, quando perficit locum. Non enim ex illa communicatione perfectionis, recipit Angelus solam denominationem rationis, sed vere, & realiter perficit se ipsum, reducendo se de potētia ad actum, quando perficit locum; atque adeo perficitur per motum localem, in hac consideratione.

§. I.

*Explicatur ampliùs ratio motus localis Angeli.*

SVpposito principio statuto à D. Th. quod Angelus existit in loco, per applicationem suæ virtutis ad locum, euidenter sequitur, Angelum moueri localiter per applicationem specialis virtutis, ad nouam partem spatij. Quia tamen hoc fundamentum D. Tho. aliqui non recipiunt, videnda sunt, quæ in defensionem, & declarationem eius diximus sup. art. 1. q. præced. Nunc autem specialiter probandus est diuersus modus, quo Angelus mouetur localiter, atque corpus, vt clarius cernatur falsitas sententiæ, quam impugnamus.

Pro cuius maiori explicatione notandum est, quod cum motus sit actus entis in potentia secundum, quod in potentia, subiectum illud proprie loquendo dicitur ex se moueri localiter, quod ex se est in potentia ad talem motum, & perficitur ex vi ipsius motus: alias implicat aliquod subiectum ex natura sua dicere ordinem ad illum motum. Itaque aliud est subiectum aliquod dicere ordinem ad actionem, aliud vero dicere ordinem ad motum. Principium enim actionis, potest dari absque aliqua potentialitate passiua respectu eiusdem actionis: vnde Angelus potest dicere ordinē ad actionem transeuntem, in exteram materiam: quia talis actio comparatur A ad Angelum, tanquam ad principium actu continens omnem perfectionem actionis. Cæterum impossibile est, dari aliquod subiectum, quod ex se dicat ordinem ad motum, nisi sit in potentia ad recipiendum motum, & consequenter perficiatur per ipsum motum, nec potest præhabere perfectionem eiusdem motus. Vnde corpus ex se est in potentia ad motum tanquam ad viam, & tendentiam, qua peruenit ad perfectionem existentiæ in loco, seu in diuersa parte spatij.

Ex ijs ergo sequitur, quod corpus per se tendit in adquisitionem existentiæ in loco: quandoquidem ex tali adquisitione perficitur, & consequenter per se tendit in proprium terminum motus localis. Qui quidem terminus, si est adquisitio existentiæ in noua parte spatij, vt dicit Molina, respectu corporis, est peculiaris perfectio talis adquisitio. Vnde B corpus antequam perueniat ad dictum terminum, vere dicitur, quod est priuatum eodem termino. Hæc autem non possunt verificari de Angelo secundum se. Certissimum est enim, Angelum non perfici ex aliquo loco, vel ex aliquo situ corporeo: nec etiam priuari tali loco, vel tali situ, antequam existat in eo. Fit ergo consequens, vt Angelus ex se ipso, non intendat adquirere suam existentiam in loco, & quod adquisitio talis existentiæ non debeat sumi ex ijs, quæ sunt propria Angelo, & consequenter debet sumi ex ijs, quæ Angelus communicat loco, siue nouæ parti spatij; atque C adeo, quod propria ratio motus localis, debeat attendi penes istam communicationem, quam vocat D. Th. applicationem virtutis, seu contactum virtutis.

Et ex ijs soluitur quæstio, quæ solet proponi: vtrùm in Angelo sit naturalis vitus ad mutandum locum. Hæc enim quæstio potest facere duplicem sensum. Primus est vtrùm virtus naturalis in Angelo sufficiat ad mutandum locum. In quo sensu certissima est quæstionis reso

lutio.

lutio. Non enim Angelus indiget virtute superaddita ad mutandum locum. Imo quia virtus Angeli continet locum, & per modum talis continentiæ Angelus adquirit locum, dicitur quod in Angelo est maior, & perfectior virtus ad mutandum locum, quam sit in corpore. Secundus sensus, vtrùm in Angelo sit naturalis inclinatio ad mutandum locum, & iste sensus habet aliquam difficultatem, non enim ex potentia ad mutandum locum, debet inferri inclinatio naturalis ad talem mutationem. Inclinatio enim naturalis ad aliquid faciendum, addit supra potentiam ad idem faciendum, quandam perfectionem in re, quæ inclinatur ex tali inclinatione prouenientem. Dicimus ergo, quod si Angelus consideretur ex sua natura præcisse, nullam habet inclinationem naturalem ad mutandum locum; sicut nec habet inclinationem naturalem ad essendum in aliquo loco corporeo. Qua cum perfectio Angeli sit supra omnem locum corporeum, non inclinatur Angelus naturaliter ad locum. Nihilominus si Angelus consideretur, quatenus ex ordinatione diuina, destinatus est ad quasdam actiones exercendas circa loca, inclinatur naturaliter ad motum localem. Vnde ista inclinatio naturalis, non desumitur primo, & per se ex termino immediato; scilicet ex loco, vel ex motu, seu ex proportione cum ipsis, sed desumitur ex ordine ad Deum, qui talem inclinationem tribuit Angelo. Qua propter intelligentia mouens cælum, inclinatur naturaliter ad mouendum ipsum, non ex immediata proportione cum cælo, vel cum tali motu, sed ex participata inclinatione à Deo. Nolumus dicere, quod cum Angelus, vel mouet corpus, vel mouetur ad locum, illud faciat ex potentia obedientiali præcisse. Si enim ex potentia obedientiali solum inspiceret tales motus, non inspiceret illos positiue, sed se haberet mere negatiue ad illos (vt supra declaratum est de potentia obedientiali ad quancunque rem.) Qua propter Angelus positiue, & naturaliter inclinatur ad illos motus, attenta inclinatione prouenientè à Deo, qui taliter ordinauit rés vniuersi, vt inferiora perficerentur per superiora, atque adeo sicut corpus naturaliter inspicit motum localem, ad sui perfectionem: ita Angelus inspicit talem motum ad perfectionem loci. Est tamen differentia, quod corpus secundum se, & attenta proportione cum loco, inclinatur naturaliter ad adquirendum locum: A Angelus tamen inclinatur naturaliter ad perficiendum ipsum attento ordine ad Deum, vt dictum est.

Præterea sequitur, quod adquirere existentiam in loco, æquiuoce dicitur de corpore, & de Angelo. Nam corpus adquirit illam existentiam, vt formaliter perficitur per locum, vel situm; at vero Angelus adquirit ipsam (vt sic loquamur cum Molina) sed perficiendo locum. Item corpus adquirit illud esse in loco per mutationem sui, & reductionem de potentia ad actum; at vero Angelus adquirit illud esse in loco permutationem loci. Qua propter esse in loco comparatur ad corpus adquirens lo- B cum tanquam terminus; at vero ad Angelum comparatur tanquam effectus. Et hoc maxime aduertatur. Etenim esse in loco non dicit solum terminum motus localis, vt motus est, sed etiam dicit terminum ipsius mobilis, quia tam motus, quam mobile, considerantur, vt perfectibilia per terminum. At vero respectu Angeli, si proprie loquamur, esse in loco non habet rationem termini, propter rationem dictam, sed habet rationem effectus, quia ea ratione Angelus est in loco, qua producit aliquid in tali loco. Verum quidem est, quod respectu motus Angeli habet locus rationem termini, quia motus est successiuus ille contactus locorum, supponens non pro aliqua perfectione Angeli, sed pro perfectione recepta in diuersis partibus spatij. Loquendo autem C de motu in hac consideratione, sicut absolute loquendum est, correspondet ei locus, tanquam terminus. Quia illæ diuersæ applicationes Angeli, seu diuersi contactus, sunt aliquid imperfectum, & tendens ad perfectum tanquam ad terminum. Stat ergo optime, quod motus Angeli supponens, pro illis applicationibus, passiue se tenentibus ex parte spatij, ordinetur tan-

quam quid imperfectum ad perfectum, ad existentiam Angeli in loco, media perfecta applicatione virtutis eiusdem Angeli ad locum: & tamen quod talis existentia in loco, non sit terminus eiusdem Angeli, qui mouetur: quia in motu nulla denotatur imperfectio respectu Angeli, & perfectio, quæ denotatur in esse in loco, solum se tenet ex parte ipsius loci.

Et si contra arguas, quia in motu locali, quo Angelus mouetur, ipse Angelus dicitur mobilis: ergo eadem est perfectio vtriusque: quandoquidem perfectio accidentis, & perfectio subiecti, quod afficitur tali accidente eædem sunt. Respondetur argumentum probare, quod si motus localis formaliter subiectaretur in Angelo, qui dicitur moueri localiter, sicut terminus est perfectio motus: ita esset perfectio mobilis. Cæterum (vt declaratum est) motus non dicit aliquam perfectionem se tenentem primo ex parte Angeli, sed ex parte spatij, & ita fiat, quod terminus sit perfectio illius actualitatis receptæ in spatio: non tamen sit perfectio Angeli. Qua propter Angelus dicitur mobilis, mediante illo motu, solum denominatione extrinseca; non tamen tanquam ab intrinseca perfectione. Verum est, hanc non esse denominationem extrinsecam, quæ solum denotat entitatem rationis, sicut supra explicatum est.

Constat ergo ex dictis falsam esse propositionem, contra quam principaliter dimicamus; scilicet motum Angeli esse continuam adquisitionem existentiæ Angeli, in alia, atque alia parte spatij. Hoc enim solum posset verificari, si Angelus per se ipsum, & ex parte sua moueretur localiter, & tenderet ad existentiam sui in loco, tanquam ad terminum. Quia tamen Molina tenet dictum motum localem recipi in substantia Angeli, tanquam in subiecto, impugnanda est à nobis ista propositio.

A

B

C

## §. II.

*Motus localis non subiectatur in substantia Angeli primario.*

EX principijs traditis §. præcedente constat, motum quo Angelus dicitur moueri localiter, esse quidem in Angelo secundum denominationem, non autem tanquam in proprio subiecto primario. Nec erat necessarium aliquid modo addere, ad explanationem compertæ veritatis, & fere apud omnes notæ. Cogimur tamen aliquando, longius, quam par erat, protrahere sermonem, vt contrarijs doctrinæ Diui Thomæ satisfaciamus. Nunc ergo apertissime ostendamus, motum localem, qui proprie motus localis est, non posse subiectari in Angelo.

Supponendum est, tanquam certum in Fide, quod Angelus vere mouetur de loco ad locum. Non enim dicitur solum moueri, ex eo quod appareat in aliquo loco, in quo antea licet existeret, non apparebat, vt tenuit Durand. in 1. d. 37. quæst. 2. Nihilominus in sacra Scriptura fit mentio, de vero motu locali Angelorum, secundum desertionem vnius loci, & adquisitionem alterius, Apocalip. 12. *Non est inuentus locus eorum amplius in cælo.* Lucæ 10. *Videbam Sathanam tanquam fulgur de cælo cadentem.* Et sicut Angelus ita est definitiue in vno loco, quod non sit in alio, vt supra ostendimus, & est communis doctrina Sanctorum, præcipue Damasc. lib. 1. cap. 16. ita proprie deserit vnum locum, & adquirit alterum, quod pertinet ad motum localem. Vide Nazian. orat. 34. & Dionis. cap. vlt. de cæles. hierar. Ambros. lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 10. Greg. hom. 34. in Euang. Chrisost. homil. 3. in epistol. ad Hebr. Dificultas ergo est, vtrùm eodem modo competat Angelo iste motus localis, sicut competit alijs corporibus, non quidem in omnibus, sed quoad hoc, quod sicut corpus mouetur ad locum, recipiendo in se motum localem, qui per se respicit locum, vel localem situm: ita Angelus in se recipiat motum, qui etiam per se respiciat locum, vel potius æquiuoce dicatur Angelus moueri localiter, atque mouetur corpus, penes

Durand. Apoc. 12. Luc. 10. Damasc. Nazian. Dion. Amb. Gregor. Chrisost.

nes diuersos modos explicatos. Probemus ergo, esse impossibile, quod motus ille, qui ex sua natura inspicit locum, tanquam terminum per se, siue situm localem, recipiatur in substantia Angeli, tanquam in proprio subiecto. Impossibile est enim, quod Angelus intrinsece actuetur, per aliquid respiciens per se, rem corporalem: ergo impossibile est, motum per se respicientem locum, actuare intrinsece substantiam Angeli. Antecedens constat, nam id quod per se inspicit rem corporalem non potest esse superioris ordinis, respectu eiusdem rei corporalis, id autem per quod Angelus actuatur intrinsece est superioris ordinis ad omnem rem corporalem. Itaque reputo omnino improbabile, dicere quod motus ille, qui vniuoce conuenit cum motu locali rei corporeæ, recipiatur tanquam in subiecto in Angelo, vt dicit Molina. Duo enim maxime inter se pugnantia dicit ille author. Primum est, motum localem Angeli esse aliquid spirituale: secundum est talem motum vniuocari cum motu locali rei corporeæ. Hæc (inquam) contraria sunt. Nam si illi motus vniuocantur in ratione motus, debent vniuoce respicere eundē terminum; atque adeo sicut motus rei corporeæ respicit per se terminum: ita motus Angeli. Implicat autem rem spiritualem inspicere tanquam terminum per se, rem corpoream, præcipue in hoc genere motus, in quo (vt probatum est) inspicitur terminus tanquam vltima actualitas, & complementum.

Vazquez. Qua propter Vazquez disp. 195. ca. 4. Licet ex vna parte teneat, Angelum esse in loco media entitate in ipso Angelo recepta, quam opinionem supra impugnauimus: tamen ex altera parte tenet, motum Angeli non consistere in mutatione illius modi, quem Angelus in se habet, sed in variatione extrinseci respectus distantiæ, quem sortitur ratione corporis cui adiungitur. In qua opinione, non solum non concedendum est, motum localem subiectari in Angelo: verum etiam ex parte Angeli desumi rationem motus localis; sed solum desumitur ex parte corporis, cui Angelus vnitur, & à quo recipit denominationem talis, vel talis distantiæ localis. Nos vero media via procedimus, negantes ex vna parte, dictum motum localem recipi in Angelo tanquam in subiecto: & ex altera parte concedentes, dari aliquam mutationem ex parte Angeli pertinentem ad motum localem, vt non ex denominatione omnino extrinseca, sed à principio intrinseco, & proprio, dicatur Angelus moueri localiter. In nulla tamen opinione dicendum est, Angelum dicere per se ordinem ad locum tanquam mobile ad ipsum locum. Fatemur tamen nouam entitatem recipi in ipso Angelo, ratione cuius Angelus mutat locum, considerata tamen ille entitate, secundum quod est applicatio virtutis ad operandum in loco: ita tamen, quod ratio formalis motus localis, non sumatur ex tali entitate secundum se.

A

Restat ergo esse impossibilem, & nullius probabilitatis sententiam Molinæ. Imo tenebatur dicere, dato quod tenet Angelum constitui in loco per propriam existentiam, talem existentiam non dicere per se ordinem ad locum. Si enim dicat ordinem per se, non solum debet esse eiusdem rationis cum loco; verum etiam debet esse subordinata loco. Quidquid enim dicit ordinem per se, & realem ad aliud (seclusa relatione prædicamentali, quæ est inter æqualia) debet esse inferius ad illud in eadem cō sideratione, in qua dicit ordinem. Si igitur propria existentia Angeli in loco, non dicit per se ordinem ad locum, sed potius se habet tanquam continens ipsum locum: idem dicendum est de motu locali; scilicet quod ille motus, qui in Angelo recipitur, non potest per se dicere ordinem ad locum; atque adeo impossibile esse, quod vniuocetur cum motu rei corporeæ, inspiciente per se talem locum. Confirmatur. Nam si illi motus vniuocantur, debet etiam verificari de motu Angeli respectu loci, quod sit actus entis in potentia, hoc est actus entis imperfecti, secundum quod tendit ad perfectionem recipiēdam ex loco. Hoc autem quis concedet? Sed dicet Molina talem motum Angeli non cōparari per se ad locum, sed ad existentiā Angeli in loco, quæ quidem existentia, est eiusdem rationis cum motu, & motus tendit ad ipsam tanquam quid imperfectū ad perfectum. Hæc solutio superficialis est, nec penetrat difficultatem rationis

B

C

factæ. Ex illa enim solutione manifeste deberet inferri, æquiuocus modus tendendi in locum, qui est inter Angelum, & rem corpoream. Si enim motus, & quidquid in Angelo subiectiue recipitur, non potest dicere ordinem per se ad rem corpoream, sed ad aliquid eiusdem ordinis, & propterea ille motus localis dicit ordinem ad existentiam Angeli in A loco, euidenter sequitur diuersa omnino ratione, & per ordinem ad terminos genere distinctos, dici illos duos motus locales. Et quod licet vterque motus conueniat in nomine, & in eodem termino materiali, & remoto: tamen respectu termini formalis, & proprij, tales motus differunt genere.

## §. III.

### *Examinatur opinio Caietani.*

REiecta ergo quæstione, vtrũ absolute loquendo, motus, quo Angelus dicitur moueri ad locum, sit subiectiue in Angelo. Caiet in hoc art. tenet, totam rationem motus Angeli, debere attendi penes id, quod recipitur in spatio, seu in loco adquisito per Angelum, non autem penes aliquid se tenens ex parte Angeli. Qua propter dicit, motum localem non conuenire Angelo proprie, sed metaphorice. Hæc tamen opinio quoad istam secundam partem, explicatione indiget. Si enim consideraretur motus localis in Angelo, secundum id à quo dicitur talis, seu per ordinem ad illum motum, qui primario dicitur localis, non proprie, sed metaphorice conuenit Angelo. Vnde isto modo, dicitur motus de Angelo, secundum genus causalitatis; quatenus scilicet causat diuersos effectus, in diuersis partibus spatij, qui quidem effectus inspiciunt successiuam perfectionem loci in ratione loci. Qua propter in eadem consideratione, non potest dici, quod Angelus moueatur ab aliquo, vel medio aliquo, quod formaliter sit in ipso; sed dicitur moueri, medio aliquo, quod causaliter est in illo. Et ita sicut medicina dicitur sana, quia causat sanitatem, sic Angelus dicitur moueri de loco ad locum, ad modum quo corpus mouetur, quatenus successiue applicat suam virtutem ad diuersa loca, ex qua applicatione, est in eodem situ cum loco, sicut corpus est in eodem situ cum loco, quem adquirit, & causat aliquid pertinens ad successionem, quam motus localis dicit per ordinem ad terminum. Et enim omne illud, quod Angelus causat in diuersis partibus spatij, habet se velut in fieri, & in tendentia ad vltimum locum. Hoc igitur modo dicitur Angelus, metaphorice moueri localiter; sumpto scilicet motu, pro illa tendentia, quam entitates corporeæ receptæ in spatio ab Angelo, dicunt. Et sic tota ratio motus se tenet ex parte spatij, & loci. Nihilominus cum hoc stat, quod absolute, & proprie loquendo, verificentur de Angelo authoritates adductæ ex sacra Scriptura; atque adeo quod Angelus, & proprie sit in loco, & proprie deserat vnum locum, adquirendo alterum, ad quod verificandum sufficit, Angelum ex intentione, & per proprium actum deserere dictum locum, adquirendo alterum. Itaque si ex parte Angeli in B dicto motu, nihil de nouo daretur, sed tota mutatio se teneret ex parte loci, vel spatij, non diceretur Angelus moueri proprie, sed metaphorice. Quia vbi nulla esset mutatio, nec daretur motus. Vnde non potest in Deo dari aliquis motus proprie; licet successiue causet easdem entitates in dicto spatio, quas Angelus causat: quia nulla prorsus mutatio datur ex parte Dei, sed solum ex parte rerum ad extra. Nihilominus Angelus, per proprium actum, quem de nouo habet, deserit vnum locum, & adquirit alterum. Et ita illud aliter se habere Angeli, in dicta adquisitione, dicitur motus localis.

Notandum tamen est, quod dictæ actiones Angeli, pertinent ad motum localem non quidem, quatenus sunt formaliter immanentes: sed quatenus sunt virtualiter transeuntes; scilicet quatenus ex vi ipsarum sequitur in dicto C spatio, siue loco, entitas explicata. Ex quo sequitur non esse concedendum absolute, quod motus localis Angeli sit in ipso Angelo tanquam in subiecto; licet aliqui authores, etiam ex nostris concedant istam propositionem, non sicut Molina illam asserit: nam fatentur distingui genere, motum illum, qui identificatur cum Angelo, à motu rei corporeæ. Nos tamen dici-

mus,

mus, actum illum interiorem, per quem Angelus vult deserere vnum locum, & adquirere alterum locum, pertinere ad motum localem: non quatenus est actio formaliter immanens, & ordinata ad perfectionem Angeli, in quo recipitur; sed quatenus est virtualiter transiens, & ordinata ad perfectionem loci; atque adeo, vt sic, non recipitur in Angelo.

Vnde illa diffinitio motus tradita ab Aristotel. 3. phy. scilicet est actus entis in potentia, secundum quod in potentia, non potest conuenire actionibus Angeli, quatenus per illas Angelus intendit transire de loco ad locum. Quia tales actiones, vel considerantur, vt immanentes, & receptæ in ipso Angelo, & tunc non possunt esse actus entis existentis in potentia, sed existentis in actu, sicut est intellectio. & volitio. In quo *Zumel.* non recipimus id, quod Zumel tenet in hoc art. quæst. 2. ad 3. dicens, quod illa differentia motus, proportionabiliter applicata, conuenit motui Angelico, & loquitur de motu Angelico, quatenus est spiritualis, & recipitur in Angelo. Imo dicimus, quod actiones illæ, vt procedentes ab Angelo, supponunt subiectum perfectum, & completum. Licet sicut intellectio quatenus recepta in intellectu, aliquo modo est actus existentis in potentia: ita actiones illæ immanentes, vt receptæ in Angelo possint aliquo modo dici actus entis in potentia. Possunt præterea considerari illæ actiones, in quantum virtualiter transeuntes, & tunc per comparationem ad Angelum, sunt actus perfecti, nec perfectibilis ex vi ipsarum actionum; licet vt tenentes se ex parte subiecti, in quo recipiuntur dicantur actus imperfecti.

Ex quo sequitur fallax esse argumentum, quo aliqui intendunt probare, prædictum motum localem, esse in Angelo; quia scilicet omnis motus est in mobili, sicut etiam motus localis corporeus, est in corpore, quod mouetur. Hoc (inquam) argumentum facile dissoluitur. Nam motus localis Angeli, vt localis est, non perficit Angelum primo, sed potius ordinatur ad perfectionem loci, & consequenter, vt sic, non est subiectiue in Angelo.

## §. IIII.

### *Quid quando Angelus mouet corpus de loco ad locum.*

A SEd inquiris vtrùm quando Angelus mouet aliquod corpus de loco ad locum, dicatur etiam Angelus moueri ad talem locum, ex vi motus recepti in corpore, & non ex vi motus recepti in ipso Angelo. Et supponimus, Angelum non mouere prædictum corpus, intra terminos præscriptos Angelo ad operandum ad extra, in aliquo tanquam in loco. Si enim intra dictos terminos moueret Angelus aliquod corpus, ipse manere posset immotus. Loquimur ergo de motu, quo Angelus mouet corpus, extra illos terminos: ita quod necessum sit, etiam Angelum moueri motu locali ad mouendum corpus. In hoc ergo casu videtur, quod motus localis Angeli, debeat esse subiectiue in ipso Angelo. Nam ex vi motus solius corporis, Angelus diceretur solum moueri per accidens, ad motum corporis: ergo vt dicatur moueri per se, quem motum etiam habet, vt supponimus, necesse est talem motum se tenere ex parte Angeli, & recipi in Angelo tanquam in subB iecto.

Respondetur negando, quod in dicto casu, Angelus moueatur per accidens ad motum corporis: quia nullum motum habet tale corpus, nisi causatum ab Angelo. Qua propter fatemur, quod si Angelus assisteret alicui corpori, siue producendo, siue conseruando aliquid in eo, si tale corpus ab extrinseco deferretur in alium locum, etiam Angelus diceretur moueri per accidẽs. Sed tunc non reciperetur talis motus in Angelo, tanquam in subiecto, sed de nominatione quadam extrinseca à corC pore moto proueniente, diceretur Angelus moueri per accidens. Et ad hoc genus motus, non est necessarium, quod ex parte Angeli interueniat aliqua mutatio, sicut interuenit in motibus de quibus hactenus locuti sumus: sed permanente Angelo in sua applicatione, qua semel applicatus est ad conseruandum dictum corpus, potest moueri dicto motu per accidens. Cum igitur etiam si interueniant dictæ mutationes pertinẽtes ad

motum localem, adhuc talis motus formaliter non recipiatur in Angelo tanquam in subiecto (vt probatũ est) multo minus motus iste per accidens recipitur subiectiue in Angelo. Igitur quando Angelus mouet corpus de loco ad locum, modo explicato, præter motum localem, quo tale corpus formaliter, & immediate mouetur successiue, per spatia intermedia, etiam datur in eodem corpore specialis entitas, correspondens virtuti Angeli eidem corpori applicatæ, qua entitate Angelus attemperando se modo, quo corpus adquirit locum, dicitur & ipse adquirere eundem locum. Itaque si Angelus secundum se ipsum moueretur de loco ad locum, sufficeret ad istum motum, dari diuersas applicationes, quas D. Thom. ponit in hoc art. respectu diuersorum locorum, seu diuersarum partium spatij. Nihilominus ad motum, quo Angelus mouet corpus de loco ad locum, & simul mouet se cum tali corpore ad eundem locum, attemperandose naturæ corporis, necesse est superaddere specialem applicationem virtutis Angelicæ, respectu corporis, quæ applicatio pertineat ad motum localem, non solum corporis, sed etiam ipsius Angeli. Qua propter motus localis Angeli, hoc modo consideratus, non est subiectiue in Angelo, sed in corpore, quod mouetur ab Angelo.

A

Ex ijs facile impugnatur sententia, quam tenet Vazquez cit. dicens, Angelum absque vlla mutatione ex parte sui, moueri localiter, per hoc solum, quod corpus, cui adiungitur adquirit diuersas vbicationes, sicut anima vnita corpori mouetur localiter, simul cum corpore, & corpus Christi in Euchar stia per accidens mouetur motu specierum. Cæterum licet ista opinio habeat verum, quando Angelus assistit alicui corpori conseruando, & mouetur tale corpus ab alio, vt dictum est: tamen non est vera absolute in motu locali Angeli. Nam aliquid intrinsecum, & proprium, assignandum est semper ex parte Angeli, ad hoc quod dicatur moueri de loco ad locum, & vt talis motus tribuatur Angelo. Vnde dato, quod Angelus constitueretur in loco, per aliquem modum se tenentem ex parte Angeli, vt dicit ille author consequenter dicẽdum esset, quod ad motum localem ipse Angelus aliter se deberet habere. Si enim in adquisitione loci, aliter se habet per illum modum pertinentem ad locum, etiam in motu locali se debet habere aliter, per modum pertinentem ad successiuam adquisitionem locorum. Anima vero vnita corpori non ex se, tanquam quod, mouet tale corpus, & idem dicendum est de corpore Christi in Eucharistia. Dicimus ergo, quod quando Angelus mouetur localiter, recipit in se peculiarem actualitatem de nouo, tanquam principium earum actualitatum, quæ recipiuntur ab Angelo in diuersis partibus spatij.

B

Generaliter ergo loquendo dicendum est, nullam prorsus actualitatem, quatenus formaliter receptam in Angelo, posse vocari motum localem ex se, sed talem rationem motus, debere desumi ex causalitate alicuius entitatis extrinsecè receptæ, & ex actione Angeli inspiciente ipsam entitatem tanquam effectum.

Ex ijs facile disoluitur argumentum, quod pro se adducit Molina. Non enim habet apparẽtiam illud de forma absoluta pertinente ad prædicamentum vbi, & ex altera parte subiectata in Angelo. Fatemur itaque in prædicamento vbi, poni rem absolutam, & quod vbicatio passiua, est quid absolutum, sed quis non videat hanc vbicationem sumi per ordinem ad res corporeas; scilicet centrum terræ, & polos mundi; atque adeo esse impossibile, quod subiectetur in Angelo secundum se? Quomodo enim Angelus potest ex se ipso, passiue se habere respectu illarum rerum corporalium, & consequenter recipere in se vbicationem passiuam? Nec valet aliquid dicere, talem vbicationem recipi in Angelo ratione loci, in quo constituit se secundum suam substantiam: nam tunc reddit difficultas principalis, per quid conueniat Angelo esse in isto loco, & per quid conueniat eidẽ, esse successiue in diuersis locis: quandoquidẽ commensuratione cum loco, vel cum diuersis locis, seu cum diuersis partibus spatij, non habeat Angelus secundum sibi propria. Dicere etiam, quod in substantia Angeli ex vna parte, & ex loco ex altera, inuenitur sufficiens principium vnionis inter vtrũque,

C

que, est ridiculum. Quia substantia Angeli est altioris ordinis respectu loci. Qua propter si vniuntur inter se, non potest prouenire ista vnio æqualiter ex parte vtriusque, & multo minus potest prouenire, ex eo quod locus trahat Angelum ad modum naturæ eiusdem loci, & consequenter debet prouenire ex eo, quod Angelus afficit locum ad modum naturæ ipsius Angeli: licet attemperando se naturæ loci.

Ad illud de motu successiuo Angelorum, mensurato per tempus continuum Angelorum, dicimus, actus illos quibus Angelus vult relinquere vnum locum, & applicare suam virtutem alteri loco, quatenus se tenent ex parte Angeli, & sunt actiones formaliter immanentes, mensurari tempore proprio Angelorum. Cæterum eædem actiones, quatenus sunt virtualiter transeuntes, & sequuntur naturam aliorum motuum localium rerum corporalium, ad modum explicatum, mensurari tempore, quo alij motus mensurantur. Quia tunc considerandæ sunt tales actiones, secundum effectus, & durationes exteriores, causatas ab Angelo, quæ subijciuntur tempori nostro.

Et sic intelligi debet sententia Ferrar. 3. cont. gent. capit. 102. tenentis: quod licet operatio Angeli quatenus immanens est, non mensuretur tempore nostro: tamen secundum effectus ad extra, potest habere istam mensuram. Verum est, quod idem author, non vult concedere effectus dictos qui producuntur in loco, vel in spatio, & pertinent ad motum localem Angeli, mensurari tempore nostro; sed ipse se explicat intelligendo formaliter dictam A propositionem; scilicet quod effectus illi, vt formaliter procedentes ab Angelo, non habent dictam mensuram, quod etiam nos concedimus. Cæterum quatenus ex vi ipsorum effectuum, Angelus dicitur moueri localiter, participando ab ipsis talem denominationem, non inconuenit, quod mensurentur tempore nostro. Vt enim supra dicebamus, perfectio illorum effectuũ, participatur ab Angelo: tamen quodam genus imperfectionis, qua Angelus transit de loco ad locum, in qua denotatur specialis coarctatio Angeli respectu loci, participatur in Angelo à loco. Idem ergo dicimus de motu locali. Quatenus enim Angelus, ex effectibus B exterioribus, & successione eorundem effectuum, dicitur moueri localiter, etiam aliquo modo participat rationem mensuræ temporalis, cui subijciuntur ipsi effectus; licet idem effectus, vt procedentes ab Angelo, & ab ipso participantes perfectionem, sint extra tempus nostrum.

IN articulo secundo docet D. Thom. quod si motus localis Angeli sit continuus, non potest Angelus moueri de vno extremo in alterum, quin pertranseat per medium. Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est, quod per transeat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio.

## CONTROVERSIA. XLVII.

### *Vtrùm hæc doctrina Diui Thomæ sit vera.*

*Suarez. Molin. Alens. Bonau.*

DARTEM negatiuam tenent, vt communiorẽ Suarez lib 4 de Angel. cap. 19. Molina super hunc art. sequendo opinionem Alex. Alens. p. 2. q. 33. membr. 2. & Bonauen. in 1. d 37 p. 2. ar. 2. q. 2 Richar ibi. *Richard.* arr. 3. q. 2. Et licet adducat pro se alios C authores, illi non tenent opinionem, quam ipse absolute sequitur, sed cum quibusdam limitationibus, quas examinare non est nostri instituti, quia à maiori-

bus nostris sunt sufficienter examinatæ, & impugnatæ.

Colligit ergo Molina suam sententiam, ex fundamentis ab ipso superius positis, videlicet Angelum non esse in loco per applicationem suæ virtutis ad locum. Angelum item non posse existere nullibi; sed si in rerum natura existat, necessario debere esse in aliqua parte spatij, quod à centro vniuersi, circumquaque in infinitum protenditur. Præterea indistantiam negatiuam ab aliquo loco, non esse sufficientem conditionem, vt Angelus in illum agat, immediate, immediatione suppositi, sed necessarium ad id esse, præsentiam, seu coniunctionem cum loco, quæ actionem naturaliter antecedat. Ex ijs ergo fundamentis sic colligit suam sententiam. Etenim si Angelus dum in rerum natura existit, semper alicubi collocatam habet suam substantiam. sane sicut non potest immediate immediatione suppositi trãsmittere suam actionem in locum distantem: sic etiam transmittere non potest immediate suam substantiam, in locum distantem, sed necessario defferre eam debet per medium.

Confirmatur. Quoniam sicut corpus, eo quod perpetuo sit alicubi, viribus naturæ transferri non potest à loco in locum nisi per medium: ita cum substantia Angeli sit etiam perpetuo alicubi, migrare non poterit naturaliter à loco in locum distãtem, nisi per medium.

Add. (inquit) quod trãlitus ille Thomistarum, statim mentis sese offert tanquã inintelligibilis, & incredibilis, ideo que non tam incumbit nobis, eum esse impossibile ostendere, quam Thomistis incumbat probare, eum esse per naturæ vires possibilem. Antequã enim firmissimam adducant rationem, quæ intellectum conuincat, standum est sententiæ, quæ idem de Angelis, quod de cæteris rebus ea in parte affirmat. Nec adhereendum est contrariæ, quam intellectus tanquam naturæ lumini repugnantem, statim respuit. Hæc Molina.

*Vazquez. Caiet. Capreol. Ferrar. Herue.*

Sed Vazquez disp. 196. cap. 3. tenens sententiam D. Thom. & Thomistarum; scilicet Caiet. in hoc art. Capreol. in 2. d. 6 q. 1. ar. 1. conc. 3. & Ferrar. 3 cont. gent. cap 102. Herue. tract. de motu Angeli q. 1 art. 1. 3. & 4. vindicat eosdem Thomistas, ab iniuria illata à Molina, circa impossibilitatem sententiæ eorundem, & naturæ lumini repugnantis, dicẽs. Quo circa hac ratione (scilicet qua vtitur Molina) non vtitur Ægid. sed alij recentiores, qui de rebus spiritualibus, fere in omnibus, instar rerum corporalium phylosophantur, quibus necessarium erat sensibilia relinquere, & altiorem modum spiritualia contemplandi inuestigare. Dixit optime iste author. Et si attente inspicias modum, quo Molina constituit Angelum esse in loco, & moueri localiter, & tandem moueri de extremo ad extremum, eodem modo loquitur de Angelo, atque loqueretur de quocũq; alio corpore. Et ita alligat Angelum, motus localis corporei legibus, atque est corpus alligatum. Et quemadmodum ad motum corporis, necesse est, quod prius detur locus, cui subordinetur tale corpus, & per talem subordinationem cognoscatur ratio eiusdem motus corporis: ita intendit Molina subordinare Angelum loco, in suo motu, vt prius attendatur ad rationẽ loci, & per subordinationem, & respectum ad locum, dicatur Angelus moueri localiter. Sed illa omnia nullus est qui admittat: imo nec authores, quos pro se adducit Molina fauent illi, quoadmodum defendit suam opinionem. Qua propter, vt satisfaciamus illi, ostendamus sententiam D. Th. & discipulorum eius, non repugnare naturæ lumini, cui certe magis repugnat præcipitatio illius censuræ, & modi loquendi. Sed fateor me minus egre ferre, aperras istas censuras, & impugnationes doctrinæ Diu. Thom. quam quod nomine, & titulo eiusdem Sancti, falsæ introducantur in scholis opiniones.

Quod igitur Angelus in motu de loco ad locum, non debeat seruare modum eiusdem loci, vel spatij interiecti, videtur ita clarum lumine naturali, vt non indigeat probatione. Quis enim non videat, quod attendendo ad ordinem vniuersi statutum à Deo, omnis creatura corporalis subijcitur spirituali, & quod sicut inter corpora, illud quod perfectius est habet se, vt continens minus perfectum: ita res spirituales contineant sub se res corporales? Si ergo locus, vel spatium non sequuntur naturam corporis, quod per ipsa mouetur, quia continent sub se tale

corpus

corpus, multo minus Angelus, qui sub se continet perfectionem loci sequetur naturam ipsius loci in suo motu locali. Et sicut corpus in suo motu, sequitur naturam loci, & spatij: ita locus, & spatiũ, quoad totam perfectionem, quam denotat motus localis Angeli, debet sequi naturam ipsius Angeli. Licet enim (vt supra dicebamus) Angelus in dicto motu attemperet se naturæ loci: tamen quoad substantialem rationem, ex vi cuius Angelus dicitur moueri localiter, impossibile est talem Angelum subordinari loco, sed potius quidquid habet locus, pertinens ad perfectionem motus localis Angeli, debet esse participatum ab Angelo. Solum ergo Angelus recipit à loco, illam limitationem particularis situs, quam debet sequi, vt dicatur moueri de loco ad locum, communicat tamẽ loco, & spatio, omnem perfectionem pertinentem ad talem motum spiritualem. Itaque rediculũ esset dicere, quod propria, & specialis ratio, qua Angelus, peculiari modo mouetur de loco ad locum, habeat pro regula, vel mẽsura, qua mensuratur, & regulatur aliquid corporale, siue illud sit locus, siue tempus, siue spatium, siue quodcunque aliud. Vnde in omnibus actionibus proprijs procedentibus ab Angelo, ipse Angelus debet habere rationem superiorem, quam per se inspiciat, & quam sequatur. Euidẽs ergo est, quod motus localis, quatenus est actio procedens ab Angelo, licet dependeat à loco, tanquam à materia circa quam: non tamen dependet ab illo tanquam à ratione formali; atque adeo licet sit impossibile, Angelum applicare suam virtutem vni loco, deserendo alterum; nisi vnus locus sit terminus à quo, & alter terminus ad quem: tamen ratio formalis sub qua Angelus applicat suam virtutem tali termino, desumitur, non ex commensuratione vniuoca, cum eodem loco, sed ex eminentiore virtute se tenente ex parte Angeli, per quam independenter ab omni alia re corporea, potest Angelus immediate se applicare tali loco. Vnde ad istam applicationem est omnino impertinens spatium intermedium.

Explicatur hoc amplius ex concessis à Molina, & necessario concedendis, scilicet, quod secundum potentiam Dei, potest vnum corpus transferri de loco ad locum, absque eo quod attingat medium spatium. Ex hoc ergo colligitur nostra ratio. Si enim corpus illud, ex vi eleuationis, qua eleuatur à Deo, non alligatur legibus motuum aliorum corporum, multo melius Angelus ex vi suæ naturæ, non alligabitur eisdem legibus. A Quanuis enim eleuatio illius corporis, sit supernaturalis, & sic excedat naturã Angeli: tamen ex altera parte, eadem eleuatio, vt recepta in corpore, & subiecta tamen in ipso, debet entitatiue esse, quid inferior ad naturam Angeli: quandoquidem, secũdum entitatem est aliquid corporale. Constat igitur, quod media illa entitate, quæ est eleuatio passiua, habet corpus illud vim ad transitum illum, de extremo ad extremum non pertingendo medium. Si igitur Angelus, per suam naturam, eleuatur supra omnem rẽ corpoream, non solum, quoad formalitatẽ, sed etiam quoad entitatem euidens est, quod ex propria natura, potest transire de loco ad locum non pertingendo mediũ. Itaque difficilius intelligitur, quod corpore manente in sua propria natura, quantumcunque à Deo eleuetur, possit habere dictum transitum, quam quod Angelus de facto habeat. Nam illud dominium super res corporeas, non est ita penum in corpore, etiam si intelligatur sub eleuatione, atque est in Angelo. Quia licet ex parte eleuationis, superet omnes res creatas, etiam spirituales, cũ immediate reducatur ad Deum: tamen nulla eleuatio potest corpus extrahere ab entitate, quam habet. Cum igitur ex entitate corporea proueniat difficultas in dicto transitu, facilius intelligitur, quod res spiritualis ob plenum dominiũ quod habet circa res corporeas, possit habere eundem transitum. B

Id etiam, quod dicimus de Angelo, per comparationem ad locum proportionabiliter dicimus, de eodem Angelo, per comparationem ad tempus. Sicut enim ob independentiam, quam habet Angelus à loco, potest operari in locis extremis, non operando in loco medio: ita propter independentiam, quam habet à tempore nostro, in suis operationibus, potest exercere aliquam operationem, quam subijciat tempori, & potest omnino cessare à tali operatione. Et ita temporibus extremis, scilicet, præterito, & futuro, potest exercere di- C

das operationes, & potest tempore intermedio cessare ab illis. Verũ est, quod loquendo de esse prius Angeli, non potest dici, quod tale esse transeat de tempore præterito ad tempus futurum, absque eo, quod sit in tempore medio. Ratio autem differentiæ inter esse in locis extremis, non essendo in loco medio, & esse temporibus extremis, non essendo in tempore medio, colligitur ex hoc, quod licet Angelus, non habeat esse dependenter à tempore: tamen illud esse, ita coexistit tempori, vt si non verificaretur, quod in quocunque instanti temporis Angelus esset, nec etiam verificaretur, quod sub mensura propria ævi esset. Vnde bene valet ista consequentia, Angelus in hoc instanti temporis non est: ergo nullo modo est. Imo quod in isto instanti temporis non est, nec in eodem instanti est in æternitate. Idem enim est dicere, in isto instanti non est, atque dicere, in isto instanti, nullo modo est, seu nullum esse habet. Illa tamen nõ existentia Angeli in illo loco medio, nõ infert non existẽtiam Angeli, nec etiam absolute non existere in loco, infert nõ existentiam Angeli.

§. I.

*Ad quancunque distantiam localem dicit Angelus indifferentiam.*

D. Thom. PRÆTEREA nota ex doctrina D Thom. in 1. d. 37. quæst. 4 art. 2. quod operatio qua Angelus se constituit in loco, potest dupliciter considerari. Primo modo quatenus egreditur ab essentia Angeli, & sic sicut Angelus est absolutus ab omni loco: ita operatio eius. Et sicut Angelus, ex natura sua, nec dicit ordinem ad aliquem locum, nec immediatius respicit istum locum, quã illum, potest etiam operari immediate in quocunque loco, sine dependentia aliqua a loco medio. Itaque corpus constitutum in aliquo loco, dicit immediatius ordinem ad medium locum, quam ad locum vltimum, & ita non potest trãsire ad locum vltimum; nisi pertingat locum medium, nihilominus Angelus ex natura sua, nullum prorsus dicit ordinẽ ad locum; sed negatiue se habet respectu cuiuscunque loci. Quanuis ergo demus, quod Angelus semel constitutus sit in aliquo loco: tamen adhuc ex natura sua non dicit magis, vel immediatius ordinem ad locum distantem parum à tali loco, quam ad locum magis distantem. Quapropter, quod locus in quem Angelus mouetur, differendo priorem in quo est, differt per vnam leucam, vel differt, tanquam cælum à terra, impertinens omnino est, ad hoc, quod Angelus immediate possit applicare suã virtutem tali loco, differendo eũ in quo est. Fit ergo consequens, vt nullo habito respectu ad mediũ interiectum, Angelus ex se habeat virtutem constituendi se in instanti, in loco maxime distanti. Alias multo longior esset mora, in descendendo de cœlo ad terrã, quam in trascundo de vna ciuitate in alterã ciuitatem. Secundo ergo modo, consideratur motus Angeli, quatenus terminatur ad operatũ in loco (ait S. Tho.) & sic talis operatio definitur, & coarctatur, ad specialẽ locũ. Et nota, quod quanuis supposita coarctatione, qua Angelus est determinatus ad istum locũ, dicatur etiam distare positiue ab altero loco, imo distare magis ab vno loco, quã ab altero, & distare magis à loco extremo, quã à loco medio: tamen ista distantia, non sumitur ex parte Angeli secũdũ se, sed ex parte loci. Quapropter sicut Angelus, si consideretur, ante quam sit in aliquo loco, potest immediate se constituere in quocunque, quia indiferenter se habet ad quencunque locum: ita constitutus in vno loco, quantũ est ex parte sua, indifferenter se habet ad omnia alia loca, & ad quencũque potest immediate applicare suã virtutem. Vnde non approbamus sententiam, quam tenet noster Zumel in hoc art, Qui licet cõcedat, Angelũ posse trãsire de extremo ad extremum, non pertingendo medium, & hoc propter ratio nẽ D. Tho. à nobis explicatam: tamen subdit, quod non ob hoc est admittendum, posse moueri Angelum ad quancunque distantiam. Ratio eius est. Nam re vera ille transitus subitus, de loco ad locum, est magnæ virtutis, & quãto fuerit ad distantiorem, procedit ex maiore virtute: ergo cum virtus Angeli sit finita, habebit terminum in illa distantia. Et sic Angelus, quo superior fuerit, poterit isto modo ad maiorem distantiam transire proportionabiliter.

Hæc sententia displicet nobis. Si enim

nim (vt fatetur dictus author) Angelus immediate constituitur in loco, per operationem, vel applicationem virtutis ad talem locum, & ex altera parte, in applicatione huius virtutis, non dependet ab aliquo medio interiecto, inter locum in quo est constitutus Angelus, & locum, in quo se vult constituere, impertinens est, quod tale medium sit magnę, vel par distantię, ad dictam applicationem. Itaque si Angelus operando circa illud medium interpositum, se deberet cõstituere in loco extremo, verum haberet dicta opinio: quia maior virtus requireretur, ad operandum circa medium magnæ distantiæ, quam circa medium paruæ distantiæ. Cum tamen Angelus non operando circa dictum medium, sed immediate applicando suam virtutem ad locum extremum, adquirit talem locum, fit consequens, esse impertinens talẽ distantiam esse magnam, vel paruam. Itẽ si Angelus positiue deberet inspicere illud medium, etiam haberet locum dicta opinio, nihilominus quantumcunque Angelus sit in loco determinato, ex parte suae: ita negatiue se habet ad omnia alia loca, vt nullum illorum magis inspiciat, sed æqualiter se habeat ad locum distantem, & locum propinquum. Quia propinquitas, vel distantia, non sumitur per ordinem ad virtutem Angeli, sed per ordinem ad locum in quo est. Ad argumentum in contrarium respondetur facile, ex dictis, quod si Angelus existẽs in vno loco, & manẽs in ipso, deberet simul operari in alio loco extremo, attenderetur ad distantiam localem, an scilicet, tota illa distantia contineretur intra latitudinem actiuitatis Angeli (vt supra declarauimus) ponentes differentiã inter Angelum existentem iam in vno loco, & Angelum, qui esset separatus ab omni loco. Cæterum in præsenti non sic: supponimus enim, Angelum non simul debere applicare suam virtutem ad illa duo loca extrema, sed relicturum vnum locum, & applicaturum ad alium locum. Quapropter solum est considerãda distantia, quæ est intra terminos talis loci, ad quem Angelus vult applicare suam virtutem: quia quanto illa fuerit maior, tanto exigit maiorem virtutem.

## §. II.

*Motu continuo, non potest Angelus transire de extremo ad extremum, non pertingendo medium.*

A IN præsenti art. distinguit D. Tho. inter motum continuum Angeli, & motum discretum, & docet, quod motu discreto, potest Angelus transire de extremo ad extremum, non pertingẽdo medium. Et quidem hoc mediũ, potest sumi dupliciter. Primò pro loco intermedio, qui secundum se correspondet vtrique loco extremo, & talis locus semper debet esse diuisibilis. Non enim aliquid indiuisibile, potest dici à parte rei locus, & consequenter, nec potest dici locus intermedius. Secundò modo sumitur locus medius, quatenus correspõdet Angelo. Cum enim Angelus possit applicare suam virtutem ad punctum, consequenter poterit applicare talem virtutem, ad duo puncta extrema, inter quæ dantur alia puncta media, circa quę possit Angelus applicare suam virtutẽ.

B Verumquidem est, quod talis operatio circa punctum, non constitueret Angelum proprie loquendo in loco (vt dictũ est supra) nihilominus, quod attinet ad præsentem difficultatem euidens est, nõ esse necessarium, vt si Angelus motu discreto moueatur de puncto extremo ad punctum extremum, eodem motu pertingat omnia puncta media. Imo implicat pertingere ipsa. Nam cum illa puncta sint infinita, implicat, quod numerãdo vnum post aliud, possint pertransiri: atque adeo implicat, quod motu discreto, cui vnum quodque punctum seorsum debet correspondere, possint pertransiri. Cum enim motus discretus, cõstet ex partibus seorsum, quarum vna succedat alteri, si Angelus isto motu pertransiret illa puncta, deberet esse seorsum attingendo vnum post aliud. Hoc autem non inuenitur in motu cõtinuo,

C in quo licet sit successio, est tamen ista successio, inter partes diuisibiles. Quapropter in hoc nulla est differentia inter motum Angeli, & motum cuiuscunque corporis. Sicut enim ad hoc, quod corpus continue moueatur, debet successiue occupare diuersas partes spatij: ita ad hoc, quod Angelus continue moueatur,

ueatur, debet succesiue applicare suam virtutem, non quidem ad puncta indiuisibilia, sed ad partes diuisibiles. Vnde differunt in hoc, quod motus corporis, dicitur diuisibilis, etiam secundum diuisibilitatem ipsius mobilis: quandoquidē propter extensionem, quam habet tale mobile, seu corpus, etiam modo extenso, & diuisibili adquirit locum. Nihilominus in Angelo, ratio huius diuisibilitatis, sumitur non ex operatione quatenus formaliter procedit ab Angelo, sed quatenus recipitur in spatio. Et sic talis operatio, potest dici formaliter indiuisibilis, virtualiter tamen diuisibilis.

A

Hæc dicta sunt de motu discreto Angeli, in illa secunda consideratione, ex quibus constat esse impossibile, quod Angelus tali motu transeat de extremo ad extremum indiuisibile, attingendo eodem motu omnia media indiuisibilia. Et si quis intendat, quod talis Angelus debet simul, & per modum vnius, attingere omnia illa media indiuisibilia, hoc nihil est: quia loquendo in dicta acceptione de medio correspondente Angelo; ita correspondet vnum punctum seorsum operationi Angeli, atque correspondent omnia illa puncta simul: si ergo debet attingere omnia media, sibi correspondentia, debet attingere omnia puncta seorsum, vt dictum est.

B

Loquendo autem de loco medio, qui secundum se mediat inter illa duo loca extrema, etiam non est necessarium, vt ad illum applicet Angelus suam virtutē. Imo etiam implicat, quod motu discreto, fiat talis applicatio, ad locum medium, qui sufficit operationi Angelicæ. Nam dato quocunque spatio diuisibili, adhuc potest Angelus in minori, & in minori operari, & sic procedendo in infinitum: ergo si motu discreto deberet Angelus attingere ista loca media, sibi sufficientia ad operandum, etiam deberent dari infinita media, quæ Angelus seorsum per transiret, vnum scilicet post aliud, quod est implicatorium. Necessitare autem Angelum, ad attingendum media diuisibilia signata, in certa quantitate, vt sic detur transitus determinatus, & media determinata numerentur motu discreto, est prorsus imaginarium & absque fundamento dictum: sed si Angelus necesitatur ad attingenda media interiecta, hoc non debet fieri sicut necesitatur corpus, in attingendo mediū tale, sed ad modum substantiæ, vel operationis Angeli (vt dictum est.)

C

## §. III.

### *Impugnatur sententia Magistri Bañes.*

HOC igitur supposito ex ista doctrina D. Thom. videtur clare colligi, quod licet motu discreto, non necesitetur Angelus ad attingenda illa media: tamen motu continuo, non potest Angelus transire de extremo ad extremum, non attingendo mediū. Quod dixerim contra aliquos ex Thomistis, inter quos est Bañes in hoc art. dub. 1. tenentes, posse Angelum moueri de loco ad locum, & hoc continue, & succesiue, adquirendo locum extremum, & relinquendo priorem locum. Vnde dicūt, ad continuitatem dicti motus localis, non requiritur continuitas spatij. Sed contra istam opinionem optime insurgit Vazquez in expositione huius articuli. *Vazquez.*

Supponendum tamen est in dicta opinione, non posse defendi succesionem illam, in adquirendo vnum locum, & relinquendo alterum, loquendo de loco adæquato. Vt enim declarauimus supra, si Angelus est in loco sibi adæquato, impossibile est, quod simul operetur in loco distanti vltra terminum actiuitatis Angelicæ. Itaque si Angelus est in cœlo, non potest paulatim, & succesiue operari in terra; nisi prius relinquat cœlum (& loquimur iuxta subiectam materiā de operatione, quæ exigit præsentiā substantialem.) Vnde impossibile est, paulatim relinquere cœlū, & paulatim adquirere terram. Non enim admittimus, quod ex parte cœli, & ex parte terræ, fiat vnus locus adæquatus, ita quod simul possit Angelus, quoad suam realē præsentiam, esse in parte cæli, & simul in parte terræ. Non ergo paulatim potest deserere vnum locum, in isto casu, & adquirere locum alterum.

Nihilominus loquendo de illis locis extremis, existentibus intra terminum præfixum Angelo, ad applicationē suæ virtutis, adhuc dicimus, non posse Angelum moueri continue de vno loco ad alterum, non pertingendo spatium medium.

*D. Thom.* dium. Et hæc est expræssa mens D. Tho. in hoc art. Dicit enim. *Si ergo motus sit continuus, non potest Angelus moueri de vno extremo in alterum, quin transeat per medium. Quia vt dicitur in 6. Physicorum textu 77. medium est in quod prius venit, quod continue mutatur, quam in quod mutatur vltimum. Ordo enim prioris, & posterioris in motu continuo, est secundum ordinem prioris, & posterioris in magnitudine, vt dicitur in 4. Phy. text. 99.* Et probatur vlterius. Nam Angelus non dicitur esse in loco ex vi applicationis suæ virtutis: quatenus talis applicatio tenet se ex parte Angeli, formaliter loquendo, seu quatenus manet in Angelo; sed quatenus transit in locum, & est perfectio ipsius loci, vt declaratum est ex mente D. Thom. ergo similiter motus localis Angeli, non debet sumi ex diuersis illis applicationibus, quas idem D. Thom. constituit in primo art. præced. secundum quod illæ applicationes tenent se, etiam ex parte Angeli; sed quatenus sunt perfectiones locorum, seu spatij, per quod mouetur Angelus. Ex hoc ergo deducitur clare, quod ratio motus localis in Angelo, potius desumitur ex parte loci, quam ex parte Angeli. Ergo similiter continuitas eiusdem motus, debet sumi ex continuitate spatij. Itaque si motus localis consideretur, vt procedés ab Angelo, proprie loquendo, non habet continuationem, sed est actio indiuisibilis: & hoc est, quod sentit D. Thom. in 1. d. 37. quæst. 4. art. 1. ad 1. vbi negat, Angelo conuenire motum continuum. Ex qua doctrina (ne cogamur dicere, quod S. Doctor retractauit hic sententiam) vt minimum inferendum est, continuitatem in motu Angeli, debere sumi ex continuitate spatij. Ergo impossibile est Angelum moueri continue, de extremo ad extremum, non pertingendo medium motu continuo. Imo asserédum est, quod si Angelus continue mouetur, cum secundum se sit indiuisibilis, debet dici partim esse in termino à quo, & partim in termino ad quem, ratione eiusdem operationis. Quando vero Angelus est in locis extremis, nõ potest verificari, hoc esse partim in vno termino, & partim in alio. Vt igitur in Angelo distinguamus motum continuum, à motu discreto, necesse est asserere, quod ad motum discretum, sufficit successio illorum terminorum, nihilominus ad motum continuum, vltra terminos extremos, dandum est aliquod medium, in quo verificetur, quod talis motus est. Etenim in motu discreto, assignantur duo instantia, quæ conficiunt talem motum; scilicet instans, in quo Angelus est in termino ad quem, & instans, in quo desserit terminum à quo. Sicut enim quantitas discreta exigit plures partes, ita motus iste discretus. Et sicut dicta quantitas, non est in aliqua parte, vel vnitate, sed in multis: ita nec dictus motus dicitur esse in termino à quo, nec in termino ad quem, sed constat ex vtroque termino. At vero motus continuus, dicitur esse in vno instanti, quod debet esse medium inter instantia extrema.

A

## §. IIII.

### *Explicatur amplius doctrina præcedens.*

VT autem clarius innotescat hæc doctrina notandum est, quod in motu locali continuo assignanda sunt tria instantia. Primum est initiatiuum, quando scilicet verum est dicere, nunc non est motus, & immediate post hoc erit. Incipit enim motus per instans extrinsecum. Secundum instans est continuatiuum, quando verum est dicere, quod motus talis est, & cum illud instãs sit intrinsecum, necesse est ante ipsum assignare partem eiusdem motus, & etiam post ipsum: ita quod in tali instanti, sit verum dicere, nunc motus est, & immediate ante hoc fuit, & immediate post hoc erit. Tertium instans est terminatiuum, & hoc est extrinsecum, in quo verum est dicere, nunc motus non est, & immediate ante hoc fuit. Igitur instans illud initiatiuum, est in quo mobile deserit terminum à quo, & instans terminatiuum, est in quo idem mobile est in termino ad quẽ: relinquitur ergo, quod instans continuatiuum sit in quo mobile est, in quodam medio inter ista extrema.

B

C

Nec valet dicere tale instans mediũ esse, quando paulatim Angelus desserit terminum à quo, & paulatim adquirit terminum ad quem. In hac enim solutione latet fallatia. Et quidẽ supposito eo, quod ostensum est, istos duos terminos debere

debere constitui intra latitudinem spatij, in quo Angelus potest operari, & per consequens esse impossibile, quod vterque terminus sit locus adæquatus Angeli, dicimus, quod si in motu dicto, quo paulatim adquiritur terminus, datur successio, necesse est intra ipsum terminum, seu locum, sic paulatim adquisitum, assignare spatium diuisibile, in quo statuantur duo termini extremi, & vnus terminus medius. Itaque fatemur libenter, quod si paulatim adquiritur aliquis locus, tunc sine aliquo respectu ad locū qui deferatur, in tali adquisitione, datur continuatio motus localis. Quapropter si Angelus esset extra omnem locum, & paulatim adquireret aliquem locum, deberet prius adquirere primam partem loci, quam vltimam, & tunc etiam assignaretur media pars. Vnde in tali adquisitione, assignaretur transitus de extremo ad extremum pertingendo medium. De hoc igitur non est disputatio, sed de dessertione termini, quæ fit in instanti, & de adquisitione termini, quæ etiam est instantanea, vtrum scilicet sufficiant ad continuationem motus, in quantum tenens se ex parte illorum extremorum, vel sit necessarium dari medium, inter talia extrema ex parte ipsorum locorum extremorum; circa quod medium Angelus debeat operari, antequam operetur, circa extremum, in qua operatione circa medium, verificatur, quod motus localis continuus est. Debet igitur conformiter ad doctrinam D. Th. & Arist. ex parte spatij, circa quod operatur continue Angelus, dari medium inter illa duo extrema.

Nec etiam valet dicere, ad continuitatem dicti motus, sufficere continuationem temporis, etiam si non sit continuum spatium. Nam certum est, quod in hac responsione, non fit sermo de tempore, quo mensurantur actiones Angeli secundum se, sed de tempore, quo alię res, & actiones temporales mensurantur. Cum secundum hanc mensuram debeat regulari operatio Angeli, quatenus extra Angelum recipitur in subiecto, scilicet in loco, vel spatio. Hoc ergo supposito, certissimum est, quod continuatio motus localis, magis desumitur ex continuitate spatij, quam ex continuitate temporis. Etenim in continuitate temporis, conuenit motus localis, cum quolibet alio motu continuo, nihilominus continuitas spatij, est propria motus localis. Quapropter sicut in continuitate motus alterationis, inspicimus primario continuam radicationem in subiecto, per maiorem intensionem: ita in motu locali cōtinuo, inspicimus primario continuam adquisitionem spatij. Vnde quanuis Angelus per aliquod tempus nostrum, continuet operationem circa aliquem locum, non adquirendo nouū spatium, talis operatio non diceretur motus localis. Implicat ergo intelligere motum localem continuum Angeli: nisi quatenus operatio eiusdem Angeli, secundum quandam successionem continuam, recipitur in spatio continuo. Et sicut implicat saluare vnitatem talis operationis, quatenus receptæ in subiecto; nisi saluetur vnitas subiecti: ita implicat saluare continuitatem eiusdem operationis, nisi detur idem subiectum in ratione loci. Quapropter etiam si illa duo loca, circa quæ operatur Angelus, sint inter se contigua, motus localis Angeli, vt formaliter receptus in eisdem locis, vt loca sunt, erit continuus. Etenim continuitas talis sumitur ex continuitate spatij, formaliter loquēdo, & quatenus correspondet punctis fixis vniuersi. Sic igitur licet vltima illorum locorum quibus ipsa loca contiguantur, non sint vnum, sed sint simul in esse entis: tamen in esse spatij, vtrumque punctum correspondet eidem. Vnde sicut corpus pertransiens illa duo puncta, mouetur continue: ita Angelus.

Difficultas autem est. Vtrùm in hoc casu, essent duæ operationes, seu applicationes procedentes ab Angelo. Nam si darentur videtur, non posse saluari dictam continuitatem operationum, atque adeo, quod motus localis non sit cōtinuus. Ex altera vero parte videtur, nō tam esse attendendum ad operationes Angeli, vt egrediuntur ab eodem Angelo, quam ad easdem, vt recipiuntur in dicto spatio sub formalitate explicata, atque adeo cum spatium sit vnum formaliter, etiam vtraque illa operatio in ratione motus localis, efficiet vnum formaliter.

Ad hoc respondetur, quod dupliciter possunt considerari illæ duæ operationes. Primò taliter, quod vnaquæque illarum, sit adæquata suo loco: & ita impossibile

possibile est Angelum medijs illis adquirere continue terminum ad quem, desserendo terminum à quo, sed totaliter debet desserere terminum à quo, & totaliter media alia operatione debet adquirere terminum ad quem. Isto ergo modo, impossibile est Angelum medijs illis operationibus, moueri continue de loco ad locum. Secundò modo possunt cõsiderari illæ operationes, vt inadæquatæ cui cunque loco: ita quod media quacunque illarum possit Angelus operari partim in vno loco, & partim in altero, & tunc quanuis sint distinctæ operationes in esse entis: tamen adunantur ad vnam rationem motus localis. Sicut enim quãuis Angelus in vnico, & eodem spatio, habeat diuersas applicationes suæ virtutis: si tamen vna succedit alteri in eadem continuitate spatij, efficiunt vnum motum localem: ita in præsenti. Itaque tũc istæ operationes, non possunt continuari, quando sunt totales, & vna considerata, vt totaliter commensurata, seu adæquata vni loco. Et placet nobis id, quod dicunt Bañes, & Zumel, quod quãuis Angelus exerceat circa spatium continuum, operationes distinctæ speciei, vt pote producendo calorem in media parte spatij, & frigiditatem in alia media, adhuc potest totus ille motus esse continuus. Licet contrarium teneat Paulus Nazarius art. 1. huius quæst. Ratio eius est, quia effectus illi diuersæ speciei non possunt efficere vnum numero motum. Nihilominus dicta sententia Magistrorum est vera. Quia ad vnitatem istã numericam, in ratione motus, non attẽditur ad vnitatem illarum operationum in esse entis, sed solum in esse virtutis continue applicatæ, ab eodem Angelo. Sicut est idem numero locus, quanuis in eo succedant superficies distinctæ speciei: si tamen succedant in eadem distantia ad polos mundi, &c. Et quidem extẽsio illa diuersarum qualitatum in eodem spatio, considerata secundum se, non potest efficere vnum motum localem: imo talis extensio, non habet primo, & per se rationem motus localis, sed pertinet ad prædicamentum qualitatis, qua ratione subiectum diuersimode afficitur illis qualitatibus. Pertinet ergo illa extensio ad motum localem Angeli, quatenus ostendit (vt ita dicamus) applicationem dictam virtutis Angelicæ, ad hanc vero applicationem ostendendã, materialiter se habet diuersitas illa specifica operationum, & solum se habet formaliter diuersus situs, qui per illam extensionem adquiritur.

*Bañes. Zumel.*

*Nazar.*

A

Argumentum, quod pro se adducit Molina, vt multum probat, quod semel Angelus collocatus in aliquo loco, non possit vltra terminum suæ actiuitatis operari in loco distante; nisi derelinquat talem locum. Relinquendo tamen illum locum priorẽ indifferenter se habet, ad quemcunque alium ex sua natura, & ita ex vi propriæ actionis æqualiter se potest constituere in loco distanti, atque in loco proximo, vt clarissime (sicut ex exposcebat Molina à Thomistis) probatum manet.

B

IN articulo 3. docet D. Thomas, quod nõ est possibile, vt aliquid in toto tempore præcedente, quiescat in vno termino, & postea in vltimo instanti illius temporis, sit in alio termino. Et infra dicit. Vnde impossibile est dicere, quod in toto tempore sit in aliquo loco, & in vltimo nunc, sit in alio loco. Sed oportet assignare nunc, in quo vltimo fuit in loco præcedente. Vbi autem sunt multa nunc, sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus, nihil aliud sit, quam numeratio prioris, & posterioris in motu. Vnde relinquitur, quod motus Angeli sit in tempore.

CON-

# CONTROVERSIA. XLVIII.

## Vtrùm hæc doctrina sit vera.

*Suarez.* SVAREZ lib.4.de Angelis cap.21.dicit posse Angelum mutare locum in instanti, adquirendo totum locum, & desserendo totum alium.

*Bubalus.* Bubalus in hoc art. difficult.2.contendit D.Thom. non negare, quod Angelus moueatur in pũcto temporis. Molina sic inchoat expositionem huius art. Prætermissa opinione D. Thom. hoc loco sit prima cõclusio. Angelus ab vna sphera in aliam proximam mutari potest in instanti: ita videlicet, vt Angelus in toto tempore, quod antecedit tale instans, fuerit in termino, in eo vero instanti sit in termino ad quem, ac mutetur per primum esse in eo termino, quod simul sit primum non esse in termino à quo. Non secus ac substantia generatur in instanti, quod simul est primum esse materiæ sub forma geniti, & primum non esse eiusdem materiæ sub forma corrupti.

*Molina.* Contra fundamentum autem positũ à D.Thom. sic insurgit. Etenim (ait) sicut motus potest esse in toto aliquo tempore, & tamen non est in instãtibus terminantibus, eo quod in altero incipiat, per vltimum sui non esse, & id circo in eo non sit: in altero vero desinat per primum sui non esse, atque adeo, nec in eo sit, sic etiam potest aliquid quiescere toto aliquo tempore, & non in instãte terminante, mutarique in illo mutatione instantanea. Vt enim quiescere dicatur toto aliquo tempore, satis est, si inqualibet illius parte proportionali quiescat, habeatque se eodem modo, nec est necesse, vt quiescat, habeatque se eodem modo in instanti terminante. Nec enim instans illud pars est quantitatis illius tẽporis, vt quia in illo non quieuit, sequatur non quieuisse in toto tempore.

*Arist.* Secundò Arist.6.phy.c.3.tex.30. affirmat, quietem non esse in instanti, eo, quod cum quies sit priuatio motus, solum sit in ea mensura, in qua potest esse motus. In instanti ergo, quod quietem diuidit à motu, nec est quies, nec motus. Solum ergo intermedijs instãtibus eius temporis, in quo mobile quieuit, verũ est dicere mobile quiescere, tanquam in instantibus copulantibus inter se partes temporis, quo mobile quiescebat.

Tertiò arguit opinionem D.Thom. quatenus affirmat, quod quando Angelus transit à termino à quo, ad terminum ad quem, non pertransito medio moueatur, non quidem in instanti, sed in eo tempore discreto, quod coalescit, ex vltimo esse Angeli, in termino à quo, & primo esse eiusdem in termino ad quẽ. Quoniam quando mobile est in termino à quo, non mutatur; sed solum quando adquirit terminum ad quem: ergo in vltimo esse Angeli in termino à quo, nõ mutatur, sed solum in primo esse illius in termino à quo: ergo, non mutatur in tempore illo discreto, sed in instanti vltimo illius. A

Confirmatur. Singulis illis instantibus, aliquid respondet temporis nostri, quod vnicuique eorum sit adæquatum. Aut ergo inter vtrunque instans temporis discreti, in quorum altero dicis Angelum fuisse vltimo in termino à quo, in altero vero fuisse primo in termino ad quem, mediat aliquid temporis nostri, vel nihil: non dabis primum, quia tunc sequeretur instantia illa non esse immediata: quandoquidem inter illa mediat tempus: tu autem dicis illa esse immediata. Præterea sequeretur, Angelum in tempore illo intermedio mutari, cuius contrarium tu affirmas, cum dicas solũ mutari in illis duobus instantibus. Sequela probatur. Quoniam Angelus iam tunc non esset sub termino à quo, statim autem ac Angelus, non est in termino à quo, mutatur. Quod si des secũdũ, nihil videlicet mediare temporis nostri, cum correspondenter tempori nostro, duo quædam immediata, quoad durationem, non possint ita esse affecta, vt vnũ desinat per vltimum sui esse, & alterum incipiat per primum sui esse, eo quod in tempore nostro, non dantur duo instan- B C

tia

tia immediata, efficitur profecto, vt Angelus correspondendo tempori nostro, non possit esse vltimo in termino à quo, & primo in termino ad quem, sed deueniendum necessario sit ad instãs, in quo fiat transitus ab vno termino in alium, atque adeo in quo, mouile primo sit in termino ad quem, & primo non sit in termino à quo.

In hac opinione secutus est Molina, Scotum in 2. d. 2. q. 11. & Greg. d. 6. q. 3. Gabrielem q. 3. Maiorem q. 8. Ægid. tractatu de motu Angelorum. Hos autẽ authores sufficienter impugnant sectatores doctrinæ D. Tho. Quapropter vt nostrum sequamur institutum (scilicet defendẽdi S. Doctorẽ à nouis impugnationibus) connabimur ostendere, doctrinam traditam in isto articulo, esse verissimã, nec à Molina satis intellectã.

*Scot.* *Greg.* *Gabr.* *Mai.* *Ægid.*

## §. I.

### *Differentia inter simplicem adquisitionem loci, & motum localem.*

NOTANDVM ergo est aliud esse loqui de simplici adquisitione loci respectu Angeli: aliud vero de motu locali eiusdem. Simplex enim adquisitio loci, fit in instanti. Cũ enim Angelus, modo indiuisibili applicet suã virtutẽ loco, necesse est quod in instanti se constituat in loco. Quapropter si fingamus Angelũ esse extra omnem locum, constituet se in loco in instãti. Per hoc enim distinguitur à corpore, quod non potest adquirere in instanti aliquẽ locũ, sed debet adquirere illum diuisibiliter. At vero loquendo de motu locali, non solum attendendum est ad terminũ ad quem simpliciter adquisitum, sed etiã ad terminum à quo, non quomodocunque, sed quatenus talis terminus à quo, dicit aliquid positiuum.

In quo maxime allucinatus est Bubal lus super hunc art. difficul. 1 tenens, eodem modo loquendum esse de simplici adquisitione loci, atque de trãsitu vnius loci ad alterum locũ, atque adeo, quod sicut Angelus adquirit locum in instanti: ita transit de loco ad locum in instanti. Et quod peius est connatur iste author ostendere totam hanc doctrinam esse Angelici Doctoris. Sed manifestũ discrimen inter simplicem adquisitionẽ loci, & mutationem de loco ad locum ostendit D. Tho. assignans duo instantia, in mutatione de loco ad locũ, quorum vnum sit terminus quietis in loco, quem Angelus deserit, aliud vero sit instans adquisitionis noui loci. Itaque in quiete in vno loco assignandus est terminus positiuus, in quo mouile eodem modo se habeat, atque antea se habebat, & in motu locali ad alterum locum assignandus est etiam terminus positiuus. Cum igitur non possit pro vtroque termino assignari vnicum instans (aliàs idem quiesceret, & moueretur simul) debent assignari duo instãtia inter, quæ necessario debet mediare tempus. Hoc autem non currit in simplici adquisitione loci, in qua fit solum mutatio à non esse in loco, ad esse in loco, in eo vero, quod est non esse in loco; nihil positiuum ostenditur, pro quo debeat assignari speciale instans, sed potius mutatio à non esse in loco, ad esse in loco, procedit velut à priuatione formæ, ad positionem eiusdem formæ, & consequenter debet illa esse mutatio instantanea, quod non potest contingere assignando illos duos terminos positiuos. Præterea defficit iste author in attingendo mentem D. Thom. etiam si (quæ eiusdem authoris est modestia) reuerenter Sanctum Doctorem tractet. Etenim mutationes aliæ instantaneæ, tam ordinis naturalis, quam ordinis supernaturalis, de quibus tractat D. Thom. & à dicto authore adducuntur sunt termini aliorum motuum, vnde non mirum, quod pro eis assignetur solum vnicum instans. Et sic in transubstantiatione panis in corpus Christi, datur vnum instans, quod est primum non esse panis, & primum esse corporis Christi. Et similiter in illuminatione, quæ est terminus motus localis. Nihilominus in præsenti, implicat dari adquisitionem noui loci, quæ sit terminus quietis in alio loco. Habet igitur dicta quies suum terminum, qui est distinctus ab adquisitione dicti loci. Nec potest imaginari, quod totum tempus requisitum ad quietem, pro vniformitate quæ ad illam exigitur, terminetur ad esse in alio loco.

*Buballus.*

Pro cuius maiori intelligentia nota, quod motus localis proprie loquẽdo, est trãsitus de loco ad locũ, atque adeo, pro

termino à quo, non solum habet priuationem essendi in termino ad quem, & tendendi, seu adquirendi talem terminum, sed etiam denotat positiuam dessertionem vnius loci, & adquisitionem alterius loci. Hoc enim est proprie mutare locum.

Ex hoc sequitur, quod antequam mobile intelligatur esse in loco ad quem mouetur, debet intelligi sub forma aliqua positiua pertinente ad motum localem. Hæc enim est differentia inter motum, & mutationem, quod de ratione mutationis solum est transitus à non esse rei ad esse rei, atque adeo talis res, quæ habet esse ex vi mutationis, non includit, tanquam terminum à quo aliquid positiuum, sed vel aliquid negatiuum, vel aliquid priuatiuum, & consequenter talis mutatio, est instantanea. Nihilominus motus est transitus ab aliquo positiuo, ad aliquid positiuum, & ita necesse est, vt antequam mouile perueniat ad terminum ad quem, habeat aliquid positiuum termini à quo, quod quidem intrinsece pertineat ad rationem motus. Intrinsece (inquam) pertineat, quia licet mutatio sit terminus motus: tamen includit motum præsup positiue; non tamen intrinsece, nihilominus motus, intrinsece denotat, illud positiuum, quod se tenet ex parte termini à quo, & ex parte termini adquem. Quapropter in motu alterationis (verbi gratia) ab albo in nigrum, non solum includitur adquisitio nigredinis, sed etiam positiuus recessus ab albedine, atque adeo, in tali motu, denotatur aliquid positiuum ex parte vtriusque extremi. Similiter ergo in motu locali, debet denotari aliquid positiuum ex parte vtriusque extremi. Et propterea, sicut in dicto motu alterationis, mobile partim habet de albedine, & partim de nigredine: ita mobile localiter, partim debet habere determino à quo, & partim de termino ad quem, siue talis motus sit continuus, siue discretus, in vtroque enim motu, proportionabiliter verificatur hoc, propter dictam rationem positiuam inclusam in motu, ex parte vtriusque extremi, & propter illud positiuum, quod motus includit, antequam mouile sit in termino ad quem. Verum quidem est, quod in motu continuo, mouile partim est sub termino à quo, & partim sub termino ad quem, atque adeo in tali motu, clare cõspicitur illud positiuum, quod includit talis motus intrinsece, tenens se ex parte termini à quo. Nihilominus in motu discreto, licet non verificetur, quod mouile partim est sub termino à quo, & partim sub termino ad quem, imo vero totaliter desserit terminum à quo, antequam adquirat terminum ad quem: tamen de ratione talis motus, est illud positiuum, quod se tenet ex parte vtriusque termini: & ita iste motus partim debet habere aliquid de vno extremo, & partim de altero.

Constat ergo clarissime ex dictis, quod quando Angelus mouetur de loco ad locum, datur vnicus motus discretus, si totaliter desserit vnum locum, & adquirit alterum, & hic motus includit duplicem mutationem. Primam qua Angelus de existente in loco, fit non existens in loco. Secundam qua fit existens in loco, ex non existente in loco. Et vtraque mutatio dicto modo significata, est instantanea, includens ex parte vnius extremi tantum aliquid positiuum. Nihilominus motus ipse, includẽs ex parte vtriusque extremi aliquid positiuum, implicat quod sit in instanti.

In hoc igitur maxime deceptus est Molina, & alij authores quos ipse sequitur, quod putauerunt saluari motum, in illo vltimo instanti, in quo Angelus adquirit locum: cum tamen in tali instanti solum saluetur mutatio, à termino priuatiuo, seu negatiuo, ad terminum positiuum: non tamen saluatur motus, qui necessario, & intrinsece includit aliquid positiuum, ex parte vtriusque termini. Euidens ergo est doctrina S. Thom. scilicet assignanda esse duo instantia, in dicto motu discreto, in quibus fiat positiua dessertio termini à quo, & positiua adquisitio termini ad quẽ, vt vere Angelus dicatur moueri de loco ad locũ. Et quidem in prima mutatione dessertionis loci, necesse est vt verificetur, Angelum esse per vltimum sui esse in loco: ita quod dicatur Angelus nũc est in isto loco, & immediate post hoc non erit in isto loco. Sicut enim illud positiuũ quod motus iste includit ex parte termini ad quem, non potest assignari; nisi existente mouili in tali termino: ita illud positiuum, quod idem motus includit

ex

ex parte termini à quo, non potest assignari, nisi existente mouili in termino à quo. Sicut in exemplo posito de transitu ab albo in nigrum, positiuũ, quod includit talis motus ex parte termini à quo, non potest assignari; nisi quando mouile habet aliquid albedinis. Fit ergo consequens vt ille motus Angeli, necessario includat duo instantia intrinseca formarum positiuarum, atque adeo, quod requirat tempus. Et hoc est, quod docet D. Thom. in argumento, sed contra, scilicet, quod prius, & posterius motus, numerantur secundum tempus. Necesse enim est, quod hoc prius, & posterius, signetur inter terminos positiuos, & consequenter exigat tempus.

## §. II.

### *Esse in termino ad quem, non potest esse terminus quietis in termino à quo.*

AD probandum, quod nullus motus localis Angeli potest esse in instanti, sufficiebant ea, quæ hactenus dicta sunt, conformiter ad doctrinam S. Thomæ in argumento, sed contra. Nihilominus idem S. Doctor in corp. art. non solum intendit probare istam veritatem, verum etiam confutare sententiã quam modo sequitur Molina, scilicet, posse aliquid toto aliquo tempore quiescere in vno loco, & in vltimo instanti illius temporis esse in alio loco. Quam opinionem confutat, ex differentia inter motũ, & quietem, quod quies denotat conformitatem quiescentis, atque eodem modo semper se habere quiescens, motus vero denotat difformitatem mobilis, atque semper se habere mouile diuerso modo. Hæc differentia si recte inspiciatur, manifeste ostendit falsitatem illius opinionis, & veritatem quã S. Doctor principaliter intendit probare.

Igitur ista vniformitas quiescentis, non bene percipitur ab aliquibus. Pro eius igitur clariori intelligentia, notandum est, esse impossibile, quod quies habeat pro termino mutationem aliquã. Et quidem de termino intrinseco, nulla est difficultas: quandoquidem etiam authores contrarij fatentur, quod in quocũque termino intrinseco quietis, quiescens eodem modo se debet habere, atque antea. Et quãdo aliquid quiescit in tempore, est implicatio assignare instãs intrinsecum, in quo dicatur quiescere, quin in eodem instãti verificetur, quod immediate post illud etiã quiescet. Loquendo autem de instãte extrinseco, dicit Molina, quod in tali instanti quiescens, quod toto tempore antecedente quiescebat, mutatur adquirendo alterũ locum, atque in eadem opinione, dicendum est, quod proprius terminus illius quietis sit talis mutatio. Cum enim quies debeat habere proprium terminum, seu proprium instans terminatiuũ, & ex altera parte non possit habere, tanquã proprium terminum, aliquod instans intrinsecum, vt probatum est, relinquitur, vt in dicta opinione, proprius terminus illius quietis sit mutatio. Hoc autem falsissimum est, & contra propriam naturam quietis. Quod euidenter sic ostenditur. Nam quies, non dicit tendentiã ad mutationem: ergo implicat quod proprius terminus quietis sit mutatio. Antecedens non potest ab aliquo negari, cũ sit contra naturam quietis, & vniformitatis, quam quies dicit, tendere ad mutationem, quin potius quies habet se, vt terminus ad quem motus localis. Vnde quælibet mutatio, quæ est terminus, terminat quidem motum, qui dicit tendentiam, non autem quietem.

Sed dicent contrarij authores, mutationem hanc instantaneam, non esse terminum ad quem tendat quies, sed talem mutationem dari, sine ordine ad quietẽ, & similiter quietem dari, sine ordine ad mutationem. Hæc tamen solutio nõ penetrat vim rationis factæ. Fatemur enim non esse necessariũ, vt motus, vel quies, habeant in instanti terminatiuo extrinseco aliquid ad quod per se ordinentur. Certũ est enim, quod quando duo motus se habent successiue, datur istans extrinsecum mediũ, in quo neuter motus est, imo est instans in quo verum est dicere, nunc motus præcedens non est, & immediate ante hoc fuit, & nunc motus subsequens non est, & immediate post hoc erit. Qua propter tale instans, nihil habet pertinens ad vtrunque motũ. Similiter in instanti terminatiuo quietis verum est dicere, nunc quies non est, atque adeo in tali instanti nihil est quietis. Id ergo, quod si intendimus est, quod si in illo instanti extrinseco

quietis, datur mutatio instantanea, cum talis mutatio, pertineat ad idem mobile, quod antea nõ mouebatur, sed quiescebat, & ex altera parte in qualibet mutatione debeat dari prius, & posterius, & illud prius ordinetur ad mutationem, consequenter non sit aliud, quod ordinetur ad talem mutationem, nisi quies. Hæc doctrina amplius declaratur. Nam mobile, quod pro aliquo tempore quieuit in aliquo loco, si in vltimo instanti extrinseco talis temporis iam est in alio loco, est ibi tanquam in termino, & consequenter, necesse est vt ante illud instans, præcedat via ad terminum. Cum igitur, vt supponimus, toto illo tempore erat quies, nihil prorsus aliud est, quod ordinetur, & tendat ad talem terminum, quam quies, quod tamen est falsum. Itaque si in illo instanti extrinseco, daretur moueri ad locum, posset dici talem motum non esse terminum quietis, sed quod impertinenter se haberent, quies præcedẽs, & motus subsequens, nec motus exigeret aliquid præcedens, quod ad ipsum ordinaretur. Nihilominus hoc non contingit in præsenti. quia in illo instanti extrinseco datur primum esse in termino, & consequenter debet tale instans, & id quod in illo est terminare aliquid præcedens.

A

Nec est alicuius momẽti dicere, quod cum in mutationibus instantaneis, idem sit fieri, & factum esse, sufficit intelligere Angelum, vt prius natura adquirentem locum, quam existentem in loco, & pro illo priori, ordinatur fieri ad factũ esse, absque eo, quod requiratur aliquid aliud per modum viæ, tanquam tendens in terminum. Hoc (inquam) nihil est, cum non distinguat simplicem adquisitionem loci, à motu locali de loco ad locum. Licet enim in simplici adquisitione loci, sufficeret distinguere illud prius natura, quod est fieri, ab eo quod est factum esse: tamen in dessertione vnius loci, adquirendo alterum locum necesse est assignare duo instantia temporis, & in quocunque illorum constituere aliquid positiuum, & quod vnum illorum, positiue ordinetur ad alterum.

B

Et nota esse differentiam inter adquirere locum, & esse in loco. Nam adquirere locum dicit tendentiam ad locum, & dicit moueri: nihilominus esse in loco, dicit mutatum esse. Si ergo illa opinio assereret, quod in illo instanti extrinseco, inciperet motus per primum sui, falsum quidem diceret, sed non procederet contra illam præcedens ratio: quia inceptio illa non se haberet, vt terminus alicuius rei præcedentis. Attamen cum asserat, quod in illo instanti, mouile est in termino ad quem, in eodem instanti datur mutatum esse, & ita debet præcedere via ad tale mutatum esse. Vnde fit, non esse ad propositum dicere, quod in illo instanti extrinseco datur simul, moueri, & mutatum esse. Nam implicat, quod mouile, simul, & in eodem instanti, consideretur, vt tendens ad locum, & vt existens in loco: imo vero de ratione eius, quod mouetur ad locũ, est quod sit extra locum. Quapropter debet dari instãs in quo mouile sit in loco, & illud instãs est distinctũ ab instãti in quo mobile: ẽdit in locũ. Quãdo igitur substãtia (v. g.) habet esse in instãti per generationẽ, datur prioritas, in qua intelligitur infieri, antequã intelligatur in facto esse. Ad hoc enim sufficit, vt prius intelligatur materia recipiẽs formã, sub priuatione talis formę: nihilominꝰ in dicta opinione, Angelus nõ intelligitur extra locũ, in aliquo instanti, in quo intelligatur moueri ad locum.

Vera igitur doctrina D. Thom. consistit in hoc, quod inter esse in termino ad quem, & esse in termino à quo, debet mediare hoc, quod est moueri ad terminum ad quem, & consequenter inter instans, in quo vltimo est in termino à quo mouile, & instans in quo primo est in termino ad quem, debet mediare tempus, & consequenter, quod omnis motus debet esse in tempore.

## §. III.

### *Aliud est mouile esse in loco, aliud vero quiescere in loco.*

C

PRÆTEREA aduertendum est, quod cum quies opponatur priuatiue motui, priuatio autem sit carentia formæ in subiecto apto nato, necesse est, vt quies sit in tempore, sicut etiam motus. Non enim motus potest esse in instanti, & consequenter, nec quies. Et propterea dixmus, quod motus succedens quieti, habet terminum à quo

à quo extrinsecum, sicut etiam quies habet terminum ad quem extrinsecum. Et in tali termino, nec est motus, nec quies; sed incipit motus, & desinit quies. Cum hoc tamen stat, quod esse in loco, in quo mobile quiescit, non habeat instans terminativum extrinsecum, sed potius intrinsecum: ita quod detur vltimum esse in tali loco. Quapropterer aliud est esse in loco, aliud autem quiescere in loco. In quocunque enim instanti, in quo est verum dicere, nunc mobile quiescit in loco, est etiam verum dicere, immediate post hoc quiescet in eodem loco: nihilominus datur vltimum instans, in quo tale mouile est in loco, & immediate post illud non est in tali loco. Sicut etiam datur primum instans, in quo mobile est in termino ad quem, & immediate ante illud, non erat in tali termino. Docet ergo D. Thom. necesse esse, quod inter ista duo instantia, mediet tempus. Vnde quando dicitur, nunc Angelus est in isto loco, & immediate post hoc non erit in illo, ly immediate post hoc, designat tẽp⁹. Sicut etiam, quando est in termino ad quem, & dicitur, nunc Angelus est in termino ad quem, & immediate ante hoc non erat in tali termino, ly immediate ante hoc, designat tempus.

A

B

Sed arguit contra hoc, si quando Angelus vltimo est in termino à quo, est verum dicere immediate post hoc non erit in tali termino, consequenter erit verum dicere, immediate post hoc erit in alio termino. (Supponimus enim non esse in loco medio, quia ille est motus discretus.) Cum igitur in alio termino, seu in alio loco ad quem, sit in instanti, ly immediate post hoc, non potest designare tempus. Cumque ex alia parte, non dentur duo instantia immediata, relinquitur, vt debeat dari instans, in quo Angelus primo sit in loco ad quem, ante quod instans designetur tempus, in quo erat in termino à quo quiescens, vt dicit contraria opinio.

C

Præterea. Nam si in dicto casu, ly immediate post hoc designat tempus, sequitur, quod pro aliquo tempore, Angelus nec est in loco à quo, nec in loco ad quem, atque adeo pro illo tẽpore, est extra omnem locum. Sequela probatur. Nam ly immediate post hoc, non potest designare illud esse Angeli in loco ad quem (vt probatum est) nec potest designare illud esse eiusdem Angeli in loco à quo: ergo designat medium tempus, inter esse in termino à quo, & esse in termino ad quem, atque adeo in illo medio tempore, non est Angelus in aliquo loco.

Ad hæc argumenta respondetur, quod inter esse Angeli in termino à quo, & esse eiusdem in termino ad quem, datur medium, cuiusmodi est, deferere terminum à quo, & adquirere terminum ad quem. Vnde simul verificatur, quando defferit Angelus terminum a quo, quod est in tali termino, per modum tamen defertionis, vt ita dicamus. Sicut quando adquirit terminum adquẽ est in eodem termino, per modum tamen adquisitionis. Isti autem duo modi, efficiunt tempus, quod mediat inter vltimo esse in termino à quo, & primo esse in termino adquem.

Difficultas autem principalis, quam tractamus, consistit in explicandis istis modis, vt constet quomodo dictus modus Angeli, debet fieri in tempore. Notandum ergo est, quod idemmet esse Angeli, in vno, & in altero loco, potest dupliciter considerari. Primo modo absolute, & independenter ab alio, & sic esse in termino à quo, habet vltimum instans intrinsecum. Secundo modo considerantur illa duo esse, quatenus vnum succedit alteri, taliter, quod esse sub termino à quo, dicat tendentiam ad alterum terminum ad quem, & similiter esse in termino ad quem, consideratur, non quidem, vt terminus præcisse, sed vt succedit alteri, in eadem ratione motus. Et hoc est maxime aduertendum: quia forsam ex inaduertentia huius successionis, aliqui facile allucinantur in ista materia. Itaque esse in termino ad quem, vel consideratur, vt terminus, vel vt componens motum. Primò modo, præsupponit motum, & nihil aliud habet, quam terminare talem motum, & non denotat formaliter aliquod genus successionis. Nihilominus esse in termino ad quem, vt componit motum discretum, denotat formaliter illam successionem respectu termini à quo, tanquam pars componens vnum ens successiuum. Sicut in numero ternario, tertia vnitas, & consideratur, tanquam vltima,

& dans esse ternario, & consideratur, tanquam pars eiusdem ternarij, & in hac secunda consideratione, efficit vnum, cum alijs vnitatibus, nec præsupponit ipsas, sed æqualiter intrat compositionem ternarij cum illis. Quando enim eadem tertia vnitas, habet se, vt forma dans esse ternario, velut præsupponit se ipsam, in esse partis ternarij. Id ergo, quod in hoc exemplo habet se, vt aliquid permanens, & consequenter, vt pars simultanea, cum alijs partibus, translatum ad doctrinam principalem, in qua versamur, habet se vt aliquid successiuum, æqualiter componens, tanquam pars illum motum, sed succedens alteri parti. Vnde idemmet esse in termino ad quem, quatenus est forma totius motus, præsupponit se ipsum, quatenus est pars successiua, respectu modi essendi sub termino à quo.

Respondetur ergo ad difficultatem propositam, quod inter illud instans intrinsecum, in quo mobile est vltimo in loco à quo, & instans intrinsecum, in quo idem mobile est in loco ad quem, mediat tempus discretum, quatenus idem mobile deserit terminum à quo, & adquirit terminum ad quem; atque adeo, quatenus idem mobile est in termino à quo, non quidem per modum quietis, sed per modum deserentis talem terminum, & quatenus est in termino ad quem, non quidem, per modum vltimi complementi essendi in tali termino, sed per modum adquisitionis eiusdem termini.

Ex ijs facile respondetur ad argumenta in contrarium. Et quidem sicut datur medium inter illa duo instantia intrinseca, ad modum explicatum: ita datur medium inter esse in termino à quo complete, & esse similiter complete in termino ad quem. Hoc autem medium est explicatum, secundum dictos modos. Quo etiam fit, vt in dicto instanti vltimo essendi in termino à quo, sit verum dicere, nunc mobile nõ mouetur; quia licet in tali instanti, dereliquat locum: tamen hoc non est moueri sed incipere moueri: & ita pro tali instanti, non quiescat, quia incipit moueri.

Ex ijs ergo confirmatur illud, quod à principio dicebamus, scilicet, aliud esse mobile esse in loco, aliud vero quiescere in loco. Quandoquidem in illo vltimo instanti quietis, dicitur mobile esse in eodem loco, in quo antea erat: non tamen quieuit, nec est ibidem per modum quietis, sed per modum transitus ad alterum locum. Nec valet illa consequentia, nunc Angelus est in termino à quo, & immediate post hoc non erit in tali termino: ergo erit in termino ad quem. Quia esse in termino ad quem, mensuratur instanti, & consequenter tale instans, non potest esse immediatum alteri instanti. Solum ergo est inferendum, quod immediate post illud instans non erit in tali loco: quia tempus designatum, per ly immediate post hoc, non est ad essendum in loco, sed ad desserendum vnum locum, & adquirendum alterum, in qua dessertione, & adquisitione, habet se intellectus negatiue, circa id, quod est esse in loco, vel esse extra locum. Vnde non est inquirendum, vbi sit Angelus, in illo tempore, quod mediat inter illa duo instantia. Sicut sæpe diximus, de prioritatibus naturæ, quod debent solum cõsiderari, secundum suã rationem præcisam.

## §. IIII.

### *Obiectio notanda.*

SED adhuc instas. Quando mobile illud est vltimo in termino à quo, est verum dicere, nunc nõ mouetur, & immediate post hoc mouebitur, sicut est verum dicere, nunc est in loco, & immediate post hoc non erit in loco: ergo quando mouetur, iam est extra locum, & consequenter motus ille discretus, non componitur ex illis modis essendi in loco à quo, & in loco ad quem, atque adeo, vel debet dari alter locus medius, in quo sit immediate post illud instans, & tunc reddit difficultas principalis: quia talis locus adquireretur in instanti, vel debet in illo vltimo instanti, dari motus instantaneus, quæ est opinio contrariorum. Vnde videtur, quod ad motum discretum, præter instans illud in quo dicitur, quod si non est talis motus, debeant signari, vt minimum alia duo instantia, quibus (vt ita dicamus) numeretur talis motus, & quod non possit componi, idem motus, ex istanti

in

in quo verificatur, quod non est motus, cuiusmodi est instans vltimum existendi in loco à quo. Consequenter etiam videtur, quod quantumcunque isti duo modi existendi in talibus terminis seu locis extremis, considerentur secundum successionem explicatam, adhuc in illis non consistat motus discretus.

Hoc argumentum est dificile maxime, & solutio eius expoſcit attentatam considerationem, differentiæ inter motum continuum, & discretum, quod attinet ad præsens. Nam in vltimo non est se motus continui, nihil prorsus talis motus est: & ita dicendo, nunc non est motus, & immediate post hoc erit motus, dicitur cõsequẽter, quod pro illo instãti, nulla pars talis motꝰ est. Nihilominus in motu discreto, distinguimus partem motus, ab ipsa ratione formali motus. Sicut enim, eo ipso, quod in numero, posita vnitate datur pars numeri, non tamen datur numerus: ita in motu discreto, potest à principio dari pars talis motus, & de facto datur: & tamen tunc nõ est motus. Cõsistit igitur motus iste discretus, in quadam numeratione, occupandi distincta loca, atque adeo in illo instanti vltimo essendi in loco, qui est terminus à quo, incipit velut numeratio essendi in locis, secundum aliquam partem iam præsentem, ipsa tamen formalis numeratio, secundum successionem explicatam, non est pro illo instãti, in quo est dicta pars motus. Exigit ergo ista numeratio successiua diuersarum partium intermedium tempus, cum partes talis motus, sint extrema instantia.

Ad argumentum ergo respondetur, quod ad illam dessertionem loci, non requiritur assignare terminum ad quem, in quo Angelus sit: sed sufficit cognoscere, vbi Angelus non sit, quia tamen dessertio vnius loci, est adquisitio alterius, concedimus, quod quando Angelus mouetur de loco ad locum, motu discreto, nec consideratur, vt extra locum, quem desserit, nec vt intra locum, quem adquirit, sed vt desserens vnum, & adquirens alterum. Et quanuis simplex adquisitio talis loci, non exigat tempus, vt declaratum est: tamen adquisitio coniuncta dessertioni alterius loci, & efficiens cum illa vnum motum discretum, expoſcit tempus, quod tempus mediat inter istas duas partes motus discreti.

A

Ex hoc sequitur quoddam corolarium valde notandum, scilicet, quod quamuis dictus motus Angeli, non fiat in instanti, sed in tempore, tamen illud tempus proprie loquendo, non interuenit, tanquam mensura eius, quod est esse in termino à quo, & esse in termino ad quem, nec motus ille discretus componitur ex vtroque esse; nisi solum secundum dictos modos, scilicet essendi per modum dessertionis, & per modum adquisitionis. Quando tamen docet D. Thom. quod inter ista duo instantia, debet mediare tempus, loquitur de tempore, quod denotat continuitatem. Quapropter, quando per ordinem ad tempus nostrum, Angelus est vltimo in loco, quem desserit, & est primo in loco, quem adquirit, inter ista duo instantia, mediat quidem tempus continuum: non tamen tanquam mensura dicti motus. Et supponimus nos loqui de isto motu Angeli, non secundum, quod se tenet ex parte Angeli: quia sic non subijcitur tempori nostro, sed secundum effectus productos in diuersis locis: quia sic subijciuntur tempori tales effectus, vt supra explicuimus. Vnde in hac consideratione, partes illius motus, non mensurantur tẽpore illo continuo, sed potius correspondent diuersis instantibus temporis.

B

Ex hac doctrina clarius inspicitur, quid respondendum sit, quando quæritur, vbi sit Angelus, in illo tempore, quod mediat inter duo instantia extrema, modo explicata. Dicitur enim, quod cum tale tempus, non sit mensura motus discreti, quatenus componitur ex illis duobus instantibus, in illo medio tempore, mobile in neutro illorum locorum est complete, sed desserit vnum locum, & adquirit alterum. Esse autem in vno loco, per modum dessertionis, & in altero, per modum adquisitionis, mensurantur tempore discreto. In motu autem Angeli, vt docet D. Thom. in 1. d. 37. quæst. 4. art. 3. ad 5. prius, & posterius, sunt duo nũc succedentia, inter quæ nullum est mediũ tempus continuans. Quapropter non est inquirendum, vbi sit Angelus in medio illo tempore. Et licet in ordine

C

D. Thom.

ad nos, detur illud medium tempus, non tamen, tanquam continuãs in illa duo instantia, secundum se ipsa. Et ita non relinquitur tempus medium, secundum hanc coexistentiam, de quo interrogandum sit, vbi sit Angelus. Conceditur tamen, quod consideratis operationibus Angeli, secundum coexistentiã ad tempus nostrum, Angelus per aliquod tempus non est in termino à quo, nec in termino ad quem, sed desserit terminum à quo, & adquirit terminum ad quem.

## §. V.

### *An motus, & quies, eodem modo incipiant, & desinant esse.*

RESTAT explicare aliqua dubia, in quibus est dissensio, etiam inter sectatores D. Thom. Vt enim declarent isti Thomistæ propositionem D. Thom. scilicet, quod quiescens eodem modo se habet nunc, & prius. Et ideo in quolibet nũc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem, & in primo, & in medio, & in vltimo. Vt (inquã) declarent sensum huius propositionis, quidam inter quos est Bañes dub. 1. circa istum art. tenent, quod motus, & quies conueniunt in modo incipiendi, & desinendi. Vtrunque enim incipit per vltimum non esse, & desinit per primum non esse. Nihilominus Zumel. quæst 1. circa istum art. tenet, quod motus, & quies incipiunt, & desinunt esse, modis oppositis, sicut & sunt opposita: ita vt motu desinente, per primum nõ esse, quies succedens incipiat, per primũ sui esse, & motu incipiente, per vltimum non esse, quies antecedens, desinat per vltimum sui esse. Quod probat ex Arist. 6. phy. cap. 5. dicente, quod quanuis nõ detur primum, nec vltimum motus, datur tamen primum rei motæ in termino ad quem, & datur vltimum eiusdem in termino à quo. Si vero quis opponat huic authori, illud Aristot. cit. cap. 3. & 8. nempe, quod sicut motus, ita & quies, in instanti esse non potest, & sicut non datur primum, nec vltimum motus: ita nec quietis: respondet, verum esse hoc secundum, de quiete, vt opponitur priuatiue motui. Hoc enim pacto tantum quiescit, quod moueri aptum est, quando, & vbi aptum est moueri. Sed S. Tho. in hoc art. loquitur de quiete, prout est idem, quod non moueri.

*Bañes.* *Zumel.* *Arist.*

A

B

C

Supponendum est, quod D. Thom. in præsenti loquitur de quiete, non vt opponitur mutationi, sed vt opponitur motui locali. Stat enim, quod aliquid quiescat per aliquod tempus, sub forma aliqua substantiali, & in vltimo instanti extrinseco illius temporis, mutetur, & sit sub alia forma substantiali. Hoc autem non potest contingere in quiete respectu motus localis (vt supra explicuimus.) Quapropter instantiæ, quas adducit Scotus in 2. d. 2. quæstio. 11. contra D. Thomæ doctrinam, non sunt ad propositum. Prima est de transsubstantiatione panis, in corpus Christi. Stat enim (ait) quod panis toto tempore præcedente quiescat: & tamen in vltimo instanti, non est panis, vbi antea erat. Hæc autem instantia procederet contra D. Thom. si panis ille toto tempore præcedente quiesceret, & in vltimo instanti, moueretur ad alium locum. Nihilominus solum verificatur, quod panis in vltimo illo instanti desinit esse, per instantaneam conuersionem in corpus Christi. *Scot.*

Similiter secunda instantia de aere, qui tempore toto præcedente, quiescebat sub tenebris, & in vltimo instãti illius temporis illuminatur, nullam vim habet, propter eãdem rationem. Et quidem vt D. Thom. docet illuminatio, est terminus motus localis corporis luminosi: stat autem motum localem terminari ad aliquod mutatum esse instãtaneum, sicut terminatur ad mutatum esse instantaneum, quod est existere in loco mobili. Nihilominus in præsenti, motus Angeli non potest esse terminus quietis, vel alterius motus.

Nec valet replica Scoti, scilicet, de productione corporis luminosi in aere, vbi illuminatio consecuta non est terminus motus localis. Hæc inquam replica non penetrat sensum doctrinę traditæ. Aliud enim est simplex consecutio luminis ad productionem luminosi, aliud vero illuminatio, proprie loquendo, eiusdem corporis luminosi. Primum enim non denotat aliquam actionem formalẽ: quandoquidem est quædam simplex emanatio luminis, ex re producta, & simplex emanatio potius tribuitur generanti talem rem, à qua per talem emanatio-

nationem profluit aliquid, quam tribuatur eidem rei. Qui enim dat formam, dat omnia consequentia ad formam, per simplicem emanationem, quo vsq; res sit constituta in sua naturali dispositione, & completa. Illuminatio igitur de qua loquitur S. Doctor, intelligitur per modum cuiusdam actionis, de nouo attributæ corpori luminoso, atque debet intelligi, vt aliquid consecutum ad illum nouum motum localem, eiusdem corporis.

Loquendo autem de aere, qui toto tempore præcedente quiescebat sub tenebris, & in vltimo instanti talis temporis aliter se habet, recipiendo lumen, respondetur conformiter ad solutionem præcedentis instantiæ. Itaque D. Tho. non loquitur de tali quiete, sed de quiete in loco opposita motui locali.

## §. VI.

### *Explicatur amplius mens D. Thomæ.*

VErum quidem est, quod S. Doctor, extendit istam doctrinam ad quietem sub aliqua forma, oppositæ contrariæ alteri formæ adquirendæ per motum, vt ad quietem sub albedine: non tamē ad quancunque quietem. Etenim si generaliter loquamur de quiete, quatenus improprie dicitur, etiam de illa, quæ est sub aliquo termino priuatiuo; certissimum est, quod inter ipsam, & formam adquirendam nihil mediat. Et sic aer tenebrosus, potest quiescere per tempus aliquod sub tenebris, & in instāti vltimo talis temporis, illuminari. Cū enim ex parte termini à quo, non detur extremum positiue oppositum, sicut dicebamus dari in motu locali, potest in vnico instanti, transire mobile ex priuatione ad formam. Similiter etiam, in adquisitione formæ substantialis, amittendo alteram formam substantialem, potest dari quies toto tempore præcedente sub vna forma, & in vltimo instanti talis temporis, potest dari adquisitio alterius formæ. Quia non fit transitus à forma contraria, ad formam contrariam, & sic in instanti transitur ex termino à quo, qui est priuatio formæ ad ipsam formam. Nihilominus hoc non potest habere locum, in quiete de qua principaliter loquitur D. Thom. scilicet sub loco opposito positiue alteri loco, vel sub forma aliqua contraria formæ adquirendæ. Qua propter quies sub aliqua priuatione, ex propria sua natura tendit ad formam, cum priuatio tendat ad formam: & ita in vltimo instanti talis quietis, potest dari forma. Hoc autem non potest verificari de quiete sub quacunque forma contraria formæ aduenienti. A

Nota etiam esse differentiam inter quietem in loco, & quietem sub alia forma. Quando enim aliquid est sub alia forma, vere disponitur ad recipiendum, vel formam contrariam, vt in formis accidentalibus, vel formam diuersam, vt in formis substantialibus; atque adeo totum illud mobile, non perfecte quiescit, & sic non mirum, quod detur vltimum instans temporis essendi sub forma aduenient. Hoc autem non habet verum in quiete in loco, vbi nihil recipitur intrinsece pertinens ad locum adquirendum. Et ita specialiter loquendo de motu locali, est verum dicere ipsum non posse terminare quietem in loco. Quando vero D. Thom. docet, quod quiescere sub albedine, est esse sub illa in quolibet instanti temporis talis quietis, non sentit, quod quando ex albo fit nigrum, detur vltimum instans in quo dicatur, album est, & immediate post hoc non erit: sicut datur vltimum instans essendi in loco, quando mobile quiescit in ipso, sed loquitur absolute de quiete sub albedine, præscindendo à dispositione ad nigredinē, & in hoc casu quiescens sub albedine, in vltimo instanti temporis talis quietis, non aliter se habet, quam antea. B

Pro cuius maiori intelligentia nota, quod aliquid dicitur quiescere sub albedine, quando nondum est dispositum ad nigredinem. Et enim eo ipso, quo incipit motus ad nigredinem, taliter quod motus ipse sit, desinit esse quies sub albedine. Quod quidem aduertendum est, pro clariori confutatione illorum exemplorum, quæ adducit Scot. contra D. Thomam. Toto enim tempore, quo durat aliquis motus, disponens ad expulsionem alicuius formæ, non dicitur mobile quiescere sub forma expellenda. Quiescit autem in illo vltimo instanti, in quo nondum talis motus est, & immediate post illud erit. Qua propter in C

illo instanti, in quo verum est dicere, nunc non est nigrefactio, & immediate post hoc erit: etiam est verum dicere, nunc est quies sub albedine, & immediate post hoc non erit. Licet enim albedo desinat per primum non esse: tamen datur vltimum esse, quo album est sub albedine, antequam tale album disponatur ad nigredinem, seu vt melius dicamus, nigrefiat. Et sicut quanuis corpus adquirat locum in tempore, tamen datur primum esse in loco, & quanuis deserat eundem locum in tempore, tamen datur vltimum esse in loco: ita quanuis albedo incipiat in tempore, datur primum esse sub albedine, quod esse est terminus albefactionis, & datur vltimum esse sub albedine, quod esse, est terminus à quo nigrefactionis. Et quando dicitur, quod albefactio desinit esse, in termino per primum non esse; tunc etiam dicitur, quod albedo secundum esse completum est, & immediate ante illud non fuit, & proportionabiliter quando dicitur, quod nigrefactio non est, & immediate erit, etiam dicitur, quod albedo secundum esse completum est, & immediate postea non erit. Itaque absolute loquendo albedo incipit, & desinit, sicut incipit, & desinit motus albefactionis, & ita non incipit per primum sui esse, nec desinit per vltimum sui esse. Nihilominus considerata albedine, vt in termino ad quem albefactionis, incipit per primum sui esse. Quia albedo primo modo consideratur, quatenus diuisibiliter incipit esse: tamen esse completum in termino ad quem est aliquid indiuisibile, & ita datur primum esse in termino. Similiter dicendum est de albedine, quatenus est terminus à quo nigrefactionis, tum enim habet esse completum, & ita datur vltimum esse talis albedinis, & dicitur, quod tunc albedo est sub illo esse completo, & immediate post illud non erit secundum tale complementum.

In ijs ergo considerationibus, verificatur vniuersaliter extensio illa doctrinæ, de quiete sub loco, ad quietem sub quacunque forma, & dicitur, quod omne quiescens, siue sub forma substantiali, siue sub forma accidentali, non potest aliter se habere in vltimo instanti talis quietis, quia in tali instanti, datur vltimum esse complete sub illa forma. Et in eodem instanti, habens illam formã, nec quiescit, sed immediate antea quiescebat, nec mouetur, sed immediate postea mouebitur, sed negatiue se habet secundũ rationẽ non motus. Sic etiã generaliter loquendo, inter omnem quietẽ, & motum, debet mediare instans non motus, & ante omnem motum, debet dari instans, in quo mobile non mouetur. Conformiter etiam ad istam doctrinam, dicimus, non habere locum instantiam, de quiete sub forma panis, toto tempore consecrationis. & mutatione in vltimo instanti, quia talis mutatio, nõ est terminus alicuius alterationis, oppositæ quieti sub forma panis, quæ alteratio debet interuenire, ad constituẽdum illud instans medium, à nobis positum, in quo tes, nec quiescit, nec mouetur, sed solum non mouetur. Et sic habet locum doctrina Caiet. quod scilicet D. Thom. non loquitur de mutationibus miraculosis, quæ dantur, non præuia aliqua alteratione opposita quieti naturali sub forma.

In eadem etiam doctrina patet, non habere locum instantia de quiete sub tenebris, & mutatione per lumen, in vltimo instanti quietis. Non enim huiusmodi quies, desinit esse per aliquem motum, seu alterationem oppositam. Cum enim dicat aliquid priuatiuum inter ipsum, & lumen adquirendum, non datur motus oppositus quieti, & sic non datur instans, in quo ponatur quies illa negatiua.

Siue ergo loquatur D. Thom. de quiete opposita motui locali, siue de quiete opposita cuicunque alteri motui, eius doctrina est vniuersaliter vera Quæ tamen clarius verificatur, in quiete opposita motui locali, de qua expresse loquitur. Et sic soluuntur clare difficultates propositæ.

## §. VII.

*Quid de propria natura motus, & quietis.*

NOtandum ergo est pro intelligentia principalis difficultatis de inceptione, & desitione motus, & quietis, quod nulla quies, siue illa sit, qua aliquid quiescit sub forma, siue qua proprie quiescit in loco, dicit aliquid positiuum, oppositum motui, sed potius comparata ad motum, denotat aliquid pri-

priuatiuum. Qua propter motus nõ succedit in tempore quieti, propter aliquã resistentiam, quæ sit ex parte quietis, sed ex sua propria natura, implicat quod motus incipiat per primũ sui esse. Quod quidem prouenit ex eo, quod motus secundum se est actus imperfecti, & consequenter implicat, quod in instanti sit motus. Itaque aliquando dicitur, quod A motus exigit tempus, quia succedit inter duos terminos positiuos sicut supra dicebamus, & propterea mutatio substantialis est instantanea, quia non inspicit tanquam terminum à quo, aliquid positiuum, sed aliquid priuatiuum. Nihilominus propria ratio exposcendi tale tempus, vel solum instans, sumitur ex natura rei, quæ adquiritur per motum, vel mutationem: quia scilicet vna non consistit in indiuisibili, sed dicit quandam possibilitatem procedendi ex imperfecto ad perfectum, altera vero est omnino indiuisibilis.

Ex hoc sequitur, quod ad inuestigandum, an quies exigat tempus, vel possit B dari in instanti, non recurrendum est ad successionem, quam habent inter se motus, & quies, nec ad priuationem, quam quies dicit tanquam terminus à quo motus, sed ad propriam naturam quietis. Et quidem, quod non sit attendendum ad illam successionem patet. Quandoquidem intensio, & remissio, se habent isto modo secundum successionem, & tamen hoc non tollit quominus quicunque istorum motuum, incipiat, & desinat ad modum suæ propriæ naturæ. Qua propter primum nõ esse vnius, non est primum esse alterius, sed vltimum non esse alterius. Similiter ergo, si quies secundum propriam naturam exigit tempus, debet necessario incipere per vltimum non esse, & desinere per primum non esse, quantumcunque consideretur, vt succedens motui, vel vt terminus à quo motus. Præterea quod non C debeamus attendere ad quietem, quatenus dicit priuationem tanquam terminum à quo motus, patet. Quia licet in vnico instanti detur priuatio motus subsequentis; atque adeo illud, quod antea quiescebat, dicatur in tali instanti esse sub priuatione motus: tamen si quies ex natura sua exposcit tempus, non dicetur, quod quiescens formaliter, pro illo instanti priuatur motu, sed potius in tali instanti non erit quies, & consequenter, nec quiescens formaliter.

Igitur quies ex propria natura exposcit tempus. Sicut enim in motu datur prius, & posterius, & mobile in motu, aliter se habet in instanti posteriori, atque se habebat in instanti priori, quies exposcit prius, & posterius, & quiescens, eodem modo se habet in vtroque instanti. Qua propter implicat, quietem incipere esse per primũ sui esse: quando quidem in quocunq; instanti, in quo est verũ dicere, quod quies est, etiam est verum dicere, quod antea erat. Nec in illo instanti terminatiuo motus localis, in quo mobile per primum sui esse est in loco, dicitur quod quiescit in loco, quia vniformitas, quam exposcit quies, non potest dari in tali instanti. Consequenter etiam, implicat quietem desinere esse per vltimum sui. Si enim desineret esse per vltimum sui esse, etiam inciperet per primum sui esse, quandoquidem quies esset in instanti.

Nec valet illa consequentia. Motus, & quies opponuntur: ergo habent oppositos modos incipiendi, & desinendi. Imo vero quia opponuntur priuatiue: sicut vnum exigit tempus, ita & aliud, & consequenter vtrunque debet sequi naturam temporis, in quo non datur primum, nec vltimum instans intrinsecum.

Authoritas etiam adducta à Zumele, ex Arist. nihil iubat. Aliud est enim, quod detur primum esse in loco, aliud vero, quod detur primum esse quietis in loco. Nam ad esse in loco, sufficit instans, ad quiescendum tamen in loco requiritur tempus. Et ita non potest quies esse, nisi secundum instans continuatiuum partis præcedentis, cum parte sequente, quod tamen non requiritur ad essendum in loco.

## §. VIII.

### *Vtrum D. Thom. loquatur in præsenti de quiete, secundum quod est idem, quod non moueri.*

IN vltimo dicto declarat Zumel adductus, suam sententiam. De quiete enim possumus loqui dupliciter. Primo modo, secundum sibi propria, & quatenus opponitur motui, & sic exposcit

cit tempus, vt declaratum est. Secundo modo accipitur negatiue, sed impropriè, quatenus id quod non mouetur, potest aliquo modo dici, quod quiescit. Et cum mobile, in vno instanti dicatur esse in loco, & immediate ante illud non esse, sed moueri ad locum; ideo dicitur, quod in eodem instanti, quies negatiue A sumpta incipit per primum sui esse, sicut, & motus desinit per primum non esse. Similiter ergo, quando quiescens vltimo est in loco, dicitur, quod tunc est quies negatiue sumpta; atque adeo desinit per vltimum sui esse.

Debemus ergo conuenire omnes Thomistæ in hoc, quod absolute loquendo, in primo instanti essendi in loco, mobile non quiescit, sed immediate post illud quiescet; & quod in vltimo instanti essendi in loco, mobile non quiescit, & immediate antea quiescebat. Consequenter etiam debemus conuenire in hoc, quod quiescens debet esse in eodem loco, tam in instanti primo essendi in loco, quam in instanti vltimo essendi in eodem loco, quanuis in primo illo, & vltimo instanti, non quiescat.

Restat ergo difficultas, quomodo intelligatur dictum D. Tho. scilicet quiescens eodem modo se habet, in primo, & B in medio, & in vltimo. Vtrùm scilicet positiue, eodem modo se habeat, an vero negatiue, quatenus non est in alio loco. Et quidem videtur, quod D. Thom. loquatur de positiuo modo se habendi eodem modo quiescens in illis instantibus. Nam intendit ostendere naturam quietis, quatenus distinctæ à motu: sicut ergo loquitur de motu, secundum diuersum modum positiuum se habendi: ita debet loqui de quiete secundum positiuum modum, & non secundum illam negationem.

Respondetur duas propositiones statuisse D. Thom. Prima, quod quiescens non aliter se habet nunc, & prius. Secunda, quę est velut illatio ex prima, est hęc. Et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodē, C & in primo, & in medio, & in vltimo. Ad verificandam ergo primam propositionem, sufficit illud negatiuum, quod ponitur in instanti extrinseco quietis, in quo verificatur, quod quies non est, & tamen, quod illud, quod quiescebat, nō aliter se habet: quandoquidem hæc alietas (vt declaratum est) debet sumi, secundum illud quod oponitur quieti; scilicet secundum motum, & in illo instanti motus non est.

Sed arguitur contra hoc. Nam in illo instanti debet verificari, quod mobile deserit locum: ergo aliter se habet, quā antea, quando quiescebat in loco.

Confirmatur. Motus Angeli discretus, inspicit hoc, quod est esse in termino à quo, non per modum quietis, sed per modum deserentis talem locum (vt supra explicatum est) quæ desertio reperitur in illo vltimo instanti, si Angelus toto tempore præcedente quiescceret in tali loco: ergo aliter se haberet, quam antea. Itaque tunc tale vltimum instans, componeret illum motum discretum, non secundum rationem quietis, sed secundum quandam successionem, qua adquirere alterum locum, succedit desertioni præcedentis loci: ergo desertio ista causat alietatem, non quomodocunque, sed pertinentem ad motum dictum tanquam partem eius.

Respondetur tamen, quod desertio illa loci, nihil aliud est, quam vltimo esse in loco: & ita absque alietate per ordinem ad locum, dicitur mobile vltimo esse in tali loco; atque adeo deserere locum. Sic etiam dicitur, quod Angelo quiescente per aliquod tempus in loco, in vltimo esse in tali loco, quod est instans extrinsecum quietis, deseruit idem Angelus locum, quæ desertio, facit cōpositionem in ratione motus discreti, cum adquisitione alterius loci. Vnde licet verificetur in tali instanti, quod Angelus est in loco à quo: non tamen illud esse, quatenus est præcisse esse in loco, intrat illam compositionem: sed quatenus vltimum esse in loco, sed totū hoc non causat varietatem per ordinem ad locum, & ita mobile non aliter se habet tunc, atque antea se habebat.

## §. IX.

### *Declaratur secunda propositio D. Tho.*

CIrca secundam autem propositionem D. Thom. est difficultas, quo modo illud vltimum instans extrinsecum quietis, dicatur mensura quietis, ad verificandum, quod in quolibet nunc temporis mensurantis quietē, &c.

Ratio

Ratio dubitandi est. Nam instans illud est extra quietem, in quo verificatur, quod quies non est, igitur non potest pertinere ad mensuram quietis.

Respondetur D. Thom. non dixisse, quod instans illud intrat tanquam mensura quietis, etiam inadæquate: nec etiã, quod tale instans pertineat intrinsece ad tempus, quod mensurat quietem; sed quod dicatur nunc temporis mensurantis quietem. Licet autem illud instans sit extrinsecum dicto tempori: tamen est terminus proprius eiusdem temporis. Non enim illud tempus, potest habere aliud instãs terminatiuũ, nisi illud extrinsecum. Quo fit, vt eo ipso, quo D. Tho. posuit illud tempus, tanquam mensuram quietis, & ex altera parte docuit, quod in vltimo dicti temporis, quiescens debeat esse in eodem, &c. consequenter docuit, quod in instanti, in quo quies non est, debet esse quiescens, in eodem loco, in quo antea erat.

Loquitur ergo S. Doctor de quiete, & quatenus positiue est quies, & mensuratur tempore, & quatenus dicit aliquid negatiuum, quod est non moueri, quod mensuratur instanti. Et hoc non moueri necessario annectitur quieti, tanquam terminus à quo, & tanquam terminus ad quem. Nam antequam verificetur, quod aliquid quieuerit, debet verificari, quod primo est in loco, & non mouetur, & immediate post quiescet, & similiter in termino ad quem, vt dictum est. Qua propter implicat, quietem habere pro termino à quo, vel pro termino ad quem, motum aliquem. Quoniam alias non daretur primum esse in loco, & vltimum esse in loco, quod est contra Arist. cit. Si enim datur primum esse in loco, & in illo primo non datur quies (vt probatum est) sequitur clare, quod inter motum præcedentem, qui tunc non est, & inter quietem subsecutam, debeat mediare illud negatiue: scilicet nõ moueri. Et similiter si datur vltimum esse in loco, fit vt inter quietem, quæ non potest esse in illo vltimo esse & motum subsecutum, debeat mediare illud negatiuũ; scilicet non moueri. Constat igitur clare probatio D. Thom. contra quam dimicat Molina, & alij, videlicet esse impossibile, quod aliquid toto tempore præcedente quiescat in aliquo loco, & in vltimo illius temporis, sit in alio loco: quandoquidem debet dari vltimum, in quo sit in loco, & non quiescat in eodem loco. Et hæc doctrina si recte, & attente inspiciatur, dissoluit omnes difficultates, quæ in hac materia sese offerunt.

A Prima difficultas est circa intelligentiam Caiet circa titulum huius articuli. Dicit enim, quod si sensus eius sit, vtrùm Angelus in vno instanti deserat vnum locum, & adquirat alterum locum, pars affirmatiua est vera. Quia in eodem instanti in quo verificatur, Angelum esse in termino ad quem, verificatur etiam, quod desinat esse in termino à quo. Vnde dicit titulum illum esse intelligendum, de mensura adquisitionis termini ad quem, & de mensura existendi in termino à quo. Nos tamen dicimus, quod derelictio termini à quo, debet significari tanquam aliquid positiuum, componens motum discretum: & ita implicat, quod signetur idem instans dictæ adquisitionis, & derelictionis. Itaque si terminus à quo, significaretur per modum negatiui, vel priuatiui, idem instans esset adquisitionis termini ad quem, & desertionis termini a quo, sed tunc, proprie loquendo, non vocaretur illa desertio termini, seu loci, sed non esse in termino

B vel loco; atq; adeo diceretur, quod in eodem instanti, esset mobile in termino ad quem, & non esset in termino à quo. Nihilominus, sicut declaratum est, motus localis est inter duos terminos positiuos, qui significantur per modum positiuorum; atque adeo necesse est, cuilibet termino assignare peculiare instans. Et sic instans correspondens termino à quo, est vltimum esse in tali termino, in quo verificatur, quod mobile derelinquit locum, & est simul in loco. Nec potest intelligi, quod quando Angelus est extra locum, derelinquat positiue talem locum, sed debet esse in eodem lo-

C co, in instanti quod mediat inter quietem, & motum.

Secunda difficultas est. Si mobile moueatur per vnam horam, & per horam sequentem quiescat, quid faciat Angelus in instanti initiatiuo secundæ horæ. Non enim se habet eodem modo, atque se habet in hora sequente: male ergo D. Thom. asserit quod quiescens eodem modo se habet, in quolibet instanti temporis mensurantis quietem. Huic

diffi-

difficultati obscure satisfacit, Caiet. Habet tamen facilem solutionem ex dictis. Illud enim instans initiatiuum secundæ horæ est, in quo nec mobile quiescit, nec mouetur, sed nõ mouetur, quod quidem non moueri, debet mediare inter motum, & quietem. Et ita mobile pro illo tunc, est in eodem, atque erit in toto tempore quietis, nec aliter se habet tunc, atque postea.

## §. X.

### *Angelus nullo modo potest moueri in instanti, localiter.*

SVpposita distinctione supra tradita, de simplici adquisitione loci, quæ quidem non est motus localis, nec inter duos terminos positiuos: loquendo de vero motu locali, qui est inter duos terminos positiuos; quæritur vtrũ aliquo modo, Angelus moueatur localiter in instanti.

*Ferrar.* Ferrar. 3. cont gent. cap. 102. tenet, quod Angelus toto aliquo tempore, potest esse in cælo, & similiter in vltimo instanti extrinseco eiusdem temporis: & tamen immediate post illud instans, esse in terra, non quidem in tempore, sed in instanti correspondente operationi Angeli. Licet enim non dentur duo instantia nostri temporis immediata, dantur tamen duo instantia Angelica immediata. Quia quodlibet istorum, est mensura vnius operationis Angeli, & ita cum operationes possint esse immediatæ, etiam & instantia.

*Caiet.* Caietanus concedit, quod toto tempore vnius horæ potest Angelus esse in cælo, & in vltimo instanti illius horæ esse in terra. Ita quod motus discretus Angeli, constet ex tempore, quo Angelus ille est in cælo, & ex instantanea operatione, qua se constituit in terra. Hæc opinio Caiet. solet explicari ab aliquibus, qui eam sequuntur hoc modo. Nẽpe quod si Angelus perfecte quiescebat per illam horam, non potest in vltimo instanti talis horæ, esse in terra per motum localem discretum. Etenim in illa perfecta quiete, non datur habitudo ad alium locum adquirendum, & ita non inchoatur per ipsam, motus localis. Qua propter (aiunt) necesse est, vt totum tẽpus illius horæ, habeat rationem instantis initiatiui motus discreti, quo Angelus in vltimo instanti eiusdem horæ est in terra.

*Bañes.* Bañes in 3. dub. huius art. etiam concedit, quod Angelus in instanti est in vno loco, etiam si per vnam horam nostri temporis, sit in tali loco, & quod in instanti terminatiuo talis horæ, potest esse in alio loco. Et quod per vnam horam potest esse in vno loco, & in hora immediate sequenti, potest esse in alio loco. Non quidem, quod ista tempora, sint mensuræ dictæ existentiæ, vel mutationis loci, sed quod per quandam coexistentiam, correspondeant, tempus illius horæ, & instans vltimum eiusdem horæ, motui discreto Angeli, seu tempus vnius horæ præcedentis, & tempus alterius horæ subsequentis.

*Zumel.* Zumel q. 1. supr. istum art. miratur, quod discipuli D. Thom. sic deserant suum magistrum: & tamen ipse etiam tenet concl. 4. quod loquendo de nostro tempore, Angelus potest esse toto tempore huius horæ, in hoc loco, & in vltimo instanti illius horæ in alio loco. Quod probat à simili de anima rationali quæ toto aliquo tempore est in corpore, nempe dum viuit homo, & in vltimo instanti illius temporis, non est in corpore, sed alibi, quandoquidem homo desinit per primum non esse. Ergo potiori iure poterit esse Angelus. Et q. 2. sequenti, clarius tenet istam opinionem.

Ecce omnes isti discipuli D. Thom. conueniunt in hoc, quod Angelus toto aliquo tempore nostro, potest esse in vno loco, & in vltimo instanti illius tẽporis, esse in alio loco. Hæc autem propositio est quam D. Thom. expresse ponit pro sententia, quam impugnat. Dicit enim. *Quidam dixerunt, motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim, quod cum Angelus mouetur de vno loco ad alium, in toto tempore præcedenti, Angelus est in termino à quo, in vltimo autem instanti illius temporis, est in termino ad quem.* Ecce expressum fundamentum istius sententiæ In quo non fit mẽtio, de quiete in termino à quo, sed de esse per tempus in tali termino à quo. Quanuis D. Thom. impugnando hanc opinionem, statuat illam propositionem, de quiete in termino à quo.

Defendamus ergo absolute, vt iacet hanc

hanc doctrinam nostri Doctoris, & dicamus, nullo modo motum Angeli posse esse in instanti, & quod si toto tempore præcedente, Angelus est in termino à quo, implicat quod in vltimo instanti talis temporis, sit in termino ad quem. Et supponamus, Angelum non quiescere toto tempore, quo est in termino à quo, sed quod solum est in tali termino media aliqua operatione, quæ mensuretur instanti Angelico, quæ tamen operatio coexistit tempori vnius horæ quoad nos. In isto casu dicimus esse impossibile, Angelum esse in dicto loco, qui est terminus à quo, per vnam horam, & in instanti vltimo illius horæ esse in alio loco.

Pro cuius explicatione, & probatione, reducenda sunt in memoriam ea, quę dicta sunt, de primo, & vltimo esse in loco; scilicet quod datur primum esse in loco, & vltimum esse, quod non solum est verum in mobili, quod indiuisibiliter adquirit locum, cuiusmodi est Angelus: sed etiã in mobili, quod diuisibiliter ipsum adquirit, scilicet corpore. Et quidem Suarez 3. p sup. q 54. artic. 4. disp. 48. sect. 4. impugnat D. Thom. in 4. d. 44. q 2. art. 3. q. 3. docentem, corpus nõ posse moueri in instanti de loco ad locum, & rationem adhibentem; quia scilicet corpus non mouetur, quando est in termino à quo: nec etiã quando est in termino ad quem. Et respondet Suarez posse contingere, quod mobile tunc mutetur, quando primo est in termino ad quem, vbi idem est mutari, & mutatum esse. In quo (ait) eadem est ratio in Anlo, quoad mutationem discretam, seu instantaneam loci. Sentit ergo iste author contra D. Thom. non solum in motu Angelorum, de quo in præsenti: sed etiam esse possibilem transitum de loco ad locum in instanti, in corporibus. Sed modo non est disputandum de implicatione in mutatione loci respectu corporum. Rationes enim factæ conuincunt istam implicationem. Dicimus ergo in præsenti, ad propositum reuertentes, & loquentes de motu naturali corporum, quod quanuis corpus intret locum diuisibiliter: tamen in tali motu, quo adquiritur locus, datur primum esse in loco, quod quidem esse est terminus huius adquisitionis, in quo termino, cessat motus; atque adeo primum non esse motus, debet esse primum esse in loco dicti corporis. Similiter ergo quanuis idem corpus, diuisibiliter deserat locũ: tamen datur vltimum esse in eodem loco, quod est primum non esse desertionis loci. Ita quod in tali instanti verum sit dicere, nunc est hoc mobile in isto loco, & immediate post hoc mouebitur ad alterum locum. Proportionabiliter ergo, idem dicendum est de existentia Angeli in aliquo loco, per tempus nostrum, etiam si existat per instans suum, siue cogitet de transitu ad alterum locum, siue non cogitet, hoc enim impertinens est ad propositum. Itaque quando Angelus existit per tempus in aliquo loco, necesse est, vt in tali tempore, detur primum instans extrinsecum quidem tempori, intrinsecum tamen existentiæ Angeli in tali loco. Vnde in isto instanti, verum est dicere, nunc tempus vnius horæ non est (supponimus enim, quod per vnam horam existat in loco) & immediate post hoc erit. Et in eodem instanti, sit verum dicere, nunc Angelus in isto loco est, & immediate ante hoc nõ fuit. Si enim in ista existentia in loco, signaremus aliquod instans intrinsecum tẽporis, cum ante tale instans etiam fuerit tempus, consequenter ante idem instãs, etiam fuisset Angelus in loco. Vt igitur signetur primum instans essendi in loco, tale instans debet esse primum non esse temporis. Similiter debet signari, etiam quoad nos, in eadem hora, vltimum instans essendi in loco, quod non potest esse instans intrinsecum temporis, quo Angelus est in ipso loco: quia si tale instans signaretur, etiam immediate post illud Angelus esset in eodem loco. Qua propter in tali instanti extrinseco temporis, verum est dicere nunc tempus vnius horæ non est, & immediate ante hoc fuit, & nunc Angelus est in isto loco, & immediate post hoc nõ erit. Hoc vltimum videtur euidens; licet ab aliquibus etiam doctis parum inspectum. Vnde præscindendo à quiete Angeli in loco, & solum loquendo de existentia eiusdem per tempus in tali loco: euidens est quod si toto tempore vnius horæ, talis Angelus existit in ipso loco, etiam debet existere, in vltimo instanti illius horæ. Signato enim quocunque alio instanti intrinseco illius temporis, non potest in ipso verificari dicta propositio, quæ

Suar.

A

B

C

necessa-

necessario verificanda est, videlicet nũc Angelus est in isto loco, & immediate post hoc non erit in eodem.

Constat ergo clarissime doctrina D. Thom. quod si Angelus per vnam horam, existit in aliquo loco, in vltimo instanti illius horæ non poterit esse in alio loco: quandoquidem (vt probatum est) in tali vltimo instanti, necessario debet esse in eodem loco, in quo antea erat, & ita implicat, quod sit in alio loco. Et quidem sicut dicebamus de quiete, quod debeat mediare inter duos terminos negatiuos; scilicet primum non moueri, & vltimum etiam nõ moueri, & quod in quocunque illorum terminorum, mobile nec mouetur, nec quiescit, sed non mouetur: ita dicendum est de tempore existentiæ Angeli in aliquo loco, secundum coexistentiam, ad instantia, quæ terminant, & initiant tale tempus, nempe illud tempus debere esse, inter duo instantia, in quorum primo Angelus sit in loco, & immediate ante illud non fuerit, & in vltimo, in quo idem Angelus sit in loco, & immediate post illud non sit.

Ex hoc sequitur, quod Doctor Sanctus, pro eodem reputauit, quoad præsens attinet, esse per tempus in loco, & quiescere in loco: quia in vtroque signãdum est quoad nos, primum esse, & vltimum esse Angeli. Et ex eijsdem principijs colligitur, motum Angeli de loco ad locum, nullo modo posse esse in instanti. Vnde si Angelus in solo vnico instanti temporis nostri sit in aliquo loco, & transeat ad alterum locum, in tali instanti datur primum, & vltimum esse in eodem loco, & vt Angelus sit in altero loco requiritur tempus. Et in eodem instanti verũ est dicere, nunc Angelus est in illo loco, & immediate post hoc, signando tempus, erit in altero loco. Et quanuis esse in loco sequenti, mensuretur etiam instanti secundum se: tamen secundum coexistentiam explicatam, vtrunque instans exposcit tempus medium, secundum illam rationem desertionis vnius loci, & adquisitionis alterius.

Quanuis ergo demus Ferrariẽsi, quod duo instantia Angeli, possint esse immediata: tamen duæ operationes Angeli transeuntes, & sub hac consideratione coexistentes nostro tempori, non possunt esse immediatę. Ex intrinseca enim ratione applicationis virtutis ad vnum locum, prouenit, vt inter illam applicationem & existentiam, seu applicationem virtutis ad alterum locum, mediet tempus. Quia facta prima applicatione debet dari vltimum esse, in tali loco, & consequenter inter illud vltimum, & primum esse in alio loco, debet mediare tempus. Defecit autem Ferrar. concedendo tempus primæ operationi, in primo loco, & vltimum instans essendi in eodem loco, quod instans debet necessario dari (vt probatum est) & ex altera parte, constituendo quod Angelus immediate post illud instans, sit in alio loco, non signando tempus, per ly immediate, &c. Nullo vero modo concedendum est in doctrina D. Thom. vt concedunt alij Thomistæ, quod Angelus tempore vnius horæ sit in cælo, & in instanti vltimo illius horæ, sit in terra: sed debet mediare instans in quo vltimo sit in cælo, & inter tale instans, & illud in quo est in terra, mediat tempus.

## §. XI.

### *Quid requiritur ad esse ndum in loco, tanquam in termino.*

Circa illam explicationem sententiæ Caiet. notandum est, rationem motus, & quietis localis Angeli, non esse desumendam ex eo, quod tenet se præcisse ex parte Angeli. Sicut enim esse in loco Angelum, non attenditur penes id, quod conuenit Angelo secundum se, sed penes aliquid de nouo adquisitum in loco, ita moueri localiter. Et omnia ista iam manent supra probata. Fit ergo, vt quanuis Angelus existens in aliquo loco, cogitet de transeundo ad alterum locum, talis cogitatio secundum quod est actus pure internus, non faciat formaliter ad motum localem, nec ad essendum in loco tanquam in termino. Est ergo necessaria applicatio respectu loci, per modum actionis transeuntis, ad dictos modos diuersos existendi in loco, seu existendi per modum adquisitionis, seu per modum desertionis. Isti autem modi, non distinguuntur ab applicatione, qua Angelus se applicat loco ad operandum, sed eadem applicatio secundum nouitatem quãdam essendi, dicitur adquisitio loci, &

& secundum completam rationem applicationis respectu talis loci, dicit vltimum esse in loco. Siue ergo duret talis applicatio per tempus nostrum, siue per instans, nihil retulerit ad existentiam in loco, tanquam in termino à quo, sed solum attendendum est ad illud complementum existendi in loco per applicationem virtutis. Hoc autem complementum; licet in se sit aliquid positiuum, tamen potest explicari à nobis per aliquid negatiuum, videlicet per hoc quod est, Angelum negatiue se habere respectu vlterioris applicationis suæ virtutis ad talem locum. Nihilominus melius explicatur per vltimum applicatæ dictam virtutem ad eundem locum. Qua propter esse in loco per modum desertionis (de quo dictum est supra) nihil aliud est, quam esse vltimo in dicta applicatione. Vnde hæc ratio vltimi in applicatione, est via ad alium locum adquirendum, non quidem tenens se ex parte solius Angeli, sed etiam ex parte loci: & consequenter cum motus localis sit inter duos terminos positiuos (vt declaratum est) necessarium erit vt in isto motu discreto Angeli, dentur etiam duo termini positiui, pertinentes formaliter ad locum, qui est terminus à quo, & ad locum qui est terminus ad quem. Cum igitur locus respectu Angeli, constituatur per aliquid participatum ab Angelo, etiam locus qui est terminus à quo, & ad quem, debet constitui formaliter in esse talium terminorum, per aliquid participatum ab Angelo. Et hoc attente nota in doctrina D. Thom. Nam respectu motus rerum corporalium, prius datur secundum se terminus à quo, & terminus ad quem, quã detur corpus, vt in termino à quo, & vt in termino ad quem. Attamen respectu motus Angeli, prius debet dari aliquid participatum ab Angelo, in vtroque termino, quam quod tales termini pertineant formaliter ad motum Angeli.

Ex ijs sequitur, quod si solum consideretur Angelus, vt applicans suam virtutem ad diuersa loca, non sufficit talis applicatio ad rationem motus discreti, nisi superaddatur successio vnius applicationis, respectu alterius: cum igitur applicatio illa præcisse, non constituat istam successionem positiuam, necesse est superaddere aliquam formalitatem locis, etiam communicatam ab Angelo. Fateor, non facile assignari istam formalitatem: sed sicut diximus, quod terminus ad quem, terminat complendo vltimo, id quod terminatur: ita proportionabiliter dicendum est de termino ad quem motus localis Angeli, A quod terminat secundum vltimum complementum applicationis passiuæ virtutis Angeli ad locum. Et cum terminus à quo eiusdem motus, etiam debeat esse aliquid positiuum, dicendum est, quod vltimum cõplementum applicationis passiuæ virtutis angelicæ, respectu loci, qui deseritur ab Angelo, habet se, vt constituens terminum à quo, in illo motu.

## §. XII.

### *Vtrum Angelus possit quiescere in termino à quo.*

B SPeciali via defendit Bañes cit. suam sententiam, tenet enim, quod Angelus proprie loquendo, non quiescit in termino à quo, quiete priuatiue sumpta. Ratio eius est, quia illud quiescit proprie, quod est aptum moueri, & pro tempore quo habet istam aptitudinem: sed Angelus non est aptus moueri pro illo instanti, in quo est in termino à quo, est enim per instans in tali termino: quia licet sit per spatium vnius horæ quoad nos, tamen ibi est media operatione, quæ mensuratur vnico instanti angelico; atque adeo pro tali instanti non potest Angelus moueri, & consequenter, nec potest quiescere. Infert igitur, quod si totum illud tempus vnius horæ, habet rationem vnius instantis in termino à quo, in instanti vltimo eiusdem horæ potest Angelus esse in termino ad quem, & tunc C talis motus mensurabitur duobus instantibus, quod sufficit ad motum discretum.

Hæc tamen opinio est contra Diu. Thom. in hoc art. vt dicebamus, qui impugnat sententiam tenẽtium, quod Angelus toto tempore præcedenti, est in termino à quo, & in vltimo instanti illius temporis est in termino ad quem. In qua opinione licet non fiat mentio de quiete proprie, vel improprie

dicta in termino à quo, tamen pro eodem reputatur in sententia D. Thom. esse per tempus in tali termino, & quiescere in illo. Et ita Doctor Sanctus ad impugnandam illam opinionem assumit illam propositionem. *De ratione quietis est, quod quiescens non aliter se habeat nunc, & prius.* Non autem A loqueretur ad propositum, nisi esset idem, existere in loco per aliquod tempus, & quiescere in eodem loco per idem tempus.

Nec satisfacit id, quod dictus Magister respondet ad hanc authoritatem D. Thom scilicet quod ostendit, illam opinionem perperam appellare tempus, durationem illam existentiæ Angeli in termino à quo, & simul dicere, quod instans vltimum illius temporis, sit mensura adquisitionis termini ad quem. Hæc (inquam) solutio non euacuat difficultatem propositam. Impugnat enim D. Thom. illum modum existendi in loco, ex proprijs principijs quietis, & sic non argumentatur ad hominem: sed intendit directe probare contrarium illius propositionis assumptæ, ab illis opinantibus (vt declaratum est.) Præterquam quod videtur durum, concedere, quod si aliquis Angelus ex B quo creatus est, vsque adhuc non mutauit locum, non quiescat in loco, quod tamen dictus Magister concedit. Et certe consequenter loquitur. Nam eadem est ratio operationis in loco, quæ durat per vnam horam, atque eius, quæ durat per milliaria annorum.

Notandum igitur est, quod sicut in Angelo secundum se non inuenitur motus localis, nec Angelus secundum se deserit vnum locum, & adquirit alium locum, sed totum hoc conuenit Angelo, ratione perfectionis, seu actualitatis communicatæ loco: ita non conuenit Angelo secundum se quies in loco, C sed hoc debet ei conuenire per respectum ad aliquid, quod Angelus operatur in loco. Sicut enim operatio Angeli secundum se, non subijcitur tempori nostro: tamen quatenus recepta in loco, & vt passiue se tenens ex parte eiusdem loci, subijcitur tempori: ita ratio quietis in Angelo, non sumitur ex eo, quod conuenit ei secundum se, sed ex eo, quod conuenit ei secundum quandam coexistẽtiam ad tempus nostrum, quod tempus respicit existentiam Angeli in loco passiue se tenentem ex parte loci, seu respicit instans eiusdem temporis.

Ex hoc sequitur, quod quauis vnica operatione, seu vnica applicatione virtutis, Angelus existat in loco; atque adeo talis operatio mensuretur instanti angelico, & consequenter sub hac consideratione, non possit conuenire quies in loco, eidem Angelo: tamen secundum dictam coexistentiam, & secundum effectus participatos in loco, & passiue se tenẽtes ex parte loci, potest quies conuenire illi.

Difficultas autem consistit in ostendendo istam coexistentiam, & istos diuersos effectus, quod quidem declaratur ex ijs, quæ dicta sunt. Etenim ex simplici applicatione, qua Angelus applicat suam virtutem ad locum, non sumitur ratio motus localis, quo Angelus mouetur ad talem locum: stat enim quod de nouo applicet talem virtutem, sine dependentia à motu locali. Et quidem si Angelus esset extra omnem locum, eodem modo applicaret dictam virtutem ad locum, quem de nouo adquireret: quod tamen non fieret per motum localem. Qua propter ad intelligendam dictam applicationem, tanquam terminum motus localis, aliquid peculiare superaddendum est; scilicet illum modum existendi in loco tanquam in termino cõplente motum. Similiter in desertione loci, intelligendus est specialis modus explicatus. Nec intelligitur talis desertio ex sola priuatione: quandoquidem (vt dictum est) debet esse terminus positiuus respectu motus localis.

Dicimus ergo, quod quando Angelus per aliquod tempus nostrum, existit in aliquo loco, datur proprie loquendo quies priuatiue opposita motui discreto, secundum coexistentiam, quam talis existentia dicit respectu nostri temporis. Hoc dictum licet videatur esse contra Bañes, & Zumel, tamen fortasse isti authores non locuti sunt de existentia Angeli in hac consideratione; sed solum quatenus denotat vnicum instans ex parte Angeli. Impossibile est autem, quod res mensurata vnico instanti, opponatur priuatiue rei, quæ mensuratur tempori cuiusmodi est motus cõtinuus, vel rei quæ mensu-

mensuratur duobus instantibus, eiusmodi est motus discretus. Nos autem loquimur de illa existentia Angeli in loco, secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Isto ergo modo, cum intra illud tempus, quo Angelus est in vno loco, posset mutare ipsum locum, & adquirere alterum, dicitur quiescere, quiete opposita priuatiue, etiam motui discreto. Verum quidem est, quod Angelus constituitur in duobus locis, per duas operationes, quibus non potest opponi priuatiue instans vnius operationis secundum se: nihilominus operatio in vno loco, quæ durat per vnam horam, æquiualet secundum dictam coexistentiam ad nostrum tempus, duabus operationibus, quarum quælibet duraret per dimidiam horam. Et quælibet operatio exercita ab Angelo, per minimum tempus in eadem coexistentia, æquiualet operationibus exercitis in duobus instantibus eiusdem temporis.

A

Et certe est argumentum ad hominem contra dictos authores. Nam ipsi concedunt, dari in Angelo quietem oppositam motui continuo eiusdem Angeli: ergo debent concedere, quod detur quies opposita motui discreto. Nam sicut quies opposita motui continuo, non se tenet ex parte Angeli proprie loquendo, sed ex parte loci circa quem non operatur Angelus, quando posset operari, vt concedunt illi: ita quies opposita motui discreto, potius se tenet ex parte diuersorum locorum, circa quæ posset Angelus succes. siue operari, quam ex parte eiusdem Angeli. Ratio enim motus discreti, sumitur ex diuersis applicationibus passiuis, virtutis Angeli ad diuersa loca. Vnde si in rigore loquamur, non datur ex parte Angeli aliquid priuatiue oppositum motui locali, siue continuo, siue discreto. Et attendendo ad dictam applicationem, quatenus passiue se tenentem ex parte loci, sicut eo ipso, quo Angelus definit continue operari in aliquo spatio, manet quies priuatiua: ita eo ipso, quo definit discrete operari in diuersis locis, manet in vltimo loco sub ratione quiescentis. Sicut etiam transacto spatio per motum continuũ, manet in vltima parte spatij, vt quiescens à præterito motu. Et sicut in vltima illa applicatione passiua, qua Angelus manet in vltima parte spatij, continetur virtualiter diuisibilitas motus precedentis, quanuis ipsa sit operatio indiuisibilis, & ista continentia virtualis, sufficit ad quietem priuatiuam: ita in vltima applicatione, qua Angelus est in loco vltimo, post motum discretum, cõtinentur virtualiter illę diuersæ applicationes virtutis ad diuersa loca, quod sufficit ad quietem priuatiuam. Et sicut in vltimo loco adquisito per motum discretum, completur motus localis discretus, secundum habitudinem ad locum præcedentem: ita quies datur in eodem loco, quatenus Angelus cessat à dicta adquisitione locorum, & secundum habitudinem ad eadem loca. Videturque impertinens, quod Angelus habeat tunc vnam operationem, vel plures, quia certe priuatio dicta quietis, non tam respicit, quid faciat Angelus in loco, quam quid fecerit antea in locis. Nec mediante operatione vna, vel pluribus, consurgit formaliter quies priuatiua, sed mediante carentia præcedentium operationum. Verum est, quod requiritur subiectum, aptum exercere illas operationes: non tamẽ requiritur, quod sub formalitate, quam pro tunc habet, possit exercere tales operationes. Quanuis enim cæcus sit priuatus visu: non tamen sub formalitate cæci, potest recipere visum. Et quanuis Angelus, post motum localem continuum, maneat sub applicatione ad vltimam partem spatij, non tamen sumitur priuatio dicta quietis, ex tali applicatione, sed ex carentia dictæ continuationis, quam carentiam non habet locus, media illa positiua applicatione: & ita impertinens videtur, quod sit vna operatio, vel plures, ad istam quietem priuatiuam. Solum igitur requiritur ad quietem oppositam motui discreto, quod Angelus tempore, quo in ordine ad nos est in aliquo loco, possit mutare diuersa loca.

B

C

Perpendat ergo Theologus acutus ex dictis, quod si Angelus per vnam horam existit in loco aliquo, & ex altera parte debet deserere talem locum in instanti, implicat quod in vltimo instanti intrinseco eiusdem horæ deserat ipsum, & consequenter implicat, quod in vltimo instanti extrinseco ta-

lis horæ, sit in alio loco: quandoquidem debet quoad nos, & secundum coexistentiam explicatam, signari instans in quo vltimo sit Angelus in termino à quo, ante quam primo sit in termino ad quem. Et hoc instans vltimum debet esse, in quo tempus illius horæ, primo non est.

Sic ergo absolute defenditur sententia Diu. Thom. quod suppositio, quod Angelus toto tempore vnius horæ, est in aliquo loco, etiam si non fiat mentio de quiete in tali loco: sicut non sit in opinione, quam impugnat Angelicus Doctor impossibile est, quod in vltimo instanti illius horæ, Angelus sit in alio loco, defenditur etiam probatio Diu. Thom. vt iacet, scilicet quod Angelus tempore illius horæ quieuit in loco, & consequenter, quod ex illo tempore, licet dicatur instans Angelicum, & in instanti terminatiuo horæ, non potest componi tempus motus discreti.

## §. XIII.

### *Obiectio notanda.*

SEd contra hoc arguitur. Sequitur quod respectu nostri temporis, & secundum coexistentiam explicatam, nunquam detur motus discretus Angeli, nisi constet ex instantibus nostri temporis; atque adeo, quod si Angelus successiue mutat diuersa loca, eo ipso quo in aliquo illorum existat per tempus nostrum, etiam si in ipso sit cum quadam haditudine tendentiæ ad alterum locum, adhuc ex tali existentia in illo loco, & in loco sequenti non componatur motus discretus.

Ad hoc argumentum concedo libentissime, quod motus discretus secundum prædictam coexistentiam, non potest numerari, nisi secundum vltimum instans desertionis vnius loci, & secundum instans adquisitionis alterius loci. Ita quod si per vnam horam Angelus est in termino à quo, & per horam sequentem est in termino ad quem, numerandus est motus discretus, non secundum tempus illarum horarũ, sed secundum vltimum instans primæ horæ, & secundum instans, in quo primum est in loco sequenti, in altera hora. Qua propter signato vltimo illo instanti primæ horæ, debet mediare tempus secundæ horæ, ad hoc quod dicatur, primum esse Angeli in illo secundo loco. Quanuis enim Angelus adquirendo aliquem locum, in quo debet esse per tempus, in instanti extrinseco illius temporis sit in tali loco (vt declaratum est) tamen supposito, quod toto tempore vnius horæ fuit in aliquo loco, & in instanti vltimo illius horæ, etiam est in eodem loco, implicat quod in instanti extrinseco horæ sequentis, sit in alio loco, sed inter instans vltimum primæ horæ, & instans in quo Angelus primo est in secundo loco, debet necessario mediare tempus aliquod secundæ horæ. Verum est, quod inter duas illas horas signatas, datur vnum instans extrinsecum respectu vtriusque, sed illud instans, non potest esse, in quo Angelus vltimo sit in termino à quo, & primo sit in termino ad quem; atque adeo debet mediare tempus inter esse Angeli vltimo in termino à quo, & esse primo in termino ad quem.

Illam autem habitudinem tendentiæ in vno loco, respectu loci sequentis, quam plerique ponunt, vocamus nos vltimum esse sub termino à quo. Et quidquid aliud inuenitur præter primum esse in vno loco, & vltimum esse in alio loco, impertinens est ad rationem motus discreti. Vnde ad eundem motum, impertinens est existentia in loco per tempus, quia vt dictum est, solum numeratur iste motus, secundum instantia indiuisibilia, adquisitionis, & desertionis. Et quantumcunque, Angelus cogitet per vnam horam, de deferendo loco, talis cogitatio non dicitur realis desertio loci, quoad vsque aduenial illud instans, in quo vltimo est in loco, & in quo instanti (vt explicatum est) debet signari aliquis modus positiuus, communicatus loco ab Angelo, ratione cuius modi, idem locus dicatur terminus à quo positiuus motus Angeli.

Restat respondere ad illud exemplũ, quod adducit Zumel de anima rationali, quæ toto tempore vitæ est in corpore, & in vltimo instanti illius temporis est alibi. Hoc (inquam) exemplum deficit ad propositum. Nam desitio animæ rationalis in corpore, est terminus alte-

alterationis qua homo disponitur ad corruptionem; at vero esse in alio loco, non potest esse terminus existentiæ in loco præcedenti per dictum tempus, sed solum est terminus desertionis talis loci præcedentis. Et ita inter tempus illud vitæ, & non esse animæ rationalis in corpore, non mediat aliquid: quandoquidem anima desinit esse in corpore per primum non esse. Nihilominus inter esse Angelum in aliquo loco, siue per tempus, siue per instans, & esse in loco sequenti ad quem transit, debet mediare tempus. Et quidem si anima rationalis esset in corpore tanquam in loco, exemplum quadraret, nec posset anima in vltimo instanti temporis vitæ esse in alio loco, sed deberet mediare instans, in quo eadem anima vltimo esset in loco, & inter tale instans, & aliud instans, in quo esset in alio loco, mediaret tempus. Cæterum anima est in corpore per informationem, in qua non datur vltimum informare, sed primum non informare.

## §. XV.

### *Soluuntur obiectiones contra Diuum Thomam.*

EX doctrina tradita facile soluuntur omnes obiectiones contra D. Th. & quidem illud, quod primo proponit Molina, de primo esse Angeli in termino ad quem; quod scilicet sit primum non esse in termino à quo, falsum est, & contra rationem motus localis, qui est inter duos terminos positiuos, quorum quilibet exposcit suum instans. Itaque si motus localis inspiceret tanquam terminum à quo, aliquid priuatiuum, vel negatiuum, verum diceret ille author, & transitus à tali termino priuatiuo, siue negatiuo, esset in instanti: sicut contingit in generatione, quæ cum non habeat pro termino à quo aliquam formam positiuam, sed priuationem formæ aduenientis, datur vnicum instans, in quo talis forma est, & illudmet instans est non esse præcedentis formæ. At vero hoc non potest habere locum in positiua desertione termini à quo, & positiua adquisitione termini ad quem, ex quibus constat motus localis. Et sicut non est dicendum, Angelum mẽdio motu locali, tendere ad esse in loco, à non esse in loco, sed est dicendum, quod ab vno loco tendit in alium locum: ita non est assignandum primum esse in termino ad quem, & primum non esse in termino à quo.

A Ad argumentum contra fundamentum Diu. Thom. respondetur, quod tenebatur Molina aduertere differentiam claram, quam Angelicus Doctor assignat, inter motum, & quietem. Si enim illud, quod mouetur, aliter se habet semper, non mirum, quod respectu motus, detur instans extrinsecum, in quo mobile se habeat aliter, quam antea se habebat. Si tamen illud, quod quiescit dicit omnimodam vniformitatem, implicat dari instans vltimum extrinsecum quietis, in quo quiescens aliter se habeat, sed debet mediare inter quietem, & motum, instans in quo mobile, seu quiescens, vltimo sit in loco. Et cum impossibile sit, quod in aliquo instanti intrinseco quietis, quiescens vltimo sit in loco, quam vltimam existentiam exposcit Aristotel. (vt dictum est) fit, vt debeat signari instans extrinsecum, in quo quiescens sit in eodem, in quo antea erat. Et cum in omni alteratione, præter mutationem, B quæ est terminus motus, debeat à principio dari instans, in quo dicatur, quod talis alteratio non est, & immediate postea erit, & hæc mutatio loci non sit terminus alicuius alterationis, & multo minus terminus quietis, fit, vt ante ipsam debeat signari instans non essendi, eiusdem mutationis, quod quidem instans non potest signari, quando quies est: quia etiam immediate postea erit eadem quies; atque adeo debet signari quando quies non est: scilicet in illo instanti extrinseco, & vltimo quietis.

C Ex ijs sequitur, valde deceptum esse Molinam, quando intulit ex doctrina D. Thom. quod quiescens in aliquo tempore, etiam debeat quiescere in vltimo instanti talis temporis. Nec enim hoc D. Thom. docuit, quin imo cum quies sit in tempore, debet dari vltimum instans, in quo quies non sit: non tamen ex hoc inferendum est, quod in tali instanti motus sit, nam datur medium; scilicet non moueri, quod quidem

non moueri, debet necessario antecedere motum (vt probatum est.) Quia quilibet motus requirit terminū à quo: qui tamē terminus nō potest esse quies, & ita inter quietem, & motum, debet mediare ipsum non moueri, & mobile non esse in alio loco, sed esse in eodem, in quo antea erat, non quidem per modum quietis priuatiuæ, sed per modum quietis negatiuæ, & per modum vltimi esse in loco.

Per hæc respondetur ad secundum argumentum.

Ad tertium argumentum respondetur communi solutione, contra quam nihil noui adfert Molina, quod nec Angelus mutatur in termino ad quem motus discreti, nec mutatur in termino à quo, sed in desertione vnius loci, & adquisitione alterius, quatenus existentia Angeli in vtroque loco, secundum quā dam successionem, efficit numerationem locorum, quæ numeratio, nec fit in vno loco seorsum, nec in altero, sed in vtroque simul.

Ad confirmationem tertij argumenti respondetur, quod absolute loquendo, existentia Angeli in quocunque loco, & adquisitio eiusdem loci mensurantur instanti angelico, quia ista fiunt media applicatione virtutis, quæ consistit in indiuisibili. Nihilominus D. Thom. in præsenti loquitur, de existentia Angeli in loco, & mutatione locorum, quatenus ista coexistunt tempori nostro. Qua propter in hac consideratione, respondetur ad argumentum, quod inter instans, quod est vltimum esse Angeli in termino à quo, & instans quod est primum esse in termino ad quem mediat tempus nostrum. Vnde quamuis attendendo ad operationes quibus Angelus constituitur in illis locis, nihil mediet inter vtrunque instans, quandoquidem illæ operationes non subijciuntur tempori; atque adeo vna operatio sit immediata alteri: tamen attendendo ad coexistentiam, quam dicunt respectu nostri temporis, mediat inter vtranque operationem tempus nostrum. Quo fit, vt secundum istam coexistentiam, quando dicitur nunc Angelus est in termino à quo, & immediate post hoc erit in termino ad quem, ly immediate post hoc, designat tempus, non quidem ad istum sensum, quod adquisitio illa loci secundum se requirat tempus, sed ad istum sensum, quod talis adquisitio, vt succedens vltimo instanti essendi in termino à quo, requirit tale tempus. Multa enim sunt, quæ secundum se possunt fieri in instanti, quæ tamen quatenus succedunt alijs, requirunt tempus. Certum est enim, Deum posse conuertere peccatorem in instanti: supposito tamen quod peccator in isto instanti est in peccato, requiritur tempus ad sui cōuersionem, non quidem requiritur tempus, quod mensuret eius conuersionem, sed quod necessario debet mediare inter instans, in quo est peccatum, & instans in quo est conuersio. Similiter ergo in præsenti, supposito quod Angelus in illo instanti est in termino à quo, requiritur tempus ad hoc, quod sit primo in termino ad quem, non quidem requiritur tanquam mensura etiam quoad nos, existendi in termino ad quem, vel adquirendi ipsum: sed quia mediat in illa successione, desertionis vnius loci, & adquisitionis alterius loci.

A

Ex hoc sequitur, quod quamuis illa instantia non dicantur immediata, quatenus correspondent tempori; dicuntur tamen immediata quatenus correspondent operationibus Angelorum, quia nihil mediat quod pertineat ad tales operationes, Tempus enim medium, non pertinet ad illas operationes. Et per hoc respondetur ad illud, quod in eodem argumento adducebatur, de mutatione Angeli in tempore illo medio. Dicitur enim, quod tale tempus in ordine ad Angelum, est atque si non mediaret, & ita in illo, nec Angelus mutatur, nec operatur, sed mutatur in illis duobus instantibus, secundum rationem adquisitionis, & desertionis, explicatam: quæ tamen desertio, & adquisitio, quoad dictam coexistentiam, requirit tempus.

B

Ex dictis in hac controuersia sequitur, quod si Angelus per vnam horam quieuit in aliquo loco, impossibile est, quod in vltimo instanti illius horæ, sit in alio loco, etiam per mutationem. Contrarium huius concedit Zumel quæstione illa 2. dicens, quod quando Angelus quieuit perfecte per totam horam, deinde potest in instan-

C

instanti se applicare ad terram. Cæterum (ait) ille non erit motus, sed instantanea mutatio. Hæc tamen sententia displicet nobis. Nec enim authores contrarij D. Thom. faciunt vim, in eo quod dicta mutatio loci, vocetur vel sit motus, vel instantanea mutatio, sed solum intendunt, quod in illo vltimo instanti dictæ horæ Angelus sit in alio loco. Imo vero adducunt instantias contra D. Th. in mutationibus instantaneis.

Dicimus ergo nullo modo esse concedendam illam instantaneam mutationem, supposito quod Angelus quieuit per horam in illo primo loco, etenim vt dictum est, mutatio instantanea est inter terminum negatiuum, seu priuatiuum, & terminum positiuum: & ita potest Angelus non existens in aliquo loco, esse in instanti, in primo loco, quem adquirit. Nihilominus supposito, quod Angelus est in aliquo loco, per aliquod tempus quiescendo, impossibile est, quod in vltimo instanti illius temporis, sit in alio loco per mutationem instantaneam. Quia terminus à quo existentiæ in secundo loco, est positiua existentia in primo loco. Itaque si possemus imaginari, Angelum in loco, & ex altera parte negatiue se habentem ad omnem locum, etiam ad illum in quo est, posset habere locum dicta opinio: cum tamen supponamus, quod Angelus per dictam horam positiue se habet ad locum in quo est, fit vt ex tali loco ad alium non possit transire per mutationem instantaneam. Etenim eo ipso, quo Angelus constituitur in loco, necesse est, quod habeat primum esse in tali loco, quando illum adquirit, & vltimum esse, quando illum deserit: inter vltimum autem esse in vno loco, & primum esse in altero loco, non potest dari mutatio, sed illa debet dari inter esse, & non esse, seu negatiue, seu priuatiue.

In opinione autem, quæ tenet, Angelum non quiescere par illam horam; atque adeo posse in vltimo instanti illius horæ, esse in alio loco, non solum dicitur, quod mutatione instantanea, sed quod per motum discretum, compositum ex operatione illius horæ, & operatione instantis vltimi talis horæ, constituitur Angelus successiue in illis duobus locis. Et hoc habet maiorem apparentiam, quam illud de mutatione instantanea post quietem. Implicat enim, quod terminus quietis, sit mutatio opposita quieti, sed inter quietem, & quamlibet mutationem oppositam quieti, debet necessario mediare, vltimo esse in loco (vt probatum est iam) & illud vltimum esse in loco, est terminus in quo desinit esse quies, & incipit motus. Altera vero opinio de operatione durante per horam, ponit totam illam durationem, tanquam immediatum terminum à quo, motus localis, quo Angelus in instanti terminatiuo illius horæ, adquirit alterum locum, & ita in illo instanti, completur motus discretus. Nihilominus vera, & sincera interpretatio D. Thom. omnino tollit illam mutationem instantaneam, & motum localem in vltimo instanti temporis, quo Angelus est in aliquo loco. Fateor quod ratio qua principaliter impugnauimus opinionem Magistri Bañes, facilius soluitur in opinione de mutatione instantanea. Est enim prorsus inintelligibile, quod Angelus duret per tempus nostrum in aliquo loco, & quod intra illud tempus detur vltimum esse in loco; atque adeo debet dari extra illud tempus; scilicet in instanti vltimo extrinseco. Itaque per operationem, quæ duret solum per instans, potest Angelus, primo, & vltimo, esse in aliquo loco: nihilominus per operationem, quæ duret per tempus, implicat constituere, primum, & vltimum esse Angeli in loco, quia secundum coexistentiam ad tale tempus, nec potest dari primum esse, nec vltimum esse illius operationis. In alia vero opinione de mutatione instantanea, ponitur vnicum instans, in quo se constituit Angelus in loco, absque eo, quod vltimo fuerit in præcedenti loco. Hæc ita fuse dicta sunt, ob materiæ obscuritatem, & opinionum varietatem.

A

B

C

# IN QVAESTIONEM. LV.

## DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICAE.

IN articulo primo docet Diuus Thomas, quod Angelus per suam essentiam, non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici, ad res cognoscendas.

### *CONTROVERSIA. XLIX.*

### *Vtrùm Angeli intelligant per species.*

*Durad. Gagr.*

CIRCA istam controuersiam Durand. in 2.d.3.q.6. & Gabr. q.2 a.2.& alij nominales tenent, Angelum ad suas intellectiones non indigere aliqua specie, sed sua propria essentia, & intellectu, omnia intelligere. Hos tamẽ authores refellit communis opinio.

*Vazquez.* At vero Vazquez licet disp. 200. videatur dubius manere circa vtranque sententiam: tamen disp. 201. concludit dicens. Facilius ad intelligendum mihi visum est, Angelum speciebus non indigere, vt intelligat: sed sola sua virtute, posse intelligere aliquid, eo ipso quod intra limites sui obiecti continetur.

Probat ergo istam opinionem in illa disp. 200. Quia si intellectus Angelicus, ex se non esset sufficiens sine aliqua specie sibi addita, ad eliciendum cognitionem, vel eam deberet accipere à rebus, vel habere ab initio secum productam. Si secundum dicatur, vel illæ species ab initio productæ cum Angelo infusæ sunt à solo Deo, non sicut debitæ perfectiones naturæ Angelicæ, aut sicut formæ debitæ, & fluentes ab Angelo per modum passionis: nẽ primum, quia sequeretur posse Deum species Angelo negare, absque eo quod vim aliquam naturæ Angelicæ inferret, quare violentum non esset Angelo, nullius rei cognitionem habere. Sicut violentum illi non est non videre Deum, cum tamen possit videre, lumine sibi non debito communicato.

A

Præterea. Si hoc modo species Angelo infunderentur, essent formæ supernaturales, sicut est lumen gloriæ. Nam omnes illæ proximè à Deo infunderentur, sicut lumen gloriæ: & ex parte Angeli solum esset potentia passiua, sicut ad recipiendum lumen gloriæ. Nec tales formæ infunderentur à Deo, exigente aliqua dispositione, vel causa creata, sicut infunditur anima rationalis.

Quod vero illæ species non oriantur ex ipsa natura Angeli, tanquam propriæ passiones, probat. Nam cum natura Angeli, & intellectus illius, sint determinata secundũ se, postulãt determinatas passiones, & perfectiones sibi naturales, sed species rerum intelligibilium, non sunt determinatæ: ergo.

Nihilominus sententia D. Tho. absque dubio est vera, & ab omnibus fere recepta, desumptaq; ex D. Aug. 12. sup. Gen. ad litt. cap. 23. & 11. de Trin. cap. 8. & D. Dion. lib. 4. de diuin. nominibus. Vt autem explicemus rationem D. Thom. quæ istam veritatem probat, notandum est, quod sicut essentia Angeli est finita, & limitata, in esse entitatiuo: ita habet eandem limitationem in esse intelligibili. Quin potius prima radix limitationis in esse intelligibili, est limitatio in esse entitatiuo. Ex eo enim probatur, non posse dari aliquam speciem impressam, per quam cognoscatur Deus quidditatiue, & contineat ipsum Deum secundum infinitatem in esse intelligibili, quia si talem infinitatem habe-

*D. Aug. D. Dion.*

B

haberet, etiam esset infinita entitatiue. Ratio autem à priori est: quia esse intelligibile in dicta continentia, non solum non est conditio diminuens respectu rationis entis, verum est augens. Etenim esse intelligibile ex genere suo, est quid spiritualius, & immaterialius, quam esse reale. Vnde res istæ inferiores, & corporales, quando emittunt species proprias, vsque ad potentiam, illud efficiunt secũdum quandam conuenientiam, cum rebus superioribus. Et obiectum materiale, habet esse perfectius in specie, quæ ipsum quidditatiue repræsentat, quam in se ipso. Consequenter etiam, propria essentia Angeli, ea parte qua deseruit ipsi Angelo ad cognitionem sui, est quid principalius, quam eadem essentia considerata in se ipsa. Itaque sicut est perfectio Dei infinita, esse in omnibus rebus, & non contineri intra limitatos terminos: ita est perfectio rei, non solum esse in se, sed etiam esse in intellectu, mediãte sua specie intelligibili, & in hoc quodammodo transcendit terminos propriæ finitatis, & assimilatur Deo. Vnde modus essendi in specie intelligibili, est quid purius, & immaterialius, atque principalius, quam modus essendi à parte rei.

Ex hoc ergo colligitur manifeste, Angelum secundum se ipsum, non posse habere rationem speciei intelligibilis, ad repræsentandam aliquam aliam creaturam. Si enim Angelus secũdum esse reale, ita est creatura finita, & limitata, quod non cõtineat formaliter perfectionem alterius creaturæ secundum idem esse reale, multo minus continebit formaliter perfectionem eiusdem creaturę, secũdũ esse intelligibile, considerato ipso Angelo secundum esse intelligibile. Confirmatur. Nam sicut in esse reali, essentiæ rerum non excedunt suos proprios limites, sed quælibet essentia continetur intra proprium genus: ita in esse intelligibili, dantur essentiæ limitatæ, & quælibet species intelligibilis habet suũ proprium genus, & differentiam. Ergo impossibile est, quod in tali esse intelligibili, essentia Angeli, non se contineat intra proprios terminos, & consequenter, quod immediate per se ipsam suppleat illud esse intelligibile, quod habẽt aliæ species. Præterea. Nam si essentia Angeli per se immediate supplet vicẽ speciei intelligibilis vnius creaturæ, posset supplere vicem specierum intelligibilium infinitarum creaturarum, nõ enim est maior ratio vnius creaturæ, quam infinitarũ. Etenim eo ipso, quod in dicto genere rerum intelligibilium, non determinaretur illa essentia ad certam repræsentationem certæ, & determinatæ differentiæ, non esset maior ratio quare posset supplere vicem vnius rei alterius speciei, quam infinitarum specierum. Sicut enim suppositum creatum, non potest terminare alienam naturam, vt docet D. Th 3. part. q 3. art. 1. ad 2. propterea, quod finitum est, & vt tenet schola D. Thom. si suppositum tale posset terminare vnam alienam naturam, & supplere vicem suppositi terminantis ipsam, etiam posset terminare infinitas naturas: ita dicendum est in præsenti, quod si essentia Angeli in esse repræsentatiuo, nõ esset limitata ad repræsentandum vnam naturam, sed posset repræsentare alterã naturam, consequenter, in tali esse, nullã haberet limitationem, sed posset repræsentare infinitas naturas. D. Thom.

Nec satisfacit si dicas, istas rationes probare, quod essentia Angeli formaliter, non suppleat vicem aliarum specierum intelligibilium: non tamen probare, quod non habeat talem eminentiam etiam in esse intelligibili, & sub quadam ratione, limitata quidem, sed continente eminẽnter perfectiones aliarum specierum, non possit repræsentare id, quod aliæ species, secundum suos modos particulares, repræsentant. Sicut enim datur in Angelo superiori, quędam species vniuersalior continens perfectiones aliarum specierum particularium, propter eminentiam, quam habet supra illas: ita poterit dari vna essentia Angeli, quæ sicut habet vicem speciei in ordine ad cognitionem eiusdem Angeli: ita per se ipsam habeat in ratione speciei quandam eminentiam supra alias species, vt repræsentet perfectiori modo, id quod illæ repræsentabant. Vnde dictæ rationes, videntur solum probare, quod repræsentatio illa superior non sit eiusdem rationis vniuocæ, cum repræsentationibus inferiorum specierum. Hæc solutio (inquam) non penetrat vim dictarum rationum. Fatemur enim, Deum producere posse speciem, quæ contineat perfectiones multarum specierum, in esse repræsentatiuo, & de facto eas produxisse, &

A

B

C

infudisse Angelis, cæterum istæ species habent peculiarem rationem obiectiuã, quam respiciunt, & à qua limitantur, licet illa sit vniuersalior omnibus rationibus particularibus obiectiuis specierum inferiorum. Si tamen essentia Angeli, immediate per se ipsam, suppleret vicem particularium specierum, hoc non haberet, per ordinem ad aliquod obiectum, quod primario inspiceret, & in cuius ratione continerentur rationes particularium obiectorum aliarum specierum: quandoquidem talis essentia, non est formaliter species intelligibilis, inspiciens obiectum intelligibile formaliter. Et quanuis suppleat vicem speciei in cognitione, qua Angelus cognoscit se ipsum, est propter intimam vnionem, quã habet respectu intellectus Angeli, & maiorem vnionem, quam haberet quælibet alia species, de quo nõ est modo disputandum. Cum hoc tamen stat, quod ex tali essentia secundum suum esse reale, ortum habeat speciale esse repræsentatiuum, supplens vicem speciei repræsentatiuæ Angeli. Cæterum, quod talis essentia ex se, non sit limitata magis ad repræsentandum istam creaturam, quã illam, sed eadem ratione repræsentet vnam, atque aliam, & ex hac ratione suppleat vicem specierũ omniũ, infert in tali essentia infinitatem in esse intelligibili

A

B

Non disputamus vtrum Deus possit de potentia sua absoluta efficere, quod essentia Angeli habeat vicem speciei, non solum ad cognitionem eiusdem Angeli, verum etiam ad cognitionem aliquarum creaturarum. Sicut in exemplo posito de specie vniuersali, repræsentante plures res sub altiori ratione, quã species particulares, sed dicimus, quod si Deus tribueret istam virtutem tali essentiæ, adhuc maneret limitata, secundum illud esse repręsentatiuũ, & ex ordine speciali ad obiectum suum specificatiuum. Imo isto modo, posset Deus conferre eidem essentiæ, virtutem ad repræsentandum omnes creaturas, supplendo vicem omnium specierum intelligibilium, quę dantur de facto. At vero totum hoc, nõ est ad propositum præsentis disputationis Intendimus enim, quod essentia Angeli, non solum de facto, non suppleat vicem specierum intelligibilium, indefinite sumptarum, verum etiam, quod impossibile sit, eam hoc modo supplere vicem vnius speciei, & quod in eadem cõsideratione, idem sit posse supplere vicem vnius speciei, atque infinitarum specierum. Si enim supplet vicẽ vnius speciei ex illa non limitatione ad particularem repræsentationem, eadem est prorsus, ratio talis non limitationis respectu infinitarum specierum, atque respectu vnius. Et ad hoc propositum adduximus exemplum, de supposito, quod non potest terminare alienam naturam. Si enim suppositum creatum, posset terminare alienam naturam, illud proueniret ex non limitatione, ad terminandam naturam propriam, & consequenter in isto genere, haberet infinitatem; & sicut posset terminare vnam naturam: ita posset terminare infinitas. Verum est, quod nulli suppositio creato, potest Deus conferre virtutem ad terminandum alienam naturam, cuius ratio redditur à Thomistis, in illo loco cit. nihilominus non est ita certum, quod Deus non possit conferre virtutem essentiæ Angeli ad repræsentandas omnes creaturas, quę de facto sunt, & erunt.

A

C

## §. 1.

### *An de potentia Dei possit vna substantia creata repræsentare plures naturas.*

PRÆTEREA notandũ est, quod si Deus conferret virtutem essentiæ Angeli, ad repræsentandas omnes res creatas, tanquam species earum, hæc repræsentatio, non participaretur, ex vi entitatis particularis speciei, cuiusmodi esset illa essentia. Sed esset participatio cuiusdam esse superioris, ad omnẽ creaturam, cuiusmodi est esse diuinum. Itaque impossibile est omnino, quod ex entitate determinata ad certum genus, & differentiam, ortum habeat repræsentatio illa diuersarum naturarum, propter rationem dictam, impossibile enim est, quod aliquid in esse intelligibili, extendat se vltra terminos, quos dicit in esse entitatiuo. Imo addendum est, quod tenendo illam opinionem insinuatam, de repræsentatione essentiæ Angeli, secundum potentiam Dei absolutam, esset asserendum, talem essentiam debere esse eminentiorem omnibus naturis repræsentatis. Nam manente natura Angeli, qualis

qualis modo est, impossibile esset talis repræsentatio, etiam per virtutem Dei superuenientem. Nulla enim virtus superueniens, potest mutare dictam essentiam Angeli, manente Angelo, & consequenter non potest effici, quod talis essentia in esse repræsentatiuo sit plures naturę. Quapropter, vt obiter dicã, quid sentiam circa istam virtutem communicatam à Deo, impossibile est de quacũque potentia, vt essentia Angeli immediate per se ipsam, repræsentet alias creaturas.

Pro cuius intelligentia aduertendum est, quod vniuersalitas illa in repræsentãdo plures creaturas, potest communicari accidenti, non tamen substantiæ. In accidente enim potest inueniri participatio illius eminentiæ super omnes creaturas, quæ reperitur in Deo: non tamen potest inueniri in aliqua substantia. Est enim contra rationem substantiæ, esse participationem alterius. Et propterea defenditur in schola D. Thom. non posse dari aliquam substãtiam præter Deũ, quę sit ordinis supernaturalis. Quidquid enim supernaturale est præter Deũ, debet esse, vel participatio Dei, vel tale per participationem, atque adeo, nõ potest dari substantia, quæ formaliter sit participatio Dei: quia est contra naturã eius, quod est per se, reduci formaliter ad aliud. Datur ergo illa participatio in accidentibus supernaturalibus. Similiter ergo in præsenti, species intelligibilis repræsentans plura obiecta, impossibile est, quod sit substantia determinatæ speciei: quia ex illa determinata ratione specifica, non potest sumi immediata ratio repræsentationis plurium naturarum (vt probatum est) nec ipsa essentia potest esse participatio alicuius esse superioris, in quo contineantur tales essentiæ. Relinquitur ergo, quod quãuis Deus possit producere aliquod accidens, quod in esse repræsentatiuo contineat essentias plurium creaturarũ: quia tale accidens consideratur, vt descendens secundum participationem, ab illo superiori, & vniuersaliori esse: non tamen potest producere aliquam substantiam, quæ in esse repræsentatiuo, contineat plures essentias rerum. Vtrum autem detur species ista vniuersalis, repræsentans plures naturas, quæ habeat talẽ repræsentationem, participatiue ab essentia Angeli, & oriatur ex tali essentia, tanquam propria passio, infra declarabimus. Nunc autem, pro cõfutatione sententię, quam principaliter impugnamus sufficiat dicere, quod est contra naturã rei vnius speciei, repræsentare distincte naturam alterius speciei, secundum illud in quo distinguuntur tales naturæ. Vnde intellectus, qui fit multa in esse intelligibili, hoc habet ex duplici capite. Primo ex eo, quod est potentia, secundum se indifferens ad diuersas naturas recipiendas in esse intelligibili, nec est determinatæ naturæ specificæ in hac cõsideratione. Secundò, quia actuatur, vel per diuersas species, vel per vnam, cuius natura nulla alia est, quam inspicere obiectum secundum rationem communem ad plura obiecta intelligibilia. Hęc autem non possunt conuenire substantiæ alicui, nec talis substantia, immediate per se ipsam, potest fieri plura in esse intelligibili.

A

## §. II.

### B *An intellectus Angeli, ex sola determinatione per obiectum, possit intelligere ipsum obiectum.*

PVTAVIT Vazquez se inuenisse faciliorem modum philosophandi in hac parte, dicens quod intellectus Angeli, absque specie superaddita, potest cognoscere intuitiue rem, intercedente determinatione sola, quæ proueniat ab obiecto. Itaque (ait) quamuis intellectus Angeli, sit vniuersalis causa, & determinatione aliqua indigeat, vt hoc vel illo modo operetur, determinatur à tali, & tali obiecto, sibi proprio, & suæ virtuti natiuæ æquali: non quia obiectũ efficienter, cum intellectu concurrat, sed quia per modum obiecti, & termini, ipsum modificet, & determinet ad talẽ operationem. Vazquez.

C

Hæc tamen opinio displicet nobis. Nam intellectus, non solum dicitur causa vniuersalis, quatenus inspicit obiectum vniuersale, secundum genus causæ formalis: verum etiam quatenus est principium, quoddam efficiens, diuersarum operationum, atque adeo, non solum indiget determinatiuo, in genere causæ formalis, & obiectiuæ, se tenente ex parte obiecti, verum etiam indiget determina-

minatiuo, in genere causæ efficientis, se tenentis ex parte ipsius intellectus. Quapropter ad productionem actionis particularis speciei, duo debent concurrere cum illo intellectu. Primum, ex parte obiecti, scilicet specialis ratio determinatiua illius rationis vniuersalis, quam intellectus secundum se inspicit. Secundum est, particularis determinatio formæ, qua mediante: tanquam principio efficiente quo, intellectus intrinsece determinetur ad producēdum istam actionem. Quamuis enim specificetur ab effectu producto, seu à termino in quem tendit: tamen in ratione actionis, specificatur à principio efficiente quo. Fit ergo consequens, vt præter obiectum particulare terminatiuum cognitionis Angeli, debeat dari species intelligibilis, tenens se ex parte intellectus, & determinans ipsum ad specialem cognitionem.

Et quidem species intelligibilis, est medium inter obiectum, & potentiam, tenens se ex parte obiecti, qua ratione facit ipsum præsens potentiæ, & tenens se ex parte potentiæ, qua ratione confert virtutem eidem potentiæ ad tendendum in obiectum. Quapropter media specie intelligibili, tam principium specificum vniuersale, fit particulare, quam principium efficiens.

Fateor doctrinam illius authoris deseruire, ad declarandum quomodo potentia appetitiua, possit producere actionem particularis speciei, solum ex determinatione obiecti particularis, absque eo, quod ex parte ipsius potentiæ supperaddatur principium efficiens particulare. Vnde voluntas producere potest actus distinctæ speciei, circa obiecta specifice distincta, licet in se nō habeat principia particularia, quibus producat tales actus. Nihilominus hoc prouenit ex eo, quod talis potentia, cum sit appetitiua, fertur in obiectum, vt est in se: & ita sufficit diuersa illa terminatio obiectorum, potentia tamen apprehensiua trahit res ad se: atque adeo præter obiecta terminatiua suarum actionum, indiget principijs particularibus efficientibus, cuiusmodi sunt species.

Ex ijs sequitur, quod potentia intellectiua Angeli, habet quandam vniuersalitatem, se extendentem ad ens in quantū ens, siue sit illud præsens, siue futurum, siue possibile: ipsa tamen secundum se, non est actuata ad cognoscendum omne illud ens. Nam si esset in actu ad cognitionem omnium entium possibilium, ille actus esset infinitæ perfectionis. Est ergo in actu respectu quorundam entium, & non respectu aliorum, conformiter ad species quas habet. Et quantumcunque ponantur in rerum natura aliqui effectus, si illi non correspondent speciali actuationi intellectus, supperadditæ ipsi, non poterunt cognosci. Vnde maior, vel minor perfectio inter potentias intellectiuas, non sumitur ex vniuersalitate ipsarū potentiarū: quia quælibet earū habet perfectā vniuersalitatē, per ordinē ad ens, sed sumitur ex perfectiori vel imperfectiori actuatione, medijs speciebus, seu medio lumine. Cōsequēs ergo est, intellectum Angeli, secundum se, non esse immediatum principium cognoscendi res, seu cognoscendi plura, vel pauciora, seu cognoscendi perfectiori, vel imperfectiori modo, seu cognoscendi sub vniuersali, vel particulari ratione sed addendæ sunt species.

Et nota, quod species intelligibilis, naturaliter est determinata ad repræsentā dum suum obiectum, intellectus autem secundum vniuersalitatem dictam, est impossibile, quod dicat naturaliter ordinem ad omne, quod clauditur, sub tali vniuersalitate: aliàs diceret naturaliter ordinem ad futura contingentia, quæ pēdent ex voluntate Dei. Consequens ergo est, intellectum secundum se, non habere in Angelo rationem speciei intelligibilis. Quapropter vniuersalitas, quæ reperitur in illo intellectu, non solum attenditur secundum ordinem naturalem ad intelligibilia, sed etiam secundum potentiam obedientialem, qua ratione potest intellectus actuari, ad aliqua cognoscenda ex voluntate Dei, quę si non continerentur sub illo obiecto extensiuo, secundum vniuersalitatem quam dicit, nō posset fieri talis elevatio. Implicant ergo ista duo, scilicet ex vna parte, intellectum comparari ad suum obiectum secūdum illam omnimodam vniuersalitatem, & vt obiectum extensiuum est, & ex altera parte, talem intellectum esse immediatum principium, vel vt species intelligibilis, ad cognoscenda omnia, quę continentur sub ipso obiecto.

Quod si dicas, intellectum Angeli habere rationem speciei intelligibilis, ad

cog-

cognoscenda obiecta connaturalia, nõ vero ad cognoscenda obiecta supernaturalia, vel futura contingentia, hæc solutio est omnino voluntaria. Et primo ex ea sequitur, esse ponendas species intelligibiles, pro cognoscendis istis effectibus, qui non habent naturalem connexionem, cum intellectu, non igitur in tellectus, secundum suam vniuersalitatem, habet rationem speciei. Præterea, Si pro illis effectibus ponuntur species superadditæ, iam intellectus angelicus, non est ex natura sua immediatum principium cognoscendi res; atque adeo eodem modo cognoscit omnia, conformiter ad suam naturam, per illas species.

Præterea sequitur, quod si Deus infunderet Angelo speciẽ, ita vniuersalẽ, quod repræsentaret omnes creaturas, talis species determinaret, etiam in genere causæ efficientis, vniuersalitatem intellectus. Esset enim illa species, particulare principium, continens sub particulari ratione, obiectũ intelligibile, quod tamen non potest cõuenire intellectui. Vnde actus vt procedens ab illa specie, esset vnius speciei: & quantumcunque Angelus, cognosceret diuersa obiecta materialia, contenta sub ratione formali primaria dictæ speciei, omnes tales cognitiones essent vnius, & eiusdem speciei. Et ita tenentur authores contrariæ sententiæ, quam impugnamus, dicere, quod cum intellectus Angeli sit immediatum principium per se, cognoscendi omnia, cognitiones omnes essent eiusdem speciei: quod tamen nullo modo est admittendum. Impossibile enim est, quod actio, vt procedens à causa secundum se indifferente ad producendũ hũc vel illum effectum, dicatur vnius, & eiusdem speciei.

A

B

## §. III.

### *Quid si species intelligibiles, dimanarent ab essentia Angeli, tanquam propriæ passiones.*

NON disputamus in hoc §. an species intelligibiles sint superadditæ Angelo ex vi infusionis, an vero sint propriæ passiones procedentes ab essentia Angeli. Sed cũ pro vtraque parte detur probabilis opinio in schola D. Thom. & in sententia, quæ tenet, tales species esse proprias passiones, est difficilius deffendere, quod essentia Angeli immediate per se non habere possit rationem specierum intelligibilium. Propterea disputamus istam quæstionem hypotheticam: an scilicet, dato quod essentia Angeli sit principium, ex quo ortum habeant species intelligibiles, per simplicem emanationem, tãquam propriæ passiones, possit eadem essentia immediate per se, habere rationem diuersarum specierum.

C

Videtur enim, quod rationes supra adductæ ad impugnandam sententiam illorum authorum, etiam procedant contra sententiam istam, de emanatione specierum.

Primò. Quia cum essentia Angeli sit finita in esse entitatiuo, atque vnius speciei, condistinctæ ab alijs creaturis, sicut non potest in esse intelligibili, repræsentare alias creaturas, vt adducebat prima ratio supra posita, nec poterit esse principium proprium, & vniuocum, illarum specierum: vtrobique enim est eadem ratio. Confirmatur. Nam sicut essentia Angeli, non potest in se formaliter continere, propriam, & specificam intelligibilitatem creaturarum (vt dictũ est) ita videtur, quod nõ possit contine re in se, tãquã in propria radice, species intelligibiles. Quia æqualiter vtrunque videtur derogare limitationi, quã essentia Angeli debet habere, secundum proprium genus, & propriam differentiam.

Secundò. Nam si essentia Angeli est principium vniuersale, diuersarum intellectionum, sicut & intellectus Angeli, & ita non potest immediate per se habere rationem diuersarum specierum: consequẽter, nec poterit esse principium propriũ, & vniuocum illarum specierum.

Hæc argumenta, & alia, maxime pugnant contra sentẽtiam à nobis infra impugnandam, de emanatione specierum. Nihilominus pro nunc statuenda est differentia, quam postulat præsens difficultas. Et quidẽ differentia inter hoc quod est, essentiam Angeli immediate per se esse speciem multarum rerum, & esse principium diuersarum specierũ repræsentãtium tales res, facile assignatur, ex quodam principio supra insinuato, circa naturam speciei intelligibilis. Impos

sibile

sibile enim est, quod essentia Angeli sit formalis participatio alicuius: quandoquidem, hoc est, contra rationem substantiæ, quæ ita habet esse per se, vt non possit esse participatio alicuius. At vero species intelligibilis in suo formali conceptu, quando continet obiectum à se distinctum entitatiue, tendit velut intentionaliter in tale obiectum. Et quanuis species angelica, non sit desumpta ab ipso obiecto, quod repræsentat, sed sit infusa à Deo: tamen infunditur secũdum illam rationem tendentiæ, in obiectum. Quapropter sicut eleuatio instrumenti, duo respicit, scilicet causam principalem eleuantem, & effectum ad quẽ producendum fit eleuatio: ita in præsenti, species intelligibilis, quæ etiam habet esse intentionale, & inspicit causam, à qua procedit, & infunditur, & inspicit obiectum, per modum tendentiæ in ipsum. Et quidem, quando species est desumpta à rebus, obiectum cuius est species, participatur in ipsa, & terminat eãdem, atque adeo duplici via talis species inspicit obiectum, per modum intentionis, scilicet, quatenus continet ipsum obiectum, tanquam principium à quo participatur, & quatenus tendit in ipsum, tãquam in terminum. In præsenti autem, cum species Angeli, non desumatur à rebus, sed profluat à Deo, deficit prima illa consideratio participationis: tamen manet secunda consideratio tendentiæ in obiectum.

Dicimus ergo, esse contra naturam essentiæ substantialis, tendere in aliquid extrinsecũ, seu ordinari ad illud, ad modum quo species ordinatur ad obiectũ. Quapropter magis repugnat essentiæ Angeli, esse per se speciem diuersarum naturarum, quam esse principiũ, ex quo dimanent diuersæ species repræsentantes tales naturas.

Nec potest dici, quod illa essentia nõ tenderet in dicta obiecta, sed haberet rationem speciei respectu eorum, quatenus contineret illa, secluſa tamen imperfectione tendentiæ. Sicut & essentia diuina, est in qua Deus cognoscit omnes creaturas: secluso tamen aliquo ordine reali ad creaturas. Vnde non est de ratione speciei ex genere suo ordo, siue tẽdentia ad obiectum repræsentatum, sed solum est de ratione speciei, quæ est accidens. Hæc (inquam) solutio, non satisfacit. Aliud enim est præhaberi res in suo exemplari, aliud vero præhaberi in alio, in esse intelligibili precisse. Et quidem quando præhabentur res in exemplari, vera est doctrina tradita, scilicet, quod datur talis continentia, absque ordine reali ad tales res: nihilominus isto modo, non possunt esse creaturæ in essentia Angeli, vt notum est. Quapropter si ibi continentur, est solum in esse intelligibili. Esse autem intelligibile, si precisse attendatur, ordinatur per se ad rem ipsam, quæ debet intelligi. Non enim esse intelligibile, vt sic, ponitur in rerum natura, propter se ipsum, sed propter aliud. Sicut enim species, siue sensibiles, siue intelligibiles, non dantur in rerum natura; nisi vt deseruiunt sensationi, vel intellectioni: ita esse intelligibile speciei formaliter, est velut in tendẽtia ad aliud, nec ponitur propter se in rerum natura. Si igitur creaturæ continerẽtur in essentia Angeli, secundum esse intelligibile precisse, ponerentur secundum esse intentionale, & deseruiens tendentiæ intellectus, in ipsas creaturas cognoscendas. Hoc autem (vt probatum est) potest conuenire accidenti: non tamen substantiæ.

Defendẽdo autẽ rationes supra positas, dicimus circa primam rationem, cõtra quam procedit primum argumentũ, quod quanuis essentia Angeli sit limitata, per certam differentiam: tamen ei debetur continere in esse intelligibili, omnes res creatas, quæ pertinent naturaliter ad ordinem vniuersi. Quapropter bene intelligitur, quod profluant ex illa essentia diuersæ species, quæ in esse specierum habeant distinctas essentias, & sic compleant naturam Angeli, licet essentia immediate per se, non possit habere vicem istarum specierum. Sicut propriæ passiones, distinguuntur specie in ratione propriarum passionum: & ita non potest essentia immediate per se habare rationem istarum passionum, bene tamen potest esse principium earũ. Et per hęc respondetur ad primum argumentum, cum confirmatione.

Ad secundum argumentum respondetur, quod sicut essentia Angeli est principium vniuersale multarum intellectionum: ita est principium vniuersale illarum specierum. Nam eo ipso, quo ille species distinguuntur inter se specifice, non

sion possunt habere vnum principium vniuocum, sed vniuersale. Essentia autẽ dicitur principium vniuocum respectu passionum: quatenus quælibet passio aliquid participat de essentia. Itaque passiones, in aliquo differunt essentialiter, & specifice, & sic non possunt procedere ab essentia, tanquam à principio vniuoco, & in aliquo conueniunt, scilicet in eo, quod est subordinari eidem principio, & participare rationem talis principij, & sic procedunt ab illo, tanquam à principio vniuoco. Quapropter species eorundem obiectorum, quæ secundum dictam opinionem, procedunt à distinctis essentijs Angelorum, sicut propriæ passiones, si considerentur in ratione specierum, sunt eiusdem rationis, licet procedant à distinctis essentijs specie diuersis. Si tamen considerentur in ratione proprietatum, distinguuntur specie: quia induunt rationẽ principiorũ, à quibus procedunt. Sicut solet dici de potentia visiua hominis, & bruti, quod in ratione potentiarum, sunt eiusdẽ speciei, in ratione tamen proprietatum, & A passionum dimanãtiũ à distinctis essentijs, distinguuntur specie. In hac ergo secunda consideratione, procedunt istæ passiones ab eodem principio vniuoco. Hæc dicta sunt ad constituendam differentiam propositam, nihilominus absolute, non censemus veram opinionem de emanatione specierum ab essentia Angeli. Solutio argumetorum, quæ proponit Vazquez constabit, ex dicendis controuersia sequenti.

IN articulo secundo docet D. Thom. quod species per quas Angeli intelligunt, non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales.

## CONTROVERSIA. L.

### *Vtrùm hæc doctrina sit vera.*

Scot. CIRCA istam quæstionem Scot. d 3. q. 11. & 12. distinguit inter species rei vniuersalis, & rei singularis, quod primã nõ B potest Angelus accipere à rebus, bene tamen secundam. Et hoc secundum probatur.

Primò. Homo elicit species à phantasmatibus: ergo etiam Angelus, qui perfectioris virtus est, potest elicere species ex eisdem phantasmatibus.

Secundò. Ad perfectionem naturæ intellectiuæ hominis pertinet, vt possit se reducere in actũ per species intelligibiles, ergo hæc perfectio non est neganda C Angelo.

Tertiò. Angelo non infundũtur species omnium singularium, quæ successiue futura sunt: ergo desumit Angelus istas species ab ipsis singularibus.

Confirmatur. Nam quanuis Angelo infunderẽtur species repræsentãtes essentias singularium: non tamen repræsentãtes existentias eorundem singularium: aliàs cognosceret existentias futurorũ, antequam futura existerent, ergo species, vt repræsentantes existentiam, desumit à rebus.

Quartò. Si species sunt infusæ Angelo à principio suæ creationis, sequitur, quod medijs illis statim cognosceret omnia futura. Quia repræsentatio speciei est naturalis, atque adeo species in tali repræsentatione agit secundum vltimũ potentiæ, & consequenter repræsentat statim, quidquid potest repræsentare. Si ergo illę species sunt futurorum, statim repræsentabuntur futura.

Quintò. Vel in dicta infusione agit Deus, tanquam causa naturalis, & necessaria, vel tãquam causa libera, & voluntaria. Si primum, ergo Deus immediate per se ipsum, necessitatur respectu creaturæ: quandoquidem, infusio illa est immediate à solo Deo. Si secundum, ergo Angelus naturaliter, non obtinet perfe-

ctiõ-

ctissimum locum inter creaturas: quandoquidem ex sua natura, non habet perfectionem completam intellectualitatis.

Sextò. Vel illæ species sunt infusæ per se, vel infusæ per accidens. Si primũ: ergo superant omnem facultatem naturæ, & cuiuscunque causæ naturalis; atq; adeo sunt supernaturales. Si secundum ergo licet de facto infundantur à Deo: tamen datur causa naturalis, potens elicere tales species, si non essent infusæ.

Confirmatur, & explicatur præcedẽs argumentum. Nam si Deus eadem actione, qua produxit Angelum, comproduxit species, bene intelligitur, quod species sint ordinis naturalis, sicut & ipse Angelus Cæterum si per distinctam actionem produxit dictas species, quam productionem non potest attingere aliqua virtus naturalis, fit consequens, vt medijs eisdem speciebus, Angelus eleuetur supra totam virtutem naturalem.

Septimò, Angelus per virtutem suam naturalem respicit obiectum, secundum quod intelligibile est; sed tale obiectum dicitur intelligibile, medijs proprijs speciebus: ergo Angelus respicit illud, vel quatenus potest ab illo recipere species, quod derogat perfectioni Angeli, vel quatenus ex illo potest elicere species, quod est principale intentum.

Confirmatur. Intellectus agens comparatur vt potentia actiua, ad obiectum intelligibile, quia eleuat phantasma, sicut agens principale eleuat instrumentum ad eliciendas species intelligibiles, quæ eleuatio fundatur in magna virtute quam talis intellectus habet in esse intelligibili; sed in hoc genere, habet Angelus maiorem virtutem, quam intellectus agens: ergo etiam poterit eleuare obiectum ad eliciendas species. Maxime, quia tota intelligibilitas, quæ reperitur in obiecto inferiori Angelo, præhabetur perfectiori modo in ipso Angelo: ergo ex adiunctione, qua Angelus adiũgit sibi tale obiectum, consequenter species. Sicut enim in rebus sensibilibus, datur emissio specierum, ex quadam participatione, qua inferiora corpora participant influxum à superioribus: sic in esse intelligibili, videtur quod ex influxu participato ab Angelo, etiam res intelligibilis emittat species intelligibiles.

§. I.

*Modus recipiendi species ab inferioribus.*

A NOTANDVM est, esse impossibile, quod Angelus recipiat species, ab istis rebus inferioribus, ipso passiue se habente. Nam tunc res ipse, haberent in tali genere superioritatẽ respectu Angeli. Hoc autem non solum in Angelo, verum etiam aliquo modo, est negandum in homine. Quanuis enim obiecta intelligibilia, emittant suas species, quas homo recipit passiue se habẽdo, ante actionem intellectus agentis: tamen cum intellectus agẽs elicit species, quæ recipiuntur in intellectu possibili, talis receptio non comparatur primario ad obiectum, sed ad intellectum agẽtem. Atque ex consequenti intellectus possibilis, habet se vt patiens respectu intellectus agentis, & totus homo se reducit de potentia ad actum formaliter in esse intelligibili, medijs istis potẽtijs, & non reducitur medio aliquo agẽte exteriori, vel operante in genere causæ efficientis: quia hæc operatio, soli Deo reseruatur, vel operante in genere causæ obiectiuæ. Verum est, quod obiecta exteriora, non dicuntur solum ministrare species, in genere causæ materialis: ita vt tota virtus in hominem reducatur (de quo non est modo agendum) sed tamen formalis illa virtus actuandi intellectum possibilem, reducitur primo, & per se in intellectum agentem. Non ergo Angelus potest recipere species intelligibiles, passiue se habendo respectu rerum.

B

Sed contra hoc arguitur. Quando Angelus media specie intelligibili, quã antea habebat, intelligit rem, quæ illi fit præsẽs, aliquid de nouo participat ex vi talis obiecti præsentis: ergo habet se passiue respectu talis obiecti. Antecedens probatur. Angelus de nouo dicit ordinẽ realẽ ad tale obiectum: ergo talis ordo non fundatur in sola terminatione extrinseca illius obiecti: quia hanc etiam habet, respectu ordinis rationis, sed fũdatur in aliqua perfectione participata, ex vi talis terminationis. Nec satisfacit dicere, Angelum non intelligere singularia, per species ipsorum, sed per species vni-

C

vniuersali. Licet enim hoc verũ sit, tamẽ quãdo res actualiter cognoscitur ab Angelo, nõ reducitur Angelus de potẽtia ad actũ, ex sola specie vniuersali, quã habebat: sed ex vi obiecti, aliqua perfectio resultat de nouo, & ipsa species nouo modo terminatur, & immutatur: alias nõ inclinaret magis hic & nũc, ad cognoscẽdũ hoc obiectũ, quã inclinabat antea. Ergo ex vi obiecti, aliqua perfectio resultat in intellectu Angeli, nõ quomodocũq; sed pertinens ad rationem principij cognoscendi.

Et multo minus placet nobis, quod alij dicũt inter quos est Zumel, a. 2. seq. quod absq; aliqua mutatione speciei quã Angelus antea habebat, cognoscitur singulare, quãdo fit præsens in rerũ natura, taliter, quod tota mutatio se tenet ex parte ipsius singularis, seu obiecti extrinseci. Et adducit exemplũ de essentia diuina repręsentãte eodẽ modo res, siue præsentes, siue futuras: ita quod tota mutatio se tenet ex parte rerũ. Hæc (inquã) doctrina non placet. Nã ex ea sequitur, quod Angelus nõ inspiciat per illam relationem realem transcendentalem de nouo, dictum obiectũ præsens: quandoquidẽ inspicere uno modo tale obiectum, solum prouenit ex mutatione eiusdẽ obiecti: sicut & essentia diuina, propter eandẽ rationẽ inspicit præsentia obiecta, & futura, per ordinem rationis. Est igitur ponenda in Angelo specialis mutatio de nouo, quando cognoscit obiectũ præsens, quod antea non cognoscebat.

Dicit autem ille author, quod forte nõ datur ista relatio realis, sed absque dubio censemus, ponendam esse istam relationem. Nam species ipsa, sicut realiter inspicit obiectum primariũ: ita realiter inspicit illud obiectum secundarium, quod fit præsens: quandoquidem per nouam actualitatem inspicit illud, nec tale obiectum materialiter solum consideratur, sed formaliter, induens rationem alterius obiecti formalis, & sic terminans de nouo. Similiter ergo dicendum est, de intellectu Angeli: quatenus actuatur per illam speciem. Et sicut scientia, non solum refertur relatione reali, ad obiectum primarium, verum etiam ad obiecta secundaria: quatenus induunt rationem obiecti primarij: ita Angelus, media illa specie intelligibili, nõ solum inspicit obiectum primarium eiusdem speciei, relatione reali, sed etiam obiecta secundaria, in quibus cognoscendis perficitur de nouo.

Respondetur ergo ad argumentum, quod quanuis Angelus inspiciat de nouo illud obiectum, per relationem de nouo resultantem, non sequitur, quod Angelus recipiat ab obiecto perfectionem de nouo, sed sufficit, quod de nouo perficiatur ex habitudine ad obiectum. Itaque A aliud est perfici ab obiecto, aliud vero perfici per ordinẽ ad obiectũ. Eo enim ipso quo Angelus se reducit de potentia ad actum, per speciem, quam in se habet, respiciendo de nouo obiectũ, dicitur quod perficitur per ordinem ad obiectum: nõ tamen perficitur ab ipso obiecto. Sicut causa inspicit effectum relatione reali, & perficitur ex habitudine ad effectum, nõ tamen perficitur ab ipso effectu. Datur igitur noua actualitas, in specie intelligibili, quam antea habebat Angelus, eo ipso, quo ponitur illud obiectum in rerum natura: quæ tamen actualitas, non prouenit ex obiecto, sed à virtute Angeli, actuata per speciem intelligibilem, qua virtute Angelus se reducit de potentia ad actum.

Adhuc tamen est difficultas, quomodo intellectus ex sola actuatione per illã speciem, se potest reducere de potentia ad actum talem; cum ex vi eiusdem actuationis, maneat indifferens ad talem actuationem, sicut erat indifferens, antequam obiectum illud esset in rerũ natura. Quod si ad illam reductionem determinatur ab obiecto, non solum perficitur ex ordine ad tale obiectum, sed etiam perficitur ab ipso obiecto.

Respondetur. In illa noua intellectione rei præsentis, esse determinatiuum, quo ad specificationem, & in genere causæ formalis, & obiectiuæ, & hoc determinatiuum est illud obiectum præsens. Est etiam aliud determinatiuum, quoad exercitiuum, & in genere causæ efficientis, & huiusmodi est virtus Angeli, quæ posito obiecto, de nouo pertinente ad ordinem vniuersi, tendit in illud naturaliter. Itaque aliquando Angelus se reducit de potentia ad actum, ad aliquas actiones liberas, & hæc reductio prouenit, tanquam à principio efficiente, ex libera voluntate, licet tales actiones exerceãtur medio intellectu. Nihilominus aliquando se reducit Angelus

de potentia ad actum medijs actionibus naturalibus, quæ potius reducũtur ad authorem naturę, tanquã ad causam efficiẽtem. Vnde impossibile est, quod Angelus habens dictam speciem, non cognoscat illud obiectum, quod de nouo habet esse in rerũ natura, tãquã pertinẽs ad ordinẽ naturalem, & proportionatũ virtuti cognoscitiuę Angeli. Quo fit vt nõ requiratur ex parte Angeli speciale determinatiuũ, in genere causæ efficientis, ratione cuius dicatur Angelus núc cognoscere hoc obiectum, cum antea non cognosceret, non in quã requiratur prẽter determinatiuũ dictũ, quia intellectio illa est necessaria.

A

Nota etiã, quod quanuis Angelus, necessario cognoscat illud obiectum, quod de nouo ponitur in rerũ natura: tamen ista necessitas nõ prouenit ab ipso obiecto. Si enim proueniret, esset dicendum cõsequenter, quod aliquid particulare imprimeret illud obiectum intellectui Angeli. Prouenit ergo talis necessitas, ex natura intellectus Angeli: obiectũ autẽ solum se habet, vt terminãs dictã cognitionẽ necessariã. Sicut etiã solet dici de intellectu videntẽ diuinã essentiã, quod licet necessario videat ipsam: tamen ista necessitas, nõ prouenit ab obiecto, in ratione obiecti, sed ex natura intellectus illustrati lumine gloriæ. Et ita generaliter loquendo obiectum in ratione obiecti, nihil imprimit potentiæ formaliter: quanuis presupposito iue, aliqua obiecta imprimãt species.

B

Ex ijs sequitur differentia, inter vniuersalitatẽ, quã dicit intellectus secundũ se, respectu cognitionis huius, vel illius obiecti, & vniuersalitatem, qua semel actuatę per speciẽ inspiciẽtẽ obiectũ aliquod primariũ, dicit respectu diuersorũ obiectorũ, quę cõtinentur sub tali obiecto primario. Est (inquã) differentia faciens ad hoc propositũ, quod prima vniuersalitas, indiget determinatiuo efficiente quo, cuius modi est species intelligibilis, sicut supra dictũ est: tamen secunda vniuersalitas, nõ indiget tali determinatiuo: quia est talis naturæ, vt posito obiecto, secũdũ modũ declaratum, tendat necessario in illud.

C

Nota tamẽ, quod quanuis detur de nouo aliquod obiectũ, quod non pertineat ad ordinẽ naturalẽ, vt si detur aliqua cogitatio cordis, quã Angelus per suã virtutẽ naturalẽ, non potest cognoscere, adhuc tamen ad eã cognoscendã si à Deo reueletur, vel alio modo proponatur Angelo cognoscenda, nõ est necessariũ superaddere eidẽ Angelo, speciẽ intelligibilẽ particularẽ, ad talẽ cognitionẽ. Sicut enim quando infidelis cõuertitur ad fidem, vt cognoscat mysteria gratiæ, nõ infundũtur ei nouæ species, sed eisdẽ speciebꝰ quibus antea cognoscebat res naturales, cognoscit postea veritates supernaturales, & solũ requiritur vt superaddatur speciale lumen: ita ad hoc, quod Angelus cognoscat aliqua obiecta, quæ sibi occulta erãt, nõ est necessariũ, quod recipiat nouas species; sed ad talẽ cognitionẽ potest vti speciebus, quas antea habebat, posita vel noua reuelatione proueniente à Deo, vel ita manifestato obiecto, vt pertineat ad ordinem rerũ naturaliũ, vt quando quis manifestat suas cogitationes. Quo fit vt quanuis Angelo fiãt nouę reuelationes: ex hoc tamẽ nõ sit necessariũ ponere in eo nouas species, sed sufficiant species infusæ eidem à principio. Vnde D. Tho. 2. 2. q. 173. a 2. docet, quod propheta potest cognoscere aliqua per reuelationem diuinã absq; eo, quod infundantur ei aliquæ species, sed sufficiunt species, quas antea habebat, vt subsunt lumini prophetiæ. Et sic cognitio illa, qua Angelus cognoscit aliquas cogitationes cordis ea reuelatione diuina, est cognitio supernaturalis procedens quidẽ à principio supernaturali, quod est lumẽ: nõ tamen a principio supernaturali, quod est species. Nõ enim requiritur ad cognitionẽ supernaturalem, vtrũq; principiũ, scilicet lumẽ, & species esse supernaturalia: quia cum species cõcurrant vt subordinatæ lumini, non autẽ ex æquo cũ lumine, sufficit tale lumẽ esse supernaturale. *D. Thom.*

§ .II.

*Angelus nõ potest acquirere species à rebus sensibilibus.*

REjicienda est opinio Alex. Alen. 2. p. q 23. tenentis, quod quanuis Angelus à principio, habuerit species infusas à Deo: tamen etiã habet alias acquisitas propria virtute. Hæc opinio nõ est vera. Et quidem certissimũ est, quod si species à principio essent infusę per accidẽs, Angelus nõ posset virtute propria acquirere alias species. Nã iste species acquisitæ, deberẽt esse eiusdẽ rationis cũ speciebus infusis per accidens, atq; adeo distinguerẽtur solo numero, ab ipsis speciebus infusis per accidens. Impossibile est autem *Alen.*

autem, quod duo accidẽtia, solo numero differentia, sint in eodem subiecto. Quapropter, sicut semel actuatus homo per aliquã virtutẽ infusam per accidẽs, nõ potest acquirere virtutẽ aliã, quæ respiciat idem obiectũ: ita semel habita specie infusa per accidẽs, nõ potest Angelus acquirere aliã speciem, quæ respiciat idem obiectũ. Si autem dicatur, primã speciem esse infusam per se, atque adeo locũ dari acquisitioni alteri⁹ speciei, sicut patet in acquisitione virtutum, post virtutes infusas à Deo, cõtra hoc est: quia sequeretur, quod species primo infusæ, essent ordinis supernaturalis, quod tamẽ nõ habet apparẽtiã. Quapropter species quę infundũtur Angelo, pertinent ad perfectionẽ cõnaturalẽ Angelo, & cõsequenter præhabẽt in se omnẽ perfectionẽ, quã possunt habere omnes aliæ species acquisitę, atq; adeo superfluit acquisitio taliũ specierũ.

Nota etiã, quod si Angelus propria virtute posset acquirere species, nõ infunderẽtur ei à principio. Quãuis enim primo parenti, fuerint infusæ species, quas ipse poterat acquirere, illud tamen fuit propter rationẽ particularem, quã adhibet D. Th. inf. q 94. a. 3. scilicet quia res primitus à Deo institutæ sunt, nõ solũ vt in se ipsis essent, sed etiã vt essent aliorũ principia. Homo autẽ cõstitutus est doctor, & instructor aliorũ hominũ, atq; adeo debebat habere omnia necessaria ad hoc munus. Hæc tamen ratio nõ currit de Angelis, qui licet ex ordine diuino, doceant aliquando & instruãt homines: tamen ex natura rei, nec per ordinem ad homines, nec etiã inter se ipsos, cõstituũtur, tãquã Doctores. Quia tamen sunt creaturæ perfectæ, inter omnes alias, debent statim à principio suæ conditionis habere omnẽ perfectionẽ sibi debitã, & cõsequenter, si propria natura eorũ exposcit perfectionẽ statim à principio, nõ datur eidem naturę virtus, seu potentia ad acquirendã talem perfectionẽ. Quando ergo dicitur Ezech. 28. *Tu Cherub signaculũ similitudinis, plen⁹ sapiẽtia, & perfectus decore, &c.* nõ solũ declaratur, quid Angelus à Deo acceperit, sed quid eius naturæ cõgruerit. Et ita subditur *Perfectus in vijs tuis, à die conditionis tuæ.* Vnde in hac parte sequũtur D. Th. cõmuniter doctores, sicut & ipse secutus est Sanctos Patres. Et congruẽtia, quã adducit de corpore cælesti, habente statim à principio perfectionem sibi debitã, est optima. Inquirimus igitur, vtrũ nõ solum habuerit Angelus à principio suæ conditionis species intelligibiles, sibi concreatas, verum vtrum ita hoc fuerit necessarium, vt ex parte Angeli nõ detur virtus ad eas accipiendas, nõ solũ ex obiectis sensibilibus, verum etiam ex obiectis intelligibilibus, & spiritualibus.

D. Thom. Exod. 28.

## §. III.

### *Vtrum res sẽsibiles possint media eleuatione immittere species in intellectũ Angeli.*

PRIMA propositio Impossibile est, Angelũ accipere species intelligibiles immediate ab obiectis sensibilibus. Hæc probatur, primo, ex impotentia, quæ est in obiecto sensibili, adhoc, vt ex eo procedant immediate species intelligibiles. Non enim fit transitus de extremo ad extremũ, nisi per mediũ; atq; adeo obiectũ sensibile, primo emittit species sensibiles, quæ in ipsis sensibus, in quibus recipiũtur, depurãtur, & fiũt materia proportionata, ex qua educantur species intelligibiles. Procuius maiori intelligẽtia nota, quod quanuis res corporea, tanquã instrumentũ rei spiritualis, possit producere effectũ spiritualẽ: non tamen ex hoc sequitur, quod ex eadem adiunctione ad rẽ spiritualem, possit producere speciem intelligibilem. Ratio discriminis est, quoniã respectu effectus spiritualis, consideratur talis res corporea, vt mera causa instrumentalis, producens effectũ ex vi eleuationis, & per formalem habitudinẽ ad causam principalẽ, taliter quod effectus inspicit primo, & per se talem causã principalem. Nihilominus species intelligibilis, debet primo inspicere obiectũ à quo procedit, nõ autem causam ex cuius virtute tale obiectũ emisit illã speciem. Etenim de ratione speciei intelligibilis, est esse participationem formalem obiecti, atq; adeo debet primo inspicere ipsum. Vnde nõ potest obiectũ cõparari ad speciem eliciendã, vt merũ instrumentũ, & secundũ virtutem transeunter receptã in ipso, sed debet cõparari secũdũ sibi propria, & participata in tali specie. Ex hoc ergo clare colligitur, quod obiectũ perfecte sensibile, est incapax recipiendi virtutẽ à causa spirituali, vt emittat immediatę species intelligibiles, quę sint immediatæ participationes talis obiecti. Requiritur ergo quod tale obiectũ, ascẽdat, vsq; ad infimũ supremi, & vsq; ad supremũ infimi;

simi: quatenus cõstituitur in suprema potentia sensitiua, quæ est immediata potentiæ intellectiuæ, vt ea influxu eiusdẽ potentiæ intellectiuæ, fiat immediata proportio, inter obiectum, & species intelligibiles, ab ipso procedentes.

Sed dicet quis. Adhuc illud obiectũ cõstitutũ in potẽtia corporea suprema mediis speciebus magis depuritatis, nõ potest immediate participari in speciebus intelligibilibus. Nam immediata participatio est respectu obiecti intelligibilis: ergo eadẽ difficultas manet, in illo obiecto sensibili secundũ se, atq; secũdũ, quod est in illa potẽtia suprema, inter potentias sensitiuas. Itaq; si dantur illæ species intelligibiles, immediate participatæ ab illo obiecto, quatenus est in tali potẽtia sensitiua, implicat quod formaliter sint species intelligibiles. Ad hoc respõdetur, quod si dictæ species intelligibiles, deberẽt dari à parte rei, antequã reciperentur in intellectu, argumẽtũ conuinceret euidenter, nõ posse dari tales species immediate procedẽtes ab illo obiecto cõstituto in potentia sensitiua: nihilominꝰ quia illæ species educũtur ex potentia intellectus, nec habent esse prius, quã hoc modo educãtur: & ex altera parte, ad istã eductionẽ dãtur potentiæ immediatæ, qualis est imaginatiua, seu æstimatiua, a q; intellectus, fit cõsequẽs, vt potẽtia inferior media specie, quã apud se habet, & medio influxu, & eleuatione potẽtiæ superioris, immediate possit agere in potentiã superiorẽ, educẽdo illas species intelligibiles, quarũ perfectio: nõ tã desumitur ex obiecto illo sensibili, quã ex subiecto ex cuius potentẽtia educũtur: cũ vnumquodq; recipiatur ad modũ recipientis. Itaq; non est imaginandũ, quod illæ species multiplicẽtur, per aliquod mediũ, antequã perueniant ad intellectũ: sicut species sensibiles multiplicãtur per mediũ, antequã perueniant ad sensum, sed immediate educũtur ex potẽtia intellectus. Ad istã ergo eductionẽ, cõcurrit actiue, nõ solũ intellectus agẽs, trahẽdo potẽtiã sensitiuã inferiorẽ ad se per eleuationẽ, verũ etiã, & ipsa potẽtia inferior sub tali eleuatione concurrit actiue. Hãc autẽ actiuitatẽ nõ potest habere obiectũ pure sensibile immediate, quãtumcunq; eleuatur: quia (vt dictũ est) non est capax eleuationis ad producẽdas species intelligibiles. Nec Angelus potest trahere illud obiectũ immediate ad se, educendo ex illo dictas species: quãdoquidẽ proprie loquẽdo, nec intellectus agẽs educit species ex phantasmatibus, sed vtẽdo eis dẽ phãtasmatibus, tãquã instrumẽtis, educit species ex potẽtia intellectꝰ possibilis.

A

Ex ijs sequitur, quod quãuis Deus possit mediãte obiecto perfecte sensibili, educere species intelligibiles ex potentia intellectiua, siue hominis, siue Angeli: nõ tamẽ potest effici, vt tale obiectum immediate participetur in talibus speciebus, propter rationẽ dictã: quia implicat obiectũ pure sensibile, participari immediate in speciebus pure spiritualibus. Quapropter data illa hypothesi, quod Deus vteretur illo obiecto sensibili, tanquã instrumẽto, species productæ haberẽt rationem effectus participati a causa principali, medio instrumento, in puro genere causæ efficientis: nõ tamẽ posset interuenire illud genꝰ velut causæ formalis, quo obiectũ participatur à specie. Et licet media tali specie cognosceretur illud obiectum, esset per quandã terminationem cognitionis tantũ: non tamen quia species esset formalis participatio obiecti.

§ .IIII.

*Virum Angelus possit elicere species, intelligibiles, ab aliquo phantasmate.*

B

SECVNDA propositio. Angelus nõ potest accipere species intelligibiles a phãtasmatibus, quæ sunt in homine. Hæc est contra Scotũ cõminiscentem quẽdã intellectũ agẽtem, in Angelo, quo educuntur species à rebus, sicut noster intellectus agens, educit illas species à phãtasmatibus. Probatur ergo, intellectũ Angeli non posse agere in phantasmata ad educẽdũ species. Nam intellectus Angeli nõ habet colligationẽ cum phantasia hominis: ergo ex tali potentia phãtasiæ, vel ex phantasmatibus, nõ magis potest educere species intelligibiles, quã ex alia re pure corporea. Probatur cõsequẽtia ex differẽtia inter intellectũ agẽtẽ hominis, & intellectũ Angeli. Propterea enim intellectus agẽs, potest abstrahere speciẽ à phantasmatibus: quia vnitur cũ phantasia, in eadẽ essentia animæ, & ita dicit naturalem coordinationẽ, cũ tali potentia, taliter quod id, quod desinit in phantasia, incipiat in intellectu agente. Hæc autẽ coordinatio non inuenitur in intellectu Angeli: ergo. Quapropter cũ idẽ homo sit qui imaginatur, & qui intelligit, prius

C

vtitur

vtitur phantasia, ad depurandum aliquo modo species sensibiles, & postea vtitur intellectu agente, facta actuatione in toto homine medijs phãtasmatibus, & sic actuatus homo, habet potentiã, & virtutẽ, ad vlteriorem actuationem, medijs speciebus intelligilibus, & procedendo ex imperfecto ad perfectum, ad quẽmodũ procedendi, necesse est, vt in eodem subiecto recipiatur imperfectior gradꝰ, in quo recipitur perfectior. Vnde ex vi primæ actuationis, habet subiectum, virtutem, ad vlteriorẽ actuationẽ, & consequenter ex vi ordinis potentiarum, quæ sunt in homine, proceditur isto modo, quod tamẽ deest in Angelo. Et sicut potentiæ oriuntur, & dimanant ab essentia ordine quodã: ita vt potentia, quę magis accedit ad essentiam, cõmunicet perfectionẽ alteri potentiæ quę minus accedit: & eadem essentia cõmunicet suã perfectionẽ vni potẽtiæ, mediãte altera: ita est dicendũ in præsenti, de obiectis, seu speciebus habentibus esse in potentijs, scilicet, quod inter se habent eandẽ connexionẽ, & quod obiectũ existens in potentia inferiori, dicit immediatũ ordinẽ ad obiectũ existens in potentia superiori, atq; adeo species existentes in imaginatiua, vel phãtasia, dicũt immediatũ ordinẽ, ad species recipiendas in intellectu eiusdẽ hominis, non autem ad intellectũ Angeli, vel ad species recipiendas in eo.

Declaratur hoc amplius. Nã homo habens phantasma alicuius rei, ex ipsa phãtasia excitatur, & mouetur ad eliciẽdas species intelligibilis. Vnde quanuis potentia intellectiua, nude, & secũdũ se cõsiderata, nõ possit excitari ab aliqua re corporea: tamẽ prout est in homine vtẽte potẽtijs sensitiuis, & radicatur in eadẽ essentia, in qua radicãtur istæ potentiæ, mouetur, & exercitatur ab aliqua re corporea. Cũ igitur in Angelo detur intellectus, omnino separatus à rebus corporalibus, nõ potest excitari ad extrahendas species ab aliqua re corporali. Et quanuis iã actuatus per species rerum, eo ipso quo aliquod obiectũ repræsentatũ, per aliquã illarũ specierum, existit in rerum natura, habet sufficientem præsentiam respectu Angeli, vt cognoscatur: tamen ante istam actuationẽ per species, nõ potest signari ex parte Angeli aliquid ratione cuius, tale obiectũ dicatur præsẽs Angelo, & consequenter Angelus non abstrahit species ab illo. Itaq; præsentia cuiuscunq; rei respectu Angeli, fit in ordine ad virtutẽ cognoscitiuã: quando autẽ talis virtus nõ est actuata per speciem eiusdem rei, indifferenter se habet ad eã dẽ rẽ, sicut ad alias: & ita nõ datur specialis habitudo, & positiua præsentia, sed negatiue se habet Angelꝰ ad tale obiectum. Non ergo datur propria, & positiua approximatio obiecti, ad eliciẽdas dictas species. Nec habet maiorẽ approximationem ad intellectum Angelicum phantasma illud, quam quæcunque alia res pure corporea.

Et nota, quod quando D. Th. docet, non dari transitũ ab extremo ad extremũ, nisi per mediũ, atque adeo, quod vt species intelligibiles abstrahantur à rebus materialibus, prius debent esse tales res in phãtasmate, sentit quod nullo modo possunt abstrahi tales species immediate à rebus pure materialibꝰ, ita quod nullus intellectus, siue Angeli, siue hominis, habeat virtutẽ ad abstrahendũ immediate tales species. Est quę impossibile, quantumcunq; obiectũ sit præsens homini, secũdũ sensus exteriores, quod habeat debitã approximationẽ respectu intellectus, ad dictã abstractionem, propter rationem factam. Et quidem, maiorem approximationem habet obiectum sensibile appræhensum per sensus exteriores, respectu intellectus hominis, quã habeat idem obiectum secũdũ se, respectu intellectus Angeli. Si igitur data illa maiori approximatione, adhuc intellectus hominis non potest abstrahere dictas species, multo minus poterit intellectus Angeli abstrahere species à rebus materialibus. Quapropter homo habet vnionem cum obiecto materiali secundũ se cõsiderato: quia recipit species pũre sensibiles, quibus immediate vnitur eidem obiecto: & ita recipit species, quas tale obiectum potest emittere, quæ sunt velut primũ semen specierum intelligibilium: exterũ Angelus debet vniri obiecto, pure intelligibiliter, & cõsequẽter implicat quod immediate vniatur obiecto sẽsibili, ad illã abstractionẽ specierũ.

Ratione etiam dictæ approximationis obiecti sensibilis respectu hominis, nunc homo abstrahit aliquas species intelligibiles, postea vero abstrahit alias, quod tamen non potest dari in Angelo, qui eodem modo, & ex æquo

habet approximationē respectu omniū obiectorum, quorum nō habet species, atque adeo si à principio nō haberet ex se aliquas species, sed illas deberet abstrahere, necesse esset, quod, vel abstraheret omnes simul, vel nullas: cum vt diximus, nō sit maior ratio vnius abstractionis, quā alterius. Nec est dicēdū, Angelū pro sua libertate se applicare ad vnā abstractionē, magis quā ad aliam, nā intellectus eius, nudus omnibus speciebus nō potest esse principiū illius specialis abstractionis, cū nihil speciale inueniatur in illo, quod ad talem abstractionem excitet (vt dictū est.) Fit ergo vt si intellectui agenti, quē ponit Scotus in Angelo, cōueniret abstractio dicta, deberet ei conuenire naturaliter, atq; adeo, cum ex altera parte, talis intellectus, haberet indifferentiā explicatā, vel abstraheret omnes species simul, quas posset abstrahere, cum ageret naturaliter, & secundū vltimum potentiæ, vel nullas species abstraheret.

§. V.

*Vtrum Angelus possit participare species à rebus spiritualibus.*

RESTAT inquirendū vtrū supposito, quod Angelus non potest abstrahere species à rebus sensibilibus propter improportionē supra explicatā, saltim possit illas recipere à rebus spiritualibus, attenta proportione quæ reperitur, inter obiectum spirituale, & intellectum Angeli. Pro parte affirmatiua solet adduci nō solū Scot. cit. & Alexan. Alen. 2. p. q. 24. memb. 1: vē ū etiā D. Thom. q. de anima a. 18. ad 13. & a. 20. ad 10. vbi dicit, quod animæ separatæ influunt species, mediantibus Angelis. Præterea probatur ratione. Res sensibilis imprimit sēsui speciē sēsibilē sui, ergo res intelligibilis imprimit intellectui speciē intelligibilē sui. Maiorē enim actualitatē habet res intelligibilis quā res sensibilis: imprimere autē species prouenit ex actiuitate, seu actualitate obiecti.

*Scot. Alex. D. Thom.*

Pro intelligētia huius difficultatis notādū est, quod agēs circa intellectum, & habens virtutē immediatā reducendi ipsum intellectū de potētia ad actū, debet habere quandā maiorē actualitatem, & vniuersalitatē quā talis intellectus. Cū enim agens vt sic, sit actualius passo, fit cōsequens, vt etiā agens circa intellectū immediate, sit actualius passo. Quā sit tale agēs est actualius, etiā erit vniuersalio: nā actualitas intellectus, dessumitur per ordinē ab obiectū vniuersale. Quod autē detur aliqua potentia creata, quæ sit vniuersalior potētia intellectiua, est omnino impossibile: quādoquidē potentia intellectiua inspicit ens in quātum ens. A

Ex hoc ergo sequitur, quod nō solū respectu intellectus Angeli, verū etiam respectu intellectus hominis, nō datur aliquod agens creatū, quod immediate reducat talē intellectū de potētia ad actū. Quapropter intellectus noster, licet dessumat species à rebus materialibus: tamē ipse est, qui medio lumine intellectū agentis, se reducit de potētia ad actū. Solus igitur Deus, potest habere immediatū illapsum in nostrū intellectū, atq; ita immediate actuare ipsum. Nihilominus alia obiecta quantūcunq; intelligibilia, nō possunt habere istum illapsum, & cōqueter implicat, quod imprimāt aliquā speciē intellectui. Si enim omne agens agit per cōtactū, & in præsenti nō datur contactus quantitatiuus, sed contactus virtutis, cōtactus autē virtutis immediatus vnius agentis spiritualis, circa subiectū spirituale, non potest imaginari, nisi secūdū intimū illapsum talis agentis in passum, nō enim datur aliud mediū, per quod tale agēs operetur in illud subiectū, sicut datur mediū inter obiectū sensibile emitēte species, & potentiā recipientē ipsas, atq; adeo debet istud agens contingere intime passum, secūdū illapsum: hoc autem soli Deo reseruatur, tāquā agenti principali. Et quanuis (vt supra dicebamus) possit Deus vti instrumētō ad educēdas species ex intellectu, tamen implicat dari aliquod agens principale, quod secundum se, & immediate educat tales species. B

Ex alio etiā capite probatur dicta veritas, cōstituēdo differentiā inter obiectū imprimēs species, & intellectum educentē species, quibus actuatur. Nam obiectū imprimēs species, agit naturaliter ad modum proprium, & consequenter species debent habere illam perfectionem debitam agenti, à quo procedunt: & sic impossibile est, vel quod obiectum inferius agat immediate in intellectū superiorē, vel quod obiectū superius, agat immediate in intellectū inferiorē. Soli enim Deo infundenti species reseruatur attēperare C

perare se naturæ cuiuscunq; intellectus, & conformiter ad capacitatē cuiuscūq; infundere species, alia vero agentia naturalia, producunt velut agentia vniuoca suos effectus: quandoquidē obiectū in emissione specierum, habet se vt agēs vniuocum. Quando ergo subiectū non potest recipere, etiam vniuoce, dictam perfectionē, implicat dari dictā impressionē specierū. Attamen intellectus educēs species attemperat illas sibi: & ita licet obiectū à quo educuntur tales species, sit inferius intellectu, propter virtutē eiusdē intellectus eleuantur species, & proportionantur intellectui.

Sequitur ergo ex ijs, esse impossibile, quod aliquod obiectū intelligibile, secūdum se, & immediate imprimat species, siue intellectui hominis, siue intellectui Angeli. Nec valet id quod aliqui dicūt de speciebus, quod sunt inferiores obiecto: quandoquidē sunt accidentia, & habent minorem immaterialitatē, quam obiectum, quandoquidem licet in terrem superiorem secundum substantiam, & rem inferiorem, non detur vniuoca conuenientia, qualis debet dari inter speciē & intellectum, & sic inferatur quod res superior, immediate per se ipsam, nō possit habere rationē speciei respectu intellectus inferioris: tamen eadē res per speciem suā, potest facere talem conuenientiā. Hæc (inquā) doctrina superficialis est maxime, nec attingit propriā rationē speciei intelligibilis. Licet enim hæc species in esse entis, & per ordinē ad existentiā, sit inferior suo obiecto, quin potius sit inferior quacunque substantia: tamē in esse intelligibili, continet vniuoce omnem perfectionē obiecti, estque prorsus in eodem ordine cū suo obiecto. Quapropter obiectū agens naturaliter, & secundum vltimū potentiæ (vt re vera debet agere) in communicatione, qua communicatse per speciē intelligibilem: ita producit speciem adęquatā sibi, quoad totā perfectionem, & vniuersalitatem, vt per ordinem ad intellectū ad quē tam species, quam obiectū comparātur, secundū esse intelligibile, eodem modo iudicandū sit de vtroque.

A

B

C

## § .VI.

### *Quid de obiecto æqualis dignitatis cum potentia.*

DVBITATVR autē, vtrum saltim quando obiectum esset proportionatū: ita quod in dignitate, & perfectione, esset eiusdem rationis cū potētia intellectiua posset imprimere eidem potentiæ dictas species. Quanuis enim in rei veritate, Angeli sint superiores hominibus, & ipsi Angeli inter se non sint æquales, atque adeo nō possit fieri illa impressio specierū: tamen supponēdo, multos Angelos esse eiusdem speciei, dubitatur, vtrum vnus eorū possit suam speciem imprimere altari: quandoquidē in isto casu nō currit ratio dicta de improportione. Respondent aliqui concedēdo istam impressionem in dictis obiectis quia (aiūt) cū talia obiecta sint actu intelligibilia, & ex altera parte sint proportionata intellectui, non est cur non possint agere in intellectū. Nos tamen dicimus: quod quantumcunque daretur ista proportio, adhuc esset impossibilis illa impressio, propter rationē supra factā. Magis enim repugnat, quod obiectū æqualis perfectionis cum intellectu, agat in ipsum intellectum immediate, quam si esset obiectū altioris ordinis. Si enim obiectum non potest habere dictā actionē in intellectū, attingēdo immediate ipsum, propter vniuersalitatē huius potentiæ, quæ solū est subordinata Deo, fit cō sequēs, vt talis actio magis repugnet obiecto omnino æquali in perfectione cum intellectu, quam obiecto superiori.

Nec placet nobis solutio aliquorū, cō stituentiū differentiā inter hoc quod est attingere seu mouere volūtatē, & mouere intellectū, quoad præsens attinet. Dicunt enim, volūtatē de se esse constitutā in actu primo, & quia ad actū secundū, libere & vitaliter determinatur, nō potest efficaciter moueri à creatura. Intellectus vero est in potentia ad actū primū, quē potest recipere efficienter ab obiecto. Et præterea, intellectus est potentia naturalis, & non formaliter libera, sicut voluntas. Ita Zumel. hic q. 1. Nihilominus D. Th. infr: q. 105. a. 3. soli Deo reseruat mouere immediate intellectū, sicut ibi. ar. 4. eidē Deo tribuit mouere voluntatem. Nec aliqua creatura, ob rationem particularem, & limitatam, quam dicit, potest influere in istas potentias immediate, quia in tali influxu daretur intimus illapsus, qui tamen nullo mo

*Zumel.*
*D. Thom.*

do est admittendus, etiã in illuminatione, qua Angelus superior illuminat Angelum inferiorem, de qua infra. Qua propter circa differentiam assignatam inter voluntatem, & intellectum, nota, quod facilius intelligitur, aliquod obiectum agere in intellectum semel actuatum per aliquam particularem speciem, quam si idem intellectus considerare- A tur in tota sua vniuersalitate, & absque aliqua actuatione. Ratio huius est, quoniam agere in intellectum: quatenus actuatum per aliquam formam particularem, est attingere ipsum secundum rationem particularem, quod non ita repugnat agenti particulari, atque repugnat attingere intellectum nudum, secundum vniuersalem virtutem, quam habet ad intelligendum. Vnde fit, vt nihil adiuuet ad saluandam istam attingentiam, atque impressionem specierum, considerare intellectum in illa potentialitate, atque nudum omni specie. Quia talis potentialitas ita vniuersalis est, vt immediate, soli Deo subordinetur: atque adeo vel intellectus possibilis, debet immediate reduci de potentia ad actum ab intellectu agente, concurrente mediante obiecto sensibili, vel debet reduci immediate à solo Deo, infundente species, seu lumen. Imo obiectum nõ debet comparari ad intellectum in genere causæ efficiẽtis immediatæ, licet efficienter (vt dictum est) emittat species B sensibiles: quia istæ species receptæ in phantasia sunt velut materia recipiens actiuitatem ab intellectu agẽte, ad attingendum intellectum possibilem.

## §. VII.

### *Vtrum Angelus possit assumere species à rebus spiritualibus.*

RESTAT igitur difficultas, vtrũ supposito, quod nullum obiectum spirituale creatum, habeat virtutẽ ad agendum in intellectum Angeli, possit Angelus dessumere dictas species ab obiecto spirituali, sicut quamuis obiecta sensibilia non possint immediate agere in nostrum intellectum, possumus accipere species intelligibiles ab ipsis rebus sensibilibus. Ad quod respõdetur ex doctrina tradita, esse impossibile Angelũ dessumere aliquam speciem ab obiecto spirituali, quod nullam coniunctionem habet secundum se, cum intellectu Angeli. Cum enim ad eductionem istarum specierum requiratur debita, & positiua approximatio potentiæ, respectu obiecti: & ex altera parte, intellectus Angeli nudus speciebus intelligibilibus, nullam approximationem habeat respectu cuiuscunque obiecti intelligibilis extra nei: quandoquidem vt sic, mere negatiue se habet respectu cuiuscunque talis intelligibilis, fit consequens, esse impossibilem illam eductionem. Quapropter intellectus Angeli nude consideratus, solum habet naturalem vnionem cum essentia Angeli, & eidem est sufficienter approximatus, & consequenter potest vti eadem essentia ad cognitionem sui ipsius: attamen respectu omnis rei intelligilis, extra Angelum existentis, habet se negatiue intellectus Angeli. Dicere autem, quod omnis res intelligibilis, existens in rerum natura, & pertinens ad ordinem vniuersi, est secundum se sufficiẽter approximata respectu intellectus Angeli, etiam nude considerati, non videtur habere fundamentum. Nam intellectus Angeli, si nudus omnibus speciebus diceret habitudinẽ ad res intelligibiles, illud deberet esse quatenus haberet potentiam ad illas recipiendas à rebus, quod tamen impossibile est, vt iam declarabimus. Itaque intellectus Angeli eatenus dicit positiuum respectum ad res quæ sunt extra illũ: quatenus illas præhabet in se, in esse intelligibili, & ita perfectio omniũ rerum naturaliter pertinentium ad ordinem vniuersi, prius est in intellectu Angeli. Si tamẽ Angelus nõ haberet species intelligibiles, compararetur ad res illas vt in potẽtia tãtũ, & cum ex altera parte sit pura imaginatio ponere in Angelo intellectum agentem, dicẽdũ esset, quod vel dictæ species, à Deo deberẽt infundi, vel ab obiectis ipsis imprimi intellectui. Vnde Angelus nõ posset se ipsum reducere de potẽtia ad actũ, quo ad acquisitionẽ illarũ specierum, ex eo, quod si illas nõ haberet, esset in pura potẽtia ad easdẽ. Et hoc diligẽter aduertatur. Si enim homo est in potẽtia ad acquirẽdas sciẽtias, potest per se ipsum eas acquirere, & reducere se de potentia ad actum: quia habet lumen primorũ principiorum, ex quo deducuntur conclusiones sciẽtificæ, nec dicitur esse in pura

potẽ-

potentia ad scientias, propter tale lumen. Si tamen esset in potentia ad lumen primorum principiorum, nec haberet illud sibi innatum, impossibile esset, quod se reduceret de tali potentia ad actum. Igitur si Angelus esset in potentia ad species intelligibiles, quæ quidem species sunt primæ actualitates intellectus, impossibile esset, quod se reduceret de tali potentia ad actum, & consequenter, vel deberet reduci à Deo, vel ab alia creatura. Ex ijs sequitur, quod species collatæ Angelo, sunt infusæ per se infusione pertinente ad ordinem naturæ, taliter quod ad Deum, qui confert naturam Angelo, pertinet solum, infundere dictas species, ad constituendã talem naturam in dispositione debita sibi. Quod si supernaturaliter suspenderet Deus ordinarium suum concursum, & non infunderet illas species, non posset Angelus efficere, vt per quemcunque alium concursum producerentur: quia sunt talis naturæ, vt tantum modo do inspiciant infusionem diuinam, tanquam causam propriam. Vnde species collatæ primo parenti, non exposcebãt ex natura sua infusionem diuinam: & ita per accidens productæ sunt, concomitanter ad productionem illius subiecti: in præsenti tamen species angelicæ exposcunt per se infusionem à solo Deo, quia natura angelica, cum sit superior alijs naturis, est immediate subordinata Deo, & perfectibilis ab ipso, atque cum perfectio medijs speciebus sit prima perfectio intellectus, hæc dicit intrinsecum ordinem ad solum Deum. Fit ergo, vt dictæ species, quanuis aliquo modo conueniant cum illis, quæ abstrahuntur à rebus, ex parte obiecti repræsentati per illas: tamen absolute loquendo distinguũtur genere ab ipsis, in modo productionis, quem exposcunt, & in modo perficiendi subiectum, & in modo repræsentandi obiectum: & ita necessario descendunt à causa suprema, nec possunt ascendere ab ijs rebus inferioribus, nec participari ab aliquo obiecto particulari, quantumcunque intelligibili, nec de sumi à tali obiecto. Et quemadmodũ forma cæli, ex modo quo producitur, distinguitur genere ab alijs formis, quæ educuntur ex potentia materiæ: ita species angelicæ ex modo productionis, distinguuntur genere ab alijs speciebus. Sicut enim forma cæli est talis naturæ, quod simul comproducitur ad productionem materiæ, & totius compositi; atque adeo non potest semel producta materia, per aliam actionem de nouo educi ex potentia eiusdem materiæ: ita species angelicæ exposcunt ex propria natura, quod comproducantur ad productionem Angeli, & consequenter nõ possunt, Angelo semel producto, postea acquiri. Imo si Deus, semel producto Angelo, per aliam actionem infundat ei species: licet ipsæ sint eiusdem rationis ex parte obiecti, quod respiciunt, cum speciebus, quæ cõproducuntur ad productionem Angeli: tamen ex modo productionis distinguentur genere, sicut oculi conuenientes naturaliter alicui, & dati cæco per miraculum.

A

## §. VIII.

### *Quid de specie rei, si talis res crearetur de nouo.*

PRæterea, facile ex ijs soluitur dubiũ, quod solet proponi; vtrùm scilicet si Deus modo crearet aliquid de nouo, esset debita species illius rei creatæ intellectui Angeli: ita quod attẽto ordine vniuersi, deberet talis species, etiam infundi intellectui Angeli. Ad hoc tamen respondetur breuiter, quod absolute loquendo, sicut noua productio illius creaturæ, esset supra ordinem vniuersi: ita si Deus infunderet dictam speciem Angelo, illud esset supra naturam Angeli. Nihilominus considerato Angelo, quatenus vt superior creatura debet præhabere in esse intelligibili ordinem vniuersi, supposito, quod Deus vellet producere illã creaturã, ordo totius vniuersi exposceret, vt prius in esse intelligibili produceretur illam in intellectu Angeli. Quemadmodum enim dari vacuum est contra ordinẽ vniuersi: si tamẽ daretur, esset naturale creaturis supplere tale vacuum, quatenus essent partes vniuersi: ita dari illam creaturam de nouo, esset absolute supra ordinem vniuersi: supposito tamen, quod produceretur, exposceret idẽ vniuersum, vt præhaberetur in intellectu Angeli. Supponimus enim, quod illa creatura esset entitatiue ordinis naturalis; licet ex modo productionis haberet aliquid supra ordi-

B

C

nem vniuersi: & ita esset entitatiue proportionata virtuti naturali intellectus Angeli, & consequenter præhabita in tali intellectu in esse intelligibili. Præhabita (inquam) in esse intelligibili, antequam esset in se ipsa. Non enim prius esset in se ipsa, & deinde in intellectu Angeli, sed è conuerso. Sicut enim in agentibus, quæ procedunt in suis actionibus ex imperfecto ad perfectum, prius correspondet effectus secundum esse imperfectum: ita è cõtra agenti perfectissimo, quale est Deus, correspondet hoc vniuersum, prius secundum rationem perfectam; scilicet secundum esse intellectuale Angelorum, & creaturæ aliæ, antequam sint in se ipsis, sunt in intellectu angelico secundum esse intelligibile. Debet enim considerari totum vniuersum, vt vnum habens connexionem inter omnes partes, & consequenter in superiori parte, debent præhaberi aliæ partes inferiores, sicut in gradu superiori, quem communicat anima corpori, præhabentur alij gradus inferiores.

A

## §. IX.

### *Soluuntur argumenta posita à principio.*

AD primum argumentum positum à principio respondetur, quod elicere species à phantasmatibus nõ arguit perfectiorem virtutem, sed solum virtutem animæ vnitæ materiæ, ex qua vnione prouenit vsus potentiarum sensitiuarum, deseruientium potentiæ intellectiuæ: quod tamen non reperitur in Angelo. Qua propter intellectus hominis, non quia intellectus est, abstrahit dictas species: sed quia talis intellectus, qui proxime accedit ad imaginatiuam, & phantasiam: & ita vltimum, quod reperitur in phantasia, debet inchoare id quod recipitur primo in intellectu. Quo fit, vt intellectus agens licet maneat in anima separata, non possit abstrahere aliquas species, quia hæc abstractio conuenit ei secundum vnionem cum phantasia, non quod ex tali vnione proueniat virtus abstrahendi species: sed quia velut in genere causæ dispositiuæ, prærequiritur administratio specierum per phantasiam, tanquam per potentiam vnitam, & vitaliter colligatam intellectui, vt ex phantasia educantur species.

B

C

Ad secundum respondetur, quod si reducere se de potentia ad actum, esset perfectio conueniens intellectui, vt sic, melius conueniret Angelo, quam homini: nihilominus illa reductio est perfectio conueniens intellectui hominis, quatenus talis intellectus est, & perfectibilis radicaliter, & innitiatiue à rebus sensibilibus, & quatenus eius cognitio ortum habet à sensu. Vnde maior perfectio est in Angelo habere innatas species, & quod eius cognitio ortum habeat à suprema causa, & vniuersalissima, quã ex aliquo particulari obiecto. Et ita non posse abstrahere illas species non dicitur impotentia priuatiue, sed non potentia: sicut nec est in eodem Angelo potentia ad vtendum phantasia.

Ad tertium respondetur, quod eadẽ specie, qua Angelus cognoscit aliquam naturam in vniuersali, cognoscit etiam omnia individua contenta sub tali natura; atque adeo quantum est ex parte Angeli, dantur omnia requisita ad cognoscenda individua etiam futura: deficit tamen ad istam cognitionem, pertinere talia individua ad ordinem vniuersi, vt fiãt obiecta proportionata virtuti naturali Angeli. Qua propter quando ponitur individuum in rerum natura, non acquirit Angelus de nouo aliquid per modum principij cognitionis talis individui, sed solum datur de nouo terminus requisitus ad cognitionem. Vtrùm autem posito tali individuo, formet Angelus nouum cõceptum, ad cognoscendum ipsum, vel sufficiat extrinseca terminatio individui, manente eodem conceptu, quo cognoscebatur natura in vniuersali, non est huius loci tractare. Obiter tamen dicimus, quod non potest Angelus habere actum intellectus, quo de nouo intelligat aliquod individuum, siue quamlibet aliam rem, nisi de nouo formet aliquem conceptum, qui sit terminus intrinsecus illius nouæ cognitionis. Iste tamen nouus conceptus (vt præsenti difficultati satisfaciamus) nec desumitur à re singulari, nec talis res concurrit ad illum, nisi tantum terminando tanquam obiectum. Nec repugnat perfectioni Angeli, formare nouos conceptus, sicut nec repugnat habere volubiles cogitationes. Est autem differentia inter species, & conceptus (quoad præsens attinet) quod per conceptus

ceptus reducitur Angelus de potentia ad actum, secundum quid: nihilominus per species in esse intelligibili, reducitur de potentia ad actum simpliciter. Quia species sunt primæ actualitates, conceptus vero præsupponunt intellectum in actu. Esse autem Angelum in potentia simpliciter, in esse intelligibili, derogat perfectioni eius, non autem esse in potentia secundum quid. Itaque sicut forma substantialis, quia dat primum esse, debet dare esse simpliciter, quod præsupponitur ad omne esse secundum quid: ita in esse intelligibili, cum species intelligibilis det primum esse, illud debet esse simpliciter in tali genere.

Ad confirmationem patet ex dictis. Cognoscitur enim existentia singularis, per speciem rei vniuersalis, quæ præ habet etiam talem existentiam: si tamen pertineat ad ordinem vniuersi, quia sub tali ratione formali communi, proportionantur virtuti naturali cognoscitiuæ Angeli, omnia obiecta cognoscenda.

Ad quartum respondetur, quod cum futura illa, antequam sint non pertineãt ad ordinem vniuersi: nec etiam continentur intra latitudinem obiecti proportionati, respectu Angeli. Vnde licet species, quam habet Angelus, agat per modum naturæ, & secundum vltimum potentiæ, non extendit se ad repræsentanda futura, quousque debite approximentur, in ratione obiecti proportionati respectu virtutis cognoscitiuæ. Ex illo autem argumento infertur, quod posito illo individuo in rerum natura, non est in potestate Angeli non cognoscere illud: quandoquidem cum species repræsentet naturaliter, posito obiecto debite proportionato, debet illud necessario repræsentare.

Ad quintum respondetur, quod species illæ conceantur ad creationem Angeli, tanquam accidentia connaturalia eidem Angelo. Vnde ponitur necessaria connexio ex parte rerum creatarum: licet ex parte Dei non detur talis necessitas. Esset ergo miraculum si Deus suspenderet suum concursum, in illa comproductione specierum, semel creato Angelo.

A Ad sextum respondetur, illas species esse infusas per se, seu vt melius dicamus concreatas: quam tamen concreationem exposcit natura Angeli (vt explicatum est) atque adeo sunt naturales.

Ad confirmationem respondetur: quod licet interueniret noua infusio illarum specierum, illa esset ordinis naturalis, quatenus ipsam exposceret natura Angeli, inspiciendo Deum, vt authorẽ naturalem, & perficientem, atque complentem naturam Angeli.

Ad septimum respondetur, Angelum medio solo intellectu inspicere obiectum, vt intelligibile radicaliter: nihilominus, vt intelligibile formaliter, & proxime, inspicitur media specie. Quo fit, vt intellectus Angeli secundum se, inspiciat illam vniuersalitatem inuentam in obiecto intelligibili; vt sic; at vero media specie, inspicit particularem rationem intelligibilitatis.

B Ad confirmationem patet ex dictis. Non enim abstractio specierum fundatur in virtute intellectus agentis, ex ratione intellectus, sed ex ratione talis intellectus; scilicet coniuncti potentijs sensitiuis. Nec potest Angelus, nudus speciebus, adiungere sibi aliquod obiectum, ad efficiendas species (vt probatum est.) Nec immediatus influxus in res sensibiles, vt inde abstrahantur species intelligibiles, potest conuenire potentiæ intellectiuæ, quæ non conueniat cum sensitiuis. Nec virtus intellectus Angeli, potest influere immediate in aliquam rem intelligibilem (vt declaratum est.

## CONTROVERSIA. LI.

### *Vtrùm species intelligibiles repertæ in intellectu angelico, sint propriæ passiones, dimanantes ab essentia eiusdem Angeli.*

HÆC quæstio dupliciter potest intelligi. Primo modo ad istum sensum, quod omnes species non solum rerum creatarum: verum etiam rerum creabilium,

bilium, fluant ab essentia Angeli, per modum propriarum passionum, & hic sensus est plane falsus. Impossibile enim est, quod ex essentia finita, ortum habeant omnes species rerum creabiliũ, & hoc non solum actualiter, verum etiã potentialiter. Itaque non solum est impossibile, quod producta essentia Angeli, ex ea actualiter dimanent omnes species rerum, quas Deus potest producere in isto vniuerso: verum etiam, quod talis essentia, ex se ipsa, possit esse principium dimanationis specierum, earundem rerum. Ratio est euidens. Nam alias talis essentia, non esset determinatæ perfectionis: quãdoquidem, ex se, esset principium infinitarum perfectionum. Si enim dicta essentia esset principiũ duarum specierum, maiorem perfectionem diceret, quam si esset principium vnius speciei, & consequenter si ex se, esset principium infinitarum specierum, diceret infinitam perfectionem. Quod si esset principium omnium specierum rerum creabilium à Deo, esset principium infinitarum specierum. Vnde etiam de potentia Dei absoluta, non potest produci aliqua essentia Angeli, ex qua possint oriri omnes species rerum creabilium. Etenim talis essentia non se haberet in ista emanatione, vt instrumentum Dei: quandoquidem, hoc derogaret emanationi passionum ab essentia, cum essentia comparetur ad passiones, vt principium principale necessarium, & consequenter illæ species deberent præhaberi in essentia, secundum omnem perfectionem earum, ad quod requiritur virtus infinita, quæ non est dabilis extra Deum. Improbabiliter ergo omnino loqueretur, qui diceret, essentiam Angeli ita esse principium earum specierum, quas de facto Angelus habet, vt eodem modo esset principium aliarum specierum, repræsentantium alias creaturas pertinentes ad ordinem vniuersi, si Deus vellet tales creaturas producere. Imo necesse est asserere, in opinione quæ tenet, istas species esse proprias passiones Angeli, quod essentia Angeli, taliter est determinata ad emanationem istarum specierum, sub certo, & determinato numero, vt etiam de potentia Dei absoluta, non possit alia species procedere à tali essentia. Sicut eadem essentia Angeli, ita est determinata ad particulares potentias ex illa resultantes, vt etiam de potentia Dei non possit producere aliam potentiam. Displicet etiam nobis alius modus dicendi, quem tenet Nazarius art. præc. scilicet, quod species rerum repræsentatiuę, quanuis vt accidentia quædam sunt, ad certam entis naturam difinitã, in Angeli substantia virtualiter contineantur, & ex ea profluãt, vt naturales eius proprietates: si tamen considerentur, vt propria rerum repræsentatiua, secundum hanc rationem, nõ continentur in substantia Angeli, vt in propria, ac per se primo earum causa. Hæc (inquam) distinctio non probatur nobis. Etenim tota entitas specici intelligibilis, sumitur ex repræsentatione obiecti, & nihil aliud est talis species, quam obiectum ipsum in esse repræsentatiuo, & consequenter, si accidentia illa quæ sunt species, ortum haberent ex essentia Angeli, in esse accidentium, etiam ortum haberent in esse repræsentatiuo. Et quanuis distinguatur ratione, illa repræsentatio specie, ab esse accidentis, & illud primum desumatur per ordinem ad obiectum, secundum vero per ordinem ad subiectum: tamen eadem virtus, quæ requiritur ad productionem realem illius speciei, in esse repræsentatiuo, etiam requiritur ad productionem, eiusdem in esse accidentis. Imo productio hæc non terminatur primo ad repręsentationem, sed repræsentatio, est aliquid consecutum. Sicut quanuis in gratia distinguamus, & rationem accidentis, & rationem gratiæ: tamen virtus sufficiens ad productionem eius in esse gratiæ, requiritur ad productionem eius in esse accidentis.

*Nazar.*

Nec valet id quod dictus author, velut explicans distinctionem positam, dicit: scilicet quod species secundum esse accidentale, quod media virtute intellectiua per eas actuata, angelicæ substantiæ conferunt, certum est eas ab ipsa substantia deriuari, & in ea virtualiter contineri. Hæc (inquam) virtualis continentia, non est de qua loquimur in præsenti, nec excedit limites causæ materialis. Sicut in exemplo posito de gratia, si consideretur in esse accidentis, recipit esse à substantia cui infunditur, nõ tamen ortum habet ex tali substantia, origine reducta ad efficientiam, vel simplicem emanationem. Verum quidem

est

est dari amplius in præsenti, quia species angelicæ sunt connaturales ipsi Angelo, quatenus natura angelica eas exposcit: sed hoc non solum in esse accidentium, sed etiam in esse specierum, & in esse repræsentatiuo. Cæterum loquēdo de simplici emanatione, sicut species in esse repræsentatiuo non profluunt à à substantia Angeli: ita nec in esse accidentium. In ijs ergo considerationibus non procedit nostra quæstio.

§. I.

*Proprius sensus quæstionis.*

EST ergo tractanda quæstio in secundo illo sensu; scilicet vtrùm species in esse specierum, quæ sunt certæ, & determinatæ, & de facto dantur in Angelo, fluant ab eius essentia, vt propriæ passiones; an vero infundantur à Deo, speciali actione. Et quod sint propriè passiones tenet Capr. in 2. d. 3. q. 2. ad argumenta Aureol. contr. 3. concl. quam etiam sententiam insinuat Caiet. & sequuntur aliqui ex Thomistis Solet que probari ijs argumentis.

*Capr.* *Caiet.*

Primò probatur ex D. Thom sup. q. 54. art. 4. ad 1. vbi dicit *In Angelo non generatur scientia, sed naturaliter adest.* Ergo non infunditur Angelo scientia, speciali infusione, & consequenter, nec infunduntur species. Et art. sequenti huius quæstionis solut. ad 1. docet, quod prius ordine naturæ, vniuersales rerum rationes sunt in intellectu angelico, quam res existant in se ipsis: ergo sentit, quod istæ rationes vniuersales, (quæ sunt species intelligibiles) non conueniunt Angelo ab extrinseco, sed intrinsece, & naturaliter: aliàs non conuenirent prius natura, quam res existerent in se ipsis, sed potius è contra, prius intelligerētur res in se ipsis, quam species earum in intellectu Angeli: quandoquidem tales species haberent maiorem cōnexionem cum rebus, quam cum intellectu Angeli.

*D. Thom.*

Secundò arguitur. Nam si species non sunt naturales Angelo, & ex altera parte, Angelus non potest eas acquirere (vt constat ex dictis) esset peioris conditionis Angelus, quam homo, quandoquidem homo potest acquirere tales species.

Tertiò. Sequitur quod si Deus solum crearet vnicum Angelum, non infunderet ei aliquam speciem: quandoquidem species, infusæ sunt Angelo, propter res creandas. Vt ergo euitetur hoc inconueniens, dicendum est, species esse naturales Angelo.

A Quarto D. Thom. in corpore huius art. probat, quod species per quas Angeli intelligunt, sunt Angelis connaturales: quia potentia intellectiua, in substantijs spiritualibus superioribus, naturaliter completa est, per species intelligibiles connaturales; sicut suprema corpora, habent potentiam in sui natura, totaliter perfectam per formam: ergo potentia intellectiua Angeli, exposcit intrinsece peculiares illis species quas habet, nec est indifferēs ad illas, & ad alias, & consequenter illæ species sunt propriæ passiones. Prima consequentia probatur, quia si intellectus Angeli naturaliter completur per species, est determinatus ad tales species, sicut suprema corpora sunt determinata ad suas speciales formas.

Confirmatur. Nam si D. Tho. in dicta ratione, non loquitur de complemēto naturali, sed accidentali, eius ratio nihil probat: quandoquidem (vt arguit Dur. in 2. d. 3. q. 6.) corpora cælestia, non habent in sui institutione, totum complementum accidentale, sed successu temporis, diuersimode illuminantur.

B

*Dur.*

Quintò. Angelus non est in pura potentia, sed in actu, in genere intelligibilium: ergo in se habet aliquam actualitatem sibi naturalem, in qua contineantur res intelligibiles. Hæc autem actualitas non est essentia Angeli (vt supra ostensum est) ergo est aliqua species, seu aliquæ species naturales, dimanantes ab essentia. Prima consequentia probatur: nam aliàs Angelus diceretur esse solum in actu, in dicto genere, radicaliter, & remote, proximè tamen, esset solum in potentia passiua, sicut etiam homo.

C

Sextò. Omnes res creatæ præhabentur intelligibiliter in Angelo, & hoc nō quomodocunque, sed attendendo ad naturam Angeli, vt constat ex locis adductis ex D. Thom. ergo in propria natura Angeli, debet dari sufficiens principium intelligibilitatis rerum creatarum, & consequenter species intelligibi-

les

les per quas res creatæ sunt in Angelo, in esse intelligibili, debent procedere ex ipso Angelo naturaliter. Probatur prima consequentia. Nã si principium illud intelligibilitatis, non poneretur in propria natura Angeli, sed in infusione diuina, non posset verificari, quod attendendo ad proprias naturas rerum, creaturæ inferiores præhabentur intelligibiliter in Angelo.

Propter aliqua ex ijs argumentis Magister Bañes super istum art. dub. 2. censet probabiliorem istam sententiam, quam etiam tenent aliqui, ex Thomistis. Inter quos est Paul. Nazarius, qui etiam probat eandem sententiam, similitudine adducta de intellectu nostro. Dicit enim, quod sicut in intellectu agente, & possibili, in nobis, omnia continentur virtualiter, in esse intelligibili: sic cum ex Angelorum essentia, vis effluat intelligendi sublimior, vtraque potentia prædicta, rationi valde consonum est, vt ex eadem essentia species emanent intelligibiles, quibus facultas compleatur intelligendi. Constabit tamen ex dicendis, quam dispar sit ratio inter vtrunque extremũ. Sicut etiam constabit, solutio aliquorum argumentorum, & authoritatum D. Thom. quas adducit idem author ad probandam simplicem emanationem specierum, ab essentia Angeli. Oppositata tamen sententia est communior inter Thomistas, quam tenet Ferrar. 2. cont. gent. cap. 98.

*Bañes.* *Nazar.* *Ferrar.*

## §. II.

### *Fundamenta ex D. Thom.*

QVia præcipuum intentum nostrum est ostendere hanc oppositam sententiam esse mentem Diu. Thom. notandum est ex doctrina eiusdem sup. art. 1. huius quæstionis in sol. ad 3. quod *ea quæ sunt infra Angelũ, & ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, nec secundum propriam rationem, cum Angeli essentia infinita existens, secundum propriam rationẽ ab alijs distinguatur, sed secundum quandam rationem communem.* Ex quo infert, Angelum per suam essentiam, cognoscere alias res, secundum rationem communem solum. Et in corpore eiusdem articuli, infert etiam, quod potentia intellectiua Angeli ad plura se extendit, quam eius essentia: quandoquidem potentia intellectiua, se extendit ad intelligendum omnia, cum obiectum intellectus sit ens, vel verum commune; ipsa autem essentia Angeli non comprehendat in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus, & ad speciem. A

Ex eisdem principijs etiam infert in hoc art. ad primum, quod *in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo, qui est creaturarum causa.* Et infr. q. 56. art. 2. ad 4. docet, quod *Deus vnam quanque creaturam fecit proportionatam vniuerso, quod facere disposuit. Et ideo si Deus instituisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus Angelicis impressisset. Vnde* (subdit) *eiusdem rationis est, quod Deus adderet aliquam creaturam vniuerso, & aliquam speciem intelligibilem Angelo.* Idem D. Thom. in 2. d. 3. q. 2. art. 1. in corp. docet, quod *illud cuius essentia est purus actus, intelligit sine receptione alicuius perficientis, quod sit extra essentiam eius: illud vero, in quo est potentia, non poterit intelligere, nisi perficiatur in actu, per aliquid receptũ ab extrinseco. Et ideo* (subdit) *dicitur in lib. de causis, quod sicut in natura inferiori multiplicantur singularia: ita & species intelligibiles in intelligentijs. Vtrumque enim est propter multiplicabilitatem potentiæ. Et istæ sunt species, per quas Angeli cognoscuntur.* B *D. Thom.*

## §. III.

### *Nec in essentia Angeli, nec in intellectu eius præhabentur species intelligibiles.*

HAc igitur doctrina præsupposita, adhibeamus aliquas cõclusiones. C

Prima conclusio. Impossibile est, quod in essentia Angeli contineatur tanquam in principio actiuo, species repræsentans distinctè aliquam creaturam, siue superiorem ipsi Angelo, siue inferiorem. Probatur ex doctrina tradita à D. Thom. Creaturæ secundum esse intelligibile, non sunt in substantia, siue in essentia Angeli, secundum propriam, & distinctam rationem; ergo species

cies propriæ, & repræsentantes distinctè tales creaturas, non possunt contineri tanquam in principio actiuo, in tali substantia, siue essentia Angeli. Cum enim essentia Angeli finita sit, tam in esse entis, quam in esse intelligibilis, sit cõsequens non posse continere in se, siue entitatiue, siue intelligibiliter, secũdum esse distinctum aliquam aliam creaturam. Et hæc quidem est euidens demonstratio, nec indiget alia probatione, sed sola manifestiori declaratione. Poterat enim alicui videri, dictam rationem, solum probare, Angelum per suam substantiam immediate, non posse cognoscere distinctè alias creaturas; atque adeo debere superaddi species intelligibiles propriæ creaturarum, ad istam cognitionem distinctam: non tamen probare, has species non fluere ab essentia Angeli.

Item etiam probare eandem rationem, species intelligibiles, non esse de substantia, vel de essentia Angeli: non tamen, quod non præhabeantur in virtute talis substantiæ, & essentiæ. Cæterũ eadem prorsus ratione omnia ista excluduntur ab Angelo, & qua ratione probatur, Angelum per suam substantiam non posse cognoscere distinctè alias creaturas; scilicet propter finitam rationem talis substantiæ, etiam probatur, non posse continere in sua essentia species distinctè repræsentantes creaturas. Etenim ex limitatione dicta infertur, esse impossibile rem vnius speciei contineri tanquam in propria causa, in re alterius speciei: & consequenter si nõ solum in esse entis; verum etiam in esse intelligibilis, habet essentia Angeli finitam, & limitatam rationem, impossibile est talem essentiam præhabere in se species repræsentantes distincte diuersas naturas rerum, ad quam repræsentationem, requiritur diuersitas specifica in esse intelligibili, inter ipsas species. Itaque bene stat, quod ab vna causa vniuersali, cuiusmodi est Deus, procedant immediate diuersæ species intelligibiles, & imprimantur eidem intellectui, etiam si tales species distinguantur inter se specifice. Cæterum, quod res limitata in esse intelligibili, præhabeat in se species, quæ in eodem esse intelligibili distinguantur specificè, est omnino implicatorium.

Nec est alicuius momenti solutio, si dicas, quod quemadmodum de facto datur species vniuersalis in Angelo, supplens vicem plurium specierum, distinctè repræsentantium sua obiecta, quæ quidem species præhabet virtutes illas diuersas specificas particularium specierum: ita detur vna essentia, præhabens in se virtutes diuersarum specierum intelligibilium, profluentium ab ipsa. Hæc (inquam) solutio nulla est. Nam aliud est dari entitatem, quæ sub vniuersali ratione contineat res distinctæ speciei: aliud verò, quod talis entitas immediate causet res distinctæ speciei. Qua propter species intelligibilis vniuersalis, sub quadam ratione superiori, & eminenter continente rationes particularium specierum, repræsentat immediatè per se, & distinctè id quod species particulares repræsentant. Cæterum impossibile esset, quod ex tali specie vniuersali procederet immediate aliqua species particularis: quandoquidem vtraque species in esse intelligibili, ex æquo distingueretur specificè ab altera. Et quidem perstistendo in hac sola ratione, facilius defenderetur opinio, quam supra impugnauimus, de cognitione qua Angelus cognoscit omnia immediatè per suã essentiam, quam ista opinio de emanatione diuersarum specierum ab essentia Angeli: licet alijs rationibus ostendimus, facilius posse intelligi, Angelum per diuersas species profluentes â sua essentia, posse intelligere diuersas res, quã immediate per suam essentiam. Vt tamen verũ fatear, vtraque opinio inuoluit eandem fere impossibilitatem.

## §. IIII.

### *Simplex emanatio specierum, quomodo impossibilis.*

SEcunda conclusio. Impossibile est, species intelligibiles ortum habere per simplicem emanationem ex intellectu Angeli, ad modum propriarum passionum. Probatur ex fundamento posito à D. Thom. in 2. sent. cit. Intellectus Angeli, per ordinem ad speciem intelligibilem, consideratur vt potentia passiua, recipiens actum ab extrinseco (ita D. Thom. expresse) ergo impossibile est, species intelligibiles ortum habere *D. Thom.*

bere

bere ex intellectu Angeli per simplicem emanationem. Consequentia est euidens. Nam principium simplicis emanationis, consideratur vt actus per ordinem ad id, quod emanat. Qua propter Caietanus, qui in isto art. tenet, intellectum Angeli esse in potentia essentiali ad speciem intelligibilem, est impossibile, quod teneat, talem speciem ortum habere per simplicem emanationem ex tali intellectu: licet ab aliquibus citetur pro hac sententia, quam tamen reuera non tenet. Et quidem in omni opinione certissimum est, intellectum Angeli, in esse intelligibili, habere minorem actualitatem, quam species quibus actuatur: ergo impossibile est, eundem intellectū esse principium illius simplicis emanationis. Et licet bene compatiantur ista duo, quod aliquid perficiat aliud simpliciter, & perficiatur ab eo secūdum quid, vt patet in substantia, & accidente: tamen non stat, vt aliquid perficiat aliud simpliciter, & perficiatur ab ipso, etiam simpliciter. Certissimum autem est, perfectionem prouenientem intellectui angelico ab speciebus intelligibilibus, esse perfectionem simpliciter, & consequenter, implicat eundem intellectum perficere simpliciter species; atque adeo esse principium simplicis emanationis specierum. Verum est Caietanum obscure loqui 1. 2. q. 50 artic 6. quando dicit, poni habitus quasi congenitos à datore naturæ in Angelis, sicut grauia, & leuia habent motum à generante. Et hoc modo (subdit) necesse est ponere in Angelo habitus naturales, specierum intelligibilium. Exemplum tamen adhibitum à Caietano, non tenet in omnibus, sed solum adducitur ad declarandum, quod sicut generans tribuit genito omnia, quæ necessaria illi sunt, vt constituatur in sua naturali dispositione, & consequenter motus, quo graue descendit ad suum locum naturalem tribuitur generanti: ita species intelligibiles per quas Angelus constituitur in sua velut congenita dispositione, tribuuntur authori naturæ angelicæ. Differentia tamen inter dictum motum, & species, consistit in illa simplici emanatione, qua motus cōsequitur ex natura grauis, quod non habet locum in speciebus.

Caiet.

Ex ijs manet confirmata præcedens conclusio. Si enim species istæ fluerent ab essentia Angeli, vt propriæ passiones, deberent fluere ordine quodam; scilicet mediante intellectu, sicut aliæ passiones, & potentiæ fluunt ab essentia, videlicet vna mediante alia. Impossibile autem est dictas species promanare ab intellectu Angeli (vt probatum est;) atque adeo impossibile est, ipsas promanare ab essentia Angeli. Vel esset dicendum, tales species magis proxime accedere ad essentiam Angeli, participando magis actualitatem talis essentiæ, quam intellectum, quod tamen non est opinabile.

A

§. V.

*Species respiciunt intellectum tanquam subiectum materiale.*

PRæterea est alia ratio pro conclusione posita, quæ desumitur ex illis verbis adductis à D. Thom. ex libr. de causis; scilicet quod sicut in natura inferiori multiplicantur singularia, ita multiplicantur species intelligibiles in intelligentijs. Ex quibus verbis colligitur, species intelligibiles, non habere esse à natura angelica sicut propriæ passiones, sed potius comparari ad talem naturam, tanquam ad subiectum materiale, eo modo quo comparatur natura specifica ad singularia, à quibus non habet esse, sed solum multiplicatur in eisdem singularibus. Itaque natura generica habet esse simpliciter, ex vi differentiæ specificæ; atque adeo actuata per diuersas differentias, non dicitur multiplicari, sed recipere diuersum esse, conformiter ad distinctam differentiam: at vero natura specifica non actuatur simpliciter per conditiones indiuiduantes, & ideo comparatur ad indiuidua tanquā ad subiecta materialia, & consequenter non induit diuersam rationem simpliciter, per hoc, quod indiuiduetur per istas conditiones, & non per illas. Cæterum si species intelligibilis esset propria passio Angeli, euidens est, Angelum nō materializare solum (vt ita dicamus) talem speciem, sed formalizare: ita quod conformiter ad diuersam naturam cuiuscunque Angeli, promanarent species distinctæ rationis simpliciter. Non ergo dicerētur dictæ species multiplicari, sed simpliciter actuari, ex vi promanationis

B

C

ab

ab intellectu angelico, & etiam à natura angelica.

Ex ijs sequitur, quod ratio propria, & specifica, quam habet quælibet species intelligibilis, in intellectu angelico, sumitur quidem in genere causæ formalis, ex particulari, & specifico ordine ad obiectum, & cum hic ordo sit perfectus, & completus in propria specie, & in genere intelligibili, fit consequens, quod in eodem genere intelligibili, dictæ species habeant completam rationem specificam. Ex quo vlterius sequitur, esse impossibile, easdem species habere pro causa efficiente propria, nisi id quod continet in se totam perfectionem generis intelligibilis, cuiusmodi est Deus. Nec est possibile, quod causa determinata ad aliquam speciem (vt dictum est) possit causare res diuersæ speciei completæ, admodum explicatum. Nec valet dicere, quod sicut ex eadem essentia ortum habent diuersæ potentiæ distinctæ specie in ratione potentiarum: ita ex eadem essentia Angeli possint ortum habere distinctæ species intelligibiles. Hoc inquam nihil valet, quia diuersæ potentiæ sunt in se quid incompletum, & deseruiens naturæ substantiali, ad diuersas operationes exercendas: attamen species intelligibiles sunt completæ speciei, quatenus efficiunt vnum cum obiecto. Et hoc est attente aduertendum. Quanuis enim quælibet species intelligibilis, in se sit quid incompletum, & intentionaliter tendat in obiectum: tamen qua parte efficit vnum cum obiecto, est eiusdem speciei completæ, cũ tali obiecto. Vnde licet quodlibet obiectum producat speciem propriam sui, & quidditatiue repræsentantem ipsum: tamen impossibile est, vt producat speciem propriam, & quidditatiue repræsentantem aliud obiectum. Imo eiusdem prorsus virtutis est, producere tale obiectum in esse entitatiuo, atque producere seorsum speciem repræsentantem quidditatiue tale obiectum. Qua propter D. Thom. sicut ex finita, & limitata ratione cuiuscunque creaturæ, colligit virtutem eius non se extendere ad producendam rem alterius speciei: ita ex eadem limitata ratione colligit, talem creaturam non posse producere speciem propriam repræsentantem alteram creaturam, & quod essentia Angeli non potest habere rationem speciei intelligibilis propriæ, ad cognoscendam aliam creaturam. Et quidem si species intelligibiles repræsentantes proprie, & quidditatiue creaturas, essent propriæ passiones fluentes ex essentia Angeli, & intellectu eius, dicerentur esse perfecte in tali substantia Angeli, & res ipsas etiam esse perfecte, & non secundum rationem communem in eadem substantia, quod tamen negat D. Th.

A

## §. VI.

### *Extensio intellectus in ratione potentiæ passiuæ.*

PRæterea probatur conclusio ex alio fundamento posito, ex D. Thom. scilicet quod potentia intellectiua Angeli, ad plura se extendit, quam eius essentia. Ex quo fundamento colligitur, esse impossibile, species intelligibiles ortum habere ex essentia Angeli medio intellectu eius: quandoquidem si ortum haberent dictæ species, vt passiones ex essentia medio intellectu, in tali emanatione essentia esset principium perfectius, & vniuersalius, & ad plura se extendens. Nec ista indigent ampliori probatione, vt constat ex principijs Metaphisicæ. Maxime, quia si intellectus Angeli habet dictam extensionem, illud est in ratione potentiæ passiuæ, nam isto modo potest se extendere ad ens in quãtum ens, & consequenter impossibile est, quod ex illo fluant species intelligibiles, vt proprie passiones: quandoquidem ad istum fluxum requiritur principium, vt in actu. Et hæc est fortissima ratio ad probandum, quod sicut ex intellectu hominis non possunt fluere species intelligibiles, ita nec ex intellectu Angeli. Est enim eadem ratio de vtroque. Sicut enim intellectus Angeli respicit ens in quantum ens; ita intellectus hominis, & sicut omnimodam illã vniuersalitatem, non potest inspicere intellectus hominis, vt in actu consideratus secundum se, aliàs diceret perfectionem infinitam: ita nec intellectus Angeli potest inspicere eandem vniuersalitatem, vt in actu consideratus: restat ergo, vt cõsideretur quatenus in potẽtia potest actuari in ordine ad ens sub infinitate syncathegorematica, idest ad cognoscendũ

B

C

non tot quin plura. Consequens ergo est esse impossibile, vt sic consideratus intellectus angelicus, sit principium specierum intelligibilium, vel quod in sua actualitate præhabeat talis species. Igitur infinitas, quæ est in intellectu angelico, est infinitas in potentia; atque adeo indiget reduci ad actum per aliquid extrinsecum, & consequenter species intelligibiles debent prouenire ab extrinseco.

A

Et quidem in contraria opinione, ad illam simplicem emanationem debet cõsiderari intellectus, vt in actu respectu sui obiecti, & tunc euidens est, quod talis intellectus, esset principium omnium specierum possibilium: quandoquidem ex illo ordine ad obiectum, non haberet talis intellectus aliquam limitationem respectu vnius speciei, magis quam respectu alterius, sicut de facto in ratione potentiæ passiuæ, non habet limitationem ad aliquas species.

Nec est alicuius momenti dicere, quod quantuis intellectus angelicus secundum se, dicatur in potentia ad ens: tamen secundum actualitatem participatam ab essentia, est principium dictarum specierum, & consequenter, quantuis in ratione potentiæ, quæ se extendit ad ens in quantum ens, non possit esse principium determinatarum specierum: tamen quatenus participat dictam actualitatem essentiæ, est speciale principium talium specierum. Hæc (inquam) doctrina nullius momenti est. Et primo non euacuat difficultatem propositam; scilicet necesse esse, vt non solum radicale principium, sed etiam, proximum dictarum specierum, sit secundum se in actu, & quatenus in proprio genere, & per ordinem ad proprium obiectum cõsideratur. Cum enim intellectus non dicatur quomodocunque principium illius emanationis, sed principium quo proximum: necesse est, vt talis ratio principij sumatur ex propria natura intellectus. Hæc enim est differentia inter principium instrumentale alicuius actionis, & principium quo principale, quod prima ratio principij, sumitur ex eleuatione extrinseca: secunda tamen ratio principij, sumitur ex propria natura eiusdem principij. Exemplum est manifestum, in emanatione qua voluntas fluit ab essentia medio intellectu, hæc enim emanatio sumitur proxime, ex propria natura intellectus comparati ad suum obiectum. Si ergo species intelligibiles promanant ab essentia Angeli, medio intellectu, tanquam propriæ passiones, necesse est, vt ista promanatio sumatur proxime ex natura intellectus.

B

Præterea, quoniam licet in esse reali, intellectus perficiatur ab essentia à qua procedit: tamen in esse intelligibili è contra se res habet, quod essentia perficitur ab intellectu; atque adeo ratio specierum intelligibilium, debet sumi immediate ex potentia intellectiua. Concludamus ergo, quod cum ratio istarum specierum, debeat sumi ex potentia intellectiua, secundum quod est virtus ad tendendum in ens, in quantum ens, & in hac consideratione sit potentia receptiua, implicat quod sit principium emanationis dictæ. Qua propter (vt diceebamus) intellectus hominis, & intellectus Angeli, æqualiter se habent, attendendo ad vniuersalitatem obiecti, quod inspiciunt: nihilominus in ratione potentiarum receptiuarum, sunt inæquales: quia intellectus Angeli, est in potentia ad recipiendas species vniuersaliores speciebus, quas recipit intellectus hominis. Et ita ex propria ratione intellectus angelici, sumitur formaliter, & proxime, maior vel minor capacitas, ad recipiendas species magis, vel minus vniuersales: non tamen potest sumi ratio illius emanationis.

C

## §. VII.

### *In sola potentia infinita Dei, præhabentur species intelligibiles angelicæ.*

PRofundius examinanda est ratio, propter quam species intelligibiles angelicæ, solum præhabentur in potentia Dei. Et quidem certissimum est, non posse dictas species præhaberi in potentia alicuius creaturæ. Cum enim intellectus Angeli immediate subdatur soli Deo, fit, vt species recipiendæ immediate in tali intellectu, solum præhabeantur tanquam in causa efficiente in potentia Dei. Et in hac consideratione, æqualiter se habent, intellectus hominis, & intellectus Angeli. Non enim aliqua creatura potest agere immediate in intellectũ, siue Angeli,

siue

siue hominis. Vnde obiecta sensibilia, quæ emittunt suas species in sensus hominis, mediate dicuntur agere in intellectum hominis, per species intelligibiles denudatas à phantasmatibus. Et quamuis obiectum sensibile, sit causa propria, & vniuoca illius speciei intelligibilis receptæ in intellectu hominis, & repræsentantis proprie, & quidditatiue tale obiectum: tamen illud agit mediate in intellectum, non solum quia sensibile obiectum est, sed propter rationem assignatam de immediata subiectione intellectus respectu Dei. Igitur differentia inter hominem, & Angelum, in præsenti considerandа, consistit in hoc: quod species receptæ in intellectu hominis, habent causam vniuocam creatam, & efficienter producentem illas: nihilominus species receptæ in intellectu Angeli, non possunt habere talem causam creatam.

Generaliter tamen loquendo, infundere speciem intelligibilem præcise considerando illam, quatenus supplet vicem obiecti, absque eo, quod attendatur, hoc quod est infundere ipsam, attingendo immediate intellectum, pertinet ad solum Deum, taliter vt sit impossibile, aliquod agens creatum, siue immediate per se ipsum, siue per aliquid aliud productum à se, supplere vicem speciei intelligibilis, proprie & quidditatiue repræsentantis aliquod obiectū. Et hoc colligitur ex verbis D. Thom. adductis, ex solut. ad 1. huius articuli; scilicet quod in mente Angeli, sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed a Deo qui est creaturarum causa. Expendantur vltima verba, nempe *sed à Deo qui est creaturarum causa* Intendit enim Sanctus Doctor, quod solus ille potest supplere vicem speciei intelligibilis, repræsentantis quidditatiue aliquam creaturam, vel producere talem speciem, qui potest producere talem creaturam. Quæ doctrina est alta mente reponenda, & supra manet insinuata. Pro cuius maiori intelligentia notandum est, quod species intelligibilis propria alicuius rei, duplicem causam habere potest, prima est particularis, & vniuoca, & huiusmodi est res illa cuius est talis species, quæ quidem res non causat illam speciem, secundum aliquid commune, quod habeat cum alia re distinctæ speciei, sed secundum propriam, & particularem rationem. Secunda vero causa est vniuersalis, præhabens in se perfectionem omnium causarum particularium, & hoc in duplici genere; scilicet in genere entis, & in genere intelligibilis. Deus enim non solum est vniuersalis causa omnium entium: verum etiam est idea omnium rerum. Et quidem sicut quælibet causa vniuoca, habet virtutem causandi, ex participatione causæ vniuersalis, secundum genus entis: ita quælibet species intelligibilis, habet particularem virtutem re præsentandi, ex participatione ideæ diuinæ, secundum genus intelligibilis.

A

Igitur eiusdem virtutis est in Deo, habere rationem ideæ cuiuscunque rei particularis, & posse causare talem rem, & vtrumque arguit virtutem infinitam. Non enim solum deducitur virtus infinita Dei, ex productione entis in quantum ens, vel ex repræsentatione omnium entium, seu creaturarum possibilium, sed etiam ex productione, & repræsentatione cuiuscunque entis particularis, secundum modum non limitatum ad tale ens. Ex productione enim formicæ (v. g.) colligitur virtus infinita Dei, attendendo quidem, non ad rem productam, sed admodum; scilicet ad non limitationem ad talem speciem formicæ. Etenim causa quælibet finita, debet limitari in causando, ad certam speciem, & eo ipso quo non limitatur ad vnam speciem, dicitur quod est extra speciem, & consequenter, quod est infinita Si ergo Angelus produceret in se diuersas species intelligibiles, quarum quælibet ex natura sua reduceretur ad suum obiectum, tanquam ad causam vniuocam, & velut specificam, fieret consequens, vt in modo producendi tales species, esset Angelus extra omnem rationem specificam obiecti, & extra omnem rationem specificam causæ speciei, & consequenter esset quid infinitum in genere intelligibili. Colligit ergo Diu. Thom. quod species intelligibiles creaturarum, infunduntur intellectui angelico, à Deo, qui est creaturarum causa, quia eiusdem virtutis est producere aliquam creaturam in esse intelligibili, in mente angelica, atque pro

B

C

ducere ipsam creaturam à parte rei in esse entis. Qua propter ex illis ideis, quæ erant in mente diuina repræsentantes creaturas, & aptæ, vt ad similitudinem illarum producerentur creaturæ, ex illis (inquam) ideis quibus erant producendæ creaturæ in esse reali, deriuatæ sunt similitudines earundem creaturarum in intellectu Angeli, seu (vt melius, & formalius loquamur) deriuatæ sunt creaturæ in esse intelligibili.

A

## §. VIII.

### *Obiectio ex D. Thom.*

*D. Thom.* SEd contra hoc arguitur, ex D. Tho. quæst. vnic. de anima art. 18. ad 13. vbi dicit, quod perfectiones intelligibiles recipiũt animę separatæ à Deo, mediantibus Angelis. Et clarius art. 20. ad 11. dicit, quod species influxè causantur in anima separata, à Deo mediantibus Angelis. Ergo sentit D. Thom. Angelum causare species intelligibiles, non quomodocunque, sed tanquam causa principalis; atque adeo tales species præhabentur in Angelo. Non ergo erit inconueniens, eundem Angelum producere in se diuersas species, seu substantiam eius, esse principium talium specierum,

B

Respondetur, non docere D. Thom. Angelum secundum se, producere dictas species, hoc enim esset contra vniuersalem eius doctrinam, qua docet, Angelum secundum se non posse agere in intellectum animæ, qui intellectus propter suam vniuersalitatem est immediate subiectus Deo. Qua propter dictam rationem, & productionem specierum, colligit Sanctus Doctor ex doctrina D. Dion. 4. cap. cæleſt. hyer. docente, has perfectiones intelligibiles prouenire à Deo, medijs Angelis, ad creaturas intellectuales infimas, *sicut id quod est in actu* (ait S. Thom. *reducit aliquid sui generis de potentia ad actum*. Sentit ergo D. Thom. quod Angelus constitutus iam in actu per species intelligibiles, ex subordinatione, quam habet respectu Dei, participat quandam eleuationem; ad agendum in animam separatam, non quidem producendo species, quantum ad substantiam ipsarum, sed vel ordinando illas, vel confortando intellectum ad vtendum illis. Itaque species ipsæ procedunt à Deo, tanquam à causa primo producente illas: in qua tamen productione, etiam velut ministerialiter concurrit Angelus, modo dicto. Ex quo tamen non sequitur illa emanatio specierum: quandoquidem, istam actionem quam D. Thom. concedit in intellectum animæ, procedere dicit ex Angelo, quatenus est constitutus in actu per species, quod nullo modo procedit de essentia Angeli secundum se. Et quidem nullus concedit, quod Angelus, medijs speciebus quibus actuatur, producat species in alium intellectum; atque adeo actualitas dicta, deseruit ad specialem influxum, & confortationem explicatam. Nec reputo verum sententiam aliquorum tenentium, Angelum virtute diuina posse causare illas species; licet enim instrumentaliter possit habere Angelus dictam causalitatem (de quo non disputamus) tamen in ratione causæ principalis, etiam si vt subordinatæ Deo non potest habere talem causalitatem. Fatemur quidem, causam inferiorem, ex adiunctione ad superiorem, posse habere specialem virtutem, quam non habet secundum se: cæterum hoc debet intelligi intra latitudinem rationis specificæ, quam talis causa inspicit in causando, non autem si excedat rationem specificam. Qua propter cũ hoc, quod est producere species intelligibiles, excedat quælibet rationem specificam inspectã à quacunque causa finita (vt explicatum est) fit consequens, talem productionem non posse conuenire Angelo, tanquam causæ principali, etiam ex subordinatione respectu causæ superioris.

C

Et nota, quod ex natura rei existentia speciei intelligibilis, à parte rei, & extra Deum, præsupponit existentiam sui obiecti secundum esse reale. Cum enim prima radix totius esse intelligibilis sit entitas rei, fit, vt tam esse intelligibile quoad existentiam realem, quam species intelligibiles actualiter existentes, præsupponant existentiam rei, quam repræsentant, secundum esse reale. Itaque non solum, quia species formaliter est participatio obiecti: sed etiam quia ex natura rei causatur ab obiecto, præsupponit per se existentiam talis obiecti,

cti, nisi illa suppleatur à Deo. Et ita species intelligibiles infusæ Angelo, ex natura sua, nullam poterant habere existentiam, nisi præcederet infusio particularis, & superaddita ex parte Dei. Cum enim dictæ species non possint desumi ex obiectis, vt constat ex dictis, fit consequens, illas quatenus tales sunt: A hoc est receptibiles in intellectu Angeli, non præsupponere existentiam obiectorum, sed solam infusionem diuinam, quanuis (vt dictum est) species intelligibilis, quæ ex genere suo est participatio obiecti, & procedit ab obiecto, præsupponat ad sui existentiam, etiam existentiam obiecti. Igitur species istæ angelicæ, quæ sunt infusæ per se, nec possunt extrahi ab obiectis, præcedunt esse reale ipsorum obiectorum, ex virtute tamen infinita, quæ eodem modo substantialiter se extendit ad rem producendam, in esse reali, & secundum esse intelligibile.

Ex ijs sequitur, quod cum species intelligibilis reperta in intellectu hominis, non possit produci ab aliqua causa creata, nisi à proprio obiecto, & requirat virtutem infinitam supplentem vicem obiecti, multo melius species angelica, quæ non potest desumi ab obiectis creatis: quandoquidem propter sui vniuersalitatem superat virtutem obiectorum particularium, indiget virtute infinita ad sui infusionem, quæ virtus non potest communicari essentiæ Angeli.

*D. Thom.* Et nota quod D. Thom. q. 56. cit. docet, quod si Deus instituisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum; plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. In qua doctrina declarat D. Thom species Angelis infusas produci ex præuisione rerum futurarum. Vnde desumitur ratio ad probandam veritatem, quam intendimus. Nam species infusa Angelo repræsentat C ex natura sua creaturam, quæ nondum est, sed ex decreto Dei ponenda est in rerum natura: ita quod posita tali creatura, statim repræsentatur actualiter per illam speciem: ergo impossibile est, talem speciem produci ab aliqua creatura, vel esse in virtute alicuius creaturæ, sed in sola potentia infinita Dei. Probatur consequentia. Nam futura cõtingẽtia, etiam in esse intelligibili, solum præ habentur in Deo, & solus intellectus diuinus secundum se, extendit se ad illa, & consequenter species, quæ ex natura sua præhabet repræsentationem futurorũ, hanc repræsentationem participat ex solo Deo, quatenus illa est expressio procedens ab idea diuina. Itaque si species Angelica, reciperet virtutem ad repræsentandum obiectum futurum, ex ipso obiecto posito à parte rei, dicta ratio paruam haberet vim: cæterum cum ista repræsentatio obiecti futuri, sit in virtute ipsius speciei; licet requiratur præsentia obiecti, velut applicatio; fit consequens esse impossibile, talem virtutem participari ab aliqua creatura, sed immediate à solo Deo. Sicut ergo cognoscere futura, est aliquid supra naturam angelicam: ita species repræsentantes ex se futura, superant virtutem Angelicam, & consequenter præhabentur in sola virtute Dei.

## §. IX.

### *Species intelligibiles non præhabentur radicaliter in essentia Angeli.*

*Bañes.* MAgister Bañes existimauit se satisfeciſſe præcipuę difficultati, de in B finitate requisita ad continentiam specierum intelligibilium, dicens: quod licet requireretur infinitas, ad hoc quod essentia vnius Angeli esset similitudo formalis alterius Angeli: non tamen requiritur talis infinitas, ad hoc quod sit similitudo radicalis: id est ad hoc, quod sit radix, ex qua oriatur similitudo alterius Angeli. Concedit etiam, quod quidquid perfectionis est formaliter in speciebus intelligibilibus, præhabetur radicaliter in essentia Angeli. Et infra subdit, quod sicut ex essentia hominis, ortum habet intellectus agens, ratione cuius talis essentia continet omnes substantias materiales in esse intelligibili, quatenus ipse intellectus potest abstrahere species à phantasmatibus, multo melius species intelligibiles ortum habent ex essentia Angeli, ratione intellectus, qui naturaliter est præditus speciebus intelligibilibus.

Hæc tamen opinio, & modus dicendi displicent nobis. Nam rationes supra factæ euidenter probant esse impossibile, quod in virtute finita conti-

neantur immediate, res distinctę speciei: ita quod ex tali virtute si non mediet ali qua causa vniuoca, est impossibile, nisi sit infinita produci tales res. Et quidem si radicaliter continerentur in essentia Angeli illæ diuersæ species, taliter tamen, quod darentur inter talem essentiam, & species aliæ causæ immediatæ, productiuæ earundem specierum, bene intelligeretur talis productio, cum finita ratione essentiæ, sicut datur finita ratio causæ vniuersalis, cum productione diuersorum effectuum specie distinctorum, quia isti effectus non producuntur immediate à causa vniuersali, sed mediantibus causis particularibus, vel aliquo gerente vicem causarum particularium. Si tamen illi effectus producerentur immediate, à tali causa, deberet illa necessario esse infinita. Ratio est euidens. Nam si diuersi effectus specifice distincti, procedunt immediate ab eadem causa, implicat, quod producantur sub vna ratione specifica, & consequenter producens, non coarctatur ad speciem in productione; atque adeo est quid infinitum. Hæc igitur ratio procedit in illa continentia radicali. Si enim essentia, vel intellectus Angeli, continent immediate diuersas species intelligibiles, seu habent virtutem ad producendum immediate tales species, fit consequens, vt in ista productione non inspiciant vnicam rationem formalem specificam, vel limitentur ad certam speciem in esse intelligibili, seu in esse reali, quia non datur, nec potest dari talis ratio specifica. Consequens ergo est, vt illimitato modo produceret essentia Angeli diuersas species intelligibiles, perfectas, & completas, in sua specie, si tales species produceret. Et quod non solum diceretur essentia infinita, si formaliter haberet rationem plurium specierum: verum etiam si haberet virtutem ad producendum per se ipsam, & immediate tales species. Dixi debere esse completas illas species, quia si essent aliquid incompletum, & subordinatum completæ rationi intelligibilitatis, quæ reperitur in essentia Angeli, bene intelligeretur illa simplex emanatio. Itaque cum essentia Angeli habeat rationem speciei intelligibilis, qua

A

B

C

Angelus cognoscit se ipsum, & ad istam completam cognitionem, ordinarentur etiam aliquæ species intelligibiles, bene posset intelligi emanatio talium specierum ex essentia, sicut datur emanatio potentiarum, quæ requiruntur ad operationes essentiæ. Sicut enim istæ potentiæ comparatæ ad essentiam, differunt specie incompleta, & concurrunt ad complementum essentiæ: ita diceretur de illis speciebus. Cæterum multo aliter se habet res. Nã ab omnibus conceditur, quod species intelligibiles, quæ sunt in intellectu angelico, differunt specie completa. Et ratio huius est euidens. Nam alias Angelus deberet cognoscere creaturas, cognoscendo se ipsum, & sub ratione sui ipsius, sicut Deus cognoscit creaturas sub ratione sui ipsius. Si enim dictæ species concurrunt incomplete ad cognitionem creaturarum, & subordinatæ essentiæ Angeli, tanquam rationi formali completæ intelligendi, fit consequens, Angelum non posse cognoscere aliquam creaturam, immediate per speciem intelligibilem repræsentantem talem creaturam, nisi per conuersionem ad dictam essentiam, tanquam ad rationem formalem. Nec darentur in vno Angelo diuersæ rationes formales, & specificæ, cognoscendi diuersas res. Nec daretur maior, vel minor vniuersalitas, inter ipsas species, tanquam ratio formalis cognoscendi diuersa obiecta. Et hæc ratio procedit absolute contra illam emanationem specierum. Data enim tali emanatione, sequeretur, quamlibet speciem formaliter, & in esse intelligibili, subordinari essentiæ Angeli; atque adeo istam essentiam esse præcipuam rationem cognoscendi ea, quæ per species cognoscerentur.

Nec audiendus est Nazarius, quanuis ex schola Diu. Thom. tenens, quod quantis omnes species vnius Angeli, in esse repræsentatiuo, differant specie: tamen fluunt ab essentia Angeli quasi partes potentiales vnius passionis totalis, quæ passio erit habitus per species omnes illas veluti partes constitutus. Sed certe tota hæc doctrina; licet viri laboriosi præcipue in colligendis diuersis opinionibus, non probatur nobis. Et quidem primo

in

in opinione tenente illam simplicem emanationem specierum, dicendum est, quod sicut fluunt species ad modum passionum: ita debent habere rationem diuersarum passionum, & consequenter quatenus quælibet illarum habet suam specialem repræsentationem. Secluſa enim ista repræsentatione, nihil supereſt ratione cuius dicantur fluere diuersæ passiones ab essentia. Item etiam est inintelligibile, quod omnes illæ species efficiant vnicam passionem, cuius sint partes potentiales. Implicat enim dari vnam significationem specificam consurgentem ex pluribus significationibus specificis. Dicere autem, quod ex significationibus partialibus specificis, consurgat vna totalis generica, est magis inintelligibile, quia illa significatio non potest non inspicere vnum obiectum formale; atque ita non potest dici repræsentatio generica. Nec potest concipi talem speciem totalem repræsentare obiecta, quæ partialiter repræsentãtur per plures species conficientes ipsam, quia talis repræsentatio deberet inspicere vnicam rationem formalem repræsentandi; atque adeo constitueret vnicam speciem simpliciter. Sicut species vniuersalis Angeli superioris continet repræsentationes plurium specierum inferiorum. Nec est verum illud, quod dicitur de habitu. Nam habitus continet multas species, materialiter componentes ipsum, & istæ species sunt alterius rationis ab habitu: cum de ratione habitus non sit aliqua repræsentatio; at vero cum species illa totalis constituatur per repræsentationem, implicat illam consurgere ex pluribus repræsentationibus, sicut implicat speciem aliquam vniuersalem Angeli, consurgere ex repræsentationibus plurium specierum particularium.

## §. X.

### *Infinitas in continentia radicali, quam ponit Bañes.*

PRæterea displicet nobis dicta opinio, quam principaliter impugnamus, quia quoad infinitatem illam, quæ poneretur in essentia Angeli, si talis essentia esset ratio immediata cognoscendi plures creaturas, efficacius arguitur in hac simplici emanatione. Nã efficacius probatur, aliquod principium esse infinitum, ex productione multarum specierum intelligibilium, quam ex eo, quod gerat vicem talium specierum. Etenim bene intelligitur, quod vna species intelligibilis vniuersalis in Angelo, gerat vicem multarum specierum particularium: & tamen non potest intelligi, quod ex eadem specie intelligibili vniuersali, ortum habeant diuersæ species particulares. Cuius rationem reddere non est huius loci. Facilius ergo intelligitur, quod essentia Angeli sit immediata ratio cognoscendi plures creaturas, etiam distincte, quam quod ex tali essentia ortum habeant plures species intelligibiles repræsentantes plures creaturas distincte. Primum autem horum negat D. Tho. propter finitam rationem essentiæ, & consequenter secundum debet à fortiori negari.

Præterea contra istam continentiam radicalem, militat ratio, quam supra insinuauimus, de vniuersali continentia specierum intelligibilium. Nam eo ipso, quo essentia Angeli contineret in virtute, duas species intelligibiles, contineret infinitas. Eadem enim ratione, qua produceret vnam speciem produceret infinitas: quandoquidem non produceret vnam speciem, sub ratione specifica talis speciei, siquidem extenderet se ad alteram speciem, nec sub ratione communi vtrique speciei: quandoquidem talis ratio eodem modo est communis omnibus speciebus possibilibus. Dicere autem, quod produceret determinatas species sub speciali ratione se extendente solum ad illas species, videtur merum figmentum in Methaphisica: quandoquidem omnes species intelligibiles immediatissime continentur in esse intelligibili, sub eadem ratione communi, nec est abstrahibilis specialis ratio generica, ab aliquibus speciebus, quæ non sit abstrahibilis ab omnibus. Et multo minus apparentiæ habet, dicere, quod quanuis in esse entis, seu in esse intelligibili, illæ species non habeant specialem rationem communem: tamẽ in esse producibili correspondet specialis ratio speciebus, quæ dabentur vni Angelo, & fluunt ex essentia

eius,quæ ratio non correspondet speciebus omnibus. Hæc (inquam) ratio deficit maxime in proprijs principijs. Manifeste enim petit principium. Hoc enim intendimus,quod scilicet si in esse intelligibili,seu in esse,quod habent à parte rei illæ species,non datur aliqua ratio communis,quæ ex altera parte sit specialis eisdem speciebus,consequenter nec detur in esse producibili. Nam ratio productiui,& producibilis,fundantur in speciali natura,& entitate rei. Quapropter si istæ species,& non aliæ,sunt producibiles ab ista essentia Angeli,necesse est assignare specialem rationem veram,& realem,ex parte ipsarum specierum,propter quam dicantur producibiles specialiter. Siquæ autem ratio vera,& realis posset assignari,illa esset specialis perfectio,quam dictæ species participarent ex illa simplici emanatione,ab essentia: ita quod species, quæ ex natura sua in esse repræsentatiuo essent diuersæ rationis, participarent specialem modum in esse passionum, ratione cuius conuenirent in illa producibilitate explicata. Sicut solet dici de potentia visiua hominis, & potentia visiua bruti, quod licet in esse potentiarum, conueniant inter se: tamen in esse producibilium à distinctis essentijs, habet peculiarem perfectionem vna potentia, quam non habet altera. Hæc tamen doctrina superficialis est ad propositum, nec penetrat vim difficultatis. Concedimus enim,quod etiam de facto species, quæ sunt in vno Angelo, participant specialem perfectionem ab essentia talis Angeli: quam tamen perfectionem non participant species,quæ sunt in alio Angelo. Cum enim species illæ sint accidentia quædam,necesse est,vt secundum maiorem,vel minorem perfectionem substantiæ,cui insunt,recipiant maiorem,vel minorem perfectionem. Quapropter stantibus speciebus eiusdem perfectionis præsentialis (si hoc daretur) in diuersis Angelis, ille qui esset perfectior communicaret talem perfectionē speciei,& melius vteretur illa,quam alter Angelus. Quod autem intendimus in præsenti est,non posse superaddi specialem rationem essentialem communem speciebus,quæ sunt in vno Angelo, quæ quidem non sit etiam communis speciebus,quæ sunt in altero Angelo,& consequenter si essentia vnius Angeli est principium aliarum specierum,eadem ratione quoad essentialia, quæ conueniunt speciebus,poterit esse principiū omnium specierum,quod quidem (vt minimum) denotat infinitatem in illo genere ex parte essentiæ Angeli.

A Præterea. Si daretur illud principium radicale specierum,esset determinatum ex se ad illas species,nec maneret indifferens ad recipiendas alias species, hoc autem est omnino falsum: ergo. Probatur maior. Nā illud principium radicale esset necessarium,& consequenter determinatum ad vnum, & consequenter esset incapax recipiendi species,quæ nō fluerent per simplicem emanationem ex ipso. Sicut quælibet specifica natura, est incapax recipiendi aliquam passionem præter illas,quæ fluunt ex propria essentia. Minor autem videtur notissima. Quis enim audeat dicere, quod sicut Deus infudit Angelo, particulares species earum rerum,quas decreuit creare;non posset infunderealias species,decernendo producere alias creaturas? Vel quod deberet creare Angelum in alia natura,& specie,si decerneret producere alias creaturas? Et quod peius est,daretur extra Deum principium ne-

B cessarium earum rerum, quæ pendent absolute,& simpliciter ex libera voluntate Dei: & saltim ex suppositione,quod creatur Angelus,consequeretur necessitas producendi res, non quidem ex vi cognitionis diuinæ,sed ex vi productiones naturæ angelicæ: ita quod determinatio ad istas creaturas non sumeretur formaliter,ex decreto diuino,quo Deus practice cognouit istas creaturas producendas. Declaratur hoc amplius. Licet enim suppositio decreto, quo decreuit Deus producere speciales creaturas,detur quædam necessitas,seu potius determinatio ad productionem illarum: ta-

C men hæc determinatio,vel debet relucere in cognitione diuina, vel in aliquo quod participat talem cognitionem. Vnde in speciebus intelligibilibus quas Deus infudit Angelis, & sunt participationes idearum Dei,relucet illa determinatio respectu creaturarum producendarum. Nihilominus determinatio ad producendas res diuersæ speciei,impossibile est,quod præhabeatur, vel in decreto producendi rem vnius speciei, vel

in

in productione talis rei, atque adeo impossibile est, quod ex productione rei vnius speciei, sequatur necessitas ex suppositione, vel determinatio ad producẽdum rem alterius speciei. Vera igitur, & indubitata sententia est, Deum decreuisse producere speciales creaturas, & sic creando in tempore naturam Angelicã, determinauit illam ad cognitionem istarum creaturarum, ex quadam participatione prædicti decreti, ex vi specierum intelligibilium; non vero, quod ipsa natura Angelica, ex se, & à principio necessario, fuerit prius determinata ad talem cognitionem.

## §. XI.

### *Ordo inter species, quæ infunduntur Angelo.*

ALIA ratione solet probari, quod non detur ista dimanatio specierũ ab essentia Angeli, tãquam à principio radicali: quia passiones fluunt ab essentia ordine quodam, scilicet vna mediante alia, sed hic ordo, non potest inueniri, in dictis speciebus: quandoquidem species repræsentans albedinẽ (verbi gratia) non potest ortum habere mediante specie repræsentante nigredinẽ, vel è contra. Nec species repræsentantes duas rationes specificas, ex æquo distinctas, possunt habere istam subordinationem: ergo. Sed ista ratio etiam currit tenendo, quod species dictæ infunduntur Angelo: quandoquidem non ex æquo infunduntur. Etenim in potentia passiua, & receptiua Angeli, etiam datur ordo respectu accidentium recipiendorũ Itaque quo accidentia perfectiora sunt, eo magis accedunt ad ipsam naturã, & essentiam Angeli, atque adeo ingenere causæ materialis, & receptiuæ, præcedunt accidentia imperfectiora, & reddũt subiectum capax ad recipienda accidentia perfectiora, licet in genere causæ formalis, vel finalis, è contra se res habeat. Si ergo teneremus, dictam opinionem de simplici emanatione specierum, non esset difficile respondere ad dictum, argumentum; concedendo ordinem specierum: ita quod species perfectissima, immediate proflueret ab essentia, quasi immediate participans actualitatem essentiæ; species autẽ minus perfecta profluere media perfectiori. Et ad illud de æqualitate specierum cõstitutarum sub eodem genere, respondetur; aliam esse rationem specierum istarum, atque specierum intelligibilium. Stat enim species à parte rei ex æquo diuidere, idem genus, & tamen conuenire in esse repræsentatiuo in vna specie intelligibili, sicut infra explicabitur. Vnde licet nos intelligamus naturam leonis per speciem intelligibilem distinctam ab specie, qua cognoscimus naturam equi: tamen Angelus quantumcunque infimus cognoscit per vnicam speciem intelligibilem plures naturas specificas. Igitur quo species intelligibilis est actualior, & perfectiori modo repræsentat, eo magis accedit ad essentiam Angeli, nec talis species diuiditur ex æquo contra aliam speciem minus perfectam; sed potius continet perfectionem eius, velut formaliter eminenter, sicut anima rationalis continet gradum sensitiui, & vegetatiui. Et sicut diuersæ potentiæ animæ, distinguũtur specie per ordinem ad obiecta: tamen in ratione potentiarum profluentium ab eadem essentia: quatenus illa potest vti eiusdem potentijs, vna subordinatur alteri, & profluit ab essentia mediante altera: ita licet vna species intelligibilis Angeli, distinguatur specie ab alia, per ordinẽ ad obiectum; tamẽ sub illa maiori actualitate, quam perfectior species habet participatam à subiecto, & ab essentia eius, est immediator eidem essentiæ.

Igitur ordo, de quo loquitur prædictus modus dicendi, procedit de speciebus, quoad virtutem actiuam: ita vt sit impossibile, vnam speciem esse principium alterius in simplici emanatione, propter limitatam rationem specificam explicatam, & sic species repræsentans albedinem, non prẽhabet perfectionem speciei repræsentantis nigredinem. Nihilominus loquendo de dispositione ex parte subiecti reducta ad genus causæ materialis, potest vna species recipi in subiecto mediante altera specie: nõ quidem taliter, quod formaliter disponat prima secundum se ad receptionem secundę; sed quod secunda exposcat actuationem per primam. Ita quod exposcatur in subiecto, actuatio per primam speciem, vt illud sit capax recipiendi secundam. Et sicut intellectus ad hoc, quod vtatur perfectiori specie debet innitiari

per speciem minus perfectam: ita in recep tione istarum specierum, datur similis ordo. Non ergo repugnat, quod Deus ordine quodam infundat Angelo diuersas species intelligibiles, velut disponendo, per vnam ad alteram, tamen repugnat, quod ex vna specie intelligibili, sequatur altera, tanquam ex proprio principio. In illa enim infusione proceditur ex imperfecto ad perfectum velut in genere causæ materialis, sed in hac dimanatione procedit ex eo, quod perfectius est, & præhabet perfectionem specificam alterius.

A

## §. XII.

### *Soluuntur argumenta in contrarium.*

*Ferrar.*

AD primum argumentum in contrarium respondetur. Et ad authoritatem D. Thom. respondet Ferrar. cit. quod species intelligibiles dicuntur naturales Angelo dupliciter: & quia habet naturalem inclinationem, vt eas simul recipiat à Deo, & immediate: & quia eas omnes habet à sua creatione, sicut homines dicuntur natura filij iræ: quia hoc habent à natiuitate sua. Conformiter ergo ad istam solutionem (quę vera est) idem est dicendum de scientia. Itaque tam scientia, quam species intelligibiles, sunt Angelo naturales, non solum, quia Angelus habet principiũ passiuum, ad recipiendum ipsas, sed quia tale principium exposcit naturaliter illas, sicut cœlum exposcit motum secũdum principium passiuum: non tamen motus prouenit à tali principio, licet naturaliter ei conueniat. Et sicut materia cœli, licet sit in potentia ad suam formam: tamen exposcit naturaliter actuari semper complete ipsa forma: sic intellectus angelicus, licet sit in potentia ad species intelligibiles, exposcit semper actuari ipsis speciebus. Et sicut materia cœli ita est in pura potentia secundum se, sicut materia horum inferiorum, & tamen ex altera parte, differt genere à materia horum inferiorum, propter connaturalitatem, quam habet cum forma, sic etiam quamuis intellectus Angeli, ex natura sua sit in pura potentia ad species intelligibiles, sicut intellectus hominis; tamẽ differt ab intellectu hominis, propter illam connaturalitatem, quam habet cum speciebus.

B

C

Notandum tamen est, quod dictum exemplum non tenet in omnibus. Nam materia cœli, ita est cõnaturalis suæ formæ, vt vtrunque producatur eadem productione; ita quod ad productionem cœli, simul comproducatur materia, & forma: nihilominus producto Angelo, ex vi talis productionis, non comproducũtur species intelligibiles, sed necessaria est infusio talium specierum, per quam educantur ex potentia naturali ipsius Angeli, etiam si tales species infundantur simul, atque producitur Angelus. Dixi ex potentia naturali, quia est differentia inter species, quæ fuerunt infusæ primo parenti, & eas, quæ fuerunt infusæ Angelo. Nam species fuerunt infusæ per accidens primo parenti: quandoquidem natura intellectus ipsius erat acquirere tales species (& loquimur de speciebus pertinẽtibus ad ordinem naturalẽ) nihilominus Angelo infusæ sunt species per se, taliter quod intellectus eius exposceret istam infusionem. Quapropter licet species infusæ primo parenti dicantur ei connaturales, in acceptione supra dicta; quia scilicet habeat eas à sua creatione: tamen species infusæ Angelo dicuntur ei naturales, quia Angelus ex natura sua exposcit talem infusionem. Primus ergo parens erat velut in potentia obedientiali, ad infusionem illarum specierum: at vero Angelus erat in potentia naturali ad infusionem specierum, quas recepit.

Ad secundum locum ex sol. ad primũ respondetur probare, quod species infusæ Angelis nõ sunt talis naturæ, quod possint recipi ab ipsis rebus, & ita non præsupponunt res ipsas: non tamen probat, quod non præsupponant infusionẽ diuinam. Hæc autem infusio, prius natura consideratur, quam esse rerum in se ipsis. Quod attente est considerandum, propter illam prioritatem naturæ, quam ponit D. Thom. Dupliciter enim potest explicari ista prioritas naturæ. Primo ad istum sensum, quod absolute loquendo, prius natura fuerit infusio specierum, quam existentia rerum in se ipsis. Et iste sensus est planus, nec ex illo potest colligi, id quod argumentum intendebat, scilicet quod species non proueniat Angelo ab extrinseco, ex vi scilicet infusionis diuinæ. Secundo modo potest intelligi ad istum sensum, quod si

cut

cut prius habent res esse in mente diuina, quam considerentur in se ipsis: ita prius considerentur, vt profluentes à Deo ad intellectum Angeli secundum esse intelligibile, quam considerentur esse reale ipsarum rerum. Et iste sensus habet maiorem difficultatem ad propositum. Itaque concedendo, quod non solum ante quam res sint in se ipsis, verum etiam antequam considerentur in se ipsis, participantur in intellectu angelico, secundum esse intelligibile, difficilius explicatur quomodo tales species, non intrinsece conueniant Angelo. Considerando enim istum ordinem, scilicet, quod primo res sunt in intellectu diuino, tanquã in esse per essentiam: secundo vero in esse per participationem, sunt in intellectu angelico intelligibiliter, tertio autẽ in esse reali sunt in se ipsis, ad istum sensum, quod idea quæ est in mente diuina repræsentans res, prius terminetur ad esse intelligibile, quod habent tales res in intellectu angelico, quam ad esse reale, quod habituræ sunt in se ipsis: considerando (inquam) istum ordinem videtur, quod dictæ species, magis intime inspiciant intellectum angelicum, tanquam subiectum, quam inspiciant res, quas repræsentant, tãquam obiecta, & ita quod omnino independenter à rebus, conueniant species Angelis. Dicendum ergo videtur, quod idea diuina prius cõparatur ad rem cuius est idea, quam comparetur ad Angelum in quo participatur in ratione speciei. Etenim illa prior comparatio habet rem pro obiecto, secunda tamen habet Angelum pro subiecto, prius autem inspicitur obiectum.

A

B

Restat ergo vt species, quæ infunduntur Angelo, prius inspiciant sua obiecta, quam Angelum, & quod intuitu rerum creandarum, sint infusæ intellectui Angeli, & quod prius natura considerentur, vt tenentes se ex parte obiecti, tã quam vicariæ talis obiecti, quam vt tenentes se ex parte intellectus Angeli; & consequenter, quod non sint passiones Angeli, sed ex primaria consideratione earum, dicantur idem cum rebus in esse intelligibili, quæ identitas prius natura consideratur, quam illa existentia in intellectu Angeli. Igitur D. Thom. intelligitur de prioritate in primo sensu.

C

Ad secundum argumentum respondetur, Angelum esse multo melioris cõditionis, in speciebus intelligibilibus recipiendis ex infusione diuina, quam homo in adquirendis speciebus, propria virtute. Licet enim Angelo infundantur species: tamen ista infusio debetur ei naturaliter, multo autem melius est, exposcere modo connaturali infusionem perfectam, prouenientem à causa superiori, & (vt ita dicamus) pati à causa superiori, quam proprijs viribus agere causam inferiorem, perficiendo se ipsam. Fatemur quidem, quod si in hac infusione specierũ, operaretur Deus ad modũ causæ indifferentis, argumentum haberet maiorem vim: tamen quia operatur ad modum causæ naturalis, & consequenter verificatur, quod Angelus nõ potest naturaliter carere dictis speciebus, homo autẽ adquirit libere species, & multis interuenientibus imperfectionibus, fit consequens, vt Angelus sit melioris conditionis.

Ad tertium respondetur, illud procedere etiam in opinione contraria. Si enim Deus, ita crearet vnum Angelum, quod decerneret, non creare aliquid aliud, nõ daretur in intellectu eiusdem Angeli aliqua species intelligibilis alicuius creaturæ. Fatentur enim omnes authores, quod species intelligibiles debentur Angelo, attendendo, non solum ad naturam ipsius, sed ad ordinem creaturarum, quas statuit Deus producere. Quapropter si decerneret Deus producere vnũ Angelũ tantũ, talis Angelus solum cognosceret Deum, & se ipsum. Verum quidem est, talem Angelum debere esse alterius naturæ specificæ, ab ea, quam de facto habent Angeli: quia attẽdendo ad naturam specificam inuẽtam in quocunque Angelo, cuilibet eorum debetur cognitio creaturarum pertinentium ad ordinem vniuersi cæteris data hypothesi, solum deberetur dicto Angelo cognitio sui ipsius, & Dei authoris naturalis. Quod si per impossibile mutaretur decretum diuinum, & producerẽtur aliæ creaturæ, non mirum, quod dictus Angelus nullam illarum cognosceret, imo quod nec naturaliter loquendo posset aliquam illarum cognoscere.

Ad quartum respondetur, concedendo, quod intellectus Angeli, non est indifferẽs ad istas, & illas species, sed quod determinate exposcit peculiares species

sibi

sibi debitas. Quanuis enim detur in Angelo potentia passiua ad recipiendas tales species: tamen hoc non obstat prædictæ determinationi. Imo sicut materia cœli est determinata ad particularē formam: ita intellectus Angeli est determinatus ad particulares species. Ex hoc tamen non licet colligere, tales species esse proprias passiones, vel naturaliter profluere ex intellectu Angeli, vt patet in eodem exemplo de cœlo.

Ad confirmationem respōdetur, D. Thom. non loqui solum de complemento omnino accidētali: certum enim est, quod hoc complemento, perficiuntur Angeli quotidie de nouo, secundum nouas illuminationes; nec loquitur de cōplemēto essentiali, seu naturali per emanationem propriæ passionis, sed de complemento naturaliter debito, secundum quod illud exposcit potētia passiua modo explicato.

Ad quintum respondetur, quod quāuis homo, & Angelus, conueniant in eo, quod est nullam habere actualitatem ex se, ex qua ortum habeant species intelligibiles tamen differunt in hoc, quod est hominem taliter esse in potentia ad species, vt priuetur eisdem ex natura sua, atque adeo in receptione earum, procedit de potentia ad actum. Cæterum Angelus non habet potentiam separatam ab actu, sed potius habet actum annexum, sibi naturaliter. Stat autem potentia pure passiua ad modum explicatum, & ex altera parte, quod sit completa per actum.

Ad sextum respondetur, creaturas inferiores, non posse præhaberi in esse intelligibili in creaturis superioribus, attendēdo solū ad naturam creaturarum superiorum, vt probatum est. Nam alias creaturæ superiores, haberent infinitatem in esse intelligibili, & cōsequēter in esse entis, quæ omnia constant ex dictis. Quapropter creaturę inferiores, dicūtur contineri intelligibiliter in Angelis, nō tanquam in propria causa, ex qua ortū habeat esse intelligibile creaturarum inferiorum, imo tale esse intelligibile ex genere rei præsupponit esse entitatiuum cum intelligibilitas consequatur ad entitatem. Cum igitur esse entitatiuū creaturarum inferiorum, dependeat, tanquā ex propria causa à Deo, ad modum explicatum, sit consequens, vt esse intelligibile earundem creaturarum, profluat à Deo, conformiter ad esse entitatiuum earum, quod præhabetur in Deo. Itaque prius secundum modum concipiendi, A conuenit Deo præhabere creaturas in se ipso, secundum esse entitatiuum earum, quatenus continentur in esse infinito, quod est de quidditate Dei, & antecedit omnem rationē intelligibilitatis, quam conueniat eidem Deo præhabere illas creaturas in esse intelligibili: & infinitas conueniēs Deo, in eo quod est præhabere dictas creaturas in esse intelligibili, fundatur in infinitate continendi illas secundum esse entitatiuum. Et quidem fortasse, hoc non concedunt authores tenentes, quod constitutiuum Dei, non est gradus essendi, sed gradus intellectiui, atque adeo in tali opinione, videtur dicendum, quod creaturæ prius contineantur in Deo in esse intelligibili, quam in esse entis: quod tamen est inconueniens; quandoquidem in qualibet creatura, prius est gradus entis, quam B gradus intelligibilitatis, vel gradus intellectiui, & consequenter pro illo priori, reducuntur ad esse per essentiam: & sic etiam ex parte Dei, prius intelligitur esse per essentiam, quam gradus intellectiui, & secundum eundem ordinem, debet descendere ad inferiora per modum communicationis. Sed de hoc satis, & ad propositum reuertentes. Sicut esse entitatiuum creaturarum, habet pro causa propria ipsum Deum, nec potest fieri vt Deus communicet alicui creaturæ, esse propriam causam multarum creaturarum, (ad modum explicatum) secundum esse entitatiuum ipsarum: nam hoc argueret in tali creatura, potentiam non determinatam ad aliquam speciem, vt probatum est: ita nec potest fieri, vt Deus communicet alicui creaturæ virtutem C ad producendum esse intelligibile multarum creaturarum. Quapropter creaturæ inferiores, præhabentur intelligibiliter in superioribus, intelligibilitate participata à Deo, medijs speciebus superadditis.

IN

IN articulo 3. dicit D. Thom. Oportet, quod eà quæ Deus cognoscit per vnum, inferiores intellectus cognoscant per multa: & tãto amplius per plura, quãto amplius intellectus inferior fuerit. Si ergo quanto Angelus fuerit superior, tãto per pauciores species vniuersitatem intelligibilium apprehendere poterit, & ideo oportet, quod eius formæ sint vniuersaliores, quasi ad plura se extendentes vnaquæque earum.

## CONTROVERSIA. LII.

### *Vtrum Angelus quo superior est, eo intelligat per species vniuersaliores.*

SVPPONENDVM est, diuersos intellectus angelicos esse diuersæ speciei. Licet enim conueniant in vniuersalitate obiecti, quod omnes inspiciunt, scilicet in ente in quantum ens, quam vniuersalitatem, etiam inspicit intellectus humanus: tamen hoc obiectum non potest esse connaturale alicui intellectui creato: quandoquidem multa continentur in tali ente, quæ intellectus creatus suis viribus, non potest attingere. Vnde illud obiectum in tota sua latitudine, dicitur obiectum extensiuũ, quatenus intellectus, siue propriis viribus, siue virtute ei superaddita, potest attingere omnia, quæ continentur in ente. Non enim comparatur ad tale obiectum, vt potentia solum connaturalis, sed vt potentia obedientialis. Igitur diuersi intellectus secundum speciem, habent sub illa ratione vniuersali obiecti, speciales rationes, per ordinem ad quas distinguuntur, & quas recipiunt, tanquam sibi connaturales. Has ergo speciales rationes, supponit præsens controuersia, & conformiter ad eas inquirit de speciebus, quibus vtitur quilibet intellectus, quæ quidem species debẽt esse proportionatæ speciali modo sub quo, quilibet intellectus vnitur suo proprio, & specifico obiecto.

Vazquez. Igitur Vazquez disputat. 203. cap. 2. relata sententia D. Thom. & discipulorum eius dicit, illam non constare ratione firma. Quod probat. Nam etiam si cõcedamus, singulos Angelos specie differre, adhuc non sequitur, perfectiores Angelos per species perfectiores, & pauciores intelligere. Nam authuiusmodi species sunt sola Dei voluntate Angelis communicatæ, & ita quis scire potest diuersas species, vel eiusdem rationis singulis fuisse concessas. Quod enim Angeli perfectioris naturæ, perfectius intelligant, non est necesse prouenire ex perfectioribus speciebus intelligibilibus, si quidem perfectior intellectus cum æquali specie, perfectius intelligit, atque hac sola ratione, Angelus superioris naturæ, eo magis assimilaretur Deo, quo perfectius intelligeret; nec opꝰ esset in eo magis assimilari, quod per species perfectiores, vel pauciores cognosceret. Aut species intelligibiles quas Angeli habent, oriuntur ex ipsorum essentia veluti passiones, & hoc modo rectè videtur sequi, perfectiores species, Angelis perfectioris naturæ, conuenire: ex hoc tamen nõ fit, vt species superioris Angeli, debeant esse vniuersaliores, & pauciores. Posset enim aliquis cõcedere, perfectiores quidem procedere à perfectiori natura, nõ quia plura, sed quia perfectius eadem repræsentat.

Hoc argumento etiam Scotus in 2. d. 3. quæst. 10. impugnat rationem D. Thom. positam in hoc art. Similiter Molina super istum articulum. Et addit, quod facillime soluuntur fundamenta omnia, quibus innititur D. Tho. Vtigitur

*Scot. Molin.*

tur ostendamus veritatem doctrinæ D. Tho. oportet declarare aliquos modos dicendi in hac parte, qui circunferuntur etiam inter Thomistas.

§. I.

*Vniuersalitas speciei Angelicæ non sumitur per ordinem ad naturam aliquam genericam.*

PRÆCIPVVM argumentũ, quod obijcitur contra sententiã D. Tho. est illud, quod ipse Doctor Sanctus ponit in secundo loco in hoc articulo. Et certe adhuc non vidi argumentum difficile, quo impugnetur doctrina D. Thom, quod ipse non præuenerit, & ex superficiali intelligentia solutionis, mouentur contrarij ad contradicendũ Doctori Angelico. Argumentum igitur est huiusmodi. Si Angelus cognosceret per speciem repræsentantem naturam aliquam vniuersalem, non cognosceret distincte, ea quæ cõtinẽtur sub tali natura: quandoquidem illa continentur in confuso, in eadem natura, atque adeo cognosceret Angelus per speciem vniuersalem, rem in vniuersali, quod est cognoscere rem in confuso.

Hoc argumentum non solum est soluendum à nobis, verum etiam, est ostendenda euidentia solutionis, quam adhibet D. Thom. Dicimus ergo, vniuersalitatem speciei angelicæ, non desumi ex natura aliqua generica. Rationem huius solent aliqui adhibere: quia si species angelica respiceret primario aliquã naturam genericam, à qua desumeretur dicta vniuersalitas, sequeretur talem speciem habere virtutem infinitam. Nam sub natura generica, possunt contineri infinitæ species, & consequenter virtus comprehensiua talis naturæ, se extenderet ad omnes illas species, atque adeo esset virtus infinita. Sed ista ratio parum conuincit. Licet enim genus sit in potentia ad infinitas species: hæc tamen potẽtia est passiua, non actiua: potest autem comprehendi potentia, aliqua passiua, absque comprehensione actuum superuenientium eidem potentiæ. Itaque potentia actiua infinita, non potest comprehendi, nisi per virtutem infinitam; quia talis potentia est perfectio in eo, cuius est potentia; nihilominus potẽtia passiua ad infinitas formas suscipiendas, arguit perfectionẽ ex parte ipsarũ formarũ vel ex parte agentiũ, educẽtium formas ex tali potentia. Vnde potentia passiua quam dicit materia prima, ad recipiendas infinitas formas, non dicit perfectionem ex parte ipsius materiæ primæ, sed ex parte agentium educentium formas ex tali materia. Similiter potentia generis ad infinitas species, non arguit perfectionem tenentem se ex parte ipsius generis, sed ex parte differentiarum actuantium tale genus.

Ex quo sequitur, quod eadem prorsus ratione genus sit actuabile per duas differentias, atque esse actuabile per infinitas differentias, & ita si vocetur à nobis talis actuabilitas, perfectio (in quo non immoramur) dicendum est, eãdem virtutem requiri, ad cognoscendam actuabilitatem per duas differentias, atque requiritur ad cognoscendam actuabilitatem per infinitas differentias. Vnde etiam fit, vt si Angelus cognosceret infinitas species contentas in potẽtia in natura generica, talis cognitio haberet quidem infinitatem, non ex illis speciebus, vt contentis in generica natura, sed ex se ipsis.

Hæc igitur est differentia inter speciẽ respectu indiuiduorum, & genus respectu specierum, quod species, communicat perfectionem indiuiduis, & consequenter cognitio indiuiduorum, participat perfectionem ex cognitione speciei. Nihilominus genus non communicat perfectionem speciebus, & ita infinitas, quæ requireretur in cognitione infinitarum specierum, si darentur, non procederet ex cognitione generis. Fit ergo vt infinitas, quã illi authores intendunt ponere in specie Angelica, si talis species primo repræsentaret naturam genericam, non habeat locum. Nec etiam habeat locum infinitas, quam intendunt ponere in specie repræsentante primo naturam specificam, ratione infinitorũ indiuiduorum, quia eadem perfectio indiuisibilis ex parte speciei est, quæ communicatur vni indiuiduo, atque illa, quæ communicaretur infinitis indiuiduis si darentur. Præterquam, quod posset respõderi ad rationem factam, quod species illa intelligibilis haberet limitatam perfectionem conformiter ad numerũ limitatum specierum, quas Deus decreuit producere

ducere in vniuerso. Sed non immoremur in ijs, & recurramus ad alia principia, quibus impugnatur hæc vniuersalitas speciei intelligibilis, desumpta ex ordine ad illam naturam genericam.

## §. II.

### *Natura generica, vt dicit actum, non est ratio cognoscendi species.*

A NATVRA generica potest dupliciter considerari. Primo modo vt totum quodam potentiale, & contrahibile per differentias specificas, ad modũ, quo materia actuatur per formam. Et hoc modo certissimum est, naturam genericam nõ esse obiectũ; quod primario inspicit species vniuersalis, nec vniuersalitas talis speciei, desumitur per ordinem ad talem naturam, tanquam per ordinem ad rationem cognoscendi alias species, quæ continentur in ipsa. Id enim, quod se habet vt materia, & vt potentia, non potest esse ratio cognoscendi, id quod se habet vt forma. Secundo consideratur natura generica, vt actus & vt forma vniuersalior respectu specierũ particularium, taliter, quod species cõparantur ad ipsam, tanquam materia ad formam. In hac enim prædicatione, homo est animal, prædicatum se habet, vt forma, subiectum vero vt materia. Hoc ergo modo posset alicui videri, quod natura generica est primo repræsentata per speciem vniuersalem, & quod est ratio cognoscendi species particulares contẽtas sub illa. Ratio huius est, quia cum species cognoscantur, quatenus adunantur inter se, & non detur alia ratio vnitatis earundem specierum, præter talem naturam genericam, videtur illam esse rationem cognoscendi species. Nihilominus hæc doctrina superficialis est, nã ex ea sequitur, quod rationes particulares constitutiuæ specierum, non cognoscerentur distincte. Quantumcunque enim natura generica se habeat vt forma, implicat, quod actu, & distincte contineat species. Et licet in illo genere formæ, sit talis natura perfectior, quam naturæ specificæ: tamen absolute loquendo, perfectiores sunt naturæ specificæ, & consequenter implicat talem formã genericam, esse absolute loquendo rationem cognoscendi naturas specificas.

B Vnde quanuis adunentur species in gẽnere, non omnino adunantur, & secundum omnes suas perfectiones, sed potius inqualibet specie; manet extra actualitatem genericam, id per quod distinguitur ab alia specie. Et per hoc respondetur ad argumentum propositum, & etiam satisfit argumento, quod obijcit Scotus de eadem natura generica: quæ cum dicat rationem distinctam à ratione specifica, impossibile est per talem rationem genericam, cognoscere distincte rationem specificam.

Quod si obijcias, saltim naturam specificam, posse esse rationem cognoscendi individua contenta sub tali natura: quandoquidem habet se, vt actus simpliciter respectu individuorum, & continet omnem perfectionem individuorum, & consequenter, saltim vniuersalitas speciei intelligibilis, repræsentantis naturam specificam, potest desumi, tanquam ex primario obiecto, ex natura specifica: respondetur, doctrinam traditam etiam verificari in specie intelligibili respectu individuorum. Non enim individua continentur distincte, in natura specifica. Fatemur, perfectiones individuorum, seu conditiones individuantes, habere se materialiter ad rationem specificam: nihilominus istæ conditiones dicunt absolute aliquem actũ, qui non continetur actualiter, & distincte, in tali ratione specifica. Quapropter quando intellectus noster, ex cognitione speciei, cognoscit individuum, per conuersionem ad phantasmata, nõ cognoscit distincte tale individuum, ex vi solius cognitionis speciei, sed concurrẽte phantasmate, & consequenter, non omnis perfectio, quam individuum habet in esse intelligibili, continetur in sola ratione specifica. Differt ergo species comparata ad individua, à genere comparato ad species, quod genus recipit perfectionem simpliciter ex actuatione per differentias specificas: & ita cognita natura generica, adhuc restat cognoscenda perfectio illa simpliciter: at vero species recipit perfectionem secundum quid, ex conditionibus individuantibus: quæ tamen perfectio secundum quid, restat cognoscenda, adhuc cognita natura specifica. Quo fit vt cognitioni naturæ genericæ addat aliquid substãtiale cognitio speciei, cõducens ad perfectio-

C

fectionem simpliciter, nihilominus cognitioni, qua cognoscitur natura specifica nihil substantiale addit cognitio in diuiduorum, sed solum perfectionem secundum quid. Hæc autem perfectio secundum quid, sufficit vt cognita natura specifica, adhuc non cognoscantur distincte indiuidua.

Colligitur ergo ex dictis, quod nec A perfectio speciei vniuersalis in Angelo, desumatur ex ordine ad aliquam naturam geneticam, nec ex ordine ad aliquam naturam specificam. Nec valet dicere, quod quanuis perfectio illarum specierum, non sumatur ex dictis naturis: tamen secus est de vniuersalitate, atque adeo posse desumi vniuersalitatem speciei repræsentantis naturam animalis, & omnes species contentas sub animali, posse (inquam) desumi ex natura animalis, licet perfectio eiusdem speciei nõ sumatur ex tali natura. Hoc dictum nõ valet in præsenti: quia idem est, speciem esse vniuersaliorem, atque esse perfectiorem, & è contra, vnde ab eodem principio sumitur vniuersalitas, & perfectio, vt constabit, declarando solutionem argumenti propositi, quam adhibet D. Thom.

## §. III.

### *Vniuersalitas speciei non sumitur ex ordine ad naturam entis.*

COGNITO, quod vniuersalitas speciei intelligibilis per quam cognoscitur generica aliqua natura, & species contentæ sub tali natura, non sumitur ex ordine ad naturam illam geneticam, restat difficultas de natura entis: vtrum si aliquis Angelus cognosceret omnia, quæ pertinent ad ordinem totius vniuersi, per speciem vniuersalissimam entis, vniuersalitas talis speciei, sumeretur ex ordine ad naturam entis.

Supponendum est, quod ens potest considerari, & quatenus in confuso continet inferiora, & primo cognoscitur à nobis, procedẽdo ex imperfecto ad perfectũ, & sic certissimũ est, ipsum nõ posse esse obiectũ, quod primario inspicit illa species vniuersalissima. Secundo cõsideratur, quatenus denotat actualitatem quandam perfectissimam, intrinsece inclusam in omnibus rebus, & in hac hac acceptione procedit quæstio præsens. Ratio dubitandi desumitur ex dictis. Propterea enim natura generica, etiam quatenus se habet vt forma vniuersalior, & superior ad omnes naturas specificas, non potest esse obiectum primarium speciei intelligibilis dictæ: quia talis natura non includitur intrinsece in vltimis differentijs constitutiuis specierum, atque ex consequenti, non potest esse ratio cognoscendi distincte eas dem species: hoc autem non currit in ente, quod intime includitur in omnibus rationibus rerum; atque adeo videtur, quod species repræsentans ens, quatenus dicit actum vniuersalissimum, habeat pro obiecto primario ipsam naturam entis, & mediante illa repræsentat distincte omnia, quæ continentur sub ente.

Nihilominus generaliter loquendo, dicimus esse impossibile dari naturam aliquam communem; siue gradum naturæ creatæ, quæ sint obiecta primaria speciei intelligibilis, distincte repræsentantis ea, quæ continentur sub tali natura, vel sub tali gradu. Hoc probatur. B Nam impossibile est dari aliquam naturam creatam, siue gradum naturæ, continens formaliter, & distincte perfectiones diuersarum rationum. Eo enim ipso, quo aliqua distinguuntur specie, implicat, quod addunentur perfecte, & distincte, secundum suas rationes particulares, in aliqua actualitate simplici crata. Vnde essentia diuina, simplicissima cum sit, continet actu, & formaliter perfectiones diuersarum rationum, propter suam infinitatem: & ita est primarium obiectum, sub quo cognoscuntur diuersæ rationes specificæ, quod tamen, non potest conuenire alicui naturæ creatæ. Quin potius fi daretur aliqua natura creata, continens formaliter, & distincte duas res diuersæ speciei, posset continere infinitas res diuersæ speciei: quandoquidem non limitaretur ad vnam rationem indiuisibilẽ creatam, & ob illam non limitationem esset eadem ratio continendi duas species, atque infinitas. C

Sed dicunt aliqui, quod quanuis sola essentia diuina, propter sui infinitatem, contineat in esse entitatiuo perfectiones diuersarum rationum, hoc non obstat quominus natura creata possit continere

nere tales perfectiones, non quidem in esse entitatiuo, sed in esse intelligibili, & consequenter sub ratione talis naturæ, possunt cognosci distincte tales perfectiones.

Hæc tamen doctrina, & solutio, licet sit doctissimorum virorum, & Thomistarum, nobis displicet. Concedimus quidem dari speciem, quæ vna cum sit in esse entitatiuo, est plures rationes specie distincte in esse intelligibili, ad modum infra explicandum: cæterum impossibile est, quod vnica natura, quæ quidem in esse entitatiuo est determinatæ, & limitatę speciei, seu determinatæ actualitatis, atque distinctæ ab alijs actualitatibus, contineat eadem actualitates in esse intelligibili. Quod euidenter probatur hac ratione. Nam esse intelligibile, est velut passio consecuta ad ens, & consequenter ex entitatibus diuersæ rationis, impossibile est, quod consequatur intelligibilitas eiusdem rationis. Et sicut in quacunque natura specifica, omnes gradus superiores sequuntur rationem gradus specifici, quia ab eadem forma specifica, habet talis natura, & esse specificum, & esse genericum, & gradum entis; ita etiam intelligibilitas conueniens eidem naturæ, sequitur rationem specificam eiusdem: ergo est impossibile dari vnicam rationem, distinctam ab alijs in esse entitatiuo, ex qua consequatur intelligibilitas aliarum rationum, & consequēter est impossibile, quod natura distincta ab alijs in esse entitatiuo, nec continens alias in eodem esse, contineat illas in esse intelligibili.

Præterea. Perfectiori modo conuenit intelligibilitas naturæ specificæ, quam naturæ genericæ, etiam considerata natura generica in ratione cuiusdā formæ vniuersalioris, ad modum explicatum: quandoquidem absolute loquendo, natura specifica est actuallior, quam natura generica: ergo impossibile est, quod in esse intelligibili, natura generica contineat naturam specificam. Imo è contra esset dicendum, quod natura specifica, esset ratio cognoscendi distincte naturam genericam: quandoquidem, licet cognitione confusa, incipiamus à natura generica: tamen cognitione distincta è contra se res habet, & vniuersalitas naturæ genericæ, etiam quatenus est forma superior, cognoscitur distincte medijs rationibus particularibus specificis. Vnde omnes species contentæ sub tali natura generica, exauriunt confusionem eius, & consequenter ab ipsis speciebus incipiendum est, cognitione distincta. Non ergo est dicendum naturam communem, & vniuersalem, continere distincte in esse intelligibili naturas particulares.

Et istæ rationes, etiam procedunt de gradu vniuersalissimo entis, cuius cognitio distincta, dependet ex cognitione rerum, quæ sub ente continentur. Quapropter licet obiectum Metaphisicæ, sit ratio cognitionis distinctæ omnium, quæ in Metaphisica tractantur, imo obiecta aliarum scientiarum subordinentur obiecto Metaphysicæ: tamen hoc intelligitur, non procedendo ordine simplicis cognitionis, seu simplicis apprehensionis, sed ordine resolutionis. Itaque intellectus à principio, adquirit cognitionem distinctam entis, media cognitione rerum inferiorum, & cognoscit distincte obiectū Metaphysicæ, præcognoscēdo obiecta aliarum scientiarum, postea tamen ordine scientifico, & resolutorio, procedit è contra ab vniuersalioribus principijs, quæ docentur in Metaphysica, & à ratione vniuersaliori, quæ est ratio entis. Igitur species intelligibilis, deseruit simplici apprehensioni: quapropter saltim in nobis, qui desumimus species à rebus, impossibile est colligere simplicem apprehensionem rerum particularium distinctam, ex distincta cognitione entis, sed potius è contra. Consequens ergo est, quod quantū est ex parte sua, ratio vniuersalis, non præbet speciem ad cognoscendum distincte rationes particulares, atq; adeo, quod ex vi nullius rationis vniuersalis cognoscuntur distincte rationes particulares.

Ad argumētū in cōtrariū respōdetur, quod quāuis gradus vniuersalissimus entis, includatur in omnibus gradibus inferioribus, tāquā actu purior, & perfectior adhuc tamen ab ipso gradu entis, non communicantur gradus particulares, sed vt ostensum est è contra se res ha-

bet, & consequenter in gradu entis, non continentur etiam in esse intelligibili distinctè, gradus inferiores.

§. *IIII.*

*Nulla species intelligibilis desumpta à rebus, potest repræsentare distincte, res diuersarum specierum.*

PROPRIVS accedamus iã ad intentum D. Thom. distinguentis, inter vniuersalitatem ex parte rei cognitæ, & vniuersalitatem ex parte cognoscentis. Intendit igitur Doctor Sanctus declarare, quod perfectio speciei repræsentantis multas naturas specificas, & naturam vniuersalem sub qua continentur, non desumitur ab ipsis naturis. Quapropter vniuersaliter loquendo dicimus, esse impossibile dari aliquã speciem intelligibilem abstractam, seu desumptam à rebus creatis, quæ quidem repræsentet distincte duas naturas specificas. Hoc probatur. Nam species illa intelligibilis, debet abstrahi à rebus, quatenus res conueniunt inter se, cum impossibile sit, easdem res vt distinctas, producere vnicam speciem, sed res diuersæ speciei, non conueniunt in proprijs differentijs, sed potius per illas distinguuntur: ergo impossibile est dictam speciem repræsentare illas res distincte, & secundum rationes particulares earum. Confirmatur. Quælibet natura particularis producit speciem sui, tanquam agens vniuocum, cum enim talis natura, sit in specie intelligibili, quam producit, sicut in semine sui ipsius, sit consequens, vt in productione talis speciei, habeat se sicut agens vniuocum: ergo nulla species abstracta à naturis particularibus, potest ex se ipsa, se extendere; nisi tantum ad repræsentandam naturam, aqua procedit modo dicto, scilicet, tanquam ab agente vniuoco. Nulla igitur species abstracta à rebus, potest repræsentare distincte duas naturas specificas.

Restat autem explicare, vtrum dato, quod istæ species ex se ipsis, non habeant vniuersalitatem, quam inuestigamus, nec possint ex se repræsentare distincte duas naturas specificas, saltim ex virtute intellectus abstrahentis istas species, possit dari quædam tertia species, siue illa sit abstracta à reliquis speciebus, siue sit species quatenus adunatæ inter se, (de quo non disputamus) possit (inquam) dari talis species, quæ distincte repræsentet duas naturas specificas. Certum enim est, speciem intelligibilem ex adiunctione ad intellectum, recipere aliquando specialẽ perfectionem, atque adeo perfectior intellectus, vtitur perfectiori modo speciebus, vnde licet species ex se, non sufficiãt ad vniuersalitatem dictam, videtur, quod possint participare istam perfectionem ab intellectu.

Nihilominus respondetur, esse impossibile, quod ex quacunque perfectione, participata ab intellectu creato, illę species vnica repręsentatione, repręsentent distincte duas naturas specificas. Licet enim intellectus propter suam fæcunditatem, possit addunare duas species, & vti eisdem ad producendum tertium conceptum, vt ex specie montis, & auri, potest producere conceptum montis aurei: tamen impossibile est, quod sub tali conceptu appræhendat distincte vtranque naturam. Poterit quidem appræhendere vtranque illam naturam, secundum conuenientiam in vno tertio, & adhoc coniungere illas species: nihilominus impossibile est, concipere tales naturas, secundum conuenientiam, quam habent inter se in illo tertio, & simul secundum differentias proprias, per quas vna natura distinguitur ab altera. Quapropter in exemplo adducto, concipiet intellectus montem, & aurum: quatenus conueniunt ad componendum montem aureum: non tamen quatenus mons differt ab auro. Sicut è contra, poterit vti diuersis speciebus, ad cognoscendas naturas, quatenus differũt inter se, & sub ratione talis differentiæ, dicendo quod mons non est aureus: nihilominus tunc non cognoscit distincte vtranque naturam.

Ratio est, quia quanuis concipiatquã libet illarum naturarum, secundum illud, quod est naturæ proprium, & per quod distinguitur ab altera natura: tamen

men non concipit talem naturam, secundum omnia, quæ sibi conueniunt, scilicet, non solum secundum rationem particularem, sed secundum rationem communem. Ad hoc autē, quod aliquid cognoscatur distincte, necesse est, vt cognoscatur, tam quoad rationē particularem, in qua differt ab altero, quam quoad rationem communem, in qua conuenit cum altero. Igitur per vnam speciem abstractā à rebus, vel per duas simul sumptas, poterit intellectus percipere duas naturas specie diuersas, vel quatenus inter se conueniunt, vel quatenus inter se differunt: tamen non potest simul cognoscere illas, quatenus conueniunt, & simul cognoscere distincte differentias illarum. Nolumus dicere esse necessarium, quod ex parte cognoscentis debeat simul dari illa ratio cōueniētiæ, & differentiæ, imo implicat vtranque simul dari: qua propter Deus cognoscit distincte omnia, quatenus cōueniunt in sua diuina essentia, in qua, licet distinguātur creaturæ, & vnaquęq; illarum sit ibi secundum suam rationem particularem: tamen ratio formalis sub qua cognoscuntur creaturæ à Deo, habet perfectissimam vnitatem, & simplicitatem. Vnde cognoscendo Deus creaturas, quatenus adunantur in sua diuina essentia ex parte cognoscentis, etiā cognoscit illa, quatenus inter se distinguuntur realiter, quæ distinctio tenet se ex parte rei cognitæ. Intendimus ergo, esse impossibile dari istos modos concipiendi simul, vtendo speciebus abstractis à rebus, licet seorsum possint dari. Verum quidem est, quod etiam quando concipitur differentia duarum rerum inter se, modo explicato, eadem met concipitur secundum aliquam vnitatem ex parte modi concipiendi: non tamen hęc vnitas est, de qua loquimur, non enim se extendit ad conuenientiam, quam dicunt res illæ, in ratione communi, sed ea demmet differentia, propter modum quem intellectus seruat in cōcipiendo, cognoscitur sub ratione vnitatis.

Nota præterea, quod quanuis species intelligibilis, participet aliquam perfectionem modalem, ex coniunctione ad intellectum: tamen intellectus participat, specificam rationem intelligendi, ab specie intelligibili. Vnde non potest mutare modum substantialem, & specificum repræsentandi, quem habet species, & consequenter si species ex natura sua, & per ordinem ad causam vniuocam, à qua procedit, scilicet ab obiecto, non potest repræsentare distincte plures rationes specificas, non habebit istam repræsentationem, quantumcunque subiectetur in perfectissimo intellectu.

Ex ijs sequitur, quod authores tenentes cognoscere Angelos per species acceptas à rebus, loquuntur consequenter dicentes, esse impossibile dari speciem vniuersalem, repræsentantem distincte plures rationes specificas. Impossibile enim est, vniuersalitatem hanc in repræsentando, desumi à rebus ipsis, quæ in esse entis habent limitatam rationē, & esse intelligibile cuiuscunque rei, prout ab ipsa re procedit, non potest excedere rationem entitatiuam talis rei, vt probatum est.

## §. IIII.

*A nullo intellectu creato, potest species intelligibilis participare Vniuersalitatem, in repræsentando plures rationes specificas.*

PROCEDAMVS vlterius, impugnando opinionem, quam tenet Vazquez, & alij. Dictum est enim intellectum hominis abstrahentis species à rebus, non posse communicare vniuersalitatem repræsentandi plures rationes specificas, alicui speciei intelligibili. Restat explicandum, vtrum hoc conueniat tali intellectui, ex eo, quod desumit speciem à rebus, & consequenter cū educatur de potentia ad actum ab eis rebus, per species, non possit se extendere substantialiter, vltra repræsentationem specierum intelligibilium, quatenus dimanant ab ipsis rebus: an vero hoc proueniat ex natura intellectus limitati, & ex genere suo, taliter quod nec intellectui angelico, possit conuenire tribuere vniuersalitatem dictam alicui speciei. Et respondetur conclusione affirmatiua. Itaque Angelus quantumcunque perfectus, non potest communicare vniuersalitatem in repræsentando, alicui speciei intelligibili, loquendo de repræsentatione distincta, ad modum

dum explicatum. Vnde si infunderetur Angelo diuersæ species, quarumquælibet repræsentaret suam naturam specificam, esset impossibile, quod alicui earum seorsum, vel omnibus simul, communicaret Angelus illam vniuersalitatem explicatam in repræsentãdo. Quod probatur fere eisdem rationibus, quibus probauimus, hoc non posse conuenire intellectui hominis. Licet enim homo abstrahat speciem à rebus, quod nõ conuenit Angelo: tamen sicut homo debet sequi limitationem, quam species habet in repręsentando secundum se ad modum dictum: ita Angelus debet sequi eã dẽ limitationem. Ex duplici enim capite conuenit homini, sequi limitationem speciei intelligibilis. Primo ex parte causæ efficientis creatæ, à qua reducitur de potentia ad actũ, scilicet ex parte obiecti emittentis à se speciem efficienter, & sic actuãtis intellectum, & ex hac parte non conuenit Angelo limitatio dicta. Secundo ex parte causæ formalis, cuius modi est ipsa species intelligibilis, quæ in se & absolute considerata, est limitatæ rationis in repræsentando. Ex hac ergo parte, sicut intellectui hominis conuenit actuari per speciẽ, & cõsequenter, non se posse extendere substantialiter, vltra repræsentationem speciei: ita conuenit intellectui Angeli. Vnde licet species infusa Angelo, & species acquisita ab homine, differant genere (de quo nõ disputamus) tamen in consideratione dicta, sunt eiusdem rationis, & habẽt limitationẽ intrinsecam, & essentialem, & consequenter actuant intellectum secundum eandem limitationem. Verum quidẽ est, esse impossibile, quod Angelo infundantur species eiusdem rationis, etiã in repręsentando, cum speciebus quas homo adquirit. Licet enim omnes istæ species respiciant idem obiectum materiale: tamen in modo repræsentandi, & ex parte rationis formalis, differũt. Quapropter species adquisita ab homine, desumit etiam rationem formalem repræsentandi, ab ipsis rebus secundũ, quod sunt à parte rei: nihilominus species infusa Angelo, non desumit aliquam rationem formalem, vel aliquam perfectionem, à rebus ipsis repræsentatis (vt amplius explicabimus infra) cum quo tamen stat, vt si species ex se repræsentat vnã rationem specificam, quantumcunque adiungatur alteri speciei, media virtute intellectus angelici, nõ possit habere vniuersalitatem, de qua loquimur. Itaque euidens est, Angelum non posse cõmunicare alicui speciei intelligibili, repræsentanti ex se vnã solã naturam specificam, hoc quod est repræsentare plures naturas specificas: quod autem addimus in præsenti est, quod quãuis talis species ex se, repræsentet naturã aliquam generica, impossibile est, quod ab Angelo communicetur illi vniuersalitas in repræsentando distincte naturas specificas contentas sub tali natura, quæ vniuersalitas est, de qua loquimur: & quod etiam si in Angelo, dentur plures species repræsentantes plures naturas specificas, est impossibile, quod eisdem speciebus cõmunicetur ab Angelo, repræsentare vniuersaliter tales naturas; hoc est sub vna ratione formali, repræsentare distincte tales naturas. Et quanuis daremus Angelum posse vti illis speciebus simul, producendo diuersos conceptus illarum diuersarum naturarum (quod tamen falsum est) & ita, quod simul intelligeret plura, per modum plurium: non tamen posset adunare omnes illas species, ad cognoscendum distincte plura, per modum vnius, ad modũ explicatũ.

A B C

Quod si obijcias D. Th. q. 8. de verit. art. 10. in corp. vbi dicit, quod intellectus altior, & eleuatior, ex paucioribus principijs procedit ad inferendas plures conclusiones: quod tamen non facit ille qui est euetioris ingenij. Qua doctrina probat, quod Angeli quo superiores sũt, eo per pauciores species cognoscũt: ergo cęteris paribus cũ æquali numero specierũ, Angelus superior cognoscet plura distincte, magis quã Angelus inferior: respondetur esse differẽtiã inter principia respectu diuersarum conclusionum, & species respectu obiectorum. Nam principia, continent virtualiter conclusiones, quapropter ille, qui est perspicacioris ingenij, intuetur plures conclusiones in vnico, & eodem principio; at vero species intelligibilis, est idem formaliter, cum suo obiecto, in esse intelligibili, & consequenter, quoad rationem substantialem, seu specificam repræsentandi, debet consistere in indiuisibili. Quapropter inter homines, quamcumque aliquis sit delicatioris ingenij, si informetur specie eiusdem rationis

*D. Thom.*

rationis cum altera, qua informatur homo eustioris ingenij, non potest media illa specie, plures rationes cognoscere, quam alter homo, licet easdem rationes melius cognoscat. Igitur exemplum adductum à D. Tho. de cognitione conclusionum in principijs, deseruit ad hoc, quod quemadmodũ in vno principio, aliquis intuetur plures conclusiones, propter maius, seu perfectius lumen intellectuale, atque debetur tali cognoscenti magis vnita cognitio: ita perfectiori intellectui, debentur pauciores, & magis vnitæ species, quæ tamen species distinguuntur essentialiter, secundum distinctionem intellectuum. In eodem ergo principio, intuetur vnus Angelus plures veritates, quam alter Angelus: nihilominus si in duobus Angelis darentur species intelligibiles eiusdem rationis, non posset vnus plura intelligere, quam alter. Inferendum ergo est, quod plures species, quæ infunduntur Angelo inferiori, non sunt proportionatæ Angelo superiori, sed debent ei infundi pauciores species: si tamen de facto infunderentur Angelo superiori illæ plures species non posset illas adunare ad repræsentandum distincte aliud obiectum, præter obiecta, quæ illæ species repræsentant distincte, secundum se.

A

B

## §. VI.

*Vniuersalitas speciei intelligibilis, non sumitur ex eo, quod possit producere plures conceptus.*

DISCEPTATIO est, cum aliquibus Thomistis, qui non valentes intelligere quomodo vnica repræsentatione, possit species intelligibilis repræsentare plures naturas specie distinctas, dicunt dari vniuersalitatem in specie, ex eo, quod talis species, non repræsentat formaliter, sed causaliter, quatenus est causa conceptus, in quo reperitur repræsentatio, & similitudo formaliter. Vnde illa species dicitur vniuersalis, quæ est causa velut æquiuoca, & vniuersalis plurium conceptuum. Et ista species, non potest concurrere ad vnum conceptum, sibi adæquatum, in quo repræsententur plura distincte, sed sigillatim concurrit ad singulos conceptus, quorum quilibet seorsum repræsentet distincte suam naturam. Hæc tamen sententia displicet nobis. Nec possumus ex professo nunc disputare, quomodo conueniat repræsentatio speciei intelligibilis: sed supponendo, quod ista repræsentatio, non conuenit tali speciei explicite, & formaliter, sed implicite; conceptui autem, qui procedit ab specie conuenit formaliter, & explicite: adhuc dicimus, vniuersalitatem speciei, quam inquirimus, non recte explicari ab illis authoribus. Eadem enim difficultas manet, constituendo illam repræsentationem causalem, atque si constitueretur formalis, quoad præsens attinet. Nam sicut authores contrarij reputant impossibile, repræsentari plures rationes specificas per vnum conceptum, & propter hoc dicunt, speciem impressam, non se posse extendere simul ad repræsentandas illas rationes, sed illud efficere, per diuersos conceptus: ita debent reputare impossibilem repræsentationem implicitam, & causalem, quam ponunt. Si enim conceptus, propter suam limitationem, non potest repræsentare formaliter illa plura, nec etiam species se poterit extendere ad repræsentationem implicitam eorundem. Nam species respectu conceptus, non se habet vt causa vniuersalis, & æquiuoca, sed potius vt causa vniuoca. Sicut enim semen, non est causa æquiuoca fœtus, sed vniuoca, nec in vno semine continentur fœtus diuersæ speciei: ita species intelligibilis, quæ est semen conceptus, non est causa æquiuoca conceptus, nec in vna specie possunt contineri cõceptus diuersæ speciei. Fit ergo consequens, vt species, & conceptus, habeant eandem extensionem in repræsentando, & consequenter si conceptus vnius, & eiusdem speciei, non possunt repræsentari distincte, plures rationes specificæ: ita nec in vna specie possunt contineri plures repræsentationes rerum diuersæ speciei. Præterea. Quanuis verum sit, eandem speciem posse causare seorsum diuersos conceptus, nec esse necessarium, vt simul operetur secundum totam suam virtutem, sed nunc possit causare conceptum vnius rei contentæ sub obiecto, quod primo repræsentat, seu quod primo continet, postea vero possit causare conceptum alterius rei, etiam contentæ sub eodem obiecto: tamen hoc

C

non obstat quominus possit operari secundum totam suam virtutem, & causare conceptum, sibi adequatum. Tunc ergo manet eadem difficultas de specie, atque de conceptu, & consequenter si authores illi renuunt concedere vnum conceptum vniuersalem, etiam debent negare vnã speciem vniuersalem. Item etiam D. Thom. in solutione illa, quam explicare intendimus, loquitur manifeste, non solum de specie impressa verum etiam de conceptu. Distinguit enim inter actualem cognitionem rei in vniuersali, ex parte rei cognitæ, & ex parte cognoscentis. Certum est autem, conceptũ deseruire actuali cognitioni, atque adeo ex mente, D. Thom. datur cognitio rei in vniuersali, ex parte cognoscentis actualiter, quæ tamen cognitio non potest dari, nisi medio conceptu, vniuersaliter repræsentãte plura distincte.

*D. Thom.* Maxime, quia infra quæstio. 58. articul. 2. expresse docet D. Thom. Angelum plura simul, & distincte intelligere vnica specie, quæ species, debet esse expressa. Nam species formaliter, & expresse repræsentans, est ratio formalis actualis cognitionis, de qua loquitur D. Thom. Et sic interpretatur à Caiet. ibidem, & ab alijs.

Et nota, quod si loquamur de speciebus intelligibilibus, desumptis à rebus, certissima videtur doctrina tradita, de eadem ratione vniuersalitatis, in specie impressa, atque in conceptu. Nam vtrunque debet originari ab obiecto, secundum, quod est à parte rei. Constat autem, quanlibet rem producere ex se speciem eiusdem extensionis, cum propria entitate talis rei (vt dictum est) & ex altera parte constat, intellectum non habere maiorem virtutem, ad producendum conceptum secundum rationẽ substantialem productionis, modo explicato, quam habeat species: & ita de primo ad vltimum eadem vniuersalitas manet in conceptu, atque in obiecto ex genere suo, quæ vniuersalitas communicatur mediante specie intelligibili. Et sicut res secundum, quod sunt à parte rei, nõ possunt adunari ad productionem vnius cõceptus vniuersalis, iam explicati supra: ita nec possunt adunari ad productionem vnius speciei vniuersalis, de qua est sermo præsens. Loquendo autem de specie infusa à Deo, etiam videtur, certa æquiparatio illius vniuersalitatis, inter ipsam, & conceptum, & quod ab vna specie, non possint causari, seu produci conceptus diuersæ rationis, seu repræsentantes naturas sub diuersis rationibus, sed potius, quod talis species concurrat ad conceptus repræsentantes, diuersa quidem, sed sub vna ratione formali, & quod eadem species, possit producere cõceptum sibi adequatum, in quo formaliter, & explicite repræsententur omnia, quæ continebantur implicite in specie.

A

C

## §. VII.

### *Nulla species intelligibilis, potest ex æquo repræsentare plures naturas specificas.*

ALIQVI authores deffendentes vniuersalitatam speciei angelicæ, penes repræsentationem plurium naturarum specificarum, docent, istam repræsentationem, non inspicere immediate aliquam rationem communẽ omnibus illis naturis specificis, sed immediate repræsentari naturas illas. Hanc sententiam tenet Capreol. in 2. d. 3. quæst. 2 ad 2. Aureol. cont. 7. concl. & Sonc. 12. Metaph, q. 60. ad 3. Sicut idem author tenet de conceptu entis, quod non correspondet ei vna ratio communis immediate repræsentata, sed decem genera rerum. Et probatur ista sententia. Repræsentatio illius speciei, prouenit ex virtute communicata à Deo, & non ex vi alicuius naturæ creatæ: ergo non requiritur, quod talis species, repræsentet immediate aliquam rationem communem creatam, sed potest ex virtute diuina, immediate determinari, ad repræsentationem plurium naturarum specificarum.

B *Capreol. Sonc.*

Confirmatur. Nã ut declaratũ est, impossibile est aliquam naturam, siue genericam, siue specificam, siue naturam entis, esse secundũ se rationem cognoscẽdi distincte plures naturas, sub tali natura communi contentas: ergo nulla species intelligibilis, potest repræsentare distincte plures naturas specificas ex vi repræsentationis naturæ communis, continentis ipsas, & consequenter debet illas repræsentare immediate, & ex æquo.

Nos tamen dicimus, omnino implicare,

care, quod detur aliqua species intelligibilis, repræsentans ex æquo plures naturas specificas. Et quidem dupliciter potest imaginari, repræsentatio illa plurium naturarum ex æquo. Primo, taliter, quod dicta species, possit se simul extendere ad repræsentationem perfectam omnium illarum naturarum simul sumptarum, & ex æquo. Isto ergo modo probatur esse impossibilem talem repræsentationem. Nam implicat cognoscere plura per modum plurium, & cognoscere illa perfecte, imo intellectus cognoscens plura perfecte, tam ex parte cognoscentis, quam ex parte rei cognitæ, necesse est, vt cognoscat illa adunate. In hoc enim assimilatur intellectui diuino, qui omnia quæ intelligit vnit in se ipso, sub vnica ratione. Nec est imaginabile, quod intellectus dispersus in plura per modum plurium, possit vnumquodque illorum perfecte intelligere. In præsenti autem loqui nur de cognitione perfecta, quæ congruit naturæ intellectus Angelici: vnde non disputando, vtrum intellectus noster, vel angelicus, possit cognoscere plura per modum plurium, vt minimum debet esse compertum apud omnes, quod si daretur talis cognitio, illa deberet esse imperfecta. Qui enim fieri potest, vt qui virtute finita plura cognoscit ex æquo, cognoscat ita perfecte vnumquodque: atque si illud seorsum cognosceret? Si autem concedatur hic imperfectus modus cognoscendi, certissimum est, illum non esse admittendum in Angelo, & quod species infusa eidem Angelo, non potest inclinare ad talem modum cognoscendi. Quin potius omnis cognitio procedens à tali specie, ex natura sua, & ex modo, procedẽdi ab eadẽ specie, debet esse perfecta, quàuis Angelus, nõ semper vtatur ipsa specie, perfectissimo modo quo potest vti, (de quo non disputamus modo.) Igitur implicat, illam speciem inclinare ad cognoscẽdas plures naturas specificas ex æquo, & in quantum plures sunt, & non subordinatas alicui rationi superiori.

Et nota, quod loquendo de cognoscibilitate, quæ ortum habet ex illis pluribus naturis, ex æquo consideratis, euidens est, talem cognoscibilitatẽ esse imperfectam. Cum enim in esse rei, illæ naturæ efficiant vnum per accidens, & per aggregationem, quod est efficere vnum imperfecte, & secundum quid, euidẽs est, quod etiã in esse cognoscibili, cognoscibilate, quę ortũ habeat ex tali obiecto, etiã debeat esse illud tale per aggregationẽ aliquid imperfectũ. Quãdo quidẽ, esse cognoscibile cognoscibilitate, quę ortũ habeat ab obiecto, sequitur ad esse entitatiuum. Consequẽs ergo est, vt cum illæ diuersæ naturę ex se ipsis nõ possint adunari ad faciendũ vnum simpliciter in esse entis, nec possint adunari etiam ex se ipsis, ad faciendum vnum simpliciter in esse cognoscibilis. Quapropter, quando res diuersarum specierum, adunantur ad faciendum vnum in esse cognoscibilis, talis vnio non resultat ex ipsis naturis ex se, & ex æquo consideratis, sed quatenus induunt tertiam rationem formalem: & tunc verum est dicere, quod quanuis absolute, non adunentur in esse entis: tamen adunantur in esse scibilis, siue in esse cognoscibilis. Loquendo tamen de cognoscibilitate, quæ prouenit ex virtute intellectus angelici, in quo res illæ diuersæ speciei inueniuntur, media specie intelligibili, etiam est certissimum, illam cognoscibilitatem debere desumi ex ordine ad aliquod obiectum formale, & consequenter, quod si non datur aliud obiectum formale, præter pluritatem illarum naturarum, sit impossibile, talem cognoscibilitatem esse perfectam.

Fatemur igitur, angelicum intellectum, posse inspicere perfecte illas plures naturas in esse cognoscibili, quæ tamen cognoscibilitas non desumatur ex entitate ipsarum naturarum (quod quãliter sit infra ostendemus) negamus tamen virtutem illam perfectam tenentem se ex parte Angeli, media specie infusa, non debere desumi ex ordine ad aliquam rationẽ formalem, quæ sit simpliciter vna, & hanc rationem inuestigabimus infra.

Deueniendo igitur, ad alteram partem drstinctionis propositæ, secundo modo potest imaginari, quod media dicta specie Angelica, cognoscatur perfecte quælibet natura illarum, ad quas se extendit species intelligibilis, scilicet cognoscendo talem naturam, non simul cum alijs, sed seorsum secundum quandam determinationem speciei intelligibi-

lis, qua talis species determinatur, seu applicatur ad cognitionem huius naturæ, & non alterius. Et quanuis Angelus pro sua libertate, possit sic vti specie, quam habet: tamen difficultas præsens est, vtrum species ex se possit se extendere ad cognitionem illarum naturarum simul sumptarum: modus autem iste dicendi, non concedit cognitionem perfectam cuiuscunque illarum naturarum, simul sumptarum, (hoc enim iam manet impugnatum) sed quod illa species se extendit ad omnes illas naturas, ad cognoscendum tamen perfecte vnam illarum, necessaria est illa peculiaris determinatio speciei ad talem naturam. Qua propter modus hic dicendi est omnino falsus. Et quanuis posset habere aliqualẽ apparentiam, in specie, residente in intellectu hominis: tamẽ nõ habet illã probabilitatẽ, loquendo de specie quæ subiectatur in intellectu Angeli. Hæc enim species debet se attẽperare naturę talis intellectus in cognoscẽdo, & cũ intellectus Angeli possit simul attingere omne illud, quod cadit sub obiecto, sibi proportionato, consequenter, & species infusa eidem intellectui debet habere eundem modum attingendi, quidquid repræsentatur per illam. Itaque natura intellectus hominis, est, cognoscere vnum post aliud, & ita non mirum si species infusa eidem intellectui, non inclinaret ad simul attingendum omnia, quæ repræsentantur per ipsam, sed quod vtendo tali specie ad cognoscendum vnum obiectum, daretur impedimentum ad cognoscendum perfecte aliud obiectum. Nihilominus hoc non potest habere locum in specie angelica: quandoquidẽ natura intellectus Angeli, non est cognoscere vnum post aliud. Restat ergo vt Angelus, simul possit cognoscere omne id ad quod se extendit species intelligibilis, & quod hic secundus modus dicendi, nullam habeat probabilitatem, atque adeo cum constet, plures illas naturas non posse cognosci perfecte, per modum plurium, & ex altera parte, quod etiã natura intellectus Angelici, sit cognoscere perfecte obiectum, quod media specie attingit, fit consequens, vt etiam primus modus dicendi habeat parum probabilitatis.

A

B

C

## §. VIII.

### *Obiectum primarium speciei intelligibilis Angelicæ, non est natura aliqua vniuersalis.*

CAietanus super istum ar. & Ferrar. 2. cont gent. c. 98 concedunt quidem circa obiectũ primariũ, & formale, quod sit vnũ, correspondens speciei intelligibili angelicæ, contra opinionem impugnatã à nobis, §. præced. de repræsentatione diuersarum naturarum ex æquo: nihilominus videntur docere, quod tale obiectum primarium, sit natura aliqua communis diuersis naturis, quę per talem speciem repræsentantur. Hæc autem opinio, magna ex parte manet impugnata. Et quidẽ certissimũ est, quod obiectum primariũ, est in ordine ad quod sumitur perfectio rei, quę inspicit tale obiectũ: quapropter si species intelligibilis inspicit primario naturam cõmunẽ, ad modũ dictum, talis natura est per ordinem ad quam sumitur perfectio eiusdẽ speciei. Hoc autẽ non reputo verũ. Vt enim constat ex doctrina D. Th. q 8. de verit. a. 10. ad 3. datur differentia inter species acceptas à rebus, & species infusas Angelis: nã illæ habẽt suũ obiectũ primarium, & adequatũ ex parte ipsarum rerũ, à quo sumunt suam perfectionẽ, nihilominus species infusæ Angelis non sumunt perfectionem à rebus, sed à Deo infundente ipsas, & cõsequenter est impossibile, quod tales species respiciant primario tales res, siue secundũ rationes particulares earum, siue secundũ rationes cõmunes. Quapropter supra ostẽdimꝰ, vniuersalitatẽ speciei angelicæ, nõ desumi per ordinẽ ad aliquã naturam communem, siue genericam, siue specificam, siue per ordinem ad naturam entis. Item etiam, si species illa intelligibilis, inspiceret primario naturã aliquam communem, ex vi eiusdem naturæ communis, attingeret distincte naturas particulares. Etenim hæc est natura obiecti primarij, quod non solam primo attingatur inter alia obiecta secundaria, verum etiam, quod sit ratio attingendi talia obiecta secundaria. Ostẽsum est autem supra, esse impossibile aliquam communem naturam, esse rationem attingendi distincte naturas particulares sub ipsa contentas. Videtur ergo

*Caiet. Ferrar.*

*D. Thom.*

ergo implicare, quod ex vna parte natura communis contineat particulares in potentia, siue actu quoddam confuso, vt Caietano placuit, loquendo de natura entis: & ex altera parte, quod talis natura cõmunis, sit ratio cognoscedi distincte naturas particulares, & consequenter quod sit obiectum primarium dictæ speciei intelligibilis.

Nihilominus ijs non obstantibus, existimo oppositũ huius doctrinæ traditæ non doceri à Caiet. vel Ferrar, sed quod solum senserunt illi authores naturam illam communem, esse prius inspectam ab specie intelligibili, quam naturæ particulares. Et enim ordine quodam inspiciuntur istæ naturæ, nec inspiciuntur prius naturæ particulares; atque adeo inspicitur prius natura communis: & ita potest vocari talis natura obiectum primarium. Nam inter obiecta materialia, etiam dantur obiecta primaria, & secundaria, admodum explicatum. Sed tunc restat difficultas principalis, quod sit obiectum primarium dictæ speciei angelicæ, & à quo sumitur, tam vniuersalitas, quam perfectio eiusdem speciei. Quidquid ergo sit de sententia istorum authorum, nos dicimus, debere assignari aliquam rationem communem, quæ sit superior, tam respectu cuiuscunque naturæ communis, inspectæ ab specie intelligibili angelica, quam respectu cuiuscunque naturæ particularis, contentæ sub tali natura. Et hoc est maxime aduertendum, pro decisione totius controuersiæ. Itaque quando species Angelica est ita vniuersalis, vt repræsentet tam naturam animalis (v.g.) quam naturas specificas cõtentas sub animali, necesse est assignare aliquam rationem communem, non solum ipsis naturis particularibus: verum etiam eidem naturæ animalis, sub qua ratione cognoscantur omnia ista. Et tũc locum habebit distinctio illa de obiecto materiali primario, & de obiecto materiali secundario, salua semper illa ratione formali, & communi respectu vtriusque obiecti. Quæ autem sit illa ratio ostendemus infra.

## §. IX.

### *Vnica ratio formalis, correspondens speciei intelligibili.*

QVod debeat dari vnica ratio formalis correspondens speciei, videtur manifestum, ex differentia illa tradita à D. Thom. inter species desumptas à rebus, & illas quæ immediate procedunt à Deo, non quomodocunque sed per se: ita quod dicantur nõ quidem species infusæ per accidens, sed infusæ per se, taliter quod earum natura, exposcat procedere immediate ex infusione diuina, & nullo modo possint assumi à rebus. Ex hac (inquam) differentia explicata, desumitur manifesta ratio ad probandam nostram sententiam. Si enim perfectio speciei procedentis à Deo, non desumitur à rebus ipsis, secundum quod sunt à parte rei, certissimum est, quod ratio formalis primo inspecta à tali specie, & sub qua inspiciuntur alia, quæ per speciem repræsentantur, non potest desumi à rebus, secundũ quod sunt à parte rei, sed quod debet assignari alia ratio, desumpta per ordinem ad Deum infundentem speciem, à qua ratione participet species suam perfectionem. Ex quo sequitur primo, quod proprie loquendo respectu speciei intelligibilis, repræsentantis naturam animalis, & naturas specificas contentas sub eadem natura, non debet dici obiectum adæquatum eidem speciei, natura animalis; licet Ferrar. cit. vocet illud obiectum adæquatum. Ratio huius est, nam ista natura animalis, adhuc continetur sub illa superiori ratione, à nobis explicanda, & consequenter talis ratio debet esse obiectum adæquatum. Nisi saluemus obiectum adæquatum in tali natura animalis, comparatione ad alia obiecta inferiora, quatenus species illa inter obiecta materialia secundaria, habet latitudinem: deuediendo tamen ad obiectum hoc materialie cuiusmodi est natura illa communis non se extendit vltra. Nihilominus proprie loquendo, obiectum adæquatum est illud, quod nec exceditur ab eo, quod inspicit ipsum, nec excedit illud, hoc autem solum verificatur in ratione illa superiori, à qua vniuoce, & specifice sumit suam perfectionem species illa intelligibilis. Secundò sequi

tur,quod etiam proprie loquendo non debet concedi, Angelum inſpicere per dictam ſpeciem naturas ſpecificas media natura generica, niſi loquamur de medio ex parte rerum cognitarum ſe tenente,non vero de medio ſe tenente ex parte cognoſcentis. Itaque ( vt proſequamur doctrinam D. Thom.traditam, circa differentiam ſpecierum deſumptarum à rebus,& procedentium à ſuperiori cauſa)ſpecies deſumpta à rebus,repreſentat primo obiectum, à quo deſumitur,ſecundum gradum proprium,& ſpecificum talis obiecti,& repræſentat gradus alios inuentos in eodem obiecto ſecundario,& conſequenter,& quaſi annexos illi gradui ſpecifico,& ſequentes naturam eiuſdem gradus.Exemplum eſt in ſpecie intelligibili deſumpta ex natura ſpecifica equi,illa enim ſpecies repræſentat primo naturam equi, ſecundum proprium gradum ſpecificum,& ſecundario repræſentat alios gradus communes, & genericos, non quomodocunque,ſed medio illo gradu ſpecifico, & quatenus alij gradus ſequuntur naturam huius gradus. Omittimus pro nunc quomodo intellectus noſter, media illa ſpecie incipiat, cognitione confuſa, à gradu generico,hoc enim eſt alterius diſputationis.Igitur illa ſpecies inſpicit talem gradum ſpecificum,tanquam obiectum primarium, & mediante eodem obiecto primario,reſpicit gradus ſuperiores.Cæterum in ſpecie angelica,non ſic. Nam licet ex parte rei cognitæ, primo inſpiciat naturam communem,& ſecundo inſpiciat naturas particulares:tamen ex parte cognoſcentis,æqualiter ſe extendit ad vtrunque,nec eſt dicẽdum, quod attingit naturas particulares mediante natura communi. Nam ratio cõmunis,& formalis,ſub qua attingitur,& repræſentatur tam natura illa communis,quam quælibet natura particularis contenta ſub communi,ex æquo ſe habet,ad omnes illas naturas. Et ſicut Angelus cognoſcit concluſiones in principijs : non tamen cognoſcit concluſiones medijs principijs, tanquam ſub ratione formali tenente ſe ex parte cognoſcentis:ita in præſenti,cognoſcit quidem Angelus media illa ſpecie intelligibili naturas particulares,in natura communi:non tamen cognoſcit naturas particulares,media cognitione naturæ cõmunis,ſeu media natura communi,tanquam ratione formali tenente ſe ex parte cognoſcentis. Quo etiam fit,vt naturæ particulares dictæ, cognoſcantur etiam ex æquo ab Angelo : non tamen in eo ſenſu in quo impugnata eſt à nobis ſententia Soncinatis : ſed quatenus vna natura non cognoſcitur mediante alia,nec omnes naturę particulares cognoſcuntur mediante natura cõmuni. Cũ quo tamen ſtat,quod dictæ naturæ non cognoſcantur per modum plurium,ſed per modum vnius ;ſcilicet rationis formalis à nobis explicandæ.

A

Difficultas autem poterat moueri, etiam circa iſtum modum cognoſcendi naturas particulares, media ratione communi ex parte rei cognitæ. Nam videtur,quod cum maior perfectio in eſſe entis,& in eſſe cognoſcibilis, inueniatur in naturis particularibus,quam in natura communi,è contra ſe res habeat in illo ordine cognoſcendi: quod ſcilicet natura communis,debeat cognoſci medijs naturis particularibus. Hæc tamen difficultas breuiter ſoluitur, ex præcedente doctrina, attendendo ad diuerſum modum procedendi,quem ſeruant Angeli,vtendo ſpeciebus intelligibilibus,ab eo quem ſeruat homo,in ſuo modo cognoſcendi per ſpecies acceptas à rebus. Cum enim homo in ſuo modo cognoſcendi, procedat ex imperfecto ad perfectum, & prius cognoſcat aliquid cognitione confuſa,quam cognitione diſtincta,fit vt eadem ſpecie, quæ ex ſe repræſentat diſtincte naturam aliquã ſpecificam,vtatur prius ad cognoſcendam eandem naturã ſecundum gradus vniuerſales,& genericos,ex imperfectione intellectus, non potentis vri à principio illa ſpecie ſecundum omnimodã perfectionem eiuſdem ſpeciei. Quo fit,vt cognitio qua homo incipit cognoſcere naturam communem,ſit imperfecta,& confuſa,non quia prius incipit ab eo,quod eſt vniuerſalius ; quin potius hic modus incipiendi eſt debitus naturis rerum: ſed quia vtitur ſpecie accepta à rebus particularibus, quæ ſpecies ſecundario repræſentat illam naturam communem,quaſi annexam naturæ particulari. Nihilominus cum perfectio ſpeciei angelicæ,deſumatur à cauſa vniuerſaliſſima,cui quidem cauſæ immediatius accedit natura generica, & commu-

B

C

communis, quam naturæ specificæ, fit consequens, vt Angelus dicatur incipere à natura generica, modo explicato.

Ex quo sequitur, quod in homine, ob imperfectionem explicatam, sit necessarius ordo procedendi, ab imperfecto ad perfectum, & cognoscendi prius rem in confuso, quam distincte: nihilominus Angelus, media specie intelligibili, potest immediate incipere à cognitione cuiuscunque naturæ particularis, si pro sua libertate velit vti dicta specie, ad cognoscendam talem naturam. Imperfectio autem esset in Angelo, si ad cognoscendam naturam particularem, indigeret præcognitione naturæ communis seorsum consideratæ. Et hoc probat ratio dubitandi proposita.

## §. X.

### *Obiectum primarium speciei intelligibilis angelicæ, non est immaterialitas, vel intelligibilitas.*

DIfficile certe est explicare, à quo sumatur vnitas speciei intelligibilis angelicæ, & sub qua ratione, vna cum sit talis species, inspiciat plura, non per modum plurium, sed per modum vnius. Qua propter aliqui authores, ex recentioribus, connantur assignare istam rationem formalem, ex parte repræsentabilitatis, quæ est in diuersis naturis, quæ repræsentantur per talem speciem. Vnde Magister Bañes in præsenti, dicit quod species repræsentans naturam animalis, & differentias contrahentes talem naturam ad diuersas species, repræsentat omnia ista, quatenus conueniunt sub vnica ratione obiecti repræsentabilis. Magister Zumel dicit, ista repræsentari per vnicam speciem, quatenus conueniunt in quadam ratione immaterialitatis. Nihilominus istæ opiniones, & aliæ similes, quæ circunferuntur, deficiunt maxime, constituendo rationem formalem vnitatis prædictæ speciei, tenentem se ex parte rerum, quæ per tales species cognoscuntur. Etenim generaliter loquendo, nulla istarum specierum, quæ immediate procedit à Deo, ex infusione per se, & cuius virtus non procedit à rebus, quatenus sunt à parte rei, potest sumere suum esse, & consequenter suam vnitatem, ex rebus ipsis.

*Bañes.*

*Zumel.*

A

B

C

Et quidem isti authores fatentur, & bene, dictam speciem non sumere suam vnitatem, ex aliquo obiecto cognito tanquam quod, in rebus, quæ sunt à parte rei. Sicut enim non requiritur ad vnitatem scientiæ, respicere vnum obiectum quod, sed sufficit respicere vnam rationem formalem, sub qua cognoscantur ea, quæ pertinent ad talem scientiam: ita non est necessarium ad vnitatem formalem speciei intelligibilis angelicæ, inspicere vnum obiectum, quod per illam cognoscatur, sed potest inspicere plura, quatenus conueniunt in vna ratione sub qua. Nihilominus quælibet scientia creata, sumit suam perfectionem ex obiecto creato, vnde siue ratio formalis scientiæ sit immaterialitas, siue medium per quod cognoscitur conclusio scita, omnia ista debent præcedere in rebus à parte rei, antequam ex obiecto scibili consurgat scientia. At vero perfectio, quæ est in specie intelligibili angelica, præcedit omnem perfectionem rerum, quæ sunt à parte rei: imo ex perfectione, quam res habuerunt in intellectu angelico, sumitur tanquam ex quodam exemplari, perfectio earundem rerum in se ipsis. Igitur siue sit immaterialitas rerum, siue sit intelligibilitas, quatenus istæ rationes dicunt speciales perfectiones intrinsecas in rebus, impossibile est, quod conferant vnitatem, vel perfectionem aliquam, speciei intelligibili angelicæ.

Loquendo autem specialiter de immaterialitate, quæ est in rebus, certissimum est, eandem rationem esse talis immaterialitatis, atque est perfectionem specierum talium rerum. Quo enim aliqua res est perfectior alia, eo est immaterialior, & consequenter immaterialitates rerum, diuersificantur proportionabiliter secundum diuersitatem perfectionum essentialium, si tales perfectiones considerentur secundum se. Quod quidem dixerim propter res, quæ cum distinguantur inter se specie, pertinent ad eandem scientiam, propter eandem immaterialitatem, quam participant ab vno scibili, cui subordinantur. Si tamen consideretur immaterialitas propria, & adæquata, conueniens vnicuique rei, & intrinseca eidem, est eadem ratio talis immaterialitatis, atque essentiæ eiusdem rei. Vnde res proportionantur diuerso

uerso modo intellectui, secundum se ipsas, per diuersam immaterialitatem, ratione diuersarum perfectionum essentialium quas habent. Et quanuis res, vt sunt à parte rei, sint materiales, in intellectu autem habeant esse immateriale: hæc tamen immaterialitas, vel est denominatio extrinseca, procedens à modo essendi rerum in intellectu, vel fundamentaliter præcedit in ipsis rebus, quatenus res diuerso modo fundant abstrahibilitatem specierum à materia. Vnde si vnitas alicuius scientiæ sumeretur ex immaterialitate scibilis, nõ quatenus talis immaterialitas consequitur ad scibile secúdum, quod est à parte rei sed quatenus esset denominatio procedens ab intellectu, certe talis scientia non sumeret suam perfectionem per ordinem ad scibile, sed per ordinem ad intellectum, à quo participaretur immaterialitas. Et ita tenentes, quod ratio constitutiua scientiæ est immaterialitas, debent necessario ponere talem immaterialitatem, tanquam perfectionem propriam obiecti, non vero tanquam aliquid participatum ab intellectu.

Ex ijs ergo colligitur, quod cum in præsenti dentur diuersæ naturæ specificæ, quæ repræsentantur per speciem intelligibilem, impossibile est, quod ex parte ipsarum naturarum secundum se, sumatur conuenientia in eadem immaterialitate. Non enim conueniunt illæ species nisi in natura generica, ex qua conuenientia, non potest colligi immaterialitas eadem, quæ conducat ad vnitatem, quam inquirimus: hæc enim immaterialitas, deberet esse perfectior immaterialitatibus particularibus ipsarum specierum: quandoquidem secundum illam, tales species conuenirent in vnum, ad cõstituendum obiectum formale speciei angelicæ, constat autem immaterialitatem, in qua diuersæ species conueniunt, secundum rationem genericam, esse inferiorem immaterialitatibus specificis, & consequenter si vera esset illa sententia de immaterialitate, sub qua diuersæ species cognoscuntur ab Angelo, illa nec esset immaterialitas conueniens intrinsece rationi illi genericæ (vt probatum est:) nec etiam esset immaterialitas intrinseca cuicunque speciei, quia de hac manet eadem difficultas, atque de propria natura specifica, quæ non potest cognosci simul cum alia natura, nisi secundum conuenientiã vtriusque: quæ tamen conuenientia non potest sumi ex dictis naturis secundum se.

A Restat ergo, vt si opinio dicta habeat locum circa immaterialitatem, quæ sit ratio formalis tribuens vnitatem speciei angelicæ, talis immaterialitas desumatur ex aliqua denominatione extrinseca, conueniente rebus quatenus vnitæ reperiuntur in intellectu angelico. Et isto modo explicando dictam immaterialitatem, debet dici id, quod nos infra ostendemus, declarando rationem formalem vnitatis speciei intelligibilis angelicæ.

Alter vero modus explicandi rationem formalem vnitatis speciei angelicæ; scilicet secundum vnitatem rerum, in esse intelligibili, vel secundum eandem rationem intelligibilitatis, parum quidem explicat, seu declarat idem per idem. Hoc enim inquirimus, à quo scilicet sumatur illa vnica ratio intelligibilitatis, quæ inuenitur in rebus diuersæ speciei.

## §. XI.

B *Quod sit obiectum primarium, & quæ sit ratio formalis speciei intelligibilis angelicæ.*

HActenus impugnatæ sunt sententiæ, de constituenda ratione formali primaria speciei intelligibilis angelicæ, extra intellectum Angeli, in aliqua natura creata, vel in aliquo gradu naturæ, qui se teneat ex parte ipsius naturæ, & sit inferior ipsi Angelo. Constituto ergo in quo non consistat dicta ratio formalis, restat explicandum, conformiter ad doctrinam, & mentem D. Thom. in quo consistat.

C Pro cuius explicatione notandum est, omnes res creatas, quæ sunt inferiores Angelis, & omnes gradus, & rationes earundem rerum, habere quendam modum essendi in Angelis, multo altiorem, & excelentiorem, quam habeant in se ipsis. Etenim prius, quam res producerentur à Deo in se ipsis, velut productæ sunt in intellectu angelico, secundũ modũ intelligibilem altiorẽ, & eminentiorem. Hic ergo modus intelligibilis, non debet reduci admodum entitatiuum, quem res habent à parte rei, sed potius

potius è contra, entitates, & naturæ rerum, & omnes gradus earum, & omnis immaterialitas inuenta in ipsis, debet reduci admodum, quem omnia ista haben in intellectu angelico. Et hæc do-
*D. Thom. D. Aust.* ctrina desumitur ex D. Tho. art. 2. præced. tam in corp. quam in sol. ad 1. & ex D. Augustin. lib. 2. sup. gen. ad lit. cap 8. Quo fit, vt maiorem, & perfectiorem vnitatem habeant diuersæ naturæ specificæ, prout sunt in intellectu angelico, quam habeant secundum quod adunantur, siue in natura generica, siue in aliqua alia ratione formali, tenente se ex parte ipsarum. Etenim omnes creaturæ procedunt à Deo, tanquam à principio, in quo summo modo vniuntur, & quo magis accedũt ad tale principium, eo habent maiorem vnionem, & consequenter, maiorem, & perfectiorem vnionem habent creaturæ inferiores Angelo, in intellectu ipsius Angeli, ex vi illius velut primæ productionis, qua productæ sunt in esse intelligibili, in intellectu Angeli, quam habeant ex vi productionis, qua productæ sunt in se ipsis.

Ex hoc igitur sequitur, quod quando cognoscuntur diuersæ creaturæ, per reductionem admodum essendi, quem habent in intellectu Angeli, cognoscuntur sub maiori, & perfectiori vnitate, quam si cognoscerentur per reductionem ad quancunque aliam rationem formalem creatam. Et quidem nulla dabitur ratio formalis creata, extra intellectum Angeli, in qua perfecte adunentur diuersæ naturæ specificæ, secundum suas proprias, & particulares differentias: & tamen hæc vnio perfecta datur in eisdem naturis, secundum quod sunt in intellectu Angeli. Item etiam, modus proprius cuiuscunque naturæ, quo vna distinguitur ab altera, est impossibile, quod reperiatur distincte, in aliqua ratione creata extra intellectum Angeli, qui tamen modus inuenitur in intellectu Angeli. Consequens ergo est, vt tam vnitas rerum creatarum, quam distinctio earum, non inueniatur, ita perfecte extra intellectum Angeli, atque inuenitur in intellectu eiusdem. Præterea sequitur, quod Angelus volens cognoscere res istas perfecte, vnite, & distincte, non se debeat conuertere ad aliquam rationem formalem, tanquam ad primarium obiectum, præter quam ad illum excellentiorem modum, quem res habent in suo intellectu.

Notandum est etiam, quod quanuis res materiales habeant melius esse in intellectu hominis, quam habeant in seipsis, adhuc modus iste existendi in taliintellectu, est per dependentiam à rebus, tanquam à fundamentis, ex quibus colligit species immateriales, & consequenter modus talis existendi in intellectu, debet necessario reduci ad esse, quod habent res à parte rei. Quo fit esse impossibile, hominem cognoscere distincte aliqua, nisi fundamentum talis distinctionis præcedat in rebus cognitis; nec est possibile cognoscere plura quatenus adunantur, nisi fundamentum huius vnionis præcedat in eis. Nihilominus illud perfectius esse, quod creaturæ istæ inferiores habent in intellectu Angeli, non dependet ab esse, quod habent creaturæ in se ipsis; atque adeo Angelus cognoscit vnite, & distincte, illas creaturas, etiam si in eis secundum se, non præcedat fundamentum perfectæ vnionis, & perfectæ distinctionis. Itaq; sicut Deus cognoscit creaturas, quatenus præhabentur in sua propria essentia diuina, ita quod ratio cognoscendi vnite, & distincte, tales creaturas, non desumatur ex aliquo extrinseco ipsi Deo: ita proportionabiliter Angelus, cognoscit creaturas inferiores sibi, vnite, & distincte, absque hoc, quod ratio talis vnionis, & distinctionis inueniatur prius in creaturis. Constat ergo ex dictis, quid respondendum sit ad quæstionem principaliter propositam, de ratione formali, & primaria specici intelligibilis angelicæ. Hæc enim ratio cum non possit desumi ex rebus, vt sunt à parte rei, admodum explicatum, debet sumi ex perfectione, & vnione, quam habent tales res in intellectu angelico. Vnde obiectum primarium, est peculiaris immaterialitas (vt ita dicamus) resultans in rebus illis cognitis, quatenus habent esse in intellectu Angeli. Et si authores citati locuti sunt de ista immaterialitate, seu intelligibilitate verissima est eorum sententia. Quapropter creaturæ, quæ sunt infra Angelum, consideratę secundum se, & vt sunt extra intellectum Angeli, sunt obiecta materialia cognitionis angelicæ: si tamen considerentur secundum participationem immaterialitatis, & perfectionis, prouenientis ab specie intelligibili

ange-

angelica dicuntur obiecta formalia.

§. XII.

*Obiectiones contra modum explicandi obiectum formale speciei angelicæ.*

SEd vt doctrina ista manifestetur, & veritas eius innotescat, arguitur contra illam. Primò. Creaturæ inferiores Angelo, vel considerantur quatenus habent esse in specie impressa, antequam Angelus intelligat illas actualiter, vel quatenus habent esse in conceptu actualiter terminante cognitionem angelicam. Si primo modo considerentur, est impossibile, quod sint obiecta formalia, & primaria: quandoquidem habent imperfectius esse, quam cognitio, & conceptus, sunt namque in specie velut in semine: in conceptu vero habent suam vltimam perfectionem, in esse intelligibili; atque adeo illud primum esse in specie, non potest esse ratio formalis primaria cognitionis talium creaturarum, vel conceptus actualiter terminantis ipsam cognitionem. Consequens ergo est, vt si istæ creaturæ sint obiecta formalia, & primaria illius cognitionis, debeant considerari quatenus relucent in conceptu.

Sed tunc arguitur secundo. Idem nõ potest esse ratio formalis sui ipsius: ergo res prout relucet in conceptu, non potest esse ratio formalis cognitionis talis rei. Etenim relucere in conceptu nõ ponit in numero cum cognitione, sed complet ipsam cognitionem, & efficit vnum cum cognitione; atque adeo dicere, quod obiectum prout relucet in conceptu, est ratio primaria cognitionis, est explicare idem per idem. Hoc enim inquirimus, sub qua scilicet ratione formali, res diuersæ speciei possint simul relucere in vnico conceptu, & simul cognosci per modum vnius.

Tertiò arguitur. Si creaturæ participant vnitatem illam perfectam, ab specie intelligibili angelica, frustra inquirimus rationem formalem vnitatis talis speciei, & quomodo vna cum sit hæc species vniuersalis, repræsentet plura distincta specie: quandoquidem ipsa species erit ratio sui, & ratio vnitatis communicatæ illis obiectis. Quemadmodum si inquireretur de vltima differentia constitutiua speciei, à quo talis differentia constitueretur in esse differentiæ. Hic enim esset processus in infinitum. Similiter ergo, si species intelligibilis angelica tribuit vnitatem rebus, quæ per ipsam repræsentantur, in hoc genere vnitatis in esse intelligili, non est vltra procedendum, inquirendo de ratione vnitatis prædictæ speciei. A

Pro intelligentia huius difficultatis notandum est, non posse adunari creaturas inferiores in aliqua creatura superiori, quoad rationem entis. Implicat enim creaturam aliquam continere in se distincte res diuersarum specierum, secundum esse entitatiuum talium rerum vt supra explicuimus. Qua propter in natura angelica secundum se præcise non possunt adunari creaturæ inferiores. Si enim adunarentur, illud deberet esse secundum entitatem rerum: nam impossibile est, substantiam aliquam creatam continere alia à se in esse intentionali, seu in esse intelligibili. Cum enim substantia, ita habeat esse absolutum, vt illud sit propter se, fit vt contra rationem substantiæ sit, comparari ad aliud secundum esse intentionale. Et sicut (vt supra diximus) impossibile est dari aliquam substantiam, quæ sit ordinis supernaturalis, præter Deum. quia est contra rationem substantiæ, esse participationem Dei formaliter: ita est contra rationem substantiæ, continere alia in esse intentionali; quia omnino repugnat substantiæ modus ille intentionis, cum habeat esse absolutum, & per se, & non possit dici aliud secundum participationem. Qua propter continere plures creaturas specie distinctas secundum proprias ipsarum differentias, & distincte, solum potest conuenire substantiæ infinitæ secundum se: nihilominus secundum rationem participationis, solum potest conuenire accidenti, ex immediata participatione Dei. Vnde ratio primaria, quam inspicit species intelligibilis vniuersalis angelica, non solum non potest esse aliqua substantia, vel aliquis gradus substantiæ, infra Angelum: verum etiam nec potest esse ipsa substantia Angeli, quantumcunque talis substantia præemineat alijs substantijs inferioribus, etiam simul sumptis. Igitur sicut species intelligibilis desumpta à rebus, est immediata participatio obiecti, à quo B C

desu-

desumitur,& nihil aliud dicit in esse intentionali,quam rationem talis participationis:ita species intelligibilis vniuersalis infusa Angelo, nihil aliud dicit, quam immediatam participationem essentiæ diuinæ,quatenus talis essentia est exemplar creaturarum. Et sicut essentia diuina, vna cum sit, repræsentat distincte omnes creaturas: ita species illa intelligibilis,quæ limitate,sed immediate,est participatio talis essentiæ, modo dicto,repræsentat distincte plures creaturas.

Respondetur ergo ad difficultatem propositam,quod sicut gratia est formalis participatio diuinæ naturæ secundum rationem propriam,& substantialem talis naturæ:ita species intelligibilis angelica, est formalis participatio eiusdem naturæ,qua ratione talis natura est exemplar creaturarum. Et sicut gratia in sua ratione formali dicit immediatum ordinem ad Deum,non vero ad aliquid infra Deum: ita species illa dicit immediatum ordinem ad Deum, secundum modum explicatum,non vero ad illas naturas specificas,quas repræsentat. Et hoc diligentissime aduertendum est. Cum enim dicta species nullam perfectionem participet à naturis quas repræsentat,fit vt non dicat ordinem realem ad ipsas creaturas, sed ad Deum à quo participat illam continentiam creaturarum. Item etiam sicut gratia,& consideratur in esse accidentis, & in esse gratiæ,& primo modo dicit ordinem ad subiectum in quo est,secundo vero modo dicit ordinem ad Deum: ita species in esse accidentis, dicit ordinem ad subiectum,quod actuat: at vero in esse speciei formaliter,dicit ordinem ad Deum,modo dicto. Igitur sicut in gratia datur materiale,& formale,ita in specie.

Ex hoc ergo sequitur, quod species illa intelligibilis vniuersalis,immediate per se ipsam adunat illas creaturas in esse intelligibili,quia immediate per se ipsam,est formalis participatio Dei,modo dicto,nec inquirenda est alia ratio formalis, sed dicendum, quod Angelus vtens specie intelligibili,procedente immediate à Deo,quatenus Deus est exemplar creaturarum, immediate inclinat ad cognoscendas plures creaturas distincte. Nec est necessarium, vti dicta specie,sub ratione formali talis participationis, cognitæ in ratione obiecti, nec quod in actu signato cognoscatur eadem participatio, sed immediate inclinat illa species ad cognoscenda obiecta,ex eo quod est participatio Dei. Qua propter diuersæ creaturæ,quatenus adunatæ in dicta specie intelligibili, cognoscuntur ab Angelo, nec est necessarium addere, talem adunationem dari in specie,quatenus species habet vnitatem ex dicta participatione,nam hoc ipsum dicitur in prædicta vnione in specie:quandoquidem species dicit primario illam participationem. Sicut quando dicitur,quod homo per gratiam est particeps diuinæ naturæ, non additur, quatenus talis homo actuatur per gratiam sub illa participatione,quia hoc intelligitur in propria actuatione per gratiam. Similiter in præsenti,obiectum primarium sub quo creaturæ cognoscuntur ab Angelo per speciem intelligibilem,est illa vnio, quam habent creaturæ in specie,absque eo,quod sit necessarium superaddere, quatenus species est participatio Dei.

Ex ijs facile respondetur ad argumenta proposita. Ad primum dicitur,creaturas illas adunari in specie impressa,velut in actu primo, in specie autem expressa velut in actu secundo. Qua propter,primo modo, sunt cognoscibiles sub tali vnione in actu primo,secundo vero modo sunt actualiter cognitæ,sub secunda vnione;scilicet in conceptu. Argumentum autem laborat in æquiuoco, atque si ratio formalis primaria,quam inspicit species intelligibilis,esset obiectum aliquod cognitum:quod tamen falsum est, non enim Angelus inspicit media illa specie,aliquod obiectum primarium,cognitum tanquam quod, præter creaturas quas cognoscit, sed solum datur ratio cognoscendi ad modum dictum. Vnde ad istam rationem formalem, parum conducit esse creaturas vnitas in specie, vel in conceptu,precise considerata specie,vel conceptu,sed solum consideratur illa vnio participata in creaturis, quatenus procedunt à Do in esse intelligibili,quę processio consideratur in specie intelligibili,in actu primo;at vero in conceptu,est in actu secundo.

Ad secundum respondetur ex dictis, nam tam conceptus,quam species intelligibilis,

ligibilis, non indiget aliqua ratione formali superaddita, quia immediate per se, adunant creaturas in esse intelligibili. Vnde in conceptibus, siue in speciebus desumptis à rebus, inquirenda est peculiaris ratio, sub qua dicantur tendere in plura per modum vnius: nihilominus in specie immediate procedente à Deo, modo dicto, & in conceptu causato per talem speciem, non est inquirenda alia ratio vnionis. A

Ad tertium concedimus, fere totum quod expoſcit. Et ita in assignando dictam rationem formalem, solum explicamus, vnde proueniat speciei dictæ, repræsentare plures rationes specie distinctas, vnite, & distincte.

## §. XIII.

### *Obijciuntur argumenta contra principale intentum.*

COnsulto non proposuimus à principio huius controuersiæ, argumenta quæ communiter obijciuntur contra doctrinam D. Thom. vt prius constaret, in quo sensu debeat intelligi hæc doctrina, ne in æquiuoco laboremus. Post explicationem autem datam, nullum certe video argumentum, quod B non facile possit solui.

Primò itaque obijcit Scot. cit. Non potest dari natura creata, quæ secundum suum esse reale contineat in se plures naturas specie distinctas: ergo non potest dari species intelligibilis continens tales naturas. Probatur consequentia, nam species repræsentans naturam aliquam est idem cum ipsa natura in esse intelligibili, & est eadem ratio vtriusque.

Confirmatur. Natura secundum esse reale, non potest continere in se plures naturas, quia est determinatæ speciei, sed similiter species intelligibilis est C determinatæ speciei: ergo nec species ista potest continere in se plures naturas specificas.

Secundò. Si species intelligibilis, nõ est determinata ad repræsentandam vnam naturam: nec etiam erit determinata specifice in esse repræsentatiuo, & cõsequenter erit infinita, & absque limitatione in esse repræsentatiuo, & in esse speciei intelligibilis. Prima consequentia probatur, nam species determinatur secundum esse specificum, per naturam specificam, quam repræsentat. Cum enim species intelligibilis, reducatur ad speciem secundum esse intentionale, sicut embrio reducitur ad speciem fœtus: fit consequens, vt non habeat aliud esse specificum præter illud, quod habet natura, ad quam reducitur; atque adeo si non reducitur ad vnam naturam specificam non pertinebit ad vnam speciem.

Tertiò. Si species intelligibilis potest repræsentare plures naturas specificas, non limitabitur ex vi repræsentationis, qua repræsentat naturam secundum esse specificum ergo poterit repræsentare infinitas naturas secundum esse specificum illarum. Prima consequentia probatur, quia si limitaretur secundum repræsentationem naturæ specificæ, limitaretur à tali natura secundum esse specificum, & consequenter redderetur incapax pertinendi ad aliam speciem.

Quartò. Perfectio est ex parte speciei intelligibilis repræsentare vnam naturam specificam: ergo vel illa perfectio est indiuidualis, vel specifica (cum generica esse non possit) non indiuidualis, quia est perfectio desumpta per ordinem ad obiectum: ergo specifica. Ergo si talis species repræsentet plures naturas specificas, habebit plures perfectiones specificas, quod tamen est impossibile.

Quintò. Si datur vnica species intelligibilis vniuersalis, debet consequenter assignari vnum obiectum, cum quo talis species sit vnum in esse intelligibili, sed tale obiectum non potest assignari extra Deum: ergo. Maior probatur. Species habet esse intentionale: ergo debet reduci ad aliquod obiectum: hæc enim est natura rei, quæ habet esse intentionale, scilicet quod tendat in alterum, atque adeo species intelligibilis, debet habere esse per modum tendentiæ in obiectum.

Confirmatur primo. Species illa vniuersalis non respicit tanquam obiecta ex æquo distincta, diuersas naturas specificas: ergo debet inspicere tales naturas, vt adunatas in vno obiecto, aliàs nihil vnum respiciet tanquam obiectum.

Confirmatur secundo. Modus quo Angelus cognoscit plures naturas, est exẽplatus à modo, quo Deus cognoscit easdem

easdem naturas, sed Deus cognoscit istas naturas in vno obiecto cognito, cuiusmodi est sua essentia: ergo similiter Angelus debet cognoscere tales naturas in vno obiecto cognito.

Confirmatur tertio. Quantumcunq; species illa angelica non sumat suam perfectionem à rebus cognitis, sed trahat ad se tales res, debet trahere illas secundum rationem similitudinis: ergo necesse est assignare in tali specie vnicam similitudinem. Ergo in hac similitudine debent assignari duo extrema; vnum scilicet ex parte speciei, alterum vero ex parte rerũ cognitarũ. Sed est impossibile, quod res illæ diuersæ speciei, ex se ipsis corref correspondeant similitudini speciei intelligibilis, tanquã vnum simile: ergo assignandum est aliud obiectum correspondens.

Hæc argumenta alias difficilia, soluuntur facile ex doctrina tradita. Ad primum enim respondetur, esse differentiam inter naturam secundum esse reale, & secundum esse intentionale, quod in prima consideratione attenditur in tali natura ad illud, quod conuenit ei secũdum se, est autem impossibile, quod res vnius speciei, contineat in se diuersas species. Nihilominus natura in esse intentionali, non tam attenditur secundum illud, quod habet ex se, quã secundum reductionem ad principium, à quo procedit. Cum igitur species de qua loquimur procedat à Deo, secundum participatiõ ipsius Dei, modo explicato, fit vt contineat in se multas naturas specificas. Concluderet autem argumentum suum intentum, si dicta species esset accepta à rebus. Sed adhuc vrges. Quantumcunq; species illa procedat à Deo, habet determinatam naturam, & rationem specificam, cum enim sit ens creatum, debet cõstitui sub aliquo genere, & in determinata specie: ergo habet suum esse essentiale, & indiuisibile, & distinctum à qualibet alia essentia, & consequenter nõ potest continere in se multas essentias specificas. Respondetur, argumentum hoc procedere, de essentijs, & speciebus eiusdem ordinis; scilicet habentibus esse reale, non tamen de essentia speciei intelligibilis, comparata ad essentias, & species in esse reali. Stat enim, quod vnica, & indiuisibilis essentia, constituta in ordine rerum intentionalium, contineat plures essentias ordinis realis. Probat autem argumentum, quod talis species intelligibilis, non potest in se continere alias species intelligibiles, diuersæ repræsentationis, quia tales species, intra eundem ordinem, distinguuntur specifice, & neutra earum reducitur ad alteram. Itaque quãuis demus, quod Angeli inferiores, cognoscunt singulas naturas specificas, per particulares species, non posset dari vna species intelligibilis vniuersalis, quæ cõtineret in se illas species particulares, propter rationem dictam. Qua propter stat bene, quod diuersæ naturæ specificæ, secundum esse reale, reducantur ad vnam naturam specificam secundum esse intentionale. Nihilominus diuersæ naturæ specificæ, secundum esse intentionale, non possunt reduci ad vnam naturam specificam, etiam secundum esse intentionale. Vnde quælibet illarum specierum, Angelorum inferiorum, reduceretur immediate ad Deum, secundum modum participationis explicatum, & neutra ipsarum reduceretur ad alteram.

Ad illud vero, quod obijciebatur, speciem intelligibilem esse idem cum obiecto in esse intentionali, atque adeo pertinere ad speciem obiecti, respondetur, procedere de speciebus acceptis à rebus, quæ reducuntur ad naturã specificam à qua extrahuntur: nihilominus species intelligibiles de quibus in præsenti, potius trahunt ad se, & conformiter ad suam naturam, obiecta, quæ repræsentant, quam quod ipsę reducantur ad naturam obiectorum.

Ad confirmationem patet ex dictis.

Ad secundum argumentum respondetur, aliud esse speciem intelligibilem Angeli determinari ad certam rationem specificam, ex repræsentatione particularis obiecti, vel particularium obiectorum: aliud vero, determinari talem speciem ad certam rationem specificã, ab ipsis obiectis. Primum enim verũ est, nam eo ipso quo Deus infundit Angelo illam speciem, confert eidem speciei particularem repræsentationem certam, & limitatam aliquorum obiectorum, & ex ista repræsentatione, pertinet species intelligibilis, ad particularem rationem specificam. Cæterum falsum est dicere, quod ex obiectis repræsentatis determinetur species illa ad rationem

ſpecificam, quia nō eſt extracta ab obiectis, vt dictum eſt. Eſt ergo illa ſpecies intelligibilis, determinata ſpecifice in eſſe repræſentatiuo: non tamen determinatus ex ordine ab obiectum cognitū, à quo ſumat ſpeciem, ſed potius determinando ipſa obiecta cognita, ſecundum adunationem, qua adunat illa obiecta in ſe ipſa. Qua propter, potius debet dici, quod illa obiecta ſimul ſumpta, determinantur ad vnicam ſpeciem, ex modo adunationis in ſpecie intelligibili, quam quod è contra determinent ſpeciem intelligibilem conformiter ad naturam eorundem obiectorum.

Tertium argumentum etiam laborat in æquiuoco. Fatemur enim, ſpeciem illam intelligibilem limitari ex vi repræſentationis, qua repræſentat diuerſas naturas: negamus tamen, iſtam limitationem procedere ex eſſe ſpecifico ipſarum naturarū. Imo illud eſſe ſpecificum, materialiter ſe habet, nec eſt terminus formalis limitationis. Igitur limitatio illa, procedit velut in genere cauſæ efficientis, ex particulari communicatione, qua Deus limitato modo ſe communicat intellectui Angeli, media illa ſpecie, conferens ei repræſentationem particularium naturarum: in genere autem cauſæ formalis, limitatur à repræſentatione ipſa, & ab ſpeciali reductione, qua reducitur, non quidem ad obiectum: quandoquidem eſt eminentior ipſo, ſed ad Deū, ſecundum illam rationem exemplaris creaturarum, inuentam in Deo, & participatam in ſpecie. Et nota diligenter, quod modus ille, quem habet dicta ſpecies per reductionem ad Deum, eſt eiuſdem rationis, cum modo quem creaturæ cognitę per eandem ſpeciem habent: quatenus etiam procedunt à Deo, & participantur in eſſe intelligibili in intellectu Angeli. Vnde hunc ſecundum modum, inſpicit illa ſpecies ex parte obiecti formalis. Et idem eſt dicere, quod ſpecies talis quatenus participatio quædam ideæ diuinæ, inſpicit prædictas naturas, vnite, atque dicere, quod eędē naturę, vt participantes rationem eiuſdem ideæ inſpiciuntur à tali ſpecie.

Ex hoc ſequitur, quod ſecundum maiorem, vel minorem acceſſum, ad illud primum exemplar omnium creaturarum, cuiuſmodi eſt Deus, etiam diuerſæ ſpecies intelligibiles angelicæ, habent perfectiorem, vel imperfectiorem rationem ſpecificam, & formaliſsime dicunt, iſtam diuerſam participationem. Non enim ſe habent ſicut diuerſi effectus procedentes à Deo, ſecundum inæqualem perfectionem: quę tamen inæqualitas deſumitur ex propriis rationibus ſpecificis; non tamen ex ratione proceſsionis. A Quanuis enim Angeli habeant inæquales perfectiones ſpecificas, ſecundum inæqualem modum accedendi ad Deum: tamen non ſumitur ratio ſpecifica Angeli formaliter, ex communicatione, qua Deus communicat ſe illi, vel ex aliqua formali ratione participationis; quin potius (vt oſtenſum eſt) repugnat cuicunque ſubſtantiæ, hæc ratio formalis participationis. At vero inæqualitas in perfectione ſpecifica ſpecierum intelligibilium, ſumitur ex formali participatione, qua ſpecies intelligibilis reducitur ad Deum, vt ad primum exemplar creaturarum, ſecundū maiorem, vel minorem perfectionem eiuſdem participa- B tionis. Itaque ſicut ſpecies intelligibilis accepta à rebus, habet maiorem, vel minorem perfectionem, ex perfectiori, vel imperfectiori continentia obiecti, ad quod reducitur in eſſe intētionali: ita ſpecies intelligibilis Angeli habet maiorē, vel minorem perfectionem, ex perfectiori, vel imperfectiori reductione ad Deū, à quo ſumit perfectionem repræſentandi, non quomodocunque in genere, ſcilicet cauſæ efficientis: ſed quatenus in genere cauſæ formalis, ſumitur repræſentatio ſpeciei intelligilis, per ordinem ad repræſentationem, qua eſſentia diuina, vna cū ſit, repræſentat creaturas diuerſas. Vnde quanuis immediate ſumatur maior perfectio vnius ſpeciei intelligibilis, ex perfectiori repræſentatione obiectorū, principaliter tamen ſumitur, ex ordine reali ad primum exemplar creaturarum, ſub quo ordine, intelligimus modum illum repræſentandi plures naturas ſpecificas, C ſeruata vnitate dicta.

Ad quartum argumentum reſpondetur, quod nulla prorſus perfectio conuenit ſpeciei angelicæ, per ordinem ad naturas quas repræſentat, ſed ex reductione ad Deum modo explicato, non quidem tanquam ad obiectum cognitum, ſed tanquam ad rationem vniendi plures naturas, in vna ratione intelligibilitatis. Et ita illa vnio, vt ſe tenet ex parte

ſpeciei

speciei intelligibilis, est ratio formalis sub qua, talis speciei: non vero aliquod obiectum cognitum, vel cognoscibile, quia etiam ille modus, quē habent creaturæ, vt procedentes à Deo, est quid participatum in Angelo, secundum esse intelligibile, media specie angelica. Vnde non ponunt in numero isti modi, tenentes se ex parte rerum cognitarum, vt procedentium à Deo, in esse intelligibili, & tenentes se ex parte specierū angelicarū.

Ad quintum argumentum respondetur concedendo, quod vnius speciei intelligibilis, debet assignari vnum obiectum, cum quo talis species efficiat vnū in esse intelligibili, nec de hoc dubitamus, sed inquirimus vnde sumatur ratio huius vnitatis; an scilicet præcedat talis vnitas in obiecto, quod inspicit species angelica, antequam tale obiectum participet perfectionem, & vnitatem ab specie: an vero inueniatur talis vnitas in obiecto, ex modo essendi in specie intelligibili. Constat igitur ex dictis, non dari aliquod obiectum quod, primarium correspondens speciei intelligibili angelicæ, antequam detur talis species; atque adeo ratio obiecti quod, primarij debet sumi ex vnione, qua species vnit illud sibi, & sic diuersæ naturæ specificę, vt vnitæ in specie angelica, efficiunt vnum obiectum quod, primarium. Quo fit, vt huiusmodi obiectum primarium, non sit ad quod reducatur dicta species, secundum esse intentionale, sed potius species reducit illud ad se, & fit obiectum primarium ex participatione vnitatis speciei. Et in hoc assimilatur talis species essentiæ diuinæ. Sicut enim Deus non potest cognoscere aliquam creaturam, nisi prius intelligatur, talem creaturam participare perfectionem ab essentia diuina: ita nec Angelus potest cognoscere aliquam illarum naturarum specificarum, nisi prius participet perfectionē ex modo essēdi in dicta specie intelligibili.

Ad primam confirmationem respondetur, concedendo quod species illa respicit tanquam obiectum, illas naturas, vt adunatas: cæterum ad istam vnionem, necessarium est, quod præexistant tales naturę in eadē specie, & sic ratio obiecti primarij deriuatur ad naturas illas, ex ipsa specie angelica. Et ita hęc species vna cum sit, respicit vnum, tanquam obiectum: non tamen sumit suam vnitatem ab illo obiecto, sed communicat illam obiecto, & dicitur vna species, ex virtute adunandi plures naturas ad vnum obiectum cognoscibile.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod postquam ex dictis constat, de modo quo species angelica habet vnum obiectum quod; scilicet postquam naturæ illæ specificæ habent esse in specie angelica, facile concedimus, quod in tali obiecto quod, etiam Angelus cognoscit dictas naturas: dum tamē non ponamus tertium aliquod obiectū, siue naturam cognitam, præter illas naturas specificas, quatenus participant vnionem, ab specie intelligibili. Et in hoc consistit differentia, inter essentiam diuinam, & dictam speciem, quod essentia diuina est obiectum quod, cognitionis diuinæ, in quo creaturæ cognoscuntur: at vero species intelligibilis, non habet aliquod obiectum quod, anteqnam vniat in se dictas naturas specificas. Et ita non debet concedi, quod creaturæ etiam vt adunatæ in essentia diuina, sint obiectum primarium cognitionis diuinæ: nihilominus conceditur, quod illæ naturæ specificæ, vt adunatæ in specie intelligibili, efficiunt vnum obiectum primarium cognitionis Angelicæ. Illud tamen aduertendum est, quod ad vnitatem speciei intelligibilis non prærequiritur vnitas obiecti quod. Vnde prius natura datur species illa angelica, quam naturæ adunatæ ad efficiendum obiectum quod. Requiritur ergo ad istam vnitatem, ratio sub qua explicata.

Ad tertiam confirmationem respondetur, speciem illam Angelicam, vnire sibi obiecta per modum assimilationis: & ita velut assimilat sibi diuersas illas naturas, & in hac assimilatione, dantur duo extrema; scilicet species quatenus est participatio Dei in ratione exemplaris, modo explicato, & ex altera parte, naturę illæ diuersæ quatenus participant illā vnitatem eandem, quæ se tenet ex parte speciei. Stat enim, quod ex vna ratione similitudinis, dicantur duo similia, vt si vna albedo esset in duobus subiectis. Similiter ergo, ex illa vnione, quā essentialiter habet species intelligibilis, vt procedit à Deo, cōmunicatur naturis cognitis, etiā vniri in vnum obiectum, vt sic fiant vnū obiectum, secundum assimilationem respectu speciei. Et nota quod si ista

similitudo, quæ reperitur inter speciem angelicam, & obiecta quatenus sunt à parte rei, esset similitudo æquiparentiæ, & eiusdem rationis in vtroque extremo, non posset intelligi quo modo duæ naturæ ex æquo distinctæ, corresponderent eidem rationi ex parte cognoscẽtis. Est tamen huiusmodi similitudo disquiparantiæ, quæ potius dicitur assimilatio, quatenus obiecta, quæ sunt à parte rei, trahuntur, ad modum rationis indiuisibilis, quæ inuenitur in cõceptu. Vnde stat bene, quod ex parte conceptus trahentis ad se illas diuersas naturas, detur vna ratio, & ex parte naturarum secundum se dentur diuersæ rationes, & quod tales rationes diuersæ, trahantur per modum assimilationis, ad rationem vnius conceptus.

A

## §. XIIII.

### *Explicatur solutio ad secundum argumentum tradita à D. Thom.*

OMnia quæ dicta sunt à nobis, consonant doctrinæ D. Thom. in solutione ad secundum argumentum huius art. quam explicandam proposuimus. In qua solutione intendit docere D. Thom. quod ratio cognitionis, qua Angelus cognoscit vtendo specie vniuersali, non sumitur ex obiecto vniuersali. Vnde dicit *Cognoscere aliquid in vniuersali dicitur dupliciter. Vno modo ex parte rei cognitæ; vt scilicet cognoscatur solum vniuersalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in vniuersali est imperfectius. Alio modo ex parte medij cognoscẽdi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in vniuersali.* Sentit ergo D. Tho. quod vniuersalitas speciei intelligibilis, non sumitur ex aliquo obiecto cognito, vel ex aliqua ratione vniuersali, quæ se teneat ex parte obiecti: quandoquidem omnes istæ rationes, continent in confuso inferiora cognoscenda, sed quod talis vniuersalitas sumatur ex parte medij. Hoc autem medium nihil aliud est, quã ipsa repræsentatio speciei, quatenus species descendit à Deo, & participatur ab Angelo, modo explicato.

B

C

Et nota, quod perfectio cuiuscũq; speciei in repræsentando, præintelligitur, antequam talis species terminetur ad aliquod obiectum. Et hoc generaliter verificatur, tam in speciebus desumptis à rebus, quã in speciebus per se infusis. Obiectum enim à quo desumuntur species, confert perfectionem speciei cuicũque, non quatenus obiectum est terminatiuum: sed quatenus mouet intellectum, mediante specie à se emissa. Vnde pro illo priori, quo species actuat potẽtiam, habet talis species totam perfectionem repræsentandi distincte, ea quæ cognoscenda sunt per ipsam speciem. Similiter species infusa à Deo, antequam inspiciat aliquod obiectum, habet suam perfectionem repræsentandi distincte. Et sicut species primi generis, pro illo priori dicto, participat suam perfectionem ab obiecto, velut in genere causæ efficientis: quandoquidem emittere à se species, conuenit tali obiecto per reductionem ad causam efficientem: ita species secundi generis, participat perfectionem repræsentandi, ex vi infusionis diuinæ, in genere causæ efficientis. Et sicut obiectum: ita emittit à se speciem, vt maneat in illa velut in semine, taliter quod in virtute talis obiecti, species actuet potentiam, constituendo illam in actu primo, ad cognitionẽ: ita species infusa à Deo continet intentionaliter virtutem ipsius Dei; atque adeo virtus ad repræsentandum distincte, conuenit speciei primi generis, per reductionem ad obiectum, secundum genus causæ efficientis, & species secundi generis, conuenit per reductionem ad Deum. Igitur prescindendo ab obiecto formaliter sumpto, & in ratione obiecti, habet species Angeli, virtutem, & rationem formalem repræsentandi distincte. Ex hac doctrina sequitur, quod quanuis essentia diuina habeat rationem plurium idearum, repræsentantium distincte diuersas creaturas: tamen antequam sic consideretur, habet rationem principij cognoscendi diuersas creaturas distincte. Itaque non conuenit Deo cognoscere distincte diuersas creaturas, ex eo quod illas cognoscat in sua essentia, quatenus illa habet rationem plurium idearum; quin potius ante istam considerationem idearum, vnitur essentia diuina intellectui diuino, ad nostrum modum concipiendi, ad cognoscendum creaturas distincte. Vnde aliqui authores, falso existimant, ideo Deum cognoscere distincte creaturas, quia cognoscit illas in sua essentia, habente rationem plurium idearum: &

ita

ita essentiam diuinam, esse obiectum quod, talis cognitionis, & quod ex vi cognitionis talis obiecti, sub ratione dicta, cognoscuntur creaturæ distincte. Propter quod inferunt, quod cum Angelus nõ habeat aliquod obiectũ, quod, continens distincte creaturas diuersæ speciei, non potest media vna specie, cognoscere illas creaturas distincte. Sed isti authores falluntur maxime, existimantes virtutem speciei, ad repræsentandum distincte, prouenire illi ab obiecto cognito: quinimo ante istum respectum ad obiectum, habet species dictam virtutem, vt probatum est. Et similiter essentia diuina ante respectus ideales, habet vniri intellectui diuino, ad cognoscendum distincte creaturas, Vnde licet essentia diuina, non esset obiectum quod, vt illi authores dicunt, adhuc esset ratio dictæ cognitionis distinctæ.

Præterea sequitur, quod perfectio vniuersalitatis, inuenta in specie intelligibili angelica, non sumitur ex obiecto. Et hoc est, quod docet D. Th. in præsenti. Si enim sumeretur ex obiecto, talis non esset perfectio, sed imperfectio, & confusio. Quo fit, vt si in obiecto cognito primario per speciem secundum modum explicatum; quatenus scilicet diuersæ naturæ, vt vnitæ in specie, possunt dici vnum obiectum primarium, talis vnitio, & talis vniuersalitas, potius causatur ab specie, quam è contra sumatur in specie à tali obiecto. Et quidem si ista vniuersalitas sumeretur ab obiecto vniuersali, & præintelligeretur vniuersalitas obiecti, ante vniuersalitatem speciei, fieret consequens, vt tale obiectum vniuersale, acciperetur seorsum, & cum præcisione à naturis particularibus, & sic docet D. Th. quod solum cognosceretur vniuersalitas naturæ rei, & sic esset cognitio confusa. Præcedit ergo vniuersalitas, in specie secundum se, & ex reductione explicata, & sic species est medium ad cognoscendum distincte plures naturas. Et quando vocatur ista vniuersalitas ex parte medij, pro eodem reputantur mediũ, quod est ipsa species, & participatio repræsentationis speciei ab essentia diuina, in ratione exemplaris vniuersalissimi creaturarum, & reductio ad eandem essentiam secundum esse intentionale. Et ita promiscue vtimur istis terminis, ad explicandam vniuersalitatem istam ex parte medij.

A

B

C

## §. XV.

### *Vniuersalitas causans distinctionem.*

PRæterea colligitur clare, quomodo cũ dicta vniuersalitate ex parte medij, stet cognitio distincta obiecti, & diuersarum naturarum in eodem obiecto contentarum. Cum enim ratio talis distinctionis, sumatur ex modo essendi, quẽ res illæ habent in medio illo, per quod cognoscuntur; scilicet in specie intelligibili, illud autem medium, sit immediata participatio illius medij, quo Deus vtitur, ad cognoscendum distincte creaturas (vt ita groso modo loquamur) fit consequens, vt in hac vniuersalitate reperiatur perfecta distinctio Item etiam cũ creaturæ distinctæ speciei; licet secundũ se efficiant vnum totum per accidẽs, seu per aggregationem: tamen quatenus trahuntur ad esse superius, & eminentius cõueniant maxime, etiã secundum suas rationes proprias, & speciales, fit consequens, vt sub tali esse eminẽtiori cognoscantur distincto modo. Et sicut ea, quæ sunt contraria inter se, nec possunt secundum suum esse reale inueniri in eodem, reperiuntur in specie superiori, absq; cõtrarietate: ita ea quæ secundum se efficiunt vnum per aggregationem, quando trahuntur ad esse superius, scilicet ad esse in specie dicta, efficiunt vnum per se, & simplex. Imo addiderim, habere maiorem vnitatẽ duas naturas specificas, in illo modo essendi in specie intelligibili, quam sit vnitas conueniens cuilibet naturę seorsum secundũ se, & quam sit vnitas conueniens eidem naturæ, seorsum repræsentatæ per aliquam speciem minus vniuersalem. Item habere maiorẽ distinctionem quanlibet illarum naturarum, quando sumitur simul cum altera natura in dicta vnione, quam habeat seorsum repręsentata per speciem minus vniuersalem. Quæ omnia sic breuiter probantur. Natura enim specifica, non solũ non impedit cognitionem alterius naturæ specificæ, verum adiuuat ad illam: dũ tamen detur virtus proportionata, respectu talis cognitionis. Etenim distinctius cognoscitur, quid conueniat vni naturæ, & distinctius attingitur perfectio talis naturæ comparatæ alteri naturæ, quam cognosceretur seorsum sumpta, & vnum oppositum magis eluceſcit iux-

ta alterum oppositum,& consequenter ex genere rei, illa simultas diuersarum naturarum, in subiecto proportionato, potius iuuat ad cognitionem distinctã, quam impediat ipsam.

Sequitur præterea,quod sicut diuersæ naturæ specificæ reperiuntur secundum suas proprias rationes,in specie intelligibili,perfectiori modo reperiũtur, in conceptu causato per talem speciem. Et quidem supponendum est ex dictis, speciem illam intelligibilem,non se habere,vt causam vniuersalem,& equiuocam,respectu multorum conceptuũ repræsentantium singulas naturas,sed esse causam vniuocam vnius conceptus adæquati, repræsentantis illas naturas simul. Et quod talis species,potest operari secundum vltimum potentiæ,& perfecte ad producendum istum conceptum. Itẽ quod si concurrat ad producendum cõceptum repręsentantem vnam solum naturam,talis concursus est eiusdem rationis,cum eo quo concurrit ad producendum alterum conceptum,repræsentantem seorsum alteram naturam. Vnde isti diuersi conceptus procedunt ab eadẽ causa vniuoca,& non distinguuntur formaliter,sed materialiter:imo vterq;producitur sub eadem ratione formali, & sub eadem indiuisibili virtute,quæ inuenitur in specie intelligibili, quæ virtus est partibilis virtualiter,quatenus illa potest Angelus pro sua libertate vti, nunc ad cognoscendam istam naturam, postea ad cognoscendam aliam.

Hoc ergo supposito dicimus,illas diuersas naturas perfectiori modo contineri in vnico conceptu,quam in vnica specie intelligibili Et tantum abest,vt formidemus concedere vnum conceptum, vt authores supra citati formidant concedere,admittentes vnã speciem, quod potius censemus dari perfectius esse, & distinctius, dictarum naturarum specie distinctarum,in conceptu,quam in specie. Vnde,præterquam quod istæ naturæ sunt impresse in specie,& velut implicite;at vero in conceptu sunt expresse, modus ipse essendi intelligibiliter,imperfectior est in specie,quam in conceptu:quandoquidem primus modus ordinatur ad secundum. Licet enim species intelligibilis sit causa efficiens conceptus, & ex hac parte videretur species, quid principalius conceptu:quod tamẽ falsum est(nec pro nunc disputandum) tamen illud esse repræsentatiuum,& intelligibile, perfectiori modo inuenitur in conceptu. Consequens ergo est, vt prædictæ naturæ perfectiori modo sint in conceptu,quam in specie,& quod magis distincte repræsententur in conceptu;etiam si concedamus repræsentationem formalem,in specie intelligibili. Et ex inconsideratione huius doctrinæ nõ potuerunt intelligere dicti authores,& alij,qui ipsos sequuntur,quomodo stent ista simul;quod scilicet ex vna parte dentur plures specificæ naturæ, & ex altera parte correspondeat eis in conceptu,vnica,& indiuisibilis similitudo. Non attendentes talem similitudinem,non gerere vicem ipsarum naturarum, quatenus sunt à parte rei,nec participare perfectionem ab illis, nec esse proprie loquendo vnum cum illis,sicut conceptus causatus à rebus est vnum cum ipsis rebus in esse intelligibili,nec se tenere ex parte ipsarum rerum, sed quod se tenet ex parte cognoscentis, & vt sic habet vnitatem,perfectionem, & distinctionem,præscindendo â quocunque obiecto,secundum quod est à parte rei.

## §. XVI.

### *Conformiter ad diuersas perfectiones specificas Angelorum,datur vniuersalitas specierum intelligibilium.*

¶ Controuertitur,etiã inter discipulos D. Th. quæ superioritas requiratur in vno Angelo,respectu alterius ad cognoscendum per speciem vniuersaliorẽ. Ferrar.enim cit.intelligit sententiam D. Th.loquendo de Angelis superioris hierarchię. Quam sententiam tenent Ægidius,& Herueus in 2.d.3.q.4.Præcipua ratio eorum est,quia si perfectior Angelus secundum speciem, intelligeret per pauciores species fieret consequens,vt descendendo à supremo Angelo ad infimum, multiplicarentur species, fere in infinitũ,& ascendendo ab infimo Angelo ad supremum,in tantum diminuũtur species, vt sit dabilis Angelus,qui per nullam speciem intelligat, vt si supremus Angelus intelligat per vnam speciem poterit Deus creare Angelum perfectiorem,qui tunc intelligat absque specie per suam essentiam loco speciei. *Ferrar.* *Ægid.* *Heru.*

Caietanus tamen censet,vniuersalita- *Caiet.*

ten

tem istam specierum, attendi secundum perfectionem specificam Angelorum. Et hanc sententiam sequuntur multi ex recentioribus Theologis. Cæterum de hac difficultate nihil certi habemus, qua propter videtur tenenda quædam sententia media.

Pro cuius intelligentia notandum est, quod cum perfectio speciei intelligibilis angelicæ, non sumatur ab obiecto cognito, sed ex vi infusionis, qua infundi tur à Deo (vt declaratum est) fit vt stante eodem numero specierum repræsentantium eadem obiecta, quędam species sint vniuersaliores alijs, non ex repræsentatione plurium naturarum, sed ex vniuersaliori modo repræsentandi eandem naturam. Itaque bene stat, quod duo Angeli vtantur eodem numero specierum, & quod in vno dicantur tales species, & sint vniuersaliores, quam sint illæ quibus vtitur alter. Et potest esse, quod quilibet istorum Angelorum, habeat tantum vnicam speciem, per quam cognoscat vniuersum, & quod in vno illorum talis species sit vniuersalior, quam sit species alterius. Vnde vniuersalitas sub qua Angelus media specie cognoscit obiecta, non se tenet ex parte rei cognitæ, sed ex parte cognoscentis; atque adeo stante eodem numero naturarum, quæ repręsentantur: atque etiam stante æquali numero specierum, dari potest dicta inæqualitas.

Præterea nota, posse duos Angelos comprehendere eandem naturam, vtendo eodem numero specierũ; scilicet quilibet illorum vtendo vna specie: & tamẽ cognoscendo vnus talem naturam perfectiori, & vniuersaliori modo. Nam ad comprehensionẽ naturę non requiritur, quod cognoscatur omni modo, quo cognoscibilis est, ex parte cognoscẽtis, sed sufficit, vt cognoscatur omni modo quo cognoscibilis est, ex parte rei cognitæ.

Quando ergo D. Th. in præsenti constituit maiorem vniuersalitatem speciei, in Angelo perfectiori: hæc vniuersalitas non consistit principaliter in repræsentando plures naturas; sed in repræsentando vniuersaliori, & immaterialiori modo obiectum. Verum est D. Th. dicere, quod quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species vniuersitatẽ intelligibilium apprehendere poterit, & ideo (ait) oportet, quod eius formæ

A

sint vniuersaliores, quasi ad plura se extendentes vnaquęque earum. In quo nõ sentit Doctor Sanctus esse necessarium, quod species vniuersalior, repræsentet plures naturas specificas, vel quod sit necessarium reperiri pauciores species in Angelo perfectiori, sed quod si plures species inueniuntur in Angelo inferiori, pautiores inueniuntur in Angelo superiori. Si autem inueniatur vna species in Angelo inferiori reperitur altera vniuersalior in Angelo superiori. Sicut quando dantur plures species in sensibus particularibus, correspondet eis vnica species in sensu communi; si autẽ detur vna sola species in aliquo sensu particulari, absque coniunctione ad alias species aliorum sensuum, correspondet altera species vniuersalior in sensu communi, in qua declaratur superioritas, quam habet sensus cõmunis supra talem sensum particularem: Quando vero subdit, speciem vniuersaliorem ad plura se extendere, non intendit debere necessario cõstitui plures naturas, pro vniuersalitate illa maiori speciei superioris, sed quod talis speciqs se extendit ad plures rationes;

B

quæ licet non se teneant ex parte naturę cognitæ, tamen se tenent ex parte cognoscentis. Etenim sicut aliquis cognoscit perfectius aliquem effectum, quando reducit ipsum effectum ad altiorem, & perfectiorem causam, & tunc talis cognitio ad plura se extẽdit, quam cognitio reducens effectum ad inferiorẽ causam; ita species qua Angelus superior reducit rem cognitam ad altiorem rationẽ, sub modo immaterialiori, ad plura se extendit, quam species reducens rem cognitam ad rationem inferiorem. Similiter si vnus Angelus cognoscat totum vniuersum per vnicam speciem, Angelus superior (si daretur) cognosceret etiam vniuersum, per vnicam speciem, ad plura se extendentem, quam species Angeli inferioris, quia perfectiores rationes formales inuenirentur in specie superiori.

C

Dicimus ergo primo, quod Angelus perfectior secundum rationẽ specificã, vtitur paucioribus speciebus intelligibilibus, quam vtatur Angelus inferior. In quo dicto supponitur, quod Angelus inferior vtatur pluribus speciebus. Itaque siue sint Angeli diuersæ hierarchię, siue eiusdem, dato quod inferior vtatur pluribus speciębus, ad cognitionem conue-

nientem sibi secundum suam naturam, superior Angelus vtitur paucioribus speciebus. Hoc probatur specialiter in opinione tenente, species intelligibiles ortum habere ex essentia Angeli, tanquam proprias passiones. Tunc enim certissimum est, quamlibet speciem vnius Angeli esse alterius rationis specificæ, ab specie alterius Angeli: item etiam participare illam actualitatem, & immaterialitatem essentiæ, & reduci ad eandem essentiam. Fit ergo consequens, vt non possint habere eãdem vniuersalitatem, species intelligibiles diuersorum Angelorum. Si ergo Angelus inferior indiget pluribus speciebus, Angelus superior indigebit paucioribus. Nec enim sufficit dicere, tot species dimanare ab essentia vnius Angeli, quot dimanãt ab essentia alterius, quanuis species superiores sint alterius rationis ab speciebus inferioribus, & illæ repræsentent sub altiori ratione, istæ vero sub inferiori ratione. Hæc (iinquam) solutio, in dicta opinione, non euacuat difficultatem. Nam sicut Angelus superior magis accedit ad simplicitatem diuinæ essentiæ, quam Angelus inferior: ita emanatio illa specierum, in qua in esse intelligibili participatur essentia diuina, debet participare maiorem vnitatem. Itaque non solum quælibet illarum specierum seorsum sumpta, debet magis accedere ad Deum; atque adeo habere maiorem vnitatem in modo repræsentandi, quam species inferior: sed etiam tota collectio specierum, profluentium ab essentia Angeli superioris, debet habere maiorem vnitatem, quam collectio specierum, profluentium ab essentia Angeli inferioris, & cõsequenter pauciores species fluunt ab essentia superiori.

Sed generaliter probatur illud dictũ à nobis positum, tenendo quod species intelligibiles non sunt propriæ passiones Angeli. Nam dictæ species infunduntur à Deo conformiter ad naturã Angeli, & ad simplicitatẽ essentiæ ipsius, & ad perfectionem intellectus, quæ omnia exposcunt cognoscere magis vnite res, conformiter ad maiorem perfectionem cognoscentis. Ergo actus cognitionis, primo correspondens Angelo superiori, & qui habet maiorem vnionem respectu obiecti ad quod se extendit talis Angelus, debet etiam vti paucioribus speciebus. Et hoc aduertatur attente. Quando enim ponuntur plures species, quælibet illarum debet seorsum concurrere ad suum actum, ex genere rei. Licet enim aliquando possint vniri multæ species intelligibiles, ad eliciendum vnum actum cognitionis (de quo non disputamus) tamen ex genere rei, quando dantur plures species intelligibiles, quælibet illarum exposcit peculiarem actum cognoscendi, ad quem concurrat. Quando igitur Angelus est perfectior, etiam sub maiori vnione, comparatur ad proprium actum cognoscendi res, & consequenter sub paucioribus speciebus. Alias solum excederet Angelus superior inferiorem, in eo quod in quocunque actu, sigillatim elicito, magis vnite cognosceret obiecta: non tamen excederet in maiori vnione, respectu actuum cognoscendi, quod tamen est inconueniẽs. Itaque videtur dicendum, quod Angelus magis accedens ad Deum, secundum rationem specificam, & magis vnitus in tali ratione, etiam exposcat perfici per actus pauciores, & magis vnitos interse, & consequenter exposcit perfici, per species intelligibiles magis vnitas. Quæ maior vnio, non saluatur in hoc, quod quælibet illarum seorsum sumpta, sit vniuersalior, & immaterialior, & magis vnita, quam altera species inferior, sed in hoc, quod omnes species simul sumptæ habeant maiorem vnionem.

Et quanuis opinio, quam tenet Magister Bañes in hoc art. de vniuersalitate speciei; quod scilicet consistat in repræsentando perfectiori modo eandem naturam, quam repræsentet species minus vniuersalis, nobis placet: tamen non approbamus illam mediam opinionem de Angelis vnius hierarchiæ; quod scilicet omnes intelligant per species eiusdem numeri. Non enim debet saluari superioritas vnius Angeli, respectu alterius, solum in modo perfectiori vtendi speciebus eiusdem numeri, sed necessarium est, quod etiam paucioribus actibus indigeat Angelus superior ad sui perfectionem, quam inferior, & consequenter, quod indigeat paucioribus speciebus.

Secundò dicimus, quod ad saluandam doctrinam D. Thom. de vniuersalitate specierum, non est principaliter recurrendum ad plures, vel pauciores naturas

Bañes.

ras repræsentatas per species. Nam D. Thom. constituit illam vniuersalitatem ex parte medij cognoscendi, vt constat ex dictis, ad hanc autem vniuersalitatẽ ex parte medij cognoscendi, materialiter se habent plures, vel pauciores naturæ repræsentatæ. Imo potest contingere, quod detur vna species repræsentans duas naturas distinctas specie: & tamen A quod talis species non sit ita vniuersalis, vniuersalitate, de qua loquitur D. Thom. principaliter, atque sit species repræsentans vnam naturam specificam. Explicatur hoc. Si enim per vnam speciem, cognosceretur natura aliqua specifica, reducendo illam ad rationem superiorem, & secundum modum essendi intelligibiliter, altiorem, & puriorem, talis species esset vniuersalior, quam illa, per quam cognoscerentur duæ naturæ specificæ per reductionem ad rationem inferiorem, & ad modum essendi inferiorem. Itaque de facto ita contingit, quod illa species, quæ est superior altera, continet omnes naturas, quas continet species intelligibilis inferior: non tamen ex tali continentia, sumitur formaliter vniuersalitas substantialis speciei. B Vnde si Deus infunderet vnicam speciẽ tantum, cuilibet Angelo, saluaretur vniuersalitas, de qua in præsenti, quoad perfectionem substantialem vniuersalitatis. Quia talis species in Angelo superiori esset altioris rationis, quã illa, quæ inueniretur in Angelo inferiori. Quando ergo D. Th. declarat vniuersalitatẽ vnius speciei supra vniuersalitatẽ alterius speciei, per continentiam plurium intelligibilium, non sentit hanc continentiam debere necessario esse plurium naturarum specificarum, sed plurium intelligibilium formaliter, ideſt plurium rationum sub quibus vnica, & eadem natura potest cognosci. Et ex hoc sumitur vniuersalitas formaliter: naturæ autem cognitæ, habent se materialiter, sicut supra C ostensum est.

Ex dictis colligitur posse multiplicari species intelligibiles, in Angelis inferioribus, quibus mediantibus cognoscant Angeli totum ordinem vniuersi, & tamen, quod ascendendo ad Angelos superiores, deueniatur ad vnicam speciẽ, & in vnitate talis speciei, adhuc magis, & magis ascendatur secundum maiorem vniuersalitatem. Data enim quacunque specie intelligibili, potest Deus producere alteram perfectiorem, & vniuersaliorem. Vnde non est cur simus solliciti, inquirendo de multitudine specierum intelligibilium Angelorum, sed sufficit dicere, quod species intelligibilis, siue sit vna, siue plures, quæ magis accedit ad Deum est vniuersalior alijs, & magis participat illam vniuersalitatem, qua essentia diuina repræsentat omnia intelligibilia.

## §. XVI.

### *Soluuntur obiectiones positæ à principio.*

AD illud, quod obijcit Vazquez cõtra rationem D. Thom. & discipulorum eius, respondetur, euidens esse, Angelos perfectioris speciei intelligere per species perfectiores, tantum abest vt ratio D. Thom. non innitatur firmo fundamento. Euidẽs enim est, quod Angelus perfectioris speciei, debet habere operationem, sibi correspondẽtem, primo, & per se, perfectiorem, non quomodocunque, sed perfectiorem secundum rationem specificam. Species autem intelligibilis, concurrit ad intellectionem, tanquam principium proprium ipsius intellectionis. Est igitur euidens, quod perfectior species intelligibilis essentialiter requiritur ad illam intellectionem perfectiorem essentialiter. Nec valet dicere, quod stat bene Angelos differre specie & tamen intellectiones eorum esse eiusdem speciei. Sicut visio hominis, & visio equi sunt eiusdẽ speciei. Hoc inquam nihil valet. Et omittimus pro nunc declarare, qualiter potẽtia visiua hominis, & bruti dicantur eiusdẽ speciei, & ex altera parte etiam differãt specie. Quidquid enim sit de hoc, certissimum est, esse diuersam rationem intellectionis hominis & Angeli, ex vna parte, & visionis hominis, & equi ex altera parte, & consequenter intellectionum duorum Angelũ, & visionis dictæ. Quæ omnia sic probantur. Nam visio non est actus, ad quẽ homo, vel brutũ, dicãt ordinem primo, & per se, tanquam ad perfectionem vniuocam, sed potius tanquam ad quandã perfectionem vniuersalem, dicunt ordinem secundario. Vnde non mirũ, quod visio, quam, nec homo inquantum ho-

mo, formaliter, & reduplicatiue sumpta illa dictione in quantum, nec etiam brutum, sit aliquid commune vtrique, & eo dē modo eis cōueniat. Nihilominus nulla operatio est ita intima, & propria, & specifica homini, atque est cognitio, & ratiotinatio, & consequenter implicat, istam operationem esse eiusdem rationis in homine, & in Angelo. Nec solum differunt istæ cognitiones, ex modo tendendi in obiectum, scilicet vnico intuitu, vel per ratiotinationem, sed attento obiecto formali vtriusque operationis. Est enim distinctio generica, illa quæ sumitur ex distincto modo tendendi in obiectum; atque adeo modus conueniens Angelo, est communis omnibus Angelis. Cæterum adhuc specialiori modo distinguitur vna operatio ab altera, ex parte obiecti, quatenus Angelus immateriatiori modo respicit obiectum, quam homo. In hoc igitur modo respiciendi obiectum, necesse est, vt distinguantur diuersæ cognitiones Angelorum. Et eo ipso, quo vnus Angelus excedit alterum in ratione spacifica, etiam necesse est vt excedat ipsum in propria operatione cognitionis vniuocę, sibi correspondentis, & attingentis obiectum spiritualiori modo.

Sequitur ex ijs, quod intra eandem rationem genericam cognoscendi, distinguuntur specie, diuersæ cognitiones Angelorum. Et sicut essentiæ distinguuntur specie: ita, & potentię intellectiuæ; quandoquidem sunt passiones, & consequuntur per simplicem emanationē ex diuersis essentijs. Fit ergo vt operationes primo respondentes eisdem potentijs, debeant distingui specie. Sufficiens ergo fundamentum habuit Sanctus Doctor, ad constituendas species intelligibiles diuersæ rationis, & diuersæ perfectionis, in diuersis Angelis, quidquid dicant Vazquez, & Molina. Si enim species intelligibiles, quanuis non sint passiones Angeli, tamen perficiunt Angelum conformiter ad suam naturam, positiue, & connaturaliter exposcentem tales species, certissimum est, non posse Angelos diuersæ speciei exposcere easdem species intelligibiles, seu eiusdem rationis specificæ.

Pro cuius maiori intelligentia (& vt constet an D Thom. & eius discipuli loquantur, cum fundamento) notandum est, differre maxime modum, quo accidentia extrinseca actuant subiectum aliquod, à modo quo actuant accidentia connaturalia tale subiectum. In prima enim actuatione, accidens trahit subiectum ad modum suę naturæ, atque adeo impertinens est istis accidentibus, quod subiecta sint eiusdem speciei, vel diuersæ speciei. Quapropter albedo (v. g.) eodem modo actuat hominem, & equum; quia diuersitas illa specifica subiectorum, impertinenter se habet ad istam actuationem. Nihilominus quando actuatio fit modo connaturali, & ab accidente connaturali, implicat quod ex vna parte subiecta sint distinctæ speciei, & ex altera, quod accidentia actuantia sint eiusdem speciei. Quapropter species intelligibilis, actuans intellectum Angeli, prius consideratur vt attemperans se intellectui, & essentiæ Angeli, quam in ratione actus, trahentis media sua actuatione intellectum, & essentiam ad propriam naturam eiusdem speciei. Vazquez autem considerat speciem intelligibilem, atq; si independenter, a diuersitate specifica diuersorum subiectorum, quæ actuat, traheret ipsa subiecta ad suam propriam rationem repræsentandi. Sicut dicebamus de accidente omnino extrinseco. Certissimum est autem, quod accidentia, quæ sunt connaturalia alicui subiecto; ita adunantur ei, vt non possint esse connaturalia subiecto alterius speciei. Imo talia accidentia, prius habent rationem passionis, vel proprietatis connaturalis, respectu talis subiecti, quam considerētur secundum suas rationes particulares. Quapropter multi probabiliter asserunt, quod calor (verbi gratia) non potest esse in aqua; nisi tanquam in subiecto defferēte, atque adeo, quod calefactio procedens à tali calore, non tribuitur aquæ: quia deest illa connaturalitas, quam calor habet respectu ignis, ratione cuius connaturalitatis, actio caloris tribuitur igni. Similiter ergo species intelligibilis, quæ est connaturalis alicui Angelo, non potest esse connaturalis Angelo alterius speciei, nec media illa talis Angelus alterius speciei potest efficere vnum principium connaturale, & vniuocum intellectionis.

Ex quo sequitur, non posse Angelum recipere in se aliquam speciem, quæ sit eius

eiusdem rationis cum specie intelligibili, qua vtitur homo. Itaque quanuis ex vna parte, non possit Angelus abstrahere speciem à rebus, & sic videatur nec posse actuari per speciem eiusdem rationis, cum illa qua actuatur homo: tamen principalis ratio, ob quam non datur talis actuatio, nec potest dari, est incapacitas subiecti, respectu talis speciei. Vnde nec potest Angelo infundi species eiusdem rationis, cum tali specie, qua vtitur homo. Et quanuis animæ separatæ infundantur species, ad modum, quo infunduntur Angelis: tamen impossibile est, talem animam actuari per speciem eiusdem rationis specificæ, cum specie, qua vtitur Angelus, propter rationem dictam. Licet enim species intelligibiles, non sint connaturales homini, vel animæ separatæ, atque adeo non curat ratio posita, eodem modo in præsenti, atque procedit in Angelis: tamen tenet quoad hoc, quod impossibile est, stantibus actibus intelligendi diuersæ speciei, & procedentibus à potentijs diuersæ speciei, species intelligibiles concurrentes ad tales actus, esse eiusdem rationis.

A

B

Ad illud, quod subdit idem Vazquez perfectiorem intellectionem Angeli perfectioris naturæ, non inferre perfectiorem speciem, si quidem vtendo eadem specie, ille qui est perfectioris intellectus perfectiori modo intelligit: respondetur, procedere in intellectibus eiusdem rationis specificæ, non tamen in ijs, qui differunt specie. Nam quando datur ista diuersitas specifica, secundum rationem cõmuniorẽ, vtpote secundũ rationẽ intellectus, impossibile est dari vnitatẽ secundũ rationem minus communẽ, qualis est ratio speciei intelligibilis, quæ attẽperat se naturæ intellectus. Et si intellectus perfectior vtitur perfectiori modo specie, sicut dicit ille author, sequitur talem speciem subordinari intellectui, in illo perfectiori vsu: vnde etiam dicimus nos speciẽ intelligibilem sequi naturam specificam intellectus, & essentiæ Angeli, modo explicato.

C

Ad illud, quod Angelus magis assimilabitur Deo: quia perfectiori modo intelligit, non vero quia habeat species perfectiores, vel vniuersaliores, respondetur, concedendo maiorem similitudinem ad Deum dari in Angelo, ratione actualis intellectionis, quam ratione speciei intelligibilis: quia maior actualitas est in intellectione, quam in specie. Vnde vniuersalitas speciei, quam ponit D. Thom. ordinatur ad vniuersalitatem, & perfectionem actualis intellectionis. Cæterum si Angelus superior magis accedit ad Deum, secundum maiorem perfectionem specificam, & iste maior accessus relucet in perfectiori intellectione, fit consequens, vt perfectior intellectio, specifice distinguatur ab intellectione minus perfecta, inferioris Angeli. Quomodo ergo ad has intellectiones possunt concurrere species intelligibiles eiusdem rationis specificæ? Et si secundum diuersas perfectiones essentiales, magis, vel minus accedunt Angeli ad Deũ, quomodo cũ ijs perfectionibus stare potest vnitas in potẽtijs intellectiuis? Et si non datur hæc vnitas propter diuersitatem essentiarum, quomodo dabitur vnitas specierum, stante diuersitate intellectuum?

Illud vero de perfectiori specie, non ob pluralitatem, non est contra D. Th. qui non posuit maiorem perfectionem speciei intelligibilis principaliter in repræsentando plures naturas, sed in repræsentando plura intelligibilia, vt explicatum est.

# IN QVAESTIONEM. LVI.

## DE COGNITIONE ANGELORVM, EX PARTE RERVM IMMATERIALIVM.

IN articulo 1. docet D. Thom. quod Angelus cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, & per hoc intelligibilis

lisa actu. Vnde (ait) sequitur quod per suam formam, quæ est sua substantia, se ipsum intelligit.

D. Thom. SENTIT ergo D. Th. quod Angelus, quia est forma per se subsistens, est intelligibilis, tanquá quod, & etiã, tãquãquo ex parte sua. Etenim res materiales, licet ex se habeant radicaliter, intelligibilitatem, non habent illam proxime, & secundum se: & quanuis ab speciebus, quas emittunt reddãtur intelligibiles, media denudatione materialitatis: tamen necessarium est præter res ipsas cognoscibiles, dari formas, quibus tales res dicantur intelligibiles Intendit ergo D. Thom. quod formæ immateriales per se subsistentes, sunt melius intelligibiles secũdum se, quam essent mediis speciebus intelligibilibus. Quia eo aliqua res est magis intelligibilis, quo magis vnibilis intellectui, cum igitur essentia Angeli secundum se, magis intime vniatur intellectui, quam si vniretur media specie, consequenter ex illa ratione subsistentiæ per se in esse immateriali, colligitur intelligibilitas, non solum obiectiua, sed etiam formalis, secundum formalem vnionem, cum intellectu, atque adeo, quod nec Angelus indigeat specie superaddita ad talem vnionẽ respectu intellectus proprij.

A

## CONTROVERSIA. LIII.

### Vtrùm hæc doctrina D. Thom. sit vera.

Vazquez. VAZQVEZ disputatione 204. capit. 2. refert. tanquam communem sententiam apud Scholasticos, sequentes D. Thom. in hoc artic. & præcipue inter Thomistas, Angelum cognoscere se per suam essentiam. Quam sententiam tenet Ricard. in 2. d. 3. art. 6. quæst. 1. Thomas de Argent. ead. d. quæst. 2. art. 4. Capr. quæst. 2. art. 1. Hẽric. quod. 1. quæst. 12. Bonau. in 2. d. 3. part. 2. distinctionis art. 2. quęst. 1. Item etiam refert explicationem dictæ sentẽtiæ, conformiter ad opinionem Ferrar. 2. contr. gent. c. 98. quam desumpsit ex Caiet. in hoc art. & est Ægidij in 2. d. 3. part. 2 quæst. 2. ar. 1. & Capr. eadem d. quæst. 2. art. 3. Hæc autem sententia, & explicatio dicit, essentiam Angeli ad dictam cognitionem concurrere, per modum speciei, in ratione principij proximi, & non solum, vt principium remotũ seu radicale, eo modo, quo concurrit ad alias operationes Angeli. Ratio autem huius est expresse adducta à D. Thom. in hoc art. in hunc modum. *In actione, quæ manet in agente, oportet ad hoc, quod procedat actio, quod obiectum vniatur agenti, sicut oportet, quod sensibile vniatur sensui ad hoc, quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum vnitum potentiæ, ad huiusmodi actionem, sicut forma, quæ est principium actionis in alijs agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne: ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est, quod huiusmodi species obiecti, quandoque est in potentia tantum, in cognoscitiua vi tute, & tunc est cognoscens in potentia tantum. Et ad hoc, quod actu cognoscat, requiritur, quod potẽtia cognoscitiua reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest, absque aliqua mutatione, vel receptione præcedenti. Ex quo patet, quod moueri ab obiecto, non est de ratione cognoscentis, in quantum est cognoscens. sed in quantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt ad hoc, quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando inhærens, & quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quam calefacit inhærens. Sic igitur, & si aliquid in genere intelligibilium, se habeat vt forma intelligibilis subsistens, intelligit se ipsum.* Hæc ratio sic expresse posita est, quia ex illa soluuntur aliquæ difficultates, quas etiam Thomistæ mouent. Ex illa ergo infer-

Ricard. Argen. Capr. Henr. Bonau. Ferrar. Caiet. Ægid. Capr.

B

C

infertur, essentiam Angeli semper esse coniunctam intellectui Angeli, in esse intelligibili, tanquam principium proximum intellectionis, atque adeo Angelum non indigere alia specie ad cognitionem sui.

Contra hunc ergo modum philosophandi, arguit Vazquez. Cũ enim (ait) essentia Angeli non sit forma quædam addita intellectui, sed substantialis forma, ex qua nascitur intellectus, qua ratione fieri potest, vt ipsa sit forma determinans intellectum, per modum proximi, & proprij principij. Nam principiũ determinans ad hanc actionem, debet esse in ipso intellectu. Potius igitur dicendũ videtur, intellectum ex se determinatũ esse: & ita ab essentia, vt à prima radice moueri, vt in se completam habeat virtutem intelligendi ipsam essentiam, & Angeli substantiam.

Quod si respondeas, non esse necessarium adhoc, quod essentia Angeli in esse intelligibili, sit principium intellectionis, simul cum intellectu, quod inhæreat intellectui (quæ doctrina est expressa D. Thom. verbis citatis, & quæst. 8. de verit. art. 6. ad 2.) contra arguit. Quod enim non inhæret, non potest esse principium determinans per modum efficientis, (& loquitur de principio creato.) Deinde, etiam si essentia Angeli coniuncta sit cum intellectu ipsius, imo sit subiectum intellectus, id tamen non sufficit vt sit proprium, & proximum principiũ intellectionis. Hoc enim modo solum erit principium, & commune principiũ, sicut est aliarum operationum. Quare (ait) potius ego existimo, intellectum, sicut etiam quamlibet aliam facultatẽ, esse principium proprium, & propinquum, determinans essentiam, & substãtiam Angeli, quam è contra. Quare ego hoc modo philosofarer, vt essentia Angeli, sit commune, & remotum principium intellectionis sui, proximum autem intellectus ea quæ coniunctio essentiæ cum intellectu, nihil omnino cõferat, vt essentia sit principium particulare in sui intellectione, quo determinetur efficacitas communis intellectus. Atque hoc libentius concederem, quod videã non satis probari, esse necessarias species intelligibiles in Angelis, ad alia obiecta intelligenda, nec sufficere facultatẽ intellectus, ex parte principij efficientis, & elicientis, & rem intelligibilem ex parte obiecti, quã respicere possit intellectus. Verum (subdit) in re ita nobis obscura, & à sensu remota, hæc dixisse sufficiat. Melius credo, dixisset iste author, quod in re ita à sensu remota, & obscura, consultius esset sequi doctrinam Angelici Doctoris, quam argumento, tam deuili, & ab eodem Doctore Sancto soluto, cõuinci.

Molina vero supr. istum art. disputatione 1. tenet, quod duobus modis substantia Angeli, influit, ac concurrit ad cognitionem, quam Angelus de se ipso format. Vno, mediate, mediante scilicet intellectu, quo vitaliter, tanquam potentia cognoscente elicit cognitionem. Altero immediate, quatenus scilicet, tanquam causa partialis, concurrit cum intellectu in modum speciei intelligibilis. Atque hic concursus (quidquid sectatores D. Thom. dicant) nullo modo est tribuendus intellectui Angeli, sed substantiæ Angeli præcise. Esto quando intellectus intelligit aliquod obiectũ, per speciem, concursus speciei tribui aliquo modo possit intellectui, in quo est tanquam in subiecto. Concursus vero quo substantia Angeli, in modum speciei intelligibilis concurrit: quia est immediate ab ipsa substantia, nec substantia sustentatur ab intellectu, aut intellectus est illius causa, in aliquo genere causæ, sicut à contrario substantia Angeli causa est, tum efficiens, tum etiam materialis sui intellectus, nullo modo tribuitur intellectui, sed soli substantiæ Angeli. *Molina.*

Quod si quis (ait) aduersus huiusmodi immediatum concursum substantiæ Angeli, in genere causæ efficientis, ad suam ipsius intellectionem, nobis obijciat, actionem non posse emanare immediate à substantia, ea que ratione constituti in substantijs potentias ab eis realiter distinctas, à quibus immediate emanent operationes, & actiones, dicendum est, illud esse verum de actione reali, vt distinguitur contra actionem intentionalem, qua species, aut etiam imagines expressæ, tanquam à causa partiali producuntur, qualis est influxus, de quo modo loquimur. Sicut enim colores, qui nõ sunt qualitates effectiuæ actionis realis, producunt species, actione intentionali: ita substantiæ, licet producere nequeant immediate actionẽ realem, produce-

ducere tamen possunt actionem intentionalem. Adde, quanuis à substantijs, non emanent operationes proprie dictæ emanare tamen efficienter, potentias ac proprietates. Id vero longe plus est, quam ab eis emanare effectus, actiones que intentionales. Hæc ille. Ecce duas opiniones per extremum oppositas, & quælibet earũ fere inintelligibilis. Vazquez dicit, intellectum Angeli esse proximum principium, illius cognitionis, qua Angelus cognoscit se ipsum, non verò essentiam Angeli. Molina vero essentiam esse proximum principium, nõ vero intellectum. Sequamur ergo nos doctrinam D. Thom. quæ planior, & distinctior est.

§. I.

*Diuersi modi quibus vnitur essentia Angeli, intellectui eiusdem.*

PRO intelligẽtia huius difficultatis notãdũ est, quod essentia Angeli vnitur intellectui eiusdem Angeli, & vnione reali, & vnione in esse intelligibili. Est autem differẽtia inter istas vniones, quoad præsens attinet, quod in prima vnione, cõsideratur essentia, vt principium radicale intellectus, & velut vniuersale, à quo non solum fluit talis intellectus, verum etiam voluntas. Vnde essentia illa, quanuis ex vna parte det esse intellectui, ex altera tamen parte, indiget determinatione eiusdem intellectus, ad specialem operationem eliciendam. Principium enim vniuersale, diuersarum operationum, respicientiũ diuersas rationes formales, indiget determinatione per principium proximum, à quo tales operationes, in ratione actionum sumant proxime diuersas rationes, quas habent. Quapropter essentia Angeli, & influit realiter in potentiam intellectiuam, tribuendo ei in genere causæ efficientis, totam entitatem, & perfectionẽ, quam talis potentia habet: & ex altera parte in genere causæ formalis, dependet ab ipsa potentia, tanquam à principio quo, proximo operandi. Nihilominus vnio in esse intelligibili, præsupponit totam istam vnionem, & influxum in esse reali, essentia tamen non concurrit, tanquam principium vniuersale, nec consideratur, vt antecedens intellectum cui vnitur, sicut antecedit principium vniuersale principia particularia, sed potius talis essentia præsupponit intellectum, tãquam principium vniuersalius, in eodem genere intelligibili. Cũ enim intellectus Angeli se extendat ad cognitionem dictæ essentiæ, & aliarum rerũ, quando determinatur per essentiam in esse intelligibili, determinatur tanquam principium vniuersale, ad istum actum particularem cognitionis essentiæ. Igitur essentia quæ vtitur intellectu ad intelligendum, tanquam principio formale quo, vnitur eidem intellectui, ad particularem intellectionem, tanquam principium formale quo, talis intellectionis, & cõsequẽter sicut præsupponitur essentia ad intellectũ respectu intellectionis in communi: ita intellectus præsupponitur ad essentiam, respectu huius intellectionis in particulari. Non est autem inconueniens, vt dentur istæ diuersæ prioritates, secundum diuersa genera vnionum. Esset quidem inconueniens, si essentia, quæ est principiũ vniuersale omnium intellectionum, non esset etiam principium vniuersale respectu huius intellectionis, atque adeo, quod non præsupponeretur ad istam intellectionem: nihilominus hoc efficit, secundum influxum in esse reali; in esse tamen intelligibili, ratio vniuersalitatis intellectionum debet sumi ex potentia intellectiua, & ita omnia alia, quæ concurrunt ad intellectionem, habent se vt determinantia talem potentiam.

Præterea est differẽtia inter istas duas vniones, quod prima, scilicet in esse reali, est materialior, quã secũda, in esse intelligibili, sicut ipsum esse reale est materialius, quam esse intelligibile. Vnde puriori, & abstractiori modo, vtitur intellectus Angeli essentia sui ipsius, in cognitione dicta, quam ipsa essentia vtatur intellectu, secundum influxum realem ad cognitionem. Et magis assimilatur Angelus Deo: & appropinquat ipsi, media secunda vnione, quam media prima vnione. Verum quidem est, omnes istas perfectiones vnionum, dimanare ab essentia Angeli. Sicut enim ab ista essentia, dimanat virtus intellectus ad intelligendum, secundum vnionem realem: ita ab eadem essentia dimanat virtus proxima, & formalis, ad istã particularem cognitionem, qua Angelus cognoscit

noscit se ipsum. Licet enim actualitas proueniens ab essentia Angeli, in ratione speciei, præsupponat virtutem illam intellectus vniuersalem, explicatam supra, & ita præscindendo istam vnionem intelligibilem, ab illa vnione reali, dicatur, non omnem virtutem intellectus, ad hanc intellectionem, prouenire ab essentia: tamen absolute loquendo, omnis talis virtus pronenit ab essentia, quæ prius consideratur in esse reali, quam in esse intelligibili. Igitur essentia Angeli, magis assimilatur Deo in illo modo cõmunicationis, qua communicat se intellectui eiusdem Angeli, secundum esse intelligibile, quam in modo communicationis in esse reali. Et hoc non solum prouenit ex maiori immaterialitate, secundum genus intelligibilis, iam explicata, sed etiam ex altiori quodam principio, à nobis diligenter explicando, prout ijs, quæ infra dicenda sunt à nobis, disputantibus cum aliquibus ex nostris Thomistis. Quod principium declarabitur, §. seq.

Declaratur autem hæc maior similitudo essentiæ Angeli, cum essentia diuina, in illa secunda vnione, quoad esse intelligibile. Nam in prima vnione secundum esse reale, taliter essentia se habet ad intellectum: vt actus influens in potẽtiam, & communicans perfectionẽ potentiæ, quod ex altera parte, actuatur ab eadem potentia, à qua recipit perfectionem, vere que dependet essentia à potentia, tanquam à forma realiter informante, & realiter conferente virtutem ad intelligendum. Hoc autem imperfectionẽ aliquam inuoluit, vt notum est. Nihilominus in vnione secundum esse intelligibile, taliter essentia confert perfectionẽ intellectui, vt ab ipso nullam perfectionem recipiat. Quia essentia sic actuans, se ipsa est intelligibilis, atque adeo in tali genere est velut ratio sui, & ratio alterius, nec participat aliquam rationem intelligibilitatis ab intellectu. Et enim alię res, quæ intelliguntur medijs speciebus, quas immittunt, habent aliquando specialem perfectionem, in isto genere intelligibilitatis ab intellectu, in quo recipiuntur earum species. Contingit enim aliquando, rem talem emittentem speciem, habere melius esse in intellectu, quam in se ipsa, propter nobiliorem modum quo intellectus recipit species à tale re immissas. Vnde esse intelligibile talis rei, secundum istam excellentiam, nõ desumitur ab ipsa re, sed à maiori immaterialitate intellectus. Cæterum essentia Angeli terminans intellectum Angeli, in esse intelligibili, confert perfectionẽ eidem intellectui, non recipiendo ab eo aliquam perfectionem, etiam in esse intelligibili. Quapropter vnitur dicta essentia intellectui hoc modo, tanquam ratio sui, hoc est, tanquam habens intelligibilitatem ex se, & tanquam ratio intelligibilitatis, quam habet in intellectu eiusdem Angeli. Et hoc prouenit, ex eo, quod ista essentia immediate secundum se vnitur intellectui, non quomodocunque, sed tanquam terminans ipsum intellectum, absque informatione, vt statim dicemus.

A

Quo fit vt hic modus vnionis, non solum denotet maiorem perfectionẽ, quã vnio illa essentiæ secundum esse reale, denotet (inquam) maiorem perfectionẽ ex parte essentiæ, quæ vnitur, sed etiam ex parte intellectus, cui vnitur. Vt enim docet D. Thom, verbis citatis, essentia Angeli non vnitur intellectui, tanquam reducens ipsum de potentia ad actum. Hoc enim fit medijs speciebus, per quas actuatur potentia intellectiua de nouo, & secundum nouam informationem. Nihilominus in præsenti, essentia Angeli semper est vnita secundum se, intellectui eiusdem Angeli, & consequenter non reducit ipsum de potentia ad actum sed semper actuat. Et quidem si actuaret tanquam forma realiter inhærens, seu informans, etiam si semper inhæreret, ad hoc intellectus diceretur reduci de potentia ad actum, & materialiori modo actuari, quam actuatur per influxũ realem, quo essentia de facto influit in ipsum. Ratio huius est, quia influxus realis, qui ex parte essentię est aliquid substantiale, immediate recipitur in intellectu, & consequenter communicatur intellectui nobilius esse, quam communicaretur per eandem essentiam, si vere inhæreret intellectui, tanquam forma Vnde essentia communicatur intellectui, tãquam terminus, quæ ratio termini, non derogat subsistentiæ per se, & substantiali, quam talis essentia habet in intellectu. Igitur tam ex parte essentiæ Angeli, actuantis intellectum in esse intelligibili, quam ex parte eiusdem intellectus actuati,

B

C

actuati, est nobilior vnio illa, quæ fit secundum esse intelligibile, quam vnio secundum esse reale: quandoquidem in hac secunda, intellectus comparatur ad essentiam, tanquam accidens vere inhærens substantiæ.

§. II.

*Differentia inter actuationem intellectus Angeli per species intelligibiles, & per essentiam propriam.*

CONFORMITER ad ea, quę dicta sunt §. præced. colligenda est differentia inter actuationem intellectus Angeli per species intelligibiles, & actuationem per essentiam eiusdem Angeli. Etenim, vt probatum manet, essentia ita actuat intellectum conferendo ei perfectionem, vt nullam perfectionem ab ipso recipiat. Et per hoc magis assimilatur Deo, qui confert perfectionem, seu communicat ipsam, non participando è conuerso aliquam perfectionem. Nihilominus species intelligibilis taliter actuat intellectum, quod è conuerso recipit ab illo perfectionem. Cum enim species intelligibilis, vere inhæreat intellectui, certissimum est participare perfectionē ab ipso, sicut quodlibet accidens participat perfectionem à subiecto, cui inhæret. Quod quidem ita verum est generaliter loquendo vt etiam species intelligibiles, quæ, vt supra dicebamus, eo ipso, quo infunduntur à Deo, & sunt participationes Dei, dicunt perfectionem reductam ad ipsum Deum, dicant etiam aliquam specialem perfectionem, participatam ab intellectu vtente eisdem speciebus. Licet enim in esse intelligibili, non reducātur ad aliquod obiectum existens à parte rei, sed reducantur ad Deum primo, & per se, & ita secundum hanc reductionem habeant maiorem, vel minorem perfectionem substantialē: tamen quoad vsum, subordinantur intellectui, quem actuant, atque adeo ab ipso intellectu participant specialem perfectionem. Cum autem essentia Angeli, non sit in intellectu eiusdem Angeli per modū formæ vere informantis, sed per modum termini complentis intellectum, in esse intelligibili, fit consequēs, vt ex vna parte conferat perfectionem intellectui in illo genere, & ex altera parte non recipiat, aliquam perfectionem ab eodem intellectu.

Hæc doctrina adhuc explicatur amplius. Nam quælibet forma, habens esse formæ in subiecto, quod actuat, completur per istam actuationem, quatenus ex ipsa, & ex subiecto in quo est, & ad quod ex natura sua dicit ordinem, fit vnū ens cōpletū. Quapropter si talis forma esset separata ab illo subiecto, diceret ordinē ad ipsum, tāquā aliquid in cōpletū ad tuū cōplemētū. Fit ergo consequēs vt postquā talis forma actuat subiectum dicto modo, habeat specialem subordinationem respectu totius in quo cōpletur. Et ita concursus talis formæ intelligibilis, ad intellectionem; subordinatur concursui intellectus, & concursui essentiæ medio intellectu. Nihilominus loquendo de essentia Angeli gerente vicē speciei, ad cognitionem, eiusdem Angeli, habet esse completum, & perfectum in genere intelligibili; nec in hoc genere completur ex vnione cum intellectu.

§. III.

*Vtrum species intelligibilis, debeat necessario subordinari intellectui, in actu intellectionis.*

CONSTAT qualiter essentia Angeli, etiam in genere causæ efficientis, efficiat vnum principium cum intellectu, ad dictam intellectionem, & tamen absque aliqua subordinatione ad intellectum. Quod dixerim contra M. Bañes in hoc articul. dub. 1. qui proponit hoc argumentum, ad probandum, quod essentia Angeli, non sit principiū formale quo, ad dictam cognitionem: Quia principium formale quo, aliqua potentia operatur, necesse est, quod sit subordinatum ipsi potentiæ, & aliquid inferius ipsa potentia, hæc autem subordinatio: non potest dari in essentia Angeli, respectu intellectus eiusdem: ergo. *Bañes.*

Confirmatur. Quia cognitio per se primo competit intellectiuæ potentiæ, eo quod est actio vitalis, quæ tribuenda est potentiæ vitali: ergo quodlibet formale principium cognitionis, quod super-

peruenerit potentiæ, siue illud sit inhærens, siue per se subsistens, habebit dependentiam, & subordinationem, respectu potentiæ, quantum ad operationem vitalem.

Circa difficultatem huius argumenti dictus Magister, sup. q. 12. art. 2. negat dari efficientiam in essentia Angeli, quatenus gerit vicem specie intelligibilis. A Quia dicta essentia, habet efficientiam in quantum concurrit simul cum intellectu, tanquam cum potentia, cui tribuit virtutem operandi, atque adeo superflue poneretur alius concursus in genere causæ efficientis, quo eadem essentia cõcurreret in ratione speciei, cum eodẽ intellectu. Vnde (ait) solum concurrit essentia ista in ratione speciei, terminando intellectum, non autem efficienter.

Item dicit, quod si dicta essentia concurreret efficienter, in ratione speciei, ad intellectionem dictam, subordinaretur intellectui.

Similiter dicit, quod diuina essentia, quando vnitur intellectui beati, in ratione speciei, vt sic, non concurrit efficienter, licet quatenus Deus est author gratiæ, & gloriæ, causet efficienter talem visionem. Et ratio negandi illum concursum efficientem est, ne detur dicta subordinatio.

In præsenti articulo, etiã dicit, quod potest essentia Angeli, esse principium formale intellectionis ipsiusmet Angeli, absque inferioritate, & subordinatione ad potentiam: quia non concurrit vt sic, vt principium effectiuum.

Dicit etiam, respondens ad confirmationem positam, quod vitalitas illius intellectionis: qua Angelus cognoscit se ipsum, non prouenit ab essentia Angeli, sed talis essentia, habet se vt forma extrinseca superueniens potentiæ, & complens ipsam potentiam, quoad rationem specificam operãdi: nihilominus in hoc complemento, præsupponitur potentiã esse constitutam per suam formam intrinsecam, concurrentem efficienter ad vitalitatem illius operationis. Probatque, dictam essentiam non esse principium efficiens vitalitatis operationis: quia principium efficiens vitalitatis operationis, seu vitalis operationis, debet etiam esse receptiuum eiusdem operationis, quod tamen non potest competere essentiæ Angeli, cum sit forma per se subsistens.

Hæc omnia dicta difficilia sunt. Et quidem species quælibet intelligibilis, dupliciter consideratur. Primo quatenus se tenet ex parte obiecti, vniendo illud cum potentia, & sic non dicit efficientiam, sed formalem rationem vnionis. Vnde vere dicitur absolute loquendo, quod non datur significare effectiue. Quanuis enim obiectum immittat speciem sui, vsque ad potentiam, secundum aliquod genus efficientiæ: tamen ista efficientia, antecedenter se habet ad proprium officium speciei intelligibilis, quatenus illa gerit vicem obiecti; & formaliter loquendo, solum consideratur vnio obiecti, cum potentia. Secundo vero modo consideratur species quatenus se tenet ex parte potentiæ, cõferendo ei virtutem ad tendẽdum in obiectum.

Verum est, quod dictus Magister, nõ vult concedere, speciem intelligibilem se tenere ex parte potentiæ, sed solum ex parte obiecti. Et adducit D. *D. Thom.*
B Thom. supr. quæstion. 12. articul. 4. quasi hoc ipsum doceat, sed immerito. Quanuis enim D. Thom. doceat, speciem intelligibilem se tenere ex parte obiecti, quatenus gerit vicem obiecti, non negat, quod eadem species, quatenus est semen obiecti, relictum potentiæ, vt possit operari in absentia obiecti, non etiam ex parte potentiæ se teneat. Licet enim primo, & per se species intelligibilis se tenet ex parte obiecti.

Vnde quando actuat potentiam, & confert ei virtutem ad cognoscendum obiectum, operatur, quatenus
C continens obiectum intentionaliter, & in virtute eiusdem obiecti. Et sic D. Thom. cit. distinguit speciem intelligibilem à lumine, quod illa se tenet ex parte obiecti, hoc vero ex parte potentiæ. Loquitur enim de primaria ratione vtriusque, Sumitur ergo species, etiam vt se tenet ex parte potentiæ. Quod expresse docet D. Tho- *D. Thom.*
mas quæstion. 8. de potentia, articul. 1. vbi dicit. *Species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur, vt principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum, quod est in actu, &* in hac acceptatione loquimur in præ-

senti de specie,& de eo,quod habet vicem speciei. Necesse est enim,vt in hac consideratione,species intelligibilis dicat efficientiam, tanquam principium actus, ad quem producendum tribuit virtutem intellectui. Certissimum est enim intellectum recipere virtutem ad talem intellectionem producendam,ab specie in ratione speciei. Non enim recipit istam virtutem,ab specie in ratione accidentis,sed ab specie sub ratione propria,& particulari speciei. Quanuis enim intellectus habeat virtutem velut vniuersalem,ad intelligendum: tamen necesse est,quod participet virtutem ad istam intellectionem, secundum rationem specificam huius,ab specie intelligibili. Ergo species intelligibilis, vt sic, & vt conferens talem virtutem intellectui,necessario concurrit efficienter ad actum subsecutum. Vnumquodque enim agens,agit in quantum est in actu, atque adeo, per illudmet principium, per quod actuatur ad agendum, consequenter operatur efficienter. Imo est manifesta implicatio,ponere ex vna parte virtutem specificam ad agendum, & ex altera dicere,quod talis virtus non concurrat efficienter ad actionem.

A

B

Siue ergo sit essentia Angeli,illa quæ vnitur in ratione speciei intelligibilis, siue sit essentia diuina;necesse est,quod in illo esse intelligibili,in quo talis essentia cõmunicat virtutẽ ad agendũ,etiã concurrat ad actionẽ efficienter. Vnde obiectũ in ratione obiecti,licet tribuat speciẽ actioni,non concurrit efficienter ad talem actionẽ:quia non immediate per se ipsum,secundum immediatã vnionẽ, cũ potentia,& realem actuationem,tribuit istam speciẽ,sed medio ordine, quẽ potẽtia dicit ad tale obiectũ. In quo ordine,habet se obiectum, vt terminus precise,extrinsece terminans. Species autẽ intelligibilis,quæ gerens vicem obiecti, tenet se ex parte potentiæ, conferẽdo ei virtutẽ per immediatam vnionem cum ipsa potentia,necesse est,quod eo modo,quo confert virtutem,etiam concurrat efficienter. Quo fit vt quanuis essentia diuina terminet visionem beatificam absque aliqua efficientia:tamen impossibile sit,eandem essentiam tribuere specialem virtutem intellectui beati,ad videndum Deum,absque hoc quod efficienter concurrat ad talem visionem. Et quidem si intellectus beati illustratus lumine gloriæ,haberet in se sufficientem virtutem ad videndum Deum,propositum in ratione obiecti,extrinsece terminantis visionem,illa opinio haberet verum. Cæterum cum essentia diuina non solum concurrat terminando in ratione obiecti,sed per intrinsecam vnionem simul cum potentia, conferendo specialem virtutem ad visionem, necesse est quod etiã concurrat ad eandem in genere causæ efficientis. Vnde lumen gloriæ (vt habet communis opinio Thomistarum) habet se vt dispositio,ad recipiendam essentiam diuinam in ratione speciei:& consequenter, si lumen illud concurrit efficienter ad visionem,etiam actualitas ad quam disponit,debet concurrere efficienter ad eãdem visionem: quandoquidem illud lumen, non disponit ad suscipiendam dictam essentiam; nisi per ordinem ad operationem sequẽtem. Et mirum quidem esset, quod dispositioni tribueretur efficientia operationis,non vero actualitati ad quam datur talis dispositio.

C

## §. IIII.

### *Præcluditur euasio.*

NEC valet dicere cum dicto Magistro,quod sufficiat illa terminatio superueniens, tanquam terminus complens potentiam intellectiuam, ad specificam rationem illius actionis, loquimur enim,non de ratione specifica quomodocunque,sed de virtute ad producendam actionem, secundum rationem specificam. Et in hoc contingit allucinatio. Concedimus enim, quod ad tribuendam speciem alicui actioni, sufficit ordo ad terminum,seu ad effectum talis actionis:& ita ad speciem (vt ita dicamus) huius actus visionis beatificæ, sufficeret dicere ordinem ad essentiã diuinam clare visam,& similiter sufficeret intelligere eandem essentiam diuinam, vt terminantem,& complentem intellectum in ratione termini extrinseci, & superuenientis. Cæterum inquirimus de speciali principio,à quo potentia intellectiua habet virtutem eliciendi actum secundum specificam rationem actus, & tale principium vere actuat potentiam, ad producendum actum secun-

secundum specificam rationem actus. Vnde fatemur libenter, sufficere ad hoc principium, quandam terminationem actualitatis complentem virtutem, quã habet potentia, & hoc absque aliqua informatione huius complementi: negamus tamen hoc, non sufficere ad concurrendum efficienter simul cum potẽtia sic actuata ad actum, & quod in illo met genere intelligibilis, in quo potentia recipit dictam virtutem ad operandum, non includatur principium efficiẽs operationis, superueniens potentiæ, ad modum explicatum.

Hæc igitur doctrina, à fortiori currit in cognitione, qua Angelus cognoscit se: quandoquidem intellectus talis Angeli secundum se, solum habet vniuersalem virtutem, quæ sit principium efficiens intellectionis, atque adeo necesse est vt actus superueniens; per quem intellectus habet virtutem ad certum actum secundum specificam rationem actus, scilicet ad cognitionem illam, concurrat efficienter simul cum tali potentia. Vnde in visione beatifica, aliquid peculiare habet intellectus, etiam quatenus antecedit vnionem cum essentia diuina. Aliquid (inquam) peculiare habet quod sit principium speciale visionis beatificæ, scilicet lumen gloriæ, quod est velut principium vniuoce correspõdens tali visioni: nihilominus totũ hoc, non sufficit ad tribuendam virtutem immediatam, videndi diuinam essentiam; nisi superueniat eadem diuina essentia vnita in ratione speciei. Vnde lumen gloriæ, efficit intellectum capacem ad recipiendam ipsam diuinam essentiam in ratione speciei. Sicut enim species intelligibilis, non potest poni in quocunque subiecto, nec exercere officium speciei, nisi in intellectu: ita nec essentia diuina potest vniri in ratione speciei in intellectu nude considerato, nec exercere rationẽ speciei, nisi intellectus illustretur lumine gloriæ. Quapropter vltra tale lumen, requiritur immediata virtus procedens ab essentia diuina immediate, & non mediante alia qualitate distincta. Si ergo essentia confert istam virtutem, ad eliciendum actum visionis euidens certe videtur, eandem essentiã concurrere efficienter ad eandem visionem simul cum intellectu. Igitur euidentius est, essentiam Angeli concurrere efficienter cum intellectu eiusdem Angeli, ad illam cognitionem: quandoquidẽ tota virtus velut vniuoce correspondẽs tali cognitioni, procedit à tali essentia, tanquam principio immediato, absque eo quod præcedat alia dispositio, vniuoce correspondens eidem cognitioni, sicut præcedit in vnione essentiæ diuinæ cum intellectu. Quapropter essentia Angeli, nihil aliud præsupponit in intellectu Angeli, quam vniuersalem virtutem ad intelligendum, & consequenter tota virtus particularis ad istam cognitionem, prouenit ab essentia. Certissimum ergo censeo, hanc essentiam concurrere, vt sic, scilicet, vt vnita in ratione speciei, efficiẽter, ad illã cognitionẽ.

Nec etiam obstat, quod essentia Angeli tribuat virtutem intellectui ad intelligendum, & cum eo concurrat, quominus etiam concurrat efficienter, in ratione speciei. Quia vt supra dicebamus, primus concursus est vniuersalis, extendẽs se etiam ad voluntatem Angeli: & ita nõ superfluit secundus concursus, quin potius est omnino necessarius: quia necesse est, intelligere specialiorem concursum essentiæ, cum intellectu, tribuendo virtutem ad specialem cognitionem, quæ virtus, non tribuitur per generalem concursum.

Illud vero de subordinatione essentiæ respectu intellectus, fuit principale motiuũ dicti Magistri, ad tenendam istã opinionẽ, sed immerito. Nã vt ipse fatetur, & bene; stat concurrere efficiẽter, etiam in ratione speciei, absque subordinatione ad intellectũ. Verum est, quod exempla, quæ adducuntur ab ipso, & ab alijs ad hoc probandum, non multum quadrant. Dicunt enim lucem habere eminentiam supra colores: & tamen nõ subordinatur coloribus. Bonum etiam habet eminentiam supra voluntatem, & non subordinatur voluntati. Lumen intellectus agentis, illustrat phantasmata, absque subordinatione respectu phãtasmatũ. Hæc omnia exẽpla, nisi aliquid superaddatur eis, nõ declarãt difficultatem illius efficientiæ, in qua versamur. Nam lux est ratio videndi colores, tenens se ex parte obiecti formalis visus, & reddẽs ipsum visibile; in quo tamen nulla efficientia denotatur, & ita nõ mirũ, quod non dicat subordinationem ad colores. Similiter lumen intellectus agentis, illus

trando phantasmata, habet se admodũ, quo lux illustrat colores reddẽdo illos visibiles, in quo etiam nulla efficientia inuoluitur, sicut nec includitur in obiecto voluntatis, etiam quatenus apprehenso per intellectum, cum intellectus, non moueat efficienter voluntatem. Igitur omnia illa exempla probant, posse dari rationem sub qua, aliquod obiectũ terminat actionem potentiæ, absque eo quod talis ratio dicat subordinationem ad obiectum. A tvero eisdem exemplis possumus nos vti, ad declarandam efficientiam, de qua loquimur, absque aliqua subordinatione. Etenim obiectum visibile, emittit species, secundum quandam participationem superiorum causarum: quandoquidem talis emissio specierum, aliquo modo superat facultatẽ rei omnino corporeę. Hęc autem participatio causarum superiorum, fit mediante luce, atque adeo lux non solum se tenet ex parte obiecti, efficiendo illud visibile passiue, (vt ita dicamus) verum etiam confert virtutem eidem obiecto ad emittẽdas species, quæ immissio dicit aliquod genus efficientiæ, & consequenter etiã lux efficienter concurrit ad emmittendas illas species, absque aliqua tamẽ subordinatione respectu colorum. Sicut etiam phantasmata ex coniunctione ad lumen intellectus agentis, producunt species intelligibiles actuantes intellectum possibilem, in qua productione licet includatur efficientia, non datur subordinatio luminis intellectus agentis respectu phãtasmatum In opinione etiã, quæ tenet bonum appræhensum per intellectum, licet ex se, & quatenus est à parte rei, non habeat efficientiam in voluntatem: tamen ratione appræhensionis practicæ, & efficacis habere aliquam efficientiam, dicendum est appræhensionẽ talem conferre dictam efficientiam absque subordinatione intellectus ad illud obiectum. Ratio igitur omnium istorũ, quæ posita sunt in exemplis, & principalis intenti, est desumpta ex differentia inter communicationem virtutis secundum genus causæ efficientis, & secundũ genus causæ formalis, loquendo de propria causa efficiente, & de propria causa formali. Nam communicatio virtutis in genere causæ formalis proprię, habet admixtam imperfectionem, vt dicebamus. Quidquid enim cõmunicat esse, siue substantiale, siue accidentale, tanquam propria forma, necesse est, vt sit ens incõpletum, & consequenter, non solum dat esse alteri, sed dando tale esse cõpletur in suo proprio esse. Quo fit vt forma dans esse isto modo, habeat necessario subordinationẽ, tanquam ens incompletũ respectu entis completi. Nihilominus causa efficiens cõmunicat esse absque admixtione alicuius imperfectionis, quę includatur in tali genere cõmunicandi se. Licet enim aliquando de facto includatur aliqua imperfectio in dãdo esse efficienter: tamẽ ex genere rei nulla includitur imperfectio in agente, quod secundum genus causæ efficientis cõmunicat alteri perfectionẽ. Quapropter si essẽtia Angeli vniretur intellectui Angeli, tanquam forma vere informãs, haberet imperfectionem subordinationis, eo ipso, quo efficienter concurreret simul cũ intellectu ad intelligendũ, nec posset cõmunicare eidem intellectui virtutem ad intelligendũ, absque eadem subordinatione. At vero in præsenti essentia communicat perfectionem intellectui absq; informatione, tanquá terminus cõplens illã dependentiam, quã intellectus habet in esse intelligibili, atque adeo efficientia, quæ sequitur ex vi huius terminationis cõuenit eidẽ essentiæ, secũdũ perfectionẽ, quã dicit talis efficientia, dempta imperfectione subordinationis. Exẽplũ magis ad propositũ, quam ea quæ posita sunt, est in actionibus Christi domini, ad quas (vt mea fert opinio) suppositum diuinum cõcurrit physice, ex vi terminationis, qua terminat naturam humanam: & tamen in isto concursu, nullam habet subordinationem respectu naturę quia confert tale suppositum esse naturæ per modum termini, & ita concurrit ad actiones efficienter, secundum perfectionem, quã importat principiũ efficiẽs ablata imperfectione subordinationis.

A

B

C Itẽ illa opinio nõ bene, sibi constat, dũ ex vna parte cõcedit essentiã Angeli habere in dicta intellectione rationẽ principij formalis, non subordinati alteri: & tamen ex altera parte dicit, quod si tale principium concurreret efficienter haberet illam subordinationem. Hee (inquã) non bene conueniunt. Quia sicut res se habent ad esse: ita se habent ad operari, atq; adeo si essẽtia illa quoad esse intelligibile, vnitur intellectui absque aliqua subor-

subordinatione, etiam si efficienter concurrat in eodem esse intelligibili ad operationem, non habebit subordinationem.

## §. V.

*Vitalitas operationis Angeli vnde desumpta.*

AD illud de vitalitate operationis respondetur, essentiã Angeli non solũ concurrere ad illã operationem intellectus, quatenus operatio vitalis est, considerata essentia, vt principiũ realiter influẽs in intellectũ, admodũ explicatum, verũ etiã, quatenus essentia vnitur intelligibiliter eidẽ intellectui. Pro cuius intelligẽtia notandũ est, quod omnes formæ, quæ vniuntur alicui principio vitali ad producendã operationẽ vitalem, secundum rationem specificã talis operationis, necesse est, vt etiã concurrãt ad vitalitatẽ: esset enim pure imaginarius cõcursus ad solam rationẽ specificã, præscindendo à vitalitate. Et sicut ab eadem forma cõmunicatur gradus specificus, & etiã gradus genericus, nec est imaginabilis forma dans esse specificũ, quin etiã det gradũ genericũ: ita nec est imaginabilis concursus formæ ad actũ, secundũ rationẽ specificã actus, & non secundũ rationem genericã. Imo sicut indiuisibiliter conueniunt in vnũ, ratio specifica, & generica: ita indiuisibiliter concurrũt ad actũ. Consequens ergo est, vt si essentia Angeli concurrit ad illam intellectionem, secũdum specificã rationẽ talis intellectionis, etiam cõcurrat secundũ vitalitatẽ, quam dicit illa intellectio. Fatemur, quod essentia illa sic vnita in esse intelligibili, præsupponit intellectum, tanquam principiũ vitale intellectionis, nec ista ratio principij prouenit ab essentia sic formaliter considerata: inde tamẽ nõ licet colligere, quod essentia non cõcurrat ad actũ vt vitalis est. Aliud enim est, formam concurrere ad actũ vt vitalem, aliud vero, quod vitalitas sumatur à tali forma. Quãuis enim diuersa principia cõcurrant ad eũdẽ actum, secundũ totũ, quod habet actus: tamen diuersa formalitas attenditur in tali actu, quatenus prouenit, & producitur ab vno principio, ab ea quę attenditur in eodem actu, quatenus prouenit ab alio principio, vt patet in generatione equi (v. g.) Eodẽ enim actu viuens generat viuens, & animal generat animal, & equus generat equum, & tamen, nec equus ratione formæ specificæ vt sic generat animal, nec ratione gradus generici generat equum. Similiter in præsenti. Licet essentia Angeli cõcurrat ad intellectionẽ efficienter, quatenus intellectio est actio vitalis: tamen formaliter loquendo vitalitas non sumitur ex essentia, sed ex principio vitali. Et per hoc respondetur ad argumentum, quod objicit idem Magister. Actus enim vitalis nõ recipitur in omni principio, quod cõcurrit ad ipsum, sed solũ in principio, à quo sumitur vitalitas talis actus. Vnde licet essentia diuina concurrat efficienter ad visionem beatificã, etiã quatenus visio illa est actus vitalis, ad modũ explicatum: tamen talis visio non recipitur in essentia ipsa diuina, sed in intellectu videntis Deum: quia à tali intellectu sumitur vitalitas eiusdẽ visionis formaliter loquendo; ab essentia autẽ prouenit talis vitalitas determinata ad istã velut speciem actionis. Nota tamẽ attente, non esse cõcedendũ in aliquo priori naturæ, cõcursum intellectus ad actũ prout vitalis est, antequam detur concursus principij eiusdem actus, secundum specificam rationem actus, in quo aliqui, maxime allucinantur, concedentes in actu Charitatis, vel Fdei, &c. concursum radicalem vitalitatis, procedentem ex potentijs, secundum virtutes naturales potentiarum, ante cõcursum habituum supernaturalium; quod tamen falsum est, nec impugnandum pro nunc. Igitur nec essentia diuina vnita intellectui beati, & concurrens efficienter ad visionem beatificam, secundum propriam rationem visionis, præsupponit aliquem concursum vitalem ex parte intellectus, nec essentia Angeli vnita ad dictam cognitionem præsupponit vitalem concursum intellectus: quia licet in communi vitalitas actus desumatur ab intellectu, tanquam à principio proprio: tamen impossibile est tale principium producere talem actum, nisi actuetur speciali modo, vt declaratum est.

A

B

C

Ad propositum ergo reuertentes, dicimus, quod principium, à quo primo sumitur vitalitas alicuius actus creati, comparatur ad talem actum, non solum in genere causæ efficientis, sed etiam in genere causæ materialis,

& perfectibilis per eundem actũ, at vero principium, à quo participatur efficienter tota entitas talis actus vitalis, attendendo ad puram rationem efficiẽtiæ, vt in præsenti, non est perfectibile per istũ actũ, sed solũ cõmunicat ei perfectionẽ, & ita actꝰ nõ recipitur in tali principio.

Ex dictis constat magis, differẽtia proposita inter actuationẽ intellectus Angeli per species creatas, & actuationẽ per essentiã Angeli, tã quoad subordinationẽ explicatã, quã quoad vitalitatem. Et quoad vtrumq; aduertat acutus Theologus, species intelligibiles aduenire intellectui Angeli, tanquã principio efficienti formaliter loquendo. Sicut enim instrumentũ coniungitur principali agẽti, tanquã principio efficienti, & aduenit eidẽ agenti (vt sic loquamur) tanquã habẽti iã perfectionẽ communicandã eidẽ instrumẽto; ita species intelligibiles suo modo aduenĩũt intellectui, tanquã principio efficienti, præsupponendo perfectionẽ cõmunicandã ipsis. Nihilominꝰ essentia Angeli, non aduenit intellectui Angeli, tanquã principio efficiẽti. Licet enim præsupponat illa essentia intellectũ, vt principium vniuersale diuersarũ intellectionum: tamen in ipsa actuatione, qua essentia actuat, non consideratur intellectus, vt principium efficiens, nec superuenit essentia intellectui, tanquã principio efficienti: quin potius totum, quod se tenet ex parte intellectus in hac actuatione, cõsideratur in genere causæ materialis formaliter loquendo. Itaque contingit, quod forma superueniens alicui principio efficienti, taliter adiuuet illud principium, vt ex proprio modo actuandi illud, expectet concursum substantialiter procedentem à principio, & determinet talem concursum, ad istum, vel illum modum. Et tunc forma superuenit principio, quatenus efficiens est, præsupponendo formaliter, & ex modo actuandi, talẽ efficientiã. Attamen aliquando contingit, quod forma superueniens, ita det esse simpliciter in ordine ad actum producendum, vt licet præsupponat, tanquam fundamentũ illud principium efficiens, modo dicto: tamen tota efficientia hæc cõparetur ad talem actum superuenientem, tanquam materiale quid. Exemplum est in virtutibus supernaturalibus, quæ licet præsupponãt in potentijs naturalibus, quibus superueniunt, rationem principij efficiẽtis: non tamen adueniunt eisdem principijs; vt efficientibus, sed potius tota efficientia principiorum actuatur velut substantialiter, per virtutes conferentes potentiam simpliciter ad actus supernaturales, & consequenter tota illa vis naturalis habet se vt materia, recipiens à virtute potentiam ad simpliciter operãdum. Similiter ergo in actuatione, qua essentia Angeli actuat intellectum eiusdem Angeli, datur intellectui potentia ad simpliciter operandum. Est enim prima, & velut substantialis, & radicalis actuatio, qua Angelus in esse intelligibili actuatur. Estque velut fundamentum omnium aliarum actuationum superuenientium Angelo in esse intelligibili naturali. Quapropter species intelligibiles quibus vtitur Angelus ad cognoscendas creaturas, aduenient intellectui iam actuato in esse intelligibili: nihilominus essentia eiusdem Angeli deseruiens dictæ cognitioni, cõfert primam actuationem in esse intelligibili. Vnde non quomodocunque ista essentia concurrit efficienter ad actum illum cognoscendi, verum confert primam efficientiam in esse intelligibili. Et sic non habet locum illud de terminatione extrinseca præsupponente principium effectiuum, & aduenientẽ, tanquam principium formale tãtum, vt dicit illa opinio, sed potius illa cognitio, qua Angelus cognoscit se ipsum, procedit efficienter ab actu, qui in esse intelligibili est fundamentum omnium aliorum actuum.

A B C

## §. VI.

### *Quæ terminatio essentiæ Angeli, sufficiat ad cognitionem, qua Angelus cognoscit se ipsum.*

SVpposito, quod ad producendum illũ actũ cognitionis, quo Angelus cognoscit se ipsum, nõ est necessaria informatio vera, proueniẽs intellectui Angeli ab essentia, sed quod sufficit terminatio, qua talis essentia terminat intellectum, inquirendum est, quæ terminatio sufficiat ad hoc.

Caietanus, tam in isto a. quã sup. q. 54. artic. 3. tenet sufficere, quandam terminationem velut radicalem, qua intellectus fluens ab essentia, fluit iam

*Caiet.*

iam determinatus per talē essentiā ad dictam cognitionem. Itaque ista cognitio procedit à solo intellectu Angeli, tāquā à principio proximo, quatenus tamē talis intellectus est determinatus à sua essentia, tāquā à principio à quo procedit. Vnde duplicem determinationem sortitur intellectus Angeli prout emanat ab essentia. Prima determinatio est in esse entitatiuo, quatenus intellectus procedit, vt potētia ab essentia, & de hac nō est sermo præsens. Secūda determinatio est in esse intelligibili, & hæc determinatio cōuenit intellectui, quatenus dimanat ab essentia, vt à forma intelligibili. Hanc sententiā Caietani sequitur Bañes declarans illam, & dicens. Speciem intel- *Bañes.*
ligibilem non se tenere ex parte potētię, sed ex parte obiecti, vniendo tale obiectū cū potentia Et quanuis aliquādo se teneat talis species ex parte potētiæ, hoc non conuenit ei inquantū species intelligibilis est, sed conuenit alicui speciei, vel propter imperfectionem potentiæ, in qua recipitur, vel propter imperfectionē speciei ipsius, quia scilicet est accidens. Ad hoc enim (ait) natura instituit speciem intelligibilem superadditam potētiæ, quod ipsa potentia cognoscitiua nō erat vndequaque perfecta, & determinata ad omnem intellectionem: vnde oportuit, vt sibi superadderetur aliqua qualitas, quæ determinaret illam ad obiectū. Ex quo (ait) sequitur, quod quanuis essentia Angeli in cognitione sui, non determinet intellectum per modum formę informātis, & speciei intelligibilis actuātis, sed per modū radicis, & fontis, à quo fluit intellectus determinatus: concurrit nihilominus ad cognitionem talē per modum speciei intelligibilis, & formæ, quatenus intime vnit Angelum ipsum cum proprio intellectu in esse intelligibili.

A

Adducit etiam D. Thom. ad probandum, quod species intelligibilis tantum se teneat ex parte obiecti, & non ex parte potentiæ, in quantum species est, sed iam declarauimus mentem D. Th. Et vt ab hoc ipso exordiamur, certissimum videtur, quod species intelligibilis, sit velut medium quoddā inter obiectum, & potentiam. Si enim vt Bañes cōcedit, species secundum proprium munus vnit obiectum cum potentia, necesse est vt sit medium quoddam coniungens vtrūque extremum, atque adeō āttingendo vtrūque extremum, & tenet se primario ex parte obiecti, quod vnit potentiæ, & tenet se ex parte potentiæ, quā facit tendere in obiectum. Et hoc est peculiare in potentijs apprehensiuis, quæ trahuntad se obiecta medijs speciebus, quod scilicet vtantur eisdem speciebus ad tendendum in obiecta, quæ per illas repræsentātur. In quo distinguuntur à potentijs appetitiuis, quæ immediate ferūtur in obiecta, quatenus sunt à parte rei. Est ergo species intelligibilis medium, quo potentia appræhensiua trahit ad se obiectum, & consequenter attenta propriā ratione speciei, & institutione eius à natura, est dicendum, quod teneat se ex parte potētiæ etiam, licet secundario.

B

Præterea nota, quod vnio obiecti cū potentia, quam facit species intelligibilis, sicut inspicit obiectum in ratione obiecti formaliter loquendo: ita inspicit potētiam, quatenus formalissime est ipsum obiectum in esse intelligibili. Et quidem formalitates istæ extremorum dependēt ab specie infieri, & in conseruari: nam vtraque formalitas vnitur in eadem specie. Quo fit vt dictæ formalitates extremorum exigant speciem intelligibilem, actualiter, & formalissime exercentem rationem talis speciei, & consequenter vnientem actualiter, & formaliter obiectū cū potentia. Vnde differt species intelligibilis ab alijs accidētibus realib⁹, quod ista informant habitualiter sæpe numero, & ita sufficit illis semel actuasse subiectū, in quo habitualiter manent secundum eandem rationem, quā habuerunt in actuali informatione. Nihilominus species intelligibilis habet specialē modū actuandi, scilicet secundum formalem viam, & tendētiam ad aliud, hoc enim est actuare in esse intētionali. Fit ergo vt talis species solum exerceat suum proprium munus speciei, quando formaliter, & in actu efficit illam vnionem.

C

Ex hoc sequitur, quod essentia diuina non habeat locum speciei intelligibilis, nisi quando formalissime, & actualiter vnit sibi intellectum beati, non quo modocunque, sed exercendo rationem obiecti formalis eadem essentia, & efficiendo, vt intellectus actualiter, & formaliter sit talis essentia in esse intelligibili.

## §. VII.

### *Ad quid deseruiat terminatio radicalis posita à Caietano.*

HINC ergo colligitur sententiam Caietani, & explicationem datam licet acute videantur procedere, non satisfacere. Nam radicalis illa termi
A natio proueniens ab essentia Angeli respectu intellectus, conducit quidem ad omnia, quæ in esse reali communicãtur intellectui, quæ omnia semel communicata intellectui manent in illo habitualiter: quanuis ex altera parte essentia semper influat in intellectum. At vero ad faciendam vnionem eiusdem essentiæ cũ intellectu in esse intelligibili, quod quidem est esse intentionale, & esse per modum actus, non sufficit illa radicalis terminatio procedens ab essentia, sed requiritur actualissima, & formalissima terminatio. Præterea. In illa terminatione radicali, consideratur essentia Angeli per modum principij, à quo fluit intellectus iam determinatus, vt dicit illa opinio: at vero in terminatione per speciem intelligibilem, vel per aliquid supplens vicem speciei, debet obiectum determinans, siue per speciem, siue immediate per se ipsum, considerari, vt terminus, in
B actu, & formaliter inspectus. Non ergo sufficit terminatio illa procedens ab essentia radicaliter, tanquam à principio. Item etiam. Ad hoc, quod intellectus dicatur actuari, per aliquid supplẽs vicem speciei intelligibilis, necesse est constituere specialem modum ex parte ipsius intellectus, qui modus correspondeat obiecto cognoscendo, non quidem quod sit entitas distincta ab immediata vnione obiecti, gerentis vicem speciei cum intellectu. Quod patet in visione beatifica, in qua cũ ex parte ipsius essentiæ visæ, & supplentis vicem speciei, nõ detur aliqua mutatio, necesse est constituere talẽ mutationẽ ex parte intellectus
C videntis; non quidem mutationẽ per solum lumen gloriæ, sed per formalem receptionẽ essentiæ diuinæ in ratione speciei. Et hæc mutatio non fit per aliquam entitatẽ superadditã essentiæ, & intellectui, quæ entitas sit formalis ratio talis vnionis, vt aliqui falsò existimãt, sed potius, sicut verbũ diuinum immediate vnitur humanitati, & humanitas aliter se habet, quam antea se habebat: non tamen ratione alicuius entitatis creatæ, quæ sit ratio talis vnionis (in quo etiam aliqui errant maxime, non considerantes omnimodam infinitatem prædictæ vnionis, cuius ratio non potest esse aliqua entitas creata, sed immediatissima communicatio esse diuini) ita in vnione essentiæ diuinæ in ratione speciei formaliter loquendo, non est danda aliqua entitas creata, quæ sit formalis ratio talis vnionis. Vnde lumen gloriæ, vt dicebamus, disponit ad illam vnionem: non tamen est formalis ratio talis vnionis. Requiritur ergo specialis mutatio ex parte intellectus, quatenus hæc potentia recipit actualiter essentiã per modũ speciei. Et ex isto modo aliter se habendi ex parte intellectus, sumitur illa ratio vnionis. Similiter ergo, vt essentia Angeli dicatur vniri intellectui eiusdem Angeli, requiritur ex parte intellectus, quidam specialis modus, quo intellectus respectu talis essentiæ aliter se habeat, quã antea se habebat, quando considerabatur vt fluens ab essentia in ratione potentiæ. Ex quo infertur, requiri actualem, & formalem terminationem intellectus ab essentia, & non sufficere radicalem illam terminationem. Nam formalitas ista, seu modus intellectus, declarat actualem vnionem essentiæ cum intellectu, illo speciali modo scilicet in esse intelligibili, & consequenter non sufficit essentiam semel determinasse intellectum, sed requiritur, quod actualiter, & formaliter terminet. Sicut nec ad videndum Deum clare, sufficit essentiam diuinam semel terminasse intellectum, nisi actualiter, & formaliter terminet: alias non daretur ille modus intellectus, qui infieri, & conseruari dependet ex formali terminatione, & illam inspicit per modum actus, & intentionaliter, vt declaratum est. Et quidem quando obiectũ terminat intellectũ media specie intelligibili, licet species actualiter, & intẽtionaliter inspiciat tale obiectũ: tamẽ potest cõseruari in absentia obiecti, nec denotat formaliter obiectũ esse præsens in ratione obiecti. Nihilominus ista determinatio, qua intellectus determinatur, implicat quod cõseruetur nisi præsente obiecto in ratione obiecti. Et ratio huius præsentiæ non sumitur ex parte obiecti secũdũ se, vt patet quando obiectũ est omnino immutabile, sed ex

muta-

mutatione potētiæ. Requiritur ergo actualis, & formalis mutatio, & terminatio intellectus, ad illam vnionē essentiæ Angeli cum tali intellectu.

Ex alio etiam capite probatur, esse necessariam illam determinationem formalem. Nam cum intellectus sit causa vniuersalis diuersarum intellectionum, A necesse est, vt determinetur ad istam intellectionem per aliquid particulare, & consequenter, quod superaddatur aliquid eidem intellectui, ratione cuius determinetur ad cognitionem ipsius Angeli. Et hoc est, quod docet D. Th. ratione posita à principio; scilicet quod obiectum vnitur intellectui, tanquam forma, quæ est principium actionis, quoad speciem, & formalitatem actionis.

Sed respondet Magister Bañes, non esse necessariam istam determinationem superadditam, sed sufficere determinationem, quam intellectus habet ex se. Sicut calor (ait) qui est potentia ignis ad calefaciendum à sua propria ratione habet determinari ad illam rationem specificam. Hæc tamen solutio non satisfacit. Certissimum est enim intellectum habere obiectum ita vniuersale, vt sub se claudat tam essentiam illam, quam alia intelligibilia, & consequenter cum sit potentia apprehensiua, non sufficit, quod ex parte obiecti determinetur ad hoc, vel ad illud intelligibile; sed necesse est, quod intra se habeat specialem determinationem, quæ se habeat velut principium quo, speciale huius actionis: quæ actio in quantum actio est sumit suam rationem specificam à principio. Itaque hæc est differentia inter potentiam apprehensiuam, & appetitiuā, quod cum ista feratur in res, vt sunt à parte rei, non requiruntur diuersa principia ex parte eiusdem potentiæ, ad actus diuersæ rationis. Vnde voluntas producit diuersos actus secundum terminationem diuersorum obiectorum: non C tamen requiruntur diuersa principia ex parte eiusdem voluntatis. At vero potentia apprehensiua trahit obiectum ad se, & consequenter diuersæ actiones eiusdem potentiæ, non distinguuntur solum penes diuersos terminos: sed etiam penes diuersa principia, sub quorum ratione talis potentia trahit ad se diuerso modo obiecta. Exemplum etiam de calore non est ad propositum. Nam calor solum extendit se ad actionem vnius rationis: & ita quanuis dicatur calor potentia ignis, est tamen potentia determinata ad talem actionem: vnde non mirum, quod procedat ab igne determinatus ad eandem actionem. Attamen intellectus procedit ab essentia, tanquam vniuersalis potentia attingens, ens in quantum ens, sub cuius ratione dantur diuersa obiecta, quæ diuerso modo trahuntur ad intellectum: & ita est omnino necessaria particularis determinatio explicata.

## §. VIII.

### *Quid si intellectus Angeli esset intrinsecè determinatus, per essentiam Angeli eiusdem, in esse intelligibili.*

ET nota, quod si intellectus Angeli, ex se, & intrinsecè esset determinatus per essentiam Angeli in esse intelligibili, esset impossibile, quod intelligeret aliquid, nisi sub ratione talis essentiæ. Sicut quanuis calor habeat diuersos effectus, est impossibile, quod producat aliquem illorum nisi media calefactione, ad quam primo, & per se est determinatus. Et non solum esset determinatus dictus intellectus ad cognoscendum semper, & necessario suam essentiam, quæ quidem necessitas est, quoad exercitium: sed etiam esset necessitatus quoad specificationem; scilicet ad cognoscendum omnia sub ratione propriæ essentiæ. Propterea igitur ponitur indifferentia in intellectu ad diuersa intelligibilia, quia ex se inspicit ens in quantum ens; atque adeo sub tali ratione debet inspicere quodlibet intelligibile in particulari. Et sicut dato, quod pupilla oculi esset affecta aliquo colore, omnia quę videret, deberent induere rationem talis coloris, propter determinationem illam particularem: ita si intellectus Angeli esset determinatus ad aliquod intelligibile particulare, deberet cognoscere reliqua obiecta media ratione talis intelligibilis. Fatemur quod Angelus semper, & necessario cognoscit se ipsum: hoc tamen non prouenit ex determinatione intrinseca conueniente intellectui in ratione potentiæ procedētis ab essentia; quin potius in hac consideratione, procedit tanquam potentia vniuersalis: nec etiam prouenit ex illa determinatione radica-

li,quam ponit dicta opinio, sed prouenit ex necessaria, & formali vnione essentiæ Angeli,cum intellectu Angeli in esse intelligibili. Et etiam,quia implicat essentiam Angeli vniri intellectui,quin communicet ei suam immaterialitatem, & intelligibilitatem: vnde cum necessario sit vnita illa essentia intellectui, etiã necessario intelligitur ab Angelo. Sed ex hoc non sequitur illa determinatio in trinseca intellectus,sed solum,quod præ dicta cognitio, qua Angelus cognoscit se,sit velut fundamentum aliarum cognitionum.

Exemplum etiam,quod adducit idem author de potentia visiua, quæ secundum probabilem sententiam est determinata ad videndam lucem,explicat doctrinam traditam. Nam eadem opinio, quæ tenet potentiam visiuam esse determinatam ad videndam lucem,consequẽter dicit,quod sub hac determinatione tendit eadem potentia in obiecta visibilia:& ita percipit quodlibet visibile sub ratione lucidi. Et sic docet D. Thom. quodlib.7.art.1.quod si daretur lux per se subsistens posset videri absque aliqua specie superaddita. Quia scilicet talis lux esset ratio sui,& ratio aliorum.Idem ergo nos dicimus in præsenti,quod si intellectus Angeli ex se esset determinatus ad cognitionem dictæ essentiæ,sequeretur,quod essentia non solum esset intelligibilis ex se: verum etiam, quod quidquid intelligeret Angelus haberet rationem talis essentiæ.

*D. Thom.*

Hæc etiam determinatio proueniens ab speciali principio concurrente ad actionem:ita est necessaria in intellectu Angeli,ad spacificãdum actionem,qua Angelus intelligit se ipsum, vt eo ipso quo secundum oppositam sententiam conceditur,essentiam Angeli facere intellectum Angeli in actu, etiam debeat necessario concedi, talem actualitatem esse principium quo,specificatiuum cognitionis,ablata imperfectione informationis.Quod expresse docet D. Thom. sup.q.14.art.5.ad.3.dicens. *In tantum ipsum intelligere specificatur per obiectũ suum,in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nã omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis. Vnde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud, quam essentia sua. Vnde non oportet,quod ipsum intelligere diuinum,specificetur per aliud,quam per essentiam suam.* Ex hac doctrina manifeste constat,quod etiam in intellectionibus,quæ non procedunt ab speciebus intelligibilibus, quæ sunt accidentia,sed ex immediata vnione obiecti cum potentia,idem obiectum se habet,vt terminus,& vt principium intellectionis,& quod in hac secunda consideratione,tribuit speciem intellectioni, non quidem, vt formaliter terminans, sed vt principium quo actiuum, admodum explicatũ.Fit ergo, vt in doctrina D.Thom.non possit concedi illa terminatio radicalis intellectus per essentiam, sed quod sit necessaria terminatio formalis,& proxima,quæ se habeat,vt principium specificans actionem.Et miror certe, quod dictus Magister adducens authoritatem istam D. Th. perstiterit in sua sententia, dicens quod principium proximum,à quo specificatur illa intellectio Angeli, est intellectus eiusdem Angeli;at vero quod essentia sit principium radicale.Si D.Th. etiam loquendo de cognitione diuina docet,quod essentia diuina proxime specificat talem actionem,quomodo potest sustineri in eius doctrina, quod essentia Angeli in dicta cognitione specificet actionem radicaliter,& remote? Et si intellectus diuinus in cognitione illa diuina,non specificat proxime talem cognitionẽ,quomodo intellectus Angeli in altera cognitione specificat ipsam? Et si per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio,quæ facit intellectum in actu,vt dicit D.Th.& ex altera parte intellectus Angeli fit in actu per essentiam Angeli, euidens est,quod essentia ista est principium quo, specificatiuum illius intellectionis.Consequenter etiam infertur,pro ijs quæ supra diximus, essentiam Angeli vniri intellectui eiusdem Angeli, tanquam principium efficiens quo, dempta imperfectione formæ, & actualitatis incompletæ. Quod declarat D.Th.in illis verbis huius articuli. *Nihil autem differt ad hoc, quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando in hæ ens,& quod sit per se subsistens.* Docet ergo expresse,quod quandoque essentia Angeli sit per se subsistens,

cons

concurrit effectiue ad illam intellectionē, non quomodocunque: sed quatenus essentia vnitur in ratione speciei, & consideratur sub ratione magis particulari, quam sit illa, sub qua ortum habet ab ea intellectus.

§. IX.

*Obijciuntur argumenta contra sententiam D. Thom.*

EXplicata iam sententia D. Thom. & declarato sensu, in quo intelligatur, quod essentia Angeli concurrit in ratione speciei simul cū intellectu Angeli, facile est soluere argumenta, quæ possunt obijci contra illam sententiam.

Arguitur ergo primo. Essentia Angeli est ens completum per se subsistens: ergo non potest concurrere ad illam cognitionem tanquam principium specificans. Probatur consequentia, quia principium specificans est quid incompletum.

Si dicas, quod principium specificans tanquam vera forma, est quid incompletum, non autem est de ratione talis principij specificantis concurrere incomplete ad specificationem, contra hoc arguitur. Ex principio dante esse specificū, & ex subiecto recipiente illud esse resultat vnum ens completum: ergo de ratione principij specificantis est concurrere, tanquam aliquid incompletum, & ordinatum ad esse completum.

Secundò arguitur. Ille actus quo Angelus cognoscit se ipsum, est aliquid accidentale: ergo eius ratio propria non potest immediate sumi à substantia, seu ab essentia Angeli. Probatur consequētia. Quia nulla substantia potest intrare genus accidentis, tanquam determinatiua alicuius accidentis, ad rationem specificam, sed quodlibet accidens debet determinari ad esse specificum per aliquid eiusdem generis.

Tertiò. Substantia non potest producere immediate per se ipsam actum accidentalem, sed necessario indiget aliquo accidente, quod mediet tanquam potentia, vt verificetur, quod potentia, & actus sunt in eodem genere: ergo quantumcunque essentia Angeli vniatur intellectui, debet producere actionem intelligendi, etiam quoad specificam rationem talis actionis medio aliquo accidente, & consequenter non potest esse immediata ratio constituendi in specie actum illum intelligendi: nec etiam potest esse immediata ratio producendi talem actum quoad speciem actus.

A Confirmatur. Quidquid communicatur immediate à substantia, est actus substantialis: ergo ex vi huius communicationis, non potest constitui actus accidentalis in specie, sed debet mediare aliquid eiusdem generis accidentis.

Quartò. Essentia Angeli, in nullo genere causæ potest præsupponere intellectum eiusdem Angeli: ergo nec potest vniri eidem intellectui tanquam actus superueniens. Probatur consequentia, quia huiusmodi actus præsupponit subiectum, quod actuatur in genere causæ materialis. Antecedens vero probatur. Intellectus consequitur per simplicem emanationem ab essentia, quæ emanatio est quid actualius quam vera efficiētia: in vera autem efficientia id, quod producitur tanquam effectus non potest antecedere in genere causæ materialis ipsum agens, quod producit: ergo.

B Quintò. Si essentia Angeli vnitur intellectui Angeli, tanquam principium quo actionis, secundum particularem rationem specificam, fit consequens, vt ex vi huius vnionis, concursus talis essentiæ, sit magis limitatus, quam concursus intellectus: quandoquidem concursus intellectus, est vniuersalior, & respiciens rationem vniuersaliorem. Si autem concursus essentiæ est magis limitatus, erit subordinatus concursui intellectus. Sicut etiam in alijs agentibus, illud agens subordinatur alteri, quod in agendo respicit magis limitatam rationem, & agens respiciens rationem vniuersaliorem, subordinat sibi reliqua agentia, quæ sub tali ratione vniuersalioti operantur magis limitato modo. Idem ergo dicendum erit in concursu essentiæ Angeli, qui inspicit cognitionem illam secundum rationem particularem contentam sub ratione communi, quam inspicit intellectus.

C Nec valet dicere, quod illa vniuersalitas concursus intellectus, etiam prouenit ab essentia Angeli. Loquimur enim de concursu illo in ratione speciei, cum præcisione, & inquirimus: vtrum sub

hac

hac præcisione fit concursus subordinatus intellectui, ex genere suo, & ex modo operandi, quem habet essentia, attendendo ad rationem particularem.

Sextò. Intellectus Angeli, eo ipso, quo dimanat ab essentia Angeli participat immaterialitatem talis essentiæ: ergo participat intelligibilitatem: ergo nō est necessarium fingere aliam vnionem essentiæ cum intellectu, sed ex vi simplicis emanationis constituetur intellectus in actu ad intelligendum.

Confirmatur. Magis participat intellectus perfectionem essentiæ, ex vi illius simplicis emanationis, quam ex vidictæ vnionis essentiæ in ratione speciei: ergo posita prima participatione superfluit secunda. Antecedēs probatur. Nam potentia magis intima est essentiæ, quam sit subiectum, cui vnitur essentia in ratione termini: quandoquidem potentia pertinet ad complementum essentię; non vero subiectum cui essentia vnitur in ratione termini.

## §. X.

### *Modus quo essentia Angeli dat speciem intellectioni.*

AD disoluendas omnes istas difficultates oportet explicare modum, quo essentia Angeli dat speciem intellectioni in ratione principij eiusdem intellectionis, & qualiter communicetur intellectui.

Notandum est, quod forma dans speciem, habet duo, quæ ad propositum attinent. Primum est actuare, & communicare perfectionem, & in hoc nulla inuoluitur imperfectio. Secundum est actuare limitato modo, tanquam actus constitutus sub certo genere, & in hoc inuoluitur imperfectio. Itaque prius, quam forma communicet subiecto propriam sui perfectionem, consideratur in se ipsa, vt aliquid limitatum sub certo genere. Quapropter de ratione formæ constituentis proprie speciem sunt ista duo, & consequenter nulli actui, qui in actuando dicat perfectionem simpliciter, & omnibus modis, & quod dicitur in esse entis, potest conuenire proprie dare speciem, vel constituere rem in specie, vel supplere vicem formæ constituentis rem in specie proprie. Quia licet in illo primo modo communicandi perfectionem, non includatur imperfectio, & ex hac parte posset suppleri: tamen absolute loquendo, etiam illud quod est communicare perfectionem, determinatur per certum, & limitatum modum. Vnde quęcunque forma dans speciem, etiam si sit forma per se subsistens, necesse est, quod in se ipsa habeat prædictam limitationem. Ex quo sequitur, esse impossibile, quod essentia diuina supplens vicem speciei, constituat visionem beatificam proprie loquendo in aliqua specie: sed potius ex modo, quo talis essentia vnitur intellectui beati, denotatur infinita perfectio ex parte eiusdem essentiæ: quandoquidē vnit intellectum cum Deo clare viso. Quanuis enim eadem essentia communicet se tali intellectui limitato modo, secundum communicationem passiuam, tenentem se ex parte intellectus, qui recipit essentiam conformiter ad dispositionem per lumen gloriæ: tamen ex parte ipsius essentiæ concurrentis secundum proprium officium speciei vnientis tale obiectum cum potentia, nō datur aliqua limitatio. Sic ergo visio clara diuinæ essentiæ absolute loquendo non constituitur in specie, sed est extra omnem speciem, & reducitur ad principium infinitum, & ad terminum infinitum ex genere suo.

In vnione autem de qua loquimur in præsenti; scilicet essentiæ Angeli in ratione speciei, cum intellectu Angeli cō municatur vera ratio specifica intellectioni. Nam essentia illa quatenus in genere intelligibili habet limitatam rationem, atque distinctam ab essentia alterius Angeli, vnitur intellectui, & producit intellectionem. Qua propter cognitio, qua vnus Angelus cognoscit se ipsum, distinguitur specie à cognitione, qua alter Angelus cognoscit se ipsum. Et hæc distinctio specifica non sumitur, ex eo, quod illi actus procedāt à diuersis potentijs, vel à diuersis essentijs in esse reali, sed intra genus rerum intelligibilium debet dari proprium distinctiuum illarum cognitionum, quod quidem nullum aliud est præter essentias vnitas in ratione specierum intelligibilium. Vnde quicunque influxus constituens diuersas species in ordine rerum intelligibilium; licet ex vna parte sit realis, quia species intelligibilis efficiens vnum principium

cipium cum intellectu, influit realiter in actum cognitionis: tamen ex altera parte dicitur intentionalis, quatenus species talis non influit secundum esse reale, quod habet absolute consideratum, sed sub reductione ad propriũ obiectũ, vel ad propriam causam. Et in hoc assimilatur concursus speciei concursui instrumenti eleuati à principali agente. Sicut enim licet instrumentum concurrat realiter ad actionem: tamen ille concursus est per reductionem ad principale agẽs; ita licet species intentionalis concurrat realiter ad actum cognitionis, tamen est per dependentiam, & subordinationem explicatam.

Quando ergo essentia Angeli concurrit in ratione speciei, vere & proprie specificat actionem intelligendi, secundum specificationem, quam talis actio exposcit; scilicet in esse intelligibili. Hęc autem specificatio conuenit enti completo, & perfecto. Imo vero perfectior specificatio in hoc esse intelligibili conuenit enti magis perfecto, & habenti magis completam rationem. Quod valde aduertendum est pro intelligentia totius difficultatis præsentis. Specificare enim in esse intelligibili, media aliqua specie intelligibili, quæ subordinetur obiecto emittenti talem speciem, denotat imperfectionem, tam ex parte speciei, quam ex parte obiecti. Ex parte quidem speciei, quia non confert ex se ipsa absolute considerata, talem perfectionẽ specificam, sed per subordinationem ad obiectum. Ex parte autem obiecti, quia non attingit potentiam immediate per se ipsum, attingere autem immediate potentiam intellectiuam, est magna perfectio obiecti, quia denotatur perfecta immaterialitas in tali obiecto. Vnde tantum abest, vt specificare in esse intelligibili dicto modo per immediatam terminationem intellectus, & per concursum in esse intelligibili simul cum intellectu, dicat imperfectionem, quod potius est maxima perfectio. Et quo aliquod obiectum est magis subsistens per se cõplete, & perfecte, eo est magis aptum specificare admodum explicatum. Qua propter modus, quem seruat essentia Angeli in conferendo speciem intellectioni prædictæ: est ita immaterialis, & eleuatus, vt essentia ipsa perfectiori modo habeat esse in dicta terminatione, quam habeat secundum suam entitatem, & realitatem à parte rei consideratam. Licet enim eadem sit entitas illius essentiæ, quatenus est à parte rei, & quatenus terminat intellectum: tamen altiorem modum habet immaterialitatis, & spiritualitatis in terminando intellectum, quam in existendo à parte rei.

A

## §. XI.

### *Soluuntur argumenta posita §. præced.*

SIc respondetur ad primum argumentum positum §. præced. Quando vero dicitur, quod ex principio specificante, & ex subiecto recipiente speciẽ resultat vnum esse cõpletum, verũ est, si intelligatur de principio specificante per modum partis, vel concurrente ad actionem per modum veræ formæ: quod tamen non habet locum in præsenti, vt dictum est. Nec illæ imperfectiones sunt de ratione principij specificatiui vt sic; licet sint de ratione principij specificatiui secundum esse reale. Specificare autem secundum esse intentionale, nullam prorsus imperfectionem importat ex genere suo, nisi tantum limitationem illam, quæ est de ratione cuiuscunque entis creati.

B

Ad secundum argumentum respondetur, probare intentum loquendo, de specificatione in esse reali. Impossibile est enim, hoc modo specificari accidens à substantia. Attamen in esse intentionali potest prouenire, specificatio accidentis immediate à substantia. Sicut species intelligibilis hominis distinguitur specie ab specie intelligibili equi: & tamen istæ species participant dictas rationes specificas immediate à substantijs illis. Imo dicta communicatio in esse specifico intentionaliter sumpto, non potest dari in vna substantia per ordinem ad alteram substantiam. Impossibile enim est aliquam substantiam, siue illa sit completa, siue sit incompleta, continere alteram substantiam in esse intentionali, vt supra dicebamus, sed necesse est, vt subiectum participans influxum specificum in esse intentionali, sit accidens. Igitur immediata reductio, qua cognitio illa Angeli reducitur ad essentiam Angeli, secundum esse illud intentionale, non posset conuenire alicui rei substantiali.

C

Vnde

Vnde ipsa cognitio per immediatam reductionem ad essentiam Angeli, habet illam rationem specificam. Sic ergo talis cognitio in esse cuiusdam actionis, & in esse accidentis reducitur ad essentiam Angeli, medio intellectu eiusdem Angeli, & impossibile esset talem essentiam immediate communicare esse tali actioni. Nihilominus eadem cognitio secundum reductionem, in esse intelligibili, immediatissime, & formalissime reducitur ad essentiam Angeli. In qua reductione non est dicendum, cognitionem illam reduci ad essentiam Angeli inspiciendo prius intellectum, tanquam immediatam causam efficientem: sed potius fit illa reductio ad essentiam cum præcisione à quocunque alio. Quanuis enim cognitio proueniat ab intellectu, & ab essentia, quatenus efficiunt vnum in esse principij: tamen reductio de qua loquimur appellat proprium conceptum: & ita inspicit illud principium, à quo habet speciem, cum præcisione à quocunque alio. Et ita cognitio illa secundum suam specificam rationem, reducitur ad essentiam, vt præcise gerit vicem speciei intelligibilis.

Probat etiam argumentum, quod si ad communicandam illam rationem specificam mediaret aliqua actio, impossibile esset, fieri immediate ab essentia Angeli: quia tamen solum mediat terminatio, & hoc non secundum esse reale essentiæ, est enim intellectus incapax huius terminationis, vt infra dicetur, fit consequens, vt esse illud intentionale, & intelligibile essentiæ possit immediate communicari.

Ad tertium argumentum respondetur, quod essentia Angeli debet necessario vti potentijs accidentalibus ad suos actus producendos, nec potest immediate per se ipsam producere aliquem actū accidētalem: hoc tamen non tollit, quin per simplicem emanationem fluant accidētales potentiæ ab ipsa essentia. Multo ergo minus derogat rationi substantiæ dicta specificatio, quæ fit ex vi immediatæ terminationis explicatæ. Et quidem substantia propterea non potest immediate per se ipsam producere actum accidentalem, quia actus, & potentia debent esse eiusdem generis: & ita potentia immediata ad actum accidentalem debet esse accidens. Cæterum reductio de qua loquimur exposcit necessario principium substantiale, non quidem ex vi rationis specificæ, quæ inuenitur in dicta cognitione, quia si daremus, quod Angelus vteretur specie intelligibili distincta à sua essentia, ad cognoscendam eandem essentiam, talis cognitio esset eiusdem speciei cum cognitione, quam Angelus de facto habet: sed ideo reducitur ad principium substantiale necessario, quia tale esse intentionale participatum in cognitione, non potest prouenire nisi à substantia terminante intellectum. Itaque, & si posset Angelus se ipsum cognoscere media specie intelligibili superaddita, & hæc cognitio esset eiusdem speciei cum ea, quam habet de facto, & sic ex genere suo non reduceretur talis cognitio ad principium substantiale (de quibus omnibus non disputamus) tamen de facto, ita reducitur necessario illa cognitio ad principium substantiale, vt per nullam speciem, quæ sit accidens possit suppleri specialis perfectio, quam habet ex principio substantiali concurrente immediate per se ipsum.

A

Ad confirmationem respondetur negando antecedens: imo substantia se communicat admodum eius, cui communicatur. Et sicut essentia Angeli præhabet in se formaliter non solum esse reale, verum etiam esse immateriale, & intelligibile, perfectiori modo, quam inueniatur, in quacunque specie intelligibili, quæ sit accidens, consequenter cōmunicat immediate per se ipsam illud esse intelligibile, secundum modum, & capacitatem intellectus terminati per ipsam essentiam.

B

Ad quartum argumentum respondetur, quod etiam id, quod profluit ab alio per simplicem emanationem, potest antecedere tale principium in genere causæ materialis, quatenus ordinatur ad cōpletam perfectionem eius, à quo procedit. Et ita potentiæ procedentes per simplicem emanationem ab essentia, antecedunt eandem essentiam in genere causæ materialis, quatenus hæc essentia non intelligitur in suo complemento ad debitas operationes exercendas, quousque aduenient potentiæ. Multo ergo melius essentia Angeli in esse intelligibili præsupponit intellectum, cui vniatur, nō quidem, quia ipsum esse intelligibile

C

velut

velut absolutè consideratum, & quasi in actu primo, dependeat ab intellectu: sed quia tale esse completur ex actuali vnione cum intellectu. Et si ita licet loqui, ipsa essentia vnita intellectui, est perfectior se, absolutè considerata.

Ex quo sequitur, quod quanuis illa essentia in esse reali non dependeret aliquo modo ab intellectu: tamen in esse intelligibili dependet. Vnde perfectio communicata intellectui ab essentia in esse reali, solum attenditur secundum perfectionem essentiæ in se ipsa. Et sic quanto perfectior fuerit essentia, erit perfectior intellectus absque aliquo alio respectu. Cæterum perfectio communicata intellectui, in esse intelligibili, non attenditur solum secundum perfectionem essentiæ, sed secundum dispositionem intellectus, ad cooperandum simul cum essentia, & ad recipiendum illam in ratione speciei. Verum quidem est, dari semper dispositionem naturaliter commensuratam essentiæ vnitæ in ratione speciei: si tamen per impossibile talis dispositio aliquando esset minor, quam quæ deberur tali essentiæ, etiam vnio esset imperfectior. Et ita essentia secundū esse reale confert intellectui debitam dispositionem, ad secundam vnionem in esse intelligibili, & conformiter ad talem dispositionem, datur secunda vnio. A B

Ad quintum argumentum respondetur, procedere de agente vniuersali, & particulari in eodem genere: tunc enim agens particulare subordinatur agenti vniuersali. In præsenti autem, intellectus Angeli concurrit ad cognitionem illam in genere causæ efficientis, essentia vero tanquam terminans intellectum, & conferens ei virtutem ad producendam intellectionem. In hoc autem potius subordinatur intellectus essentiæ. Quin potius etiam quando actuatur intellectus per speciem, quæ est accidens, non subordinatur talis species intellectui in ordine ad cognitionem, vt specifica est; licet species respiciat obiectum particulare, sed subordinat sibi intellectum: subordinatur tamen illi in ratione accidentis, vt explicatum est. Cum ergo essentia Angeli concurrat ad specificam rationem intellectionis, terminando intellectum, & ex altera parte non recipiat esse ab eodem intellectu, nulla datur subordinatio essentiæ, etiam in illa præcisa consideratione speciei. C

## §. XII.

### *Soluuntur obiectiones quas ponunt Vazquez, & Molina.*

VLtimum argumentum positum §. 10. Simul cum argumentis, quę obijciunt Vazquez, & Molina soluuntur facile ex dictis. Nam intellectus Angeli est quidem in essentia tanquam in subiecto, à quo recipit esse entitatiuum, recipit autem eandem essentiam tanquam terminum. Optime autem intelligitur, quod essentia dans esse entitatiuum intellectui, adhuc det esse intelligibile, & consequenter debet dare esse, secundum id, quod exposcit quodlibet horum generum; scilicet in genere entis, secundum quod essentia est sustentans tanquam subiectum, intellectum. In genere autem intelligibilis, quia essentia intrat altiorem considerationem, & immaterialiorem, non debet dare intellectui esse, tanquam subiectum sustentans intellectum, sed tanquam terminus. Itaque dare esse accidenti, tanquam subiectum sustentans ipsum, includit aliquam imperfectionem: & ita non potest conuenire Deo, dare esse isto modo. At tamen dare esse potentiæ, tanquam terminus potentiæ, nullam includit imperfectionem: & ita conuenit Deo. Igitur essentia Angeli postquam consideratur, vt subiectum, sub imperfectione dicta, adhuc consideratur se ipsa perfectior in ratione termini intellectus. Nihil ergo conuincit illud argumentum positum à Vazquez; scilicet quod si intellectus Angeli est in essentia Angeli, non possit è contra essentia esse in intellectu. Imo quia intellectus Angeli est in essentia Angeli tanquam in subiecto, sicut intellectus hominis est in essentia animæ tanquam in subiecto, & ex altera parte essentia Angeli addit perfectionem specialis immaterialitatis supra animam, ratione cuius est intelligibilis immediatè per se ipsam talis essentia Angeli, necesse est consequenter, vt vltra illum modum communem dandi esse intellectui, sustentando tanquam subiectum inhæsionis, detur aliquis modus peculiaris, dandi esse intelligibile in essentia Angeli,

li, quod fit per illam terminationem.

Et sic respondetur ad vltimum argumentum positum. Intellectus enim Angeli fluens ab essentia Angeli, participat ab ipsa immaterialitatem, quam idem intellectus habet in esse entis, sub eadem tamen consideratione, non potest participare puriorem immaterialitatem in esse intelligibili. Quod maxime aduertendum est. Nisi enim essentia habeat rationem obiecti respectu intellectus, non potest communicare intellectui illud esse intelligibile. Etenim hoc esse intelligibile procedit ab obiecto in ratione obiecti; atque adeo postquam essentia Angeli habet rationem principij respectu intellectus Angeli, necesse est, vt habeat rationem obiecti prius, quam communicet intellectui esse intelligibile. Cum igitur impossibile sit, quod essentia habeat rationem obiecti intellectus, antequam intellectus habeat esse potentiæ, fit consequens, vt impossibile sit essentiam se communicare intellectui in esse intelligibili, pro illo priori in quo communicat intellectui esse potentiæ. A

Et hoc etiam aduertatur contra sententiam Caietani impugnatam à nobis. Concedimus enim, quod ex illa terminatione, qua radicaliter terminat essentia Angeli intellectum eiusdem Angeli, communicatur immaterialitas intellectui ab essentia: non tamen communicatur propria immaterialitas procedens ab essentia in ratione obiecti, sed immaterialitas, quæ sufficit ad perfectionem intellectus in ratione potentiæ; nec pro illo priori in quo fluit intellectus ab essentia, est capax recipiendi illam immaterialitatem in esse intelligibili. Verum quidem est, quod radicaliter, eadem immaterialitas indiuisibilis est, quæ communicatur intellectui ab essentia, in prima, & secunda communicatione: cæterum hoc non sufficit ad terminationem in esse intelligibili, nisi formaliter detur immaterialitas communicata, per reductionē ad obiectum in esse obiecti. Hæc enim est propria immaterialitas speciei intelligibilis, & eius quod supplet vicem speciei. Prima enim immaterialitas communicata per simplicem emanationem intellectui, est aliquid absolutum, nec reducit formaliter intellectum ad aliquid aliud. Secunda vero immaterialitas est in esse intentionali, & reducens intellectum formaliter ad obiectum. Euidens ergo est, quod priusquam essentia communicet istam immaterialitatem, debet habere rationem obiecti, non quomodocunque, quatenus essentia ex se ipsa dicatur intelligibilis, sed per specialem habitudinem ad istum intellectum, actuando ipsum specialiter in ratione obiecti ipsius intellectus. B

Ad confirmationem eiusdem vltimi argumenti respondetur negando, quod sit magis intima vnio essentiæ cum intellectu Angeli in esse reali, quam in esse intelligibili; quin potius, sicut dicebamus, essentia in secunda consideratione, est perfectior se ipsa in prima consideratione, & consequenter perfectiorimodo trahit intellectum ad suam propriam perfectionem, & immaterialitatem. Et quidem si secunda vnio distingueretur realiter à prima vnione, & sic superueniret essentia Angeli intellectui, quod diceretur secundo vniri illi, difficilime explicaretur maior perfectio illa, & intimior vnio: quia tamen istæ perfectiones sunt velut gradus quidam distincti ratione, & eadem essentia, quæ dat esse reale, perfectiorem modum habens, dat esse intelligibile, facile intelligitur illa vnio magis intima. Et ita docet D. Tho. ratione posita à principio, quod essentia Angeli non comparatur ad intellectum Angeli, tanquam ad cognoscentem in potentia tantum, sed tanquam semper actuans ipsum, & sic intellectus cognoscit mediante essentia absque aliqua mutatione, vel receptione præcedente. Nec intellectus mouetur proprie ab essentia illa. Si enim reduceretur intellectus de nouo, de potentia ad actum media essentia, non saluaretur hæc intima vnio posita à nobis.

Illud vero, quod subdit Vazquez, nō posse esse principium quo, efficiens creatum, si non inhæreat, falsum est, vt constat ex dictis. Imo altiori modo concurrit essentia tanquam principium præbens virtutem intellectui ad operandum, terminando ipsum intellectum, quam si inhæreret. C

Dicere vero, quod intellectus est proximum principium determinans essentiam Angeli ad illam intellectionem, nō habet apparentiam. Quomodo enim intellectus, qui est vniuersalis potentia potest determinare ad talem intellectionē?

Sed

Sententia vero Molinæ etiam est in intelligibilis. Quomodo enim essentia Angeli potest concurrere ad intellectionem, nisi vtendo intellectu, quem terminat tanquam species intelligibilis; atque adeo efficiendo vnum principium cum ipso? Quod autem essentia illa non habeat esse ab intellectu, solum infert, talem essentiam non concurrere cum subordinatione ad intellectum: non vero, quod non efficiat cum illo vnum principium, modo explicato.

Et quanuis essentia illa immediate per se ipsam terminet intellectum, & sic specificet actionem, taliter, quod ista specificatio tribuatur essentiæ solum, tamen influxus realis ad actionem, est impossibile, quod tribuatur soli essentiæ. Itaque maxime deceptus est Molina, confundens specificationem actionis, cum influxu ad actionem. Etenim specificatio saluatur in illa immediata terminatione, qua essentia in esse intentionali terminat intellectum, & consequenter tribuit virtutem intellectui ad actionem. Et si hoc voluit dicere ille author, quid contra Thomistas? Si vero voluit dare specialem influxum, præter dictam specificationem, quæ fit absque influxu ex sola terminatione explicata, qui influxus correspondeat essentiæ illi seorsum, eius sententia non est intelligibilis.

A

(*.*)

IN art. 2. docet D. Thom. quod vnicuique spiritualium creaturarũ, à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium, quam spiritualium: ita tamen, quod vnicuique Angelo impressa est ratio suæ speciei, secundum esse naturale, & intellectuale simul: ita scilicet, quod in natura suæ speciei subsisteret, & per eam se intelligeret. Aliarum vero naturarum, tam spiritualium, quam corporalium rationes, sunt ei impressę secundũ esse intellectuale tantum, vt videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales, quam spirituales cognosceret.

## CONTROVERSIA. LIIII.

### *Vtrùm hæc doctrina D. Thom. sit vera.*

Vazquez.

VAZQVEZ disputat. 205. capit. 3. persistens in sua opinione existimat, quemlibet Angelum habere in suo intellectu sufficiens principium natiuum, vt cognoscat quemlibet alium Angelum, absque alia specie illius.

Molina.

Molina vero super istum art. sic ait. Saltem quando duo Angeli à se inuicem non distant, proculdubio (quidquid no nulli dicant) vnus cognoscere potest in tuitiue alium, per substantiam illius, cõcurrentem in modum speciei intelligibilis, sicut potest se ipsum cognoscere in tuitiue, per suam substantiam. Vt enim (ait) sæpe dixi; ad id satis est, quod substantia rei cognoscendæ non distet secundum spatium ab intellectu, qui eam debet cognoscere, & quod sit ei proportionata in gradu spiritualitatis. Subdit etiam dicens. Quod si quis obiciat, ex eo quod substantia vnius Angeli concurrat in modum speciei intelligibilis cum intellectu alterius, sequi quod vnus Angelus possit illabi in alterius substantiam: quod tamen communiter negant doctores, dicendum est; ad illapsum, de quo illi loquuntur,

B

non satis esse, vt id quod illabitur non distet ab eo in quo illabi dicitur, & concurrat cum illo per modum obiecti, aut speciei supplentis vicem obiecti, ad cognitionem eliciendam, sed requiri, vt id quod illabitur interius operetur, vtendo intellectu aut voluntate ad operationem.

D. Thom. In hoc secundo, Molina præcipue contradicit Diu. Thom. qui 2. contr. gent. cap. 98. format istam rationem, ad probandum, quod vnus Angelus non possit cognoscere alterum, per essentiam Angeli cogniti vnitam in ratione speciei. *Intelligibile est intra intellectum, quantum ad id, quo intelligitur, nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, presentiam, & potentiam, impossibile igitur videtur, quod substantia separata, per essentiam suam intelligatur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa.*

A

## §. I.

*Non datur principium natiuum in intellectu vnius Angeli ad cognoscendum alterum Angelum.*

B

QVanuis illa opinio, quam tenet Vazquez de principio natiuo intellectus Angeli, haberet aliquam probabilitatem, in cognitione, qua Angelus cognoscit se ipsum, præcipue conformiter ad sententiam Caietani, de qua in superiori controuersia: tamẽ in cognitione, qua vnus Angelus cognoscit alium Angelum, fere nihil probabilitatis habet. Etenim determinatio intrinseca, & velut natiua conueniens intellectui Angeli, debet sumi ex essentia Angeli, à qua dimanat intellectus, & conformiter ad talem essentiam, debet sumi dicta determinatio intellectus. Certissimum est autem, quod ex vi determinationis per actum certæ, & determinatæ speciei, non potest intellectus percipere rem alterius speciei. Implicat enim intellectum tendere in aliquod obiectum, nisi media actualitate, quæ gerat vicem talis obiecti, quod non potest contingere inter res diuersæ speciei. Nec valet dicere, intellectum Angeli ortum habere ab essentia Angeli, sub quadam vniuersalitate, extendente se ad intelligibilia diuersarum specierum, hoc enim verum habet loquendo de intellectu in ratione potentiæ: non tamen currit loquendo de principio determinatiuo potentiæ, ad cognitionem particularem, hoc enim principium, debet esse eiusdem rationis cum obiecto formali in quod tendit. Et quanuis detur species vniuersalis in intellectu Angeli, & connaturalis ipsi Angelo, per quam cognoscuntur res diuersarum specierum: tamen implicat talem speciem esse participationem certæ naturæ, & determinatæ in esse specifico, qualis est essentia Angeli. Cum igitur illud principium natiuum, quod ponit Vazquez, non procedat ab aliquo alio nisi ab essentia Angeli, fit esse implicatorium, quod tale principium sit vniuersalius, quam illa essentia; atque adeo, quod se extendat ad res diuersarum specierum. Quanuis etiam cum aliqua apparentia posset poni dictum principium, in cognitione, qua Angelus cognoscit res, quæ sunt infra ipsum, propter eminentiam essentiæ talis Angeli supra illas res: tamen hoc non habet locum, in cognitione, qua Angelus inferior cognoscit superiorem: quandoquidem impossibile est, quod in determinatione illa proueniente ab essentia Angeli inferioris, contineatur essentia Angeli superioris.

C

Nec valet si dicas, tale principium natiuum continere in esse intelligibili, etiam naturas superiores; licet in esse reali contineatur sub eisdem naturis. Sicut species intelligibilis, quæ est accidens, in esse intelligibili continet obiectum, quod est substantia; licet in esse reali sit inferior substantia. Hoc (inquam) nihil valet. Nam implicat, quod ab esse entitatiuo inferioris generis, immediate ortum habeat esse intelligibile superioris, vel æqualis generis. Etenim perfectio rei in esse intelligibili reducitur necessario ad perfectionem aliquam in esse entitatiuo. Vnde implicat, quod ex entitate inferiori ad alteram entitatem, ortum habeat immediate intelligibilitas æqualis cum ipsa superiori entitate, vel sufficiens ad continendum in esse intelligibili entitatem superiorem. Fateor quod cognitione confusa posset talis res superior cognosci per dictum principium,

sed

sed in præsenti non agimus; nisi de cognitione distincta, imo de cognitione quidditatiua, in qua necesse est, quod principium quo, cognoscendi procedat ab entitate æquali in esse reali, cum re quæ cognoscitur. Exemplum autem adductum de specie, quæ est accidens, nihil iuuat: nam licet species intelligibilis sit accidens; tamen reductiue pertinet ad substantiam, à qua profluit: non tamen superat virtutem talis substantiæ. Vnde natiuum illud principium intellectus, non potest superare in esse intelligibili virtutem essentiæ, & consequenter nec continere essentiam superiorem, etiam in esse intelligibili. A

Ex quo sequitur etiam esse impossibile, quod species intelligibiles, quæ ortum haberent, tanquam propriæ passiones ex essentia Angeli, ad modum supra impugnatum à nobis, repræsentarent distincte Angelum superiorem. Eo enim ipso, quo essent propriæ passiones haberent limitationem essentiæ, non solum in esse reali, sed etiam in esse intelligibili, nec daretur principium à quo participarent intelligibilitatem, quæ esset superior entitate Angeli inferioris. B

Ex eisdem principijs probatur, falsam esse opinionem dicentium, quod Angelus videtur propria essentia, tanquam specie intelligibili, ad cognoscendum alium Angelum. Quam opinionem refellit D. Thom. quæstion. 8. de verit. articul. 7. quia cum Angeli non assimilentur; nisi in natura communi, nō potest vnus Angelus per essentiam suā, per modum assimilationis, cognoscere alterum Angelum; nisi secundum naturam communem, non vero secundum rationem particularem.

Nec obstat id, quod dicit D. Augustinus 10. de Trinitat. quem ibi allegat D. Th. scilicet, quod mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita & incorporearum perseipsam. Nec quod dicitur in libr. de causis, quod intelligentia intelligit, quod est supra se, & infra se, per modum substantiæ suæ. Respondet enim D. Thom. ad Augustini dictum, intelligendum esse, de mente in ratione potentiæ, non in ratione medij. Non enim mens per se ipsam, tanquam per proprium medium intelligit res incorporeas, sed tanquam per potentiam. Vt autem declaratum est, potentia in ratione potentiæ, est determinabilis, per media particularia ad exercendos suos actus. Et sic respondetur ad authoritatem ex libro de causis. Angelus enim cognoscit per modum proprium correspondentem suæ substantiæ: non tamen per suam substantiam, tanquam per medium. C

Circa istam sententiam, quam refellit D. Thom. nota, dupliciter posse intelligi, quod vnus Angelus cognoscat alterum per suam essentiam. Primo modo ad istum sensum, quod illa essentia habeat rationem medij, sicut species intelligibilis. Secundo modo taliter, quod eadem essentia prius cognita, sit ratio cognoscendi alia, & sic Angelus cognoscat ad modum suæ essentiæ prius cognitæ, alia quæ cognoscit. Et in hoc secundo sensu dicit Vazquez cit. capit. 1. adducens D. Thom. refellentem dictam opinionem. Ego vero non negarem, hoc modo vnum Angelum ab alio cognosci. Sicut enim (ait) Angelus cognoscit Deum instar suæ essentiæ, & hāc retinet cognitionē, etiā cum ipsū clare proprio, & quidditatiuo cōceptu intuetur, cur obscero vnus Angelus, non poterit aliuæ, hoc modo cognoscere?

Nos tamen dicimus, nec vnum Angelum posse cognoscere alterum per propriam essentiam, tanquam per medium cognoscendi, quod etiam concedit iste author, nec per eandem essentiam, tanquam per obiectum prius cognitum loquendo de cognitione distincta. Imo ad hunc secundum modum cognoscendi, necesse est, vt aliæ res cognitæ, magis distincte contineantur in illo obiecto prius cognito, quam continentur in medio, quo tanquam specie cognoscuntur. Quandoquidem magis explicite debet relucere, quidquid cognoscitur in obiecto primario cognito, quam in specie, per quam illud obiectum cognoscitur. Nec Angeli vident Deum clare, intuendo propriam essentiam, tanquam obiectū prius cognitum, sed immediatissime terminatur illa visio ad diuinam essentiam. Verum est, quod Angelus conceptu quodam confuso cognosceret Deū, &

reliquas creaturas cognoscendo ista in sua essentia, tanquam in obiecto prius cognito, sed ista cognitio derogat perfectioni Angelorum. Item etiam Angelus cognoscit Deum, & creaturas, ad modum proprium cognoscendi, sed hoc non est cognoscere per suam essentiam, tanquam per medium, nec tanquam per obiectum prius cognitum.

## §. II.

### *Cognitio sui, non impedit in Angelo cognitionem alterius.*

SED contra omnia dicta fundamenta arguitur sic. Non enim solum videntur probare, quod essentia Angeli cognoscentis, non possit esse illi ratio seu medium cognoscendi alterum Angelum: verum etiam, quod impediat cognitionem alterius Angeli. Quandoquidem illæ essentiæ distinguuntur specifice, atque adeo vna, non solum non potest esse ratio cognoscendi alteram distincte, verum etiam propter incompossibilitatem in naturis, secundum rationem particularium intelligibilium, videtur, quod vna impediat alteram.

Explicatur hoc amplius. Si enim cognosceret Angelus suam propriam essentiam per speciem acceptam à Deo, bene intelligeretur, quomodo simul cognosceret aliam naturam specie distinctam, quia scilicet illæ duæ naturæ haberent conuenientiam in illa specie profluente à superiori causa, vt supra declarauimus. Cæterum cum dictæ naturæ secundum rationes proprias, & specificas distinguantur, non solum vna sic particulariter sumpta, non videtur esse ratio cognoscendi alteram; verum impedire talem cognitionem. Quapropter intellectus Angeli naturaliter vnitus suæ propriæ essentiæ, & ab ea determinatus in esse intelligibili ad talem cognitionem essentiæ, vt minimum videtur, non manere ita expeditus, & indifferens ad cognoscendos alios Angelos, atque si immediate reciperet à Deo speciem repræsentantem propriam naturam Angeli cognoscentis, & alios Angelos cognoscendos.

Nec valet si dicas Angelum non determinari ad cognitionem suæ essentiæ, tanquam obiecti adæquati: & ita manere indifferentem ad alia obiecta; quia illud obiectum licet inadæquatum, habet aliquid ex æquo distinctum ab alijs obiectis, & consequenter impeditiuum cognitionis distinctæ aliorum obiectorum. Si enim ista omnia obiecta distincte cognoscuntur, hoc est, non sumendo illa adæquate secundum se, sed quatenus conueniunt in vno tertio.

Etiam est difficilis solutio, quam adhibet Bañes in commentario huius articuli, scilicet, quod cognitio, qua Angelus cognoscit se, est fundamentum, & radix aliarum cognitionum: & ita intellectus Angeli determinatus, per suam essentiam ad cognitionem sui ipsius, ad huc potest fieri alia in esse intelligibili, & manet indifferens ad cognitionem aliorum. Hæc (inquam) solutio difficultatem habet, & videtur, petere principium. Contendimus enim esse impossibile, quod illa essentia relinquat intellectum sub prædicta indifferentia, & quod intellectus semel determinatus, per talem essentiam, habeat radicale principium cognoscendi alia: quandoquidem iam intellectus est determinatus per aliquid ex æquo distinctum ab alijs essentijs. Radicale autem principium recipiendi plura modo dicto, non debet ex æquo distingui ab illis. Et hæc ratio etiam procedit de vnione illa essentiæ in esse intentionali, cum talis vnio formaliter dicat illud esse intentionale particulariter resultans ex essentia secundum esse reale, ad particularem cognitionem talis essentiæ. *Bañes.*

Quapropter optima, & accuratissima solutio huius difficultatis est, quam adhibet Diuus Thomas ad primum dicens: *Quod naturæ spirituales Angelorum, ab inuicem distinguuntur, ordine quodam. Et sic natura vnius Angeli, non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis alijs naturis Angelorum: cum tam superiores, quam inferiores, habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diuersos gradus perfectionis.* Sentit igitur Sanctus Doctor, ex eo non impediri Angelum per cognitionem propriam, à cognitione distincta aliorum Angelorum: quia Angeli, non distinguuntur velut ex æquo, sed ordine quodam, secundum inferiori- *D. Thom.*

rioritatem, & superioritatem, qui ordo includit omnes istas naturas Angelorum, & consequenter cognoscitur vnus Angelus distincte, quando cognoscitur, vt pertinens ad istum ordinem, & vt correspondens alteri Angelo. Ex quo sequitur, quod tantum abest, vt cognitio, qua Angelus cognoscit se, impediat cognitionem aliorum, quod potius Angelus cognoscit se ipsum magis distincte, quando se cognoscit simul cum alijs, vt intrantem prædictum ordinem, quam si se cognosceret seorsum. Vnde magis distincte cognoscit alios Angelos, quatenus correspondent sibi ipsi in dicto ordine, quam si cognosceret illos seorsum, non cognoscendo se ipsum. Nec est necessarium superaddere huic solutioni, id quod aduertit Bañes cum Caietano; quod scilicet essentia Angeli cognoscentis, possit fieri alia cognoscenda in esse intelligibili, propter suam immaterialitatem. Imo existimo, hoc non posse dici in doctrina Diu. Th. Non enim est capax essentia Angeli, nec intellectus Angeli, vt determinatus per talem essentiam, vt possit fieri alia in esse intelligibili. Etenim ratio superius facta (in qua conueniunt omnes discipuli Diu. Thom.) scilicet quod Angelus non possit vti sua essentia ad cognoscendos alios Angelos distincte, propter distinctionem specificam, quæ est inter omnes Angelos, conuincit clarissime, quod nec etiam essentia Angeli determinans intellectum Angeli cognoscentis, potest fieri alia in esse intelligibili. Vnde quanuis intellectus illius Angeli semel determinatus per suam essentiam, modo dicto, possit fieri alia in esse intelligibili, hoc non prouenit ex eo, quod essentia ipsa possit fieri alia, sed ex capacitate, quæ relinquitur in intellectu, vt actuetur per species superadditas, & vtatur eisdem ad cognoscendos alios Angelos.

Bañes. Caiet.

A

B

Fatemur, intellectum Angeli ordine quodam actuari, tam per propriam essentiam Angeli, quam per species repræsentantes alios Angelos: ita quod prima actuatio fiat per essentiam. Et in hoc sensu hæc actuatio dicitur radicalis. Nihilominus negamus, quod quantumcunque aduenient aliæ species superadditæ, dicatur illam essentiam fieri alia in esse intelligibili, sed intellectus immediate per se ipsum fit alia in esse intelligibili, recipiendo species. Nec est dicendum, quod intellectus Angeli habet se in recipiendo species intelligibiles, post illam vnionem fundamentalem cum sua propria essentia, admodum quo se habet substantia materialis, in recipiendo accidentia materialia mediante quantitate. Etenim ratio formalis per quam ista substantia materialis, redditur capax recipiendi illa accidentia materialia, est quantitas: & ita recipiuntur talia accidentia in illa substantia, vt formaliter affecta quantitate. Nihilominus species intelligibiles non recipiuntur in intellectu Angeli, quatenus formaliter actuato, vel determinato per essentiam eiusdem Angeli: sed potius quatenus talis intellectus est potentia quædam vniuersalis, respiciens obiectum vniuersale, & manens indifferens ad obiecta particularia.

C

## §. III.

### *Ordo actuationis per species.*

HÆc deberent aduertere illi authores attente, & nihil adderent illi solutioni Diu. Thom. quod destrueret textum. Itaque aduertendum est, quod quanuis intra rationem illam vniuersalem, quam inspicit intellectus Angeli, contineantur ordine quodam diuersæ naturæ angelicæ, & debeant cognosci, vt sic ordinate continentur; atque adeo si dantur diuersæ species intelligibiles, quarumquælibet repræsentet vnam naturam angelicam, necesse sit, vt tales species actuent intellectum Angeli etiam ordine eodem: non tamen est dicendum, intellectum illum actuari per secundam speciem (vt sic loquamur) quatenus est actuatus, & determinatus per primam speciem, quæ sit essentia, si ly quatenus reduplicet rationem formalem. Verum est quod reduplicando rationem velut materialem, & dispositiue se tenentem ex parte subiecti, concedi debet actuatio illa secundæ speciei ratione actuationis per primam speciem: non tamen loquendo de ratione formali cognoscendi, debet reduci actuatio secundæ

ſpeciei ad actuationem per primam. Nec intellectus, vt determinatus per vnam ſpeciem, formaliter redditur capax determinationis per alteram, ſeu eſſentia Angeli fit alia in eſſe intelligibili per ſuperadditas ſpecies: ſed potius quatenus intellectus eſt potentia vniuerſalis, manens indifferens ad diuerſas actuationes habet iſtam capacitatem. Qua propter ille ordo in recipiendo primum eſſentiam propriam in ratione ſpeciei, quam alias ſpecies intelligibiles ſuperuenientes, non præſtat ad hoc, vt intellectus quatenus determinatus ad obiectum particulare, cuiuſmodi eſt ſua propria eſsẽtia, reddatur determinabilis ſubſtantialiter, per aliam ſpeciem ad cognoſcendum aliud obiectum particulare: quia iſtæ rationes particulares, vt ſic non mutuo ſe iuuant, nec vna conducit ad cognitionem diſtinctam alterius, ſed dictus ordo præſtat adhoc, vt intellectus Angeli prius natura debeat vti ſua propria eſſentia ad cognitionem ſui, & ſic ordinate procedere incognitione aliarum naturarum, vtendo, tam eſſentia, quam ſpeciebus, ad cognoſcendas diuerſas naturas, non quomodocunque, ſed quatenus ordinate ſe habent. Et ſic cognitio propriæ eſſentiæ, vel vnio propriæ eſſentiæ in ratione ſpeciei, etiam ad repræſentandum per verbum producendum naturam particularem, non impedit vſum reliquarum ſpecierum: ſed potius iuuat ad cognitionem diſtinctam aliarum naturarum: quia quælibet natura cognoſcitur, vt intrans dictum ordinem. Sicut in vnione diuerſarum vocum efficientium concentum, & armoniam, magis diſtincte cognoſcitur quælibet vox, comparando illam cum alijs vocibus, quam ſi ſeorſum cognoſceretur. Ex hoc ergo ſolo principio abſque alio additamento, intelligitur facile illa ſolutio D. Thom. & qualiter intellectus Angeli iam determinatus per propriam eſſentiam Angeli ad dictam cognitionem non impediatur à cognitione aliarum naturarum. Quæ ſolutio non haberet locum, ſi illæ diuerſæ naturæ angelicæ non ordinate ſe haberent, tunc enim diſtinctius cognoſceretur quælibet natura ſeorſum, quam cognoſceretur ſimul cum altera: imo cognitio vnius naturæ impediret diſtinctam cognitionem alterius, & conſequẽter eſſentia Angeli velut intus exiſtens, & magis intime determinans intellectum Angeli, prohiueret extraneum.

Nota tamen, quod diuerſimode ſe habet eſſentia Angeli, quod attinet ad præſentem difficultatem, atque ſe haberet ſpecies intelligibilis repræſentans eandem eſſentiam, ſi illa ſpecies infunderetur Angelo. Etenim ſpecie iſta infuſa vteretur Angelus pro ſua libertate ad cognoſcendum ſe, & poſſet ceſare à tali vſu, & cognitione. Qua propter talis ſpecies non impediret cognitionem diſtinctam aliarum naturarum. Attamen eſſentia Angeli cum ſit ita vnita intellectui eiuſdem Angeli, vt neceſsitet ipſum ad actualem cognitionem talis eſſentiæ, videtur maior difficultas in componendo cognitionem diſtinctam aliarum naturarum, ſimul cum actuali, & neceſſaria cognitione talis eſſentiæ. Sed ſi res iſta acute inſpiciatur, potius neceſsitas illa ad cognitionem dictam iuuat ad aliam cognitionem diſtinctam, quam ſi intellectus Angeli relinqueretur liber ad cognoſcendum, vel non cognoſcendum eſſentiam illam.

Pro quo notandum eſt, quod operationes liberæ, debent reduci ad vnam neceſſariam, quæ ſit fundamentum earum. Sicut enim in voluntate, neceſſe eſt, vt eadem voluntas, quatenus libera eſt, præſupponat ſe ipſam, vt natura eſt: ita operationes liberæ debent fundari in aliqua operatione neceſſaria, & naturali. Qua propter neceſſe eſt, vt Angelus, qui libere poteſt vti diuerſis ſpeciebus repræſentantibus naturas aliarum rerum, habeat aliquam operationem omnino neceſſariam, quæ ſit fundamentum aliarum cognitionum, quæ ſunt liberæ. Huiuſmodi autem operatio eſt cognitio, qua Angelus cognoſcit ſe ipſum. Et ita in toto ordine, quem ſeruat vtendo ſpeciebus ſuperadditis, & cognoſcẽdo alias naturas ſpecificas, obtinet primum locum illa cognitio neceſſaria, non quomodocunque, ſed tanquam regula prima reſpectu talis Angeli, ad reliquas cognitiones liberas eliciendas.

Et vt hoc vltimum melius intelligatur, nota, quod quanuis ex genere rei totus ordo, qui reperitur in vniuerſo, & præcipue inter creaturas ſpirituales, cognoſ-

noſcatur primo media ſpecie ſuprema, & repræſentante primam, & excellentiſſimam creaturam: tamen modus iſte cognoſcendi vniuerſum, ſolum poteſt proportionari excellentiſsimæ creaturæ. Et ita ſupremus Angelus cognoſcit totum ordinem vniuerſi incipiendo à ſe ipſo, & vtendo ſua eſſentia ad cognitionem A ſui, tanquam proprio principio, quo regulantur abſolute omnes aliæ cognitiones liberæ. Cæterum quicunque alius Angelus debet cognoſcere vniuerſum, & ordinem creaturarum ſpiritualium, admodum proprium eiuſdem Angeli, & conſequenter incipit à cognitione ſui ipſius, non quomodocunque, ſed tãquam à regula, quam habet reſpectu ſui, ad cognoſcendas reliquas creaturas, & ordinem earum. Vnde tam creaturas inferiores, quam ſuperiores cognoſcit Angelus, vtendo primo ſua eſſentia tanquam ſpecie intelligibili. Et ſic intelligitur ſpecialis limitatio, quam quicunque Angelus ſeruat in cognoſcendo reliquas creaturas; quia omnis talis cognitio regulatur quoad ipſum, à cognitione ſui.

Ad principale ergo intentum reuertentes, ſi Angelus cognoſceret ſe ipſum per ſpeciem ſuperadditam, bene percipere tur quomodo poſſet idem Angelus fieri alia in eſſe intelligibili, per additionẽ B aliarum ſpecierum, abſque eo quod iſtæ nouæ determinationes reciperentur in illa prima ſpecie. Multo ergo melius intelligitur, quod media ſua eſſentia Angelus ſe cognoſcat neceſſario abſq; eo, quod ad cognitionem cæterarum rerum eadem eſſentia fiat alia in eſſe intelligibili.

## §. IIII.

### *Vtrum Angelus inferior poſsit cognoſcere ſuperiorem per eſſentiam Angeli cogniti.*

CErtiſsimum eſt Angelum inferiorem non poſſe diſtincte cognoſcere ſuperiorem, per eſſentiam Angeli cognoſcentis. Cum enim Angelus ſuperior ſit ſpiritualior, & immaterialior Angelo inferiori, ſit conſequens, vt non ſeruetur proportio neceſſaria ad cognitionem diſtinctam, inter eſſentiam Angeli inferioris, & eſſentiam Angeli ſuperioris cogniti. Difficultas ergo eſt vtrum Angelus inferior poſſit cognoſcere ſuperiorem, per eſſentiã Angeli cogniti. Aliqui enim tenẽt partem affirmatiuam, quæ ſententia tribuitur Albert. 12. Metaph. Et probatur primo. Eſſentia Angeli ſuperioris eſt immaterialior, quam ſpecies intelligibilis, quæ infunditur Angelo inferiori, repræſentans Angelum ſuperiorem: ergo ſi mediante ſpecie intelligibili poteſt Angelus ille cognoſci, ob immaterialitatem talis ſpeciei, melius poterit cognoſci per vnionem ſuæ eſſentiæ ſupplentis vicem ſpeciei intelligibilis, *Albert.*

Confirmatur. Intelligibilitas ſicut, & immaterialitas ſpeciei repræſentantis illum Angelum, participatur ab ipſo Angelo: ergo in tali genere intelligibili eſt quid principalius Angelus, quã ſpecies, & conſequenter immediate per ſe ipſum poteſt vniri intellectui, ſicut lux immediate per ſe vnitur viſui, quia viſibilitas participatur in obiecto viſibili à luce. Antecedẽs probatur. Species illa intelligibilis reducitur ad Angelũ in eſſe intelligibili: ergo in illo proprio eſſe, datur illa participatio.

Secundò arguitur. Quia diuina eſſentia eſt per ſe intelligibilis, & immediate, poteſt vniri intellectui in ratione ſpeciei intelligibilis; ſed ſimiliter eſſentia Angeli eſt per ſe, & immediate intelligibilis: ergo poteſt vniri in ratione ſpeciei intelligibilis intellectui alterius Angeli.

Confirmatur. Maior virtus in eſſe intelligibili requiritur in eſſentia Angeli, ad hoc quod vniatur intellectui Angeli ſuperioris in ratione ſpeciei, quam requiratur ad vnionem cum intellectu Angeli inferioris, etiam in ratione ſpeciei: ergo. Antecedens probatur, quia prima vnio eſt ſpiritualior, & immaterialior, quam ſecunda, etiam in eſſe intelligibili.

Tertiò arguitur. Angeli inferiores perficiuntur ex adiunctione ad Angelos ſuperiores, ſicut quælibet cauſa inferior C perficitur ex adiunctione ad cauſam ſuperiorem: ergo intellectus Angeli inferioris perficitur ex illa adiunctione. Sed Angelus ſuperior non perficit inferiorem immittendo ſpecies in intellectum ipſius: ergo illa perfectio prouenit ex immediata adiunctione, modo dicto.

Quartò. Perfectio rei intelligibilis eſt, quod ſe poſsit communicare in eſſe intelligibili: ergo cum iſta perfectio con-

ueniat rebus istis inferioribus, non est deneganda Angelo. Tunc sic. Sed Angelus nō potest se communicare in esse intelligibili immittendo species sui vsq; ad intellectum, sicut se communicant ista inferiora: ergo debet se communicare per immediatam illam vnionem in esse speciei. Alias esset peioris conditionis in dicta perfectione, quam aliæ res. A

Confirmatur. Nam secundum dictum modum communicationis, Angelus obtinet medium quodam inter Deum, & res istas inferiores. Deus enim tenet supremum gradum intelligibilitatis supplendo vicem speciei intelligibilis, & vicem intentionis intellectæ. Res vero inferiores Angelo sunt intelligibiles tantum per species, Angelus autem erit intelligibilis per se ipsum, & sic excedet res inferiores, & non erit secundum se intellectus actu, eo quod reseruatur soli Deo ista perfectio actu intellecti.

Quintò. Vnus Angelus potest manifestare alteri suas cogitationes: ergo hoc debet facere per illam vnionem immediatam. Probatur consequentia, nā species intelligibiles infusæ Angelo repræsentant ea, quæ pertinent ad ordinem naturalem vniuersi, extra quem ordinem sunt cogitationes liberæ, & consequenter deberent alio modo cognosci, quā per species intelligibiles. Et cum ex altera parte debeant cognosci illæ cogitationes ex particulari directione, qua ab vno Angelo diriguntur in alterum, & hęc directio non possit fieri per species intelligibiles, fieri debet per dictam vnionē. B

Nihilominus ijs non obstantibus dicendum est cum D. Thom. non solum de facto: verum etiam de possibili, Angelum inferiorem non cognoscere superiorem per essentiam Angeli cogniti, vnitam in ratione speciei intelligibilis. Et quanuis Ferr. 2. contra gent cit. intelligat doctrinā D. Th. de facto, non de possibili: tamen ratio principalis allata à S. Doctore, & statim à nobis explicanda, probat, quod non sit possibilis illa vnio. Et rationes adductę à nobis supra ad probandum, quod Angelus non possit per suam essentiam vnitam in ratione speciei cognoscere alios Angelos, etiam cō uincunt in præsenti. Generaliterque loquendo impossibile est essentiam aliquam creatam continere in esse intelligibili aliam essentiam clare, & distincte, C

*Ferrar.*

siue sit essentia superior, siue inferior. Quia eo ipso, quo essentia particularis est, & limitata, debet secundum suam vltimam differentiam distingui ab alijs essentijs: & ita implicat, quod in se contineat proprium distinctiuum alterius essentiæ, imo sub eodem genere distinguūtur illæ essentiæ per sibi propria, & in quibus adinuicem non communicant. Nec est dicendum vnam essentiam continere alteram eminenter: quin potius si sub eodem genere ex æquo distinguuntur, impossibilis est illa continentia: tūc enim non abstraheretur ab illis essentijs vna ratio vniuoca, sed vna ratio analogica. In esse etiam intelligibili impossibile est essentiam Angeli superioris continere distincte essentiam Angeli inferioris. Sicut enim entitates sunt ex æquo distinctæ sub eodem genere: ita intelligibilitates intrinsecæ, & propriæ, quæ sequūtur ad entitates. Itaque sola essentia infinita potest continere distincte omne ens creatum secundum particularem rationem entis cuiuscunque quia quodcunque ens creatum, secundum particularem rationem, habet esse ab ente infinito; entia autem finita secundum suas particulares differentias, seu modos, distinguuntur interse, nec vnum ens potest reduci ad aliud, nisi tantum illud ens, quod secundum suam propriam differentiam est participatio alterius entis: sicut species intelligibilis formaliter loquendo est participatio obiecti, & ita continet distincte propriam rationem obiecti.

Ex hac igitur ratione, quæ videtur euidens demonstratio, probatur quod nec Angelus superior media sua essentia possit cognoscere distincte inferiorē, nec Angelus inferior media etiā sua essentia possit cognoscere superiorem, nec media essentia Angeli superioris possit cognoscere ea, quæ sunt infra talem Angelum, etiam si esset possibilis vnio essentiæ Angeli superioris in ratione speciei cum intellectu Angeli inferioris. Quantūcunq; enim daretur illa vnio deberet esse principiū repræsentationis limitatæ conformiter ad essentiam vnitam, & consequenter principium repræsentationis distinctæ vnius essentiæ. Vt enim supra dictum est, eo ipso quo talis essentia non coarctetur ad proprios terminos, & limites, sed se extendat

ad

ad aliam essentiam, debet habere infinitatē in esse intelligibili, & potest se extēdere ad infinitas essentias. Sicut species intelligibilis procedens à Deo, eo ipso, quod ab illo participat virtutem repræsentandi duas naturas specifice distinctas, posset participare virtutem repræsentandi infinitas naturas, si talis repræsentatio esset possibilis: quia ex modo procedendi ab illo principio infundente talem speciem, nullam habet limitationem. In præsenti tamen repræsentatio essentiæ Angeli superioris in esse intelligibili ortum habet ex essentia finita, & consequenter ex modo procedendi, implicat, quod se extendat ad duas essentias.

A

Ratio ergo ad probandum esse impossibilem vnionem vnius Angeli cum intellectu alterius Angeli, in ratione speciei intelligibilis colligitur ex principijs positis: etenim quælibet essentia finita, non potest etiam in esse intelligibili excedere terminos proprios: si autem posset vniri intellectui alterius non haberet finitam, & determinatam rationem terminandi in esse intelligibili; quandoquidem non limitaretur ad terminandū solum intellectum eius, cuius est essentia. Itaque est differentia inter speciem intelligibilem, quæ est accidens, & essentiam Angeli quatenus supplet vicē speciei, quoad præsens: nam stante vnitate specifica specierum intelligibilium, quę sunt accidentia datur differentia numerica, ratione subiectorum, in quibus recipiuntur. Nihilominus stante eadem ratione specifica essentiæ, & numerica, nō potest dari terminatio diuersorum intellectuum: quia eadem essentia habet finitam rationem in terminando, & ex altera parte, eo ipso quo posset terminare alterum intellectum, posset terminare infinitos, quod esset habere infinitam perfectionem.

B

Nec valet si dicas, illam perfectionē essentiæ existentis per modum termini in diuersis subiectis esse solum extensiuam, quæ perfectio compatitur cum limitatione essentiali: sicut si eadem albedo reciperetur simul in diuersis subiectis, haberet maiorem perfectionem extensiuam, quam si solum esset in vno subiecto: non tamen haberet maiorem perfectionem intensiuam. Hæc (inquam) solutio, non euacuat difficultatem. Nā differentia illa subiectorum in albedine habet se materialiter respectu albedinis: quandoquidem licet albedo habeat esse per ordinem ad subiectum: tamen materialiter se habet hoc, vel illud subiectum: & ita illa perfectio esset extensiua. Cæterum terminare intellectum conuenit essentiæ Angeli, nō quidem attendendo ad rationem numericā talis, vel talis intellectus, sed attendēdo ad rationem specificam. Sicut enim essentiæ Angelorum distinguuntur specie: ita & intellectus eorum, quatenus passiones sunt profluentes à diuersis essentijs. Essentia ergo alicuius Angeli terminat intellectum eiusdam Angeli secūdum propriā rationem talis intellectus pertinentis ad talem speciem. & consequenter non se habet indifferenter in terminando istum, vel illum intellectū, sicut se habet albedo, quoad suam speciem in afficiendo, & actuando hoc, vel illud subiectum; & ita differentia secundum terminationem huius, vel illius intellectus, non est materialis, sed formalis, & specifica, & consequenter maior illa perfectio in terminando diuersos intellectus, non esset extensiua, sed intensiua.

C

Et nota, quod quanuis daremus, multos Angelos esse eiusdem speciei, adhuc essentia vnius, non posset terminare intellectum alterius. Quanuis enim ad infinitatem, quam intendimus, non curraret ratio proposita: tamen ex alio capite probaretur infinitas in terminando: quia scilicet quælibet essentia illorum Angelorum esset coartata ad terminādum intellectum secundum rationem particularem talis intellectus. Sicut enim ab hac essentia fluit solum iste intellectus: ita & terminatio illa, quæ ortum habet ex intrinseca connexione, cum intellectu, est determinata ad istum intellectum. Exemplum est in supposito creato, quod ita terminat vnam numero naturam, quod non potest terminare aliam naturam numero distinctam. Vnde quemadmodum si dictum suppositum posset terminare aliam naturam numero distinctam, esset infinitum interminando: ita si essentia Angeli terminaret intellectum alterius Angeli numero distincti, esset infinita in terminando. Cō tendimus enim, quod sicut terminatio vna prouenit ex intrinseca connexione

extremorum: ita, & terminatio altera. Quidquid tamen de hoc sit, suppositâ distinctione specifica inter Angelos ratio proposita videtur clara.

## §. V.

### *Impugnatur sententia Molinæ.*

*D. Thom.* VT seruemus ordinem in confirmâda doctrina D. Thom. de impossibilitate prædictæ vnionis essentiæ Angeli cum intellectu alieno, oportet defendere contra Molinam illam rationem D. Thom. de illapsu Angeli superioris in intellectum Angeli inferioris, quanuis hoc pertineat ad secundam partem dictæ opinionis Molinę.

Intendimus ergo probare esse impossibilem illapsum de quo loquitur Molina, scilicet, in ratione obiecti, vel speciei concurrentis, cum intellectu ad intellectionem. Et quidem certissimũ est D. Thom. loqui expresse de isto illapsu in ratione speciei. Certum etiam est in doctrina sanctorum, soli Deo reseruari illapsum in intellectum, siue Angelicum siue humanum, cum aliquo dominio, & potestate supra intellectum. In quo sensu Zumel intelligit D. August. de Eccles. dogm. cap. 82. & Beda Act. 5. & Theophyl. in Ioann. 10. Damas. libr. 3. cap. 16. Bern. serm. 5. in cant. Subdit tamen idem Zumel, quod iste modus non videtur necessarius Angelo, vt substantia vnius Angeli vniatur intellectui alterius, per modum obiecti intelligibilis. Sufficit enim ad hoc, quod per suam substantiam possit esse præsens intime intellectui, absque alio dominio, aut potestate supra ipsum intellectum. Quod vero (ait) hoc modo Angelus possit esse intra intellectum alterius, non videtur dubium. Nam sicut potest esse intra aliquod corpus, quia penetrat illud, & simul est cum illo in eodem spatio adequato: ita potest vna substantia intellectualis esse intra aliam.

*Zumel. August. Beda. Theophil. Damas. Bern.*

Pro intelligentia huius supponendũ est, quod quantumcunque vnus Angelus, non dicatur distare ab Angelo altero, sed esse illi præsens ad hoc quod possit cognosci notitia intuitiua, est impossibile, talem Angelum cognoscia&tu per se ipsum, taliter, quod immediate terminet illam notitiam intuitiuam. Si enim Angelus ad cognitionem intuitiuam sui ipsius, indiget verbo producto intra proprium intellectum, vt manet probatum supra, nec potest eius essentia immediate per se supplere vicem verbi; multo minus essentia alterius Angeli poterit immediate per se, ita vniri cognitioni alienæ, vt suppleat vicem verbi & ita cognoscatur notitia intuitiua. Non ergo debet esse dubium loquendo de intima assistentia vnius Angeli in intellectu alterius ad modum obiecti actualiter cogniti, eam non esse dabilem. Et si aliquis ad huc de hoc dubitet, imo contendat in notitia, qua vnus Angelus cognoscit alterum intuitiue supplere Angelum cognitum, non solum vicem speciei, verum etiam vicem verbi, nec conuincatur rationibus supra positis, ex dicendis infra constabit amplius falsitas huius sententiæ.

A

Difficultas ergo est an possit Angelus esse intime præsens in ratione speciei intelligibilis, intellectui alterius Angeli. Vt autem rem hanc à fundamentis sumamus, dicimus primo vnum Angelum, non esse præsentem formaliter alteri Angelo, per illam non distantiam secũdum locum. Cum enim Angeli sint spirituales, præsentia vnius respectu alterius, non dependet à loco, & consequenter præsentia illa, non potest sumi ex nõ distantia locali. Licet enim præsentia localis Angeli sumatur ex habitudine ad locum, ad modum explicatum, quæst. 52. & ita duo Angeli dicantur formaliter præsentes secundum eundem locũ, per habitudinem ad talem locum: tamẽ præsentia, quæ sumitur ex immediata habitudine vnius Angeli ad alterũ, nullo modo inspicit illam non distantiam localem, sed absque respectu ad aliquã, non distantiam localem, debet sumi illa præsentia. Rediculumque esset dicere, quod vt vnus Angelus cognoscat alterũ intuitiue, requiratur præsentia localis Angeli cogniti respectu cognoscẽtis, vel quod ex tali præsentia desumatur ratio notitiæ intuitiuæ. Igitur sufficiens præsentia ad illam notitiam intuitiuam desumenda est ex alia particulari habitudine, quæ sit inter Angelos secundum se consideratos. Et quidem in nobis propter dependentiam, quam habemus à corpore, etiam in cognoscendo, notitia intuitiua sumitur, non ex pura præsentiali

B

C

tate

tate obiecti secundum esse intelligibile, sed etiam ex aliqua habitudine ad res corporales: in Angelis vero, hoc non habet locum, sed præscindendo à quacunque re corporea, assignanda est differentia inter notitiam intuitiuam, & abstractiuam, ex alia habitudine, quæ sit pure spiritualis. Quæ autem debeat esse ista habitudo, non est huius loci explicare, A sed sufficiant ea, quæ dicta sunt ad confutandum illud, quod dicit Molina de non distantia locali. Mirũ que est, quod vna res corporea, non dicatur præsens alteri rei corpoeæ ex sola non distantia locali negatiua, sed quod sit assignandũ aliquid positiuum ratione cuius verificetur illa præsentia positiua, & quod in positiua præsentia vnius Angeli respectu alterius, quæ requiritur ad notitiam intuitiuam, sufficiat ponere illam nõ distantiam localem.

Secundo dicimus, quod illa præsentia, quam ponit Zumel, qua vnus Angelus est præsens alteri in ratione obiecti cognoscibilis, non suffieit ad notitiam intuitiuam. Nam præsentia sufficiens ex parte obiecti ad notitiam intuitiuam debet esse secundum explicitam rationem obiecti, non vero quatenus tale obiectũ vel est in specie intelligibili implicite cõtentum, vel supplet secundum se vicem speciei, & tenet se ex parte intellectus ad producendam notitiam: quia vtroque modo non terminat notitiam, vt præsens in ratione obiecti. Et quidem quæcunque species intelligibilis ex vi vnionis qua vnitur cum intellectu, non determinat ipsum intellectum ad eliciendam notitiam intuitiuam, sed potius est indifferens ad notitiam intuitiuam, & abstractiuam. Vnde si obiectum habeat præsentiam sufficientem ad terminandam notitiam intuitiuam, consequetur talis notitia, etiam si species ex se posset esse principium notitiæ abstractiuæ: quia vltima ratio talis notitiæ, nec sumitur ex specie nec ex aliquo supplente vicem speciei, nec ex obiecto quatenus relucet in specie, vel quatenus per se ipsum supplet vicem speciei, sed sumitur ex præsentialitate obiecti terminantis dictam notitiam. Nec est credibile, quod dictus author Zumel senserit vnum Angelum posse esse præsentem intellectui alterius Angeli terminando immediate per se, tanquã obiectum, cognitionem, cum ipse sentiat nobiscum, non posse essentiam alicuius Angeli terminare immediate per se ipsam propriam cognitionem, qua Angelus cognoscit se ipsum, sed esse necessarium formare verbum. Loquitur ergo de præsentia obiecti, quatenus ex se illud obiectum vnitur intellectui in ratione speciei, & dicitur intelligibile, non vero actu intellectum. Et in hoc sensu constabit ex dicendis, etiam non posse stare in sententia eiusdem authoris, quod vnus Angelus vniatur intellectui alterius Angeli. Non autem restat alius modus illius præsentiæ, præter duos positos, scilicet in ratione speciei, vel in ratione verbi.

## §. VI.

### *Non est possibilis illapsus Angeli in ratione speciei.*

TERTIO dicimus, absolute loquendo esse impossibilẽ illapsum vnius Angeli in intellectũ alterius, etiam in ratione speciei intelligibilis. Hoc probatur explicando illam sententiam D. Thom. impugnatam à Molina. B *D. Thom.* Attingere enim intellectum, siue Angelicum, siue humanum, per intimam assistentiam, & illapsum reseruatur soli Deo, præscindendo ab illa omnipotentia, siue dominio supra intellectum, & solum considerando hoc, quod est esse intime in intellectu. Cum enim intellectus sit potentia vniuersalis inspiciens obiectum vniuersalissimum, cuiusmodi est ens in quantum ens, implicat quod subordinetur alteri creaturæ, sed immediate debet subordinari Deo. Omnes autem intellectus tam Angelici, quam humani, quoad vniuersalitatem obiecti, quod respiciũt æquales sunt, & consequenter impossibile est vnum subordinari alteri, vel subordinari alicui agenti particulari. Implicat enim ista subordinatio, cum æqualitate in respiciendo illud obiectum. Necesse enim est, vt agens, cui alterum agẽs subordinatur, respiciat obiectũ vniuersalis. Ex hoc ergo euidẽter colligitur, quod si daretur agens, quod secũdũ suam propriam virtutem, immediate ageret in intellectum, tanquam causa principalis, illud deberet inspicere obiectum vniuersalius, obiecto intellectus, quod soli Deo reseruatur. Si autem vnus Angelus per suam virtutem posset illabi intellectui alterius

terius Angeli, subordinaret, sibi talem intellectum: quandoquidem reduceret ipsum de potentia ad actum, & consequenter deberet inspicere obiectum vniuersalius.

Nec valet dicere, quod sufficiat perfectior creatura intellectualis ad actuandum imperfectiorem, seruata eadem vniuersalitate obiecti, inspecti ab vtraque creatura: & ita illa maior perfectio contineretur sub eadem ratione obiecti: hoc enim dictum non penetrat vim rationis propositæ. Aliud enim est vnam potentiam perficere alteram eiusdem vniuersalitatis, seruato quodam genere æqualitatis inter tales potentias, quoad rationes substantiales: aliud vero intime agere in talem potentiam absque aliqua dependentia ab illa. Primum enim de facto contingit inter Angelos, per locutiones, siue illuminationes. In hoc enim seruatur æqualitas illa per ordinē ad obiectum vniuersale: quandoquidem vnū agens agit in alterum cum dependentia ab illo, in quod agit. Nisi enim Angelus illuminatus præberet facultatem, & consensum, nulla perfectio proueniens ab altero Angelo posset actuare, vel illuminare intellectum eius, & in hoc relucet æqualitas inter illos intellectus. Cæterum si absolute, & independenter ab intellectu suscipiente perfectionem, proueniret talis perfectio, per intimam attingentiam explicatam, & procedentem ab altero Angelo, daretur subordinatio intellectus, etiam quoad rationem substantialem.

A

B

## §. VII.

### *Illapsus Angeli secundum genus causæ efficientis.*

QVARTO dicimus ad explicandum magis tertium dictum, idem prorsus esse agere in intellectum per intimum illapsum declaratum, atq; agere per potentiam, & dominium supra intellectum. Probatur. Nam per istū illapsum reducitur de potentia ad actum intellectus in ratione potentiæ vniuersaliter respicientis obiectum. Sed hoc nō potest esse, nisi ratione pleni dominij supra intellectum: ergo. Maior in qua est tota difficultas præsens probatur, & explicatur. Stat enim mouere, & actuare intellectum ex parte obiecti, ostendendo, seu proponendo hoc, vel illud obiectū, & modus iste actuandi, qui reducitur ad genus causæ formalis, & obiectiuæ, non arguit plenum dominium supra potentiam intellectiuam in ratione potentiæ vniuersalis; quin potius intra eandem rationem obiecti vniuersalis, & cum dependentia ab ipsa potentia intellectiua, datur talis motio. Cæterum actuare potentiam illam ex parte principij effectiui est habere plenum dominium supra talem potentiam, quando attingitur intime istud principium absque aliqua subordinatione ad ipsum. Quapropter mouere intellectum quoad exercitium, est velut comprehendere totam potentiā sic motam, secundum omnem vniuersalitatem.

C

Ex ijs ergo colligitur, quod intimus illapsus vnius Angeli in intellectum alterius, etiam si addas, in ratione speciei, est illapsus cum dominio respectu operationis. Et hoc non aduertit Molina, volens præscindere dictum illapsum, ab eo quod est intime operari in potentia mouendo illam ad operationem. Nos autem dicimus, quod dato illo primo illapsu, sequitur potentia, & dominium supra intellectum ad eliciendam operationē, & quod idem agens, quod secundum se, & tanquam causa principalis potest attingere intime intellectū in ratione principij operationis, etiam potest mouere intellectum, quoad exercitium, & consequenter habet plenum dominium supra intellectum.

Et nota, quod forma quæcunque informans intellectum, etiam si actuet ipsum, vt intellectus est principium efficiens operationis, & simul concurrat cū eodem intellectu efficienter ad eandem operationem: tamen non intime operatur in intellectum in genere causæ efficientis, nec absque subordinatione ad eundem intellectum, nec dicitur mouere intellectum, quoad exercitium. Cæterum si Angelus immediate per suam substantiam, siue per suam essentiam operaretur intime in intellectum alterius Angeli, ad modum explicatum, talis intima operatio, & attingentia procederet ab Angelo operante in genere causæ efficientis, non tanquam à forma actuante intellectum, & principio incompleto actionis, & dependente in suo complemento

mento ex vnione, cum intellectu, sed tãquam agente complete. Vnde pro illo priori, quo Angelus hoc modo illabere tur intellectui, deberet inspicere obiectum suum proprium, & excedens totã virtutem operatiuam, quæ esset in intellectu alterius Angeli, quod est impossibile.

## §. VIII.

### *Illapsus secundum genus causæ formalis.*

EX hac doctrina colligitur, quid senserit D. Thom. in 2. d. 8. quæst. 1. articul. 5. ad 3. constituens differentiam inter illapsum essentiæ Angeli in intellectum alterius, & productionẽ alicuius accidentis prouenientis eidem intellectui ab eadem essentia. Dicit enim, quod illa accidentia superueniunt substantiæ, & superadduntur essentiæ, quod non contingeret in illapsu intimo respectu essentiæ. In hoc enim secundo operaretur Angelus intra essentiam; nõ vero in illo primo. Hæc tamen doctrina non est intelligenda taliter, quod Angelus possit intime operari in intellectũ alterius Angeli, producendo aliquod accidens absque subordinatione, & dependentia explicata. Solum ergo intendit, posse vnum Angelum esse in altero medio aliquo accidente: non tamen immediate per se ipsum. Et quidem, quando est medio accidente, tale accidens recipit esse à subiecto, in quo est, & trahitur ad idem esse: hoc autem non posset verificari, si daretur illa immediata vnio substantiæ, cum intellectu. Imo tunc substãtia Angeli, qui vniretur intellectui alterius Angeli, deberet trahere ad suum esse, seu ad participationem immediatam eiusdem esse, talem intellectum, vt infra dicetur.

*D. Thom.*

Præterea nota aliam differentiam inter illapsum, quo obiectum mediis speciebus intelligibilibus illabitur intellectui, & illapsum, de quo modo agimus. Nam primus illapsus reducitur primario ad genus causæ formalis obiectiuę qui quidem optime compatitur seruata vniuersalitate intellectus, & absque subordinatione simpliciter respectu talis obiecti. Quanuis enim aliquo modo subordinetur intellectus obiecto, cuius speA cies recipit: tamen ista non est subordinatio simpliciter, & secundum totam vniuersalitatem intellectus (vt dictũ est) sed intra eandem vniuersalitatem, & cũ dependentia explicata: quandoquidem species illæ, non possunt recipi ex vi solius immissionis, qua emittuntur ab obiecto, nisi ipse intellectus, etiam concurrat sumendo eas dẽ species ab obiecto, & non mere passiue se habendo; adhuc tamen iste illapsus reducitur mediate ad genus causæ efficientis, atque adeo substantia angelica, non solum immediate per se ipsam, non potest agere in intellectum alterius Angeli, verum etiam, nec mediãte alia entitate, vel qualitate, quod est maxime aduertendum ab accuto Theologo. Itaque licet admitteretur, quod vnus Angelus posset immittere species intelligibiles in intellectum alterius Angeli (quod tamen falsum est) talis immissio specierum deberet procedere ab Angelo, tanquam ab obiecto operante in talem intellectum in ratione obiecti, non vero vt à causa efficiente. Vnde solus Deus, tanquam causa efficiens potest immittere species in intellectum: nulla autem creatura potest in genere causæ efficientis producere aliquam qualitatem, vel entitatẽ. Quod proueniet ex perfecto dominio, quod haberet talis causa efficiens supra intellectum reducendo illum de potentia ad actum in genere causæ efficientis. Nec ista reductio esset secundum quid, sed reductio simpliciter: quandoquidẽ præueniret simpliciter ipsum intellectum, & totaliter, nec talis reductio esset ad modum, quo ab obiecto, simul tamen concurrente intellectu, actuatur idem intellectus, sed independenter ab intellectu, & præueniendo ipsum intellectum fieret ista reductio.

B

Et quidẽ aliqui Theologi solũ negãt illapsum vnius substãtiæ per se subsistentis in alterã subãstãtiã. Si tamen bene perpendatur doctrina tradita, cõstabit qualiter nulla causa efficiens præter Deum, C potest producere aliquam qualitatem, vel aliquam operationem in intellectu alterius. Vnde generaliter loquendo, sicut voluntas, non potest efficienter moueri ab aliquo exteriori principio præter Deum: quia voluntas est potentia attingens vniuersale obiectum, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 9. articul. 6. ita nec *D. Thom.*

in-

intellectus potest moueri efficienter ab aliquo exteriori principio, siue operante immediate per se, siue operante medio aliquo accidente. Vnde nec accidens potest illabi intellectui angelico per reductionem ad genus causæ efficientis, quanuis formaliter possit afficere intellectum, si tale accidens operetur in virtute causæ creatæ. Et sic intelligitur *D. August.* id, quod D. August. lib. 83. quæstionum quæst. 51. dicit, quod mens rationalis à *D. Thom.* solo Deo formatur, nulla interposita creatura. Quam authoritatem explicat D. Thom. infr. quæstio. 106. art. 1. ad 3. de formatione completiua: formatione autem dispositiua, potest informari intellectus à creaturis Hoc autem debet intelligi, non taliter, quod aliqua creatura secundum se ipsam operetur efficienter in intellectum absque aliqua dependentia ab intelligente, & à consensu illius, & præmouendo ipsum intellectum sed adiuuando, & cõfortando, quod explicare, non est huius loci.

A

## §. IX.

### *Non potest Angelus per suam substantiam immediate esse præsens intellectui alterius Angeli.*

B

NON solum Molina verum noster Zumel ponit præsentiã vnius Angeli respectu intellectus alterius Angeli, per substantiam Angeli præsentis immediate; quod quidem in doctrina D. Thom. & in veritate stare non potest. Ratio huius est manifesta. Nam implicat intelligere præsentiam vnius Angeli de nouo respectu intellectus alterius Angeli; nisi ex vi alicuius entitatis de nouo productæ, vel in Angelo, qui fit præsens, vel in alterum Angelum, cui fit præsens. Sicut enim impossibile est in corporibus intelligere præsentiam localem de nouo in vno corpore respectu alterius corporis; nisi media aliqua mutatione tenente se ex parte alicuius extremitatis est impossibile intelligere præsentiã vnius Angeli respectu intellectus alterius Angeli de nouo, & ex tempore; nisi media aliqua mutatione, vel ex parte intellectus, vel ex parte Angeli præsentis. Implicat ergo, quod aliquis Angelus immediate per suam substantiam, possit dici præsens intellectui alterius Angeli.

Et idem Zumel, qui non admittit præsentiam Angeli per substantiam Angeli eiusdem, tanquam per rationem formalem existendi in loco; consequenter nõ potest admittere istam præsentiam in intellectu, ratione substãtiæ formaliter. Sicut ergo requiritur aliqua mutatio de nouo, saltim ex parte loci, vt Angelus dicatur præsens loco: ita requiritur aliqua mutatio in intellectu vnius Angeli, vt alter Angelus dicatur præsens eidem intellectui. Et si dicas dari quidem mutationem, sed illam se tenere ex parte Angeli, qui fit præsens intellectui alterius: contra hoc est, quod etiam authores cõtrarij ponentes dictam præsentiam, siue illapsum, non concedunt illam ordinari ad perfectionem Angeli, qui fit præsens, sed ad perfectionem intellectus, cui talis Angelus fit præsens. Ergo mutatio debet se tenere potius ex parte intellectus recipientis illapsum, quam ex parte Angeli, qui illabitur. Vnde si ex dicta præsentia solum sequeretur perfectio in intellectu illo, certissimum est, totã mutationem tenere se, ex parte eiusdem intellectus. Sicut præsentia, qua essentia diuina fit præsens intellectui beati, non sumitur primo, & per se ex parte essentiæ diuinæ, sed ex parte intellectus, qui aliter se habet ex illa præsentia, quam antea se habebat. Igitur admittamus, non sic se habere præsentiam, de qua disputamus, & quod non solum perficitur per illam dictus intellectus, sed etiam Angelus, qui fit præsens, & dicamus, quod ad minus ratio dictæ præsentiæ debet se tenere primo, & per se, ex parte illius intellectus, sicut & perfectio. Tunc ergo procedit nostra ratio sic. Ergo Angelus nõ fit præsens intellectui alterius Angeli immediate per suam substantiam, sed ratione alicuius actualitatis de nouo productæ ab Angelo illo, & receptæ in intellectu dicto. Tunc vltra ergo in omni sententia concedente illam præsentiam, debet concedi, quod Angelus, qui fit præsens intellectui, operatur intime in tali intellectu. Consequẽs ergo est, vt in hac operatione, vel intellectus recipiens illam, mere passiue se habeat, quod est impossibile, vel si etiam recipitur talis operatio ad modum proprium intellectus recipientis, ad modum, quo recipitur influxus diuinus, taliter quod etiam intellectus operetur medio illapsu Angeli,

C

geli, quod detur illud perfectum dominium, supra declaratum. Et quod idem sit, vnum Angelum illabi in intellectum alterius, & præmouere eundem intellectum ad operandum, vel vt aliter dicamus, operari in intellectu, vt intellectus operetur, quod est proprium Dei.

Accutissime ergo D. Thom. docet, quod ille illapsus reseruatur Deo, qui est intimæ in omnibus rebꝰ per essentiã, præsentiam, & potentiam. Nec potest intelligi, quod essentia vnius rei, sit intime in essentia alterius; nisi hæc essentia sit ens per participationẽ ab illa. Cũ igitur quælibet res creata habeat suã propriã rationem, & essentiam, in qua non communicat cum alijs, sed habet suos terminos proprios, & incommunicabiles, implicatorius est illapsus vnius essentiæ in alteram essentiam, & in illud, quod est proprium, & peculiare tali essentiæ, qualis est intellectus in Angelo. Nec possemus intelligere vnionem, qua essentia Angeli intime vnitur intellectui eiusdẽ Angeli; nisi ab ista essentia participaret esse talis intellectus, & consequenter idem intellectus subordinaretur essentiæ inoperando. Quanuis enim intellectus distinguatur realiter abessentia, propter illam tamen subordinationem dicitur essentiam esse in intellectu. Cæterum posita distinctione inter naturas rerum, & quod vna earum, non habeat esse per participationem ab alia, est prorsus in intelligibile, quod vna sit intime in alia.

Exemplum autem, quod adducit Zumel de præsentia Angeli intra aliquod corpus, clarissimam falatiam habet. Nã corpus, vt docet D. Thom. 2. sent. d. 8. quæst. 1. articul. 5. ad 3. habet duos terminos, scilicet terminum essentiæ, & terminum quantitatis. Intra terminos quantitatis, bene potest Angelus esse præsens non tamen intra terminos essentiæ. Cũ igitur in Angelo solum detur terminus essentiæ, implicat intra talem terminum dari alteram essentiam. Si enim daretur, fieret consequens, vt illa essentia prima terminaretur, & non terminaretur. Prima pars huius contradictionis patet. Secunda pars probatur, nam illa essentia contineret intra terminos proprios alteram essentiam: ergo non terminaretur per ipsos terminos. Et idem diceretur de essentia, quæ illaberetur, non enim contineretur intra proprios terminos, sed se extenderet ad alienos.

## §. X.

### *Impugnatur sententia Ferrarien sis.*

A DIFFICVLTAS tamen est, an saltim detur præsentia vnius Angeli in intellectu alterius, non quidẽ secundum esse reale, sed in esse intelligibili. Ferrar. enim cit. tenet posse dari illa ipsum vnius Angeli in intellectum alterius in esse intelligibili. Sed hæc sententia est contra D. Thom. 2. cont. gent. cit. qui expresse loquitur de illapsu, quo intelligibile est intra intellectum, quantum ad id, quo intelligitur. Quod est loqui de re; quæ intelligitur, non quidem in esse reali, sed intelligibili, cum secundum hoc esse illud, quod habet esse à parte rei, dicitur, etiam esse in intellectu. Sed probatur vlterius, non posse dari istam præsentiam in esse intelligibili, supponendo, quod non sit sermo de præsentia medijs speciebus immissis in intellectum (de hoc enim dicemus infra) nec Ferrar. loquitur de huiusmodi esse intelligibili. Sed sicut essentia Angeli est intime præsens proprio intellectui in ratione speciei, in esse intelligibili, sic ista opinio tenet essentiam eãdem posse esse præsentem intellectui alieno. Ratio ergo contra istam sententiam hæc est, nã impossibile est illam essentiam communicare immediate per se ipsam illud esse intelligibile intellectui alieno. Si enim in esse reali, non potest immediate vniri illa essentia intellectui, & ex altera parte nulla alia entitas detur, quæ fundet tale esse intelligibile, non est perceptibilis illa vnio in esse intelligibili. Hoc enim esse, debet consequi ad entitatem veram, & realem, & esse illud intelligibile, quo mediante obiectum vnitur potẽtiæ per speciem intelligibilem, fundatur in vero esse reali talis speciei. Vnde in præsenti, vel esse intelligibile illius essentiæ vnitæ fundatur in vero esse reali talis essentiæ, & tunc sequitur ipsam essentiam immediate per se vniri prius in esse reali, quod non concedit Ferrar. vel debet dari alia entitas realis, in qua fundetur tale esse intelligibile, quam entitatem, nõ concedit idem author.

*Ferrar.*

Ex ijs sequitur, quod Angelus pro sua liber-

libertate, posset suscipere in se species intelligibiles, prouenientes ab alio Angelo, si essent dabiles tales species: tamen non potest suscipere essentiam alterius Angeli in esse intelligibili. Itaque non solum intendimus probare, quod vnus Angelus, non possit illabi in intellectum alterius Angeli absque dependẽtia à tali Angelo, cui illabitur (vt supra declaratum est) verum etiam, quod dato quocunque consensu in quocunque Angelo, non possit alter Angelus immediate illabi in intellectum eius, etiam in esse intelligibili. Si enim intellectus non potest intra se recipere substantiam Angeli alterius, imo est incapax huius receptionis, consequens est, nec posse recipere illud esse intelligibile, quod immediate oritur ex substantia Angeli. Potest itaque ille intellectus recipere accidens, quod quidem trahat ad suum proprium esse, sicut trahit species intelligibiles ei infusas: non tamen potest trahere substantiam ad suum proprium esse, & consequenter si aliqua substantia vniretur ei, prius deberet talis substantia communicare eidem intellectui suum esse reale, quam communicaretur ei in esse intelligibili; vel deberet dici, quod intellectus suscipiens illam substantiam, traheret eam ad proprium esse reale eiusdem intellectus, vt ex ista vnione resultet illud esse intelligibile, quod ponit Ferrar. Itaque vnius substantiam Angeli intellectui alterius in esse intelligibili immediate, est impossibile, atque adeo debet præcedere vnio, qua vel in esse reali, intellectus trahat illam substantiam ad suũ proprium esse, vel trahatur ad esse eiusdem substantiæ.

A

B

Nec valet dicere, sufficere ad istam vnionem in esse intelligibili, assistentiã illius substantiæ respectu intellectus, taliter, vt ex illa immediate resultet communicatio in esse intelligibili. Vt enim declaratum est, nullum esse intelligibile datur, quod non fundetur in esse reali, & consequenter, cum extrinseca illa assistẽtia, non sufficiat ad vnionem realem, non potest ex illa sequi immediate vnio in esse intelligibili.

C

## §. XI.

### *Quid de cognitione intuitiua, qua vnus Angelus cognoscit alterum.*

LICET concedat Molina, quod quando vnus Angelus cognoscit alterum notitia abstractiua, non vtatur essentia alterius Angeli in ratione speciei: tamen in notitia intuitiua, dicit, posse vnum Angelum cognoscere alterum per essentiam Angeli cogniti vnitam in ratione speciei. Quæ sentẽtia absque dubio est falsa. Rationes enim factæ ad probandum, non esse possibilẽ vnionem essentiæ Angeli, cum intellectu alterius Angeli, euidenter probant falsam esse dictam sententiam.

Notandum ergo est, quod Angelus non solum potest cognoscere abstractiue alium Angelum, quando voluerit cognoscere, verum etiam intuitiue. Et ita quamuis eadem specie intelligibili, sibi infusa, vtatur ad cognitionem intuitiuam, & abstractiuam: tamen pro sua voluntate potest vti tali specie ad cognitionem intuitiuam, & ad cognitionem abstractiuam. Sicut eadem species repræsentãte multas naturas, potest vti ad cognoscenda obiecta inadæquata seorsum, & non necesitatur ad vtendũ specie secundum omnimodam repræsentationem speciei. In notitia tamen intuitiua, & abstractiua de quibus modo agimus, currit specialis ratio. Nam species intelligibilis repræsentans multas naturas, ex parte sua, & absq; hoc, quod aliquid superaddatur, est sufficiens cum principium simul cum intellectu Angelico, ad cognitionem cuiuscunque illarum naturarum seorsum. Cæterum ad cognitionem intuitiuam, non sufficit id, quod se tenet ex parte speciei, sed requiritur vltra debita approximatio obiecti. Itaque ratio notitiæ intuitiuæ, non sumitur ex parte speciei, quæ indifferens est ad notitiam intuitiuam, & abstractiuam, sed sumitur ex diuersa terminatione per obiectum: quatenus scilicet obiectum taliter fit præsens, vt iudicetur de ipsa præsentialitate, vel solum cognoscatur secundum ea, quæ conueniunt eidem obiecto abstrahendo à præsentialitate. Nec pro nunc possumus dispu-

disputare, vtrum præsentialitas obiecti secundum se sit ratio formalis notitiæ intuitiuæ, an vero prout relucet in verbo, taliter, quod obiectum, vt præsens est in se, solum terminet materialiter illam cognitionem intuitiuam, sed debet supponi ex dictis, actum illum notitiæ intuitiuæ terminari intrinsece ad particulare verbum, quo iudicatur de præsentialitate obiecti.

Ex hoc ergo sequitur, quod quanuis ad notitiam intuitiuam, quam Angelus format de altero Angelo, requiratur talem Angelum cognitum esse præsentem: tamen ista præsentia potest dari, sine eo, quod sequatur notitia intuitiua. Quidquid enim se tenet ex parte obiecti secundum se, & prout est à parte rei, prærequiritur quidem ad notitiam intuitiuam: non tamen ex eo sumitur ratio notitiæ intuitiuæ, sed ex termino intrinseco talis notitiæ, cuiusmodi est verbum, in quo illa præsentialitas relucet in esse intelligibili.

Præterea nota, omnino esse impertinens ad hoc, quod vnus Angelus cognoscat alterum intuitiue, talem Angelum cognitum esse præsentem realiter intellectui cognoscentis. Angelus enim cognitus, non terminat per se ipsum immediate notitiam intuitiuam, sed medio verbo, quo iudicatur de præsentialitate Angeli cogniti. Ad præsentialitatem autem istam sufficit attendere ad mensuram cognitionis, hoc est, attendere si conformiter ad mensuram illius actus cognoscendi, dicatur obiectum præsens, vel non, sicut in notitia intuitiua sensus exterioris attenditur ad præsentiam obiecti conformiter ad mensuram talis notitiæ. Ex altera vero parte mensura actus intellectus, latius patet, & magis se extendit, quam mensura notitiæ sensus exterioris. Cum igitur notitia exterior, se extendat ad distans obiectum, maior excellentia in notitia intuitiua intellectus in hoc resplendet, quod se possit extendere ad minus distans, vtpote si essentia cognita sit intra intellectum, sicut quando Angelus cognoscit se ipsum, & se possit extendere ad magis distans: quandoquidem distantia localis, non impedit cognitionem, quæ pure est spiritualis. Impertinens, ergo est ad rationem obiecti notitiæ intuitiuæ, quod illud sit intra intellectum Angeli, vel extra illum.

A

A

B

Nota tamen, quod quando obiectum secundum se est intra intellectum, eo ipso necessitat intellectum ad cognoscendum intuitiue obiectum ipsum. Et sic Angelus, qui habet suam essentiam vnitam intellectui, debet necessario cognoscere se ipsum intuitiue. Ratio est non solum dessumpta ex illa naturali connexione, quæ est inter essentiam, & intellectum eiusdem Angeli, verum ex eo, quod essentia, quæ est intra intellectum debet necessario terminare intellectum, quanuis enim liberum esset Angelo admittere, vel non admittere talem essentiam intra suum intellectum: tamen semel admissa, debet exercere munus suum scilicet, terminandi intellectum. Cum enim sit in illo intellectu, per modum speciei, & ex altera parte, non sit ibi, tanquam vera forma, debet esse, tanquam terminans intellectum. Vnde necessitat intellectum ad eliciendam cognitionem, atque adeo ad obiectum primarium talis cognitionis cuiusmodi est essentia illa quatenus præsens est.

C

## §. XII.

### *Corolaria ex dictis.*

EX ijs ergo inferuntur multa absurda contra illam sententiam Molinæ. Primo enim, quia ille author; ita procedit in aproximatione vnius Angeli respectu alterius, atque si daretur secundum locum, & distantia localis impediret, quo minus Angelus videretur essentia alterius Angeli ad cognitionem, quæ omnia sunt falsa, vt declaratum est. Quapropter maior, vel minor approximatio vnius Angeli respectu alterius, debet sumi secundum rationem intelligibilitatis, & proportionis, quam habent inter se, secundum esse intelligibile. Vnde Angelus inferioris hierarchiæ, non ita approximatur Angelo supremæ hierarchiæ ad illam notitiam intuitiuã habendam, atque approximatur Angelo proximæ hierarchiç, & cõsequenter illa vnio essentiæ cũ intellectu ad habẽdã talẽ notitiam, solum conueniret Angelo superiori, qui est immediatus Angelo inferiori. Hoc autẽ est falsum,

sū. Si enim admitteremus illapsum illū, multo melius conueniret essentiæ supremi Angeli, propter suam maiorem immaterialitatem illabi intellectui inferioris Angeli, quam alteri Angelo. Licet enim non esset tanta proportio inter Angelum supremum, & infimum, quanta est inter Angelum, qui proxime accedit in perfectione Angelo infimo, & eundem Angelum infimum: tamen quoad potentiam, & virtutem ad prædictum illapsum, excederet Angelus supremus, & sic posset esse magis proximus intellectui ad notitiam intuitiuam illam. Dicendum ergo est, quod approximatio ista ad notitiam intuitiuam, nec sumitur ex maiori, seu proximiori conueniētia: quandoquidem potest Angelus nō cognoscere intuitiue Angelum sibi proximum, nec sumitur ex maiori virtute ad illapsum illum: quandoquidem potest Angelus inferior, non cognoscere intuitiue supremum Angelum pro sua libertate, sed sumitur ex libera applicatione, qua voluntas Angeli applicat suum intellectum ad cognoscendum alterum Angelum secundum istam existentiam & istas particulares circūstātias, &c. Itaque nec in genere causę efficiētis, nec in genere causæ formalis, debet sumi ratio prędictæ notitię intuitiuæ ex aliquo extrinseco, sed in genere causæ efficientis debet sumi ex applicatione modo explicato, in genere autem causæ formalis debet sumi ex repræsentatione formali, qua obiectum secundum prædictas circunstantias repræsentatur. A B

Præterea sequitur aliud absurdum annexum prædictis. Nam sequeretur, quod Angelus, qui fieret præsens, per illapsum, intellectui alterius Angeli, necessitaret talem Angelum cui fieret præsens ad habendam illam notitiam intuitiuā. Quandoquidem illa vnione præueniret intellectum illum secundum veram, & realem terminationem ad eliciendum actum notitiæ intuitiuæ. Et quāuis in potestate Angeli cognoscentis esset nō admittere illapsum illum, & terminationē, vt dictum est: tamen semel facta approximatione, quam ponit Molina, seu illa non distantia intra intellectum, necessario sequeretur notitia: quia impossibile est, sic esse intra intellectum, nisi actualiter exercendo officium speciei intelligibilis, atque adeo actualiter excitando intellectum ad actum exercendum. Et propterea diximus supra, idem esse concedere, quod vnus Angelus illabitur intellectui alterius Angeli, & quod mouet intellectum, quoad exercitium, & consequenter, quod est ibidem secundum potentiam, & virtutem supra intellectum. Sed arguis contra hoc: Nam species intelligibilis est in intellectu, absque eo, quod necessitet intellectum ad cognitionem, vel actum aliquem secundum: ergo Angelus potest esse in intellectu alterius Angeli, per modum speciei, non necessitando intellectum ad illam notitiam, nec mouendo intellectum quoad exercitium. C

Respondetur ex differentia posita inter species, quæ sunt verę formæ, & constituunt intellectum in actu primo ingenere causæ formalis, & illapsum, de quo in præsenti, qui reducitur ad genus causæ efficientis. Nam vera forma actuans intellectum est subordinata eidem intellectui, substantia tamen illa si illaberetur intellectui nullam subordinationem haberet respectu intellectus, atque adeo prima forma, non moueret, quoad exercitium ex se ipsa, bene tamen substantia illapsa. Et quanuis admittamus dictam substantiam, etiam semel illapsam, posse mouere, vel non mouere intellectum pro sua voluntate: tamen non relinqueretur in potestate Angeli moti, actus ille ad quem substantia illapsa vellet excitare. Omittimus pro nunc, vtrum prima actuatio, siue proueniat à specie intelligibili, quæ sit vera forma, siue ab aliquo gerente vicem speciei, requirat necessario, quod sequatur actus secundus ad quem ordinatur, atque adeo, quod licet possit manere habitualiter in intellectu talis species, absque eo, quod sequatus actus secundus. tamen quando primo actuat illa species, etiam si non in virtute eiusdem speciei, sed in virtute alterius, debeat sequi necessario operatio, seu actus secundus. Illud tamen certissimum est, quod forma proueniens à causa efficiente, tanquam principium alicuius operationis, ex vi processionis à tali causa initiat operationem absque subordinatione ad subiectum, quod recipit talem formam.

§. XIII.

## §. XIII.

*Vnus Angelus cognoscit alium Angelum, non per species ab ipso Angelo cognito susceptas.*

NON est cur immoremur in impugnanda sententia, quam tenuit Vazquez de principio natiuo, quod dicit habere Angelum, absque specie superaddita ad cognoscendum alterum Angelum. Iam enim supra reiecta est ista sententia, generaliter loquendo de omnibus rebus creatis, quas cognoscit Angelus. Loquendo tamen specialiter de cognitione, qua Angelus inferior cognoscit superiorem, certius est, necessariam esse speciem superadditam ad talem cognitionem, & non sufficere illud natiuum principium. Quanuis enim aliquo modo possit sustineri, non requiri species ad cognoscendas creaturas, quæ sunt infra illum Angelum, propter eminentiam, quam haberet illud natiuum principium supra illas: tamen hoc non potest dici de cognitione, qua cognoscuntur superiores. Vel si poneretur illud principium, tanquam sufficiens ad hanc cognitionem, dicendum esset, eam non esse cognitionem quidditatiuam. Hæc enim cognitio indiget propria specie obiecti, adæquante quantum est ex parte sua naturam obiecti. Dixi, quantum est ex parte sua: quia licet ex imperfectione subiecti proueniat, quod vtendo propria specie repræsentante aliquod obiectum cognoscatur imperfecte tale obiectum: tamen quantum est ex parte speciei, totum quod in esse reali reperitur in obiecto, debet contineri in specie in esse intelligibili.

Vnde species intelligibilis propria alicuius obiecti, & procedens a tali obiecto, sufficiens est ex parte sua, non solum ad cognitionem quidditatiuam obiecti, verum etiam ad cognitionem comprehensiuam. Quia obiectum tale non communicat eidem speciei suum esse intelligibile limitato modo pro sua libertate. Cum enim communicet tale esse naturaliter, hinc est, quod communicet secundum vltimam perfectionem ad quam se potest extendere, agendo secundum vltimum potentiæ.

Et quidem si Angelus produceret speciem sui intelligibilem, illa species ex modo procedendi ab ipso Angelo contineret totam intelligibilitatem Angeli, & consequenter sufficiens esset talis species ex parte sua ad comprehensionem talis Angeli. Si enim ortum haberet illa species ex voluntate Angeli producentis ipsam, posset intelligi, quod eadem voluntate limitaretur ad certum modum repræsentandi. Cæterum illa processio speciei (vt ita dicamus) ab Angelo, si daretur, antecederet omnem voluntatem, & immediate consequeretur ad entitatem, & immaterialitatem Angeli, consecutione naturali, atque adeo contineret omnem intelligibilitatem Angeli. Cum hoc tamen stat, vt cum eadem species deberet educi ex potentia intellectus Angeli, in quo reciperetur, haberet repræsentationem conformiter ad naturam talis intellectus, & ita absolute, non sufficeret, ad comprehensionem illam. Quid quid autem de hoc sit, certissimum est speciem infussam à Deo intellectui Angeli inferioris ad cognoscendum Angelum superiorem, esse magis proportionatam tali cognitioni, quam principium natiuum intellectus Angeli inferioris.

Fit ergo, vt illud principium natiuum, quod ex se est inferius ad naturam Angeli supremi (verbi gratia) non possit esse sufficiens ad gerendum vicem speciei in cognitione, qua Angelus infimus cognoscit Angelum supremum. Etenim tota perfectio illius principij natiui, non solum in esse reali, verum etiam in esse intelligibili desumenda est ex perfectione eiusdem Angeli, atque adeo impossibile est hanc perfectionem esse sufficientem ad cognitionem illam quidditatiuam, de hac enim adæquatione loquimur in præsenti.

Quapropter species intelligibilis infusa à Deo Angelo inferiori ad cognoscendum Angelum superiorem ex parte sua dicit adequationem illam, qua ratione participat à Deo suam perfectionem, & consequen-

ter, quanuis in diuersis Angelis inferioribus esset species eiusdem rationis repræsentans Angelum supremum (de quo non disputamus) adhuc tamen diuerso modo vterentur illa diuersi Angeli, & conformiter ad istos vsus sequeretur perfectior, vel imperfectior cognitio, nihilominus species ex parte sua haberet illã adæquationem. Et ex ijs principijs etiam impugnatur sententia tenens, quod species intelligibiles, quibus Angelus inferior cognoscit superiorem, ortum habent, tanquam propriæ passiones ab ipso Angelo inferiori. Imo vt saluetur debita proportio inter obiectum, & speciem repræsentantem ipsum, & (vt ita loquamur) vniuoca proportio, necessarium est, quod talis species, vel sit participatio obiecti: ita quod eius perfectio reducatur ad obiectum, cuius est species, vel redducatur ad causam superiorem. Si autem species illæ intelligibiles essent propriæ passiones, participarent perfectionem ab essentia, à qua dimanarent, quod non potest stare cum illa adæquatione explicata.

A

## §. XIIII.

### *An species possint communicari Angelo inferiori à superiori.*

RESTAT ergo explicare vtrum istæ species quæ sunt necessariæ Angelo inferiori ad cognoscendum Angelum superiorem, possint communicari eidem Angelo inferiori ab Angelo superiori. Et videtur, quod in hac communicatione nulla sit repugnantia. Cum enim omnes aliæ creaturæ inferiores Angelis emittant ex se species, in quibus contineantur in esse intelligibili, videtur, quod etiam Angelus possit ex se emittere species continentes eundem Angelum in esse intelligibili. Maxime, quia res corporeæ emittunt ex se species ob quandam participationem à rebus superioribus: quia illa emissio specierum excedit aliquo modo propriam facultatem rerum corporalium, atque adeo videtur, quod rebus spiritualibus conueniat per se cõmunicatio medijs speciebus intelligibilibus, sicut conuenit rebus corporalibus per participationem.

B

Circa istam difficultatem supponendum est, non esse possibilem huiusmodi communicationem medijs speciebus intelligibilibus, per abstractionem, qua vnus Angelus abstrahat ab alio tales species. Hanc enim abstractionem specierũ non posse conuenire Angelo, probauimus cap. 9. præced. art. 2. Item etiam ibi late tractauimus, qualiter vnus Angelus non possit agere in intellectum alterius Angeli producendo species proprias sui. Quapropter in præsenti solum impugnabimus sententiam aliquorum tenentium, vnum Angelum posse esse proximum alteri Angelo, ad producendum in ipso species intelligibiles, absque eo, quod illabatur intellectus eius. Hoc autem non posse stare, facile conuincetur. Vt enim (supra diximus) proximitas inter Angelos, vel desumi debet ex natura ipsorum secundum maiorem, vel minorem conuenientiam, quoad naturas, & perfectiones, & hæc proximitas, non est ad propositum. Nam sequeretur, quod solus ille Angelus, qui est immediatus alteri Angelo, quoad naturam, & perfectiones posset producere species in intellectu alterius, quod non admittet contraria sententia. Est præterea alia approximatio secundum quod intellectus vnius Angeli dirigitur ad intellectum alterius, secundum quam habitudinem vnus Angelus debite potest approximari alteri, ad manifestandum ei suos conceptus. Eo enim ipso, quo talis Angelus dirigit suos conceptus ad alterum Angelum, fit debita proportio in esse intelligibili, vt tales conceptus cognoscantur ab altero. Id enim, quod efficit approximatio secundum locum, ad hoc, quod obiectum sensibile possit percipi à sensu, efficit dicta directio, qua vnus Angelus dirigit ad alterum suos conceptus vt possint cognosci. Ista tamen cognitio, fit per species, quas Angelus cognoscens habet apud se, & ita conceptus manifestati ab altero Angelo solum terminant extrinsece illam cognitionem. Nihilominus ista approximatio non datur ad producendas species. Impossibilis enim est prædicta approximatio, nisi præcedat specialis cognitio, qua

C

vnus

vnus Angelus dirigat suos conceptus ad alterum, hoc autem locum non habet in productione specierum: quandoquidem talis productio non præsupponit ex se aliquam cognitionem. Cum enim species intelligibilis sit actus constituës intellectum in actu primo ad intelligendum ex natura rei, non præsupponit cognitionem. Quapropter Angelus cognoscendus medijs illis speciebus, non potest se obijcere alteri Angelo cognoscenti, vt extrahat species: quandoquidem ex natura rei, nihil præsupponitur in Angelo cognoscente, per quod cognoscat illud, quod sibi obijcitur, & consequenter, nec potest extrahere tales species. Angelus autem cognoscendus, etiã non potest debite approximari alteri Angelo media cognitione, ad producendas illas species; quandoquidem non præsupponitur in altero Angelo aliquid correspondens tali cognitioni. Ita que ad istam approximationem, necessaria est mutua correspondentia, ex parte vtriusque extremi, sicut res corporales habent inter se debitam applicationem secundum locum per mutuam correspondentiam. Non enim talis applicatio debet attendi penes id solum, quod se tenet ex parte vnius extremi. Vnde ad debitam applicationem secundum approximationem inter Angelos, modo dicto, scilicet, secundum speciales directiones actus intellectus, necessaria est correspondentia, intelligentis, & intellecti, taliter, quod Angelus in quem dirigitur cogitatio habeat in se sufficiens principium ad cognoscendam talem cogitationem (vt dictum est.) Cum igitur ex parte Angeli, qui cognoscere debet alterum per species, quas dicit contraria opinio produci ab Angelo cognoscendo, non præsupponatur ante tales species aliquid, per quod fiat correspondentia explicata, fit consequens, hũc Angelum esse incapacem prædictæ directionis. Esset igitur necessarium, vt Angelus producens dictas species, reduceret primo intellectum alterius Angeli de potentia ad actum.

A

B

C

## §. XV.

*Absurda quæ sequuntur ex dicta approximatione.*

SEQVVNTVR ergo ex illa sententia illa absurda. Primo, non præintelligi illam approximationem ante productionem specierũ, atque adeo, quod Angelus producens species operetur in subiectum, non sibi approximatum, nec specialiter applicatum. Secundo sequitur, quod talis Angelus producens species reduceret de potentia simpliciter, ad actum simpliciter, intellectũ alterius Angeli, quod tamen nulla creatura potest efficere, vt late probauimus, articulo illo secundo. Quanuis enim aliquo modo posset sustineri, quod vnus Angelus, tanquam obiectum respectu alterius Angeli, immitteret species in intellectũ illius, (quod tamen falsum est vt constat ex dictis) tamen nullo modo potest dici vnũ Angelum actuari ab altero, tanquam à causa efficiente, per species intelligibiles, vt constat ex differentia supra posita inter actuationem, per species procedentes ab obiecto, & actuationem, per species procedentes à causa efficiente. Ex qua differẽtia infertur in præsenti, quod obiectum non illabitur per se ipsum in intellectum, ad quem mittit species, etiam si immediate per se producat tales species, imo etiam si species ipsæ procedant ab obiecto efficienter. Cæterum causa efficienter producens tales species in intellectu necesse est, quod intime attingat ipsum intellectum.

In hoc ergo sensu intelligitur ratio, quæ communiter solet adduci ad probandum illum intimum illapsum: quia scilicet causa est vbi operatur, & consequenter, si Angelus operatur in intellectu hominis debet intime esse in eodem intellectu. Poterat enim aliquis velle effugere vim rationis istius, respondendo, sufficere, quod causa sit virtualiter vbi operatur, sicut ignis (verbi gratiã) virtualiter est aliquando, vbi producit suum effectum, & Angelus mouens cœlum, & per eundem motum producens particulares effectus in ijs inferioribus, est solum virtualiter aliquando, vbi producuntur tales effectus. Sed hæc responsio nulla est: nam agimus de causa, quæ per

se, & immediate, immediatione suppositi, producit effectum. Certum enim est, quod aliquando productio specierum, non indigeat immediata præsentia producentis, vt patet, quando obiectū corporale mittit species, vsque ad potentiā sensitiuam multiplicando eas per aerem intermedium, & medijs eisdem speciebus denudatis à materialitate, dicitur tale obiectum esse in intellectu, atque adeo illa immisio specierum in potentiam, non requirit formalem præsentiam obiecti, sed sufficit virtualis. Nihilominus, hoc non habet locum in præsenti, quando ad productionem specierum intelligibilium, nec datur aliquod medium, per quod deferantur tales species, nec potest dari, sed necesse est, quod Angelus producens illas, per se ipsum immediate operetur, atque adeo, si producit tales species, debet esse per se vbi illas producit.

Per hoc respondetur ad argumentum in contrarium. Alijs enim obiectis conuenit emittere species absque eo, quod immediate operentur in intellectum, at vero Angelo id, non potest conuenire. Quod non prouenit ex aliqua imperfectione Angeli. Sicut enim alia obiecta cognoscuntur per species ab ipsis emissas, ex eo, quod conueniunt cum rebus corporalibus: ita Angelus debet cognosci per species a Deo infusas: quia est pure spiritualis. Sicut enim reliquæ res corporeæ emittunt ex se species ex participatione, cum rebus spiritualibus: ita Angelus ex immediata participatione Dei redditur intelligibilis ab alijs, media infusione specierum.

## §. XVI.

### *Soluuntur argumenta posita*, §. 4.

AD argumenta posita, §. 4. respondetur. Ad primum respondetur quod ex maiori perfectione inuēta in Angelo, quam in specie, colligitur non posse Angelum vniri, cum alieno intellectu in ratione speciei: quia si vniretur deberet subordinari Angelo intelligenti, quoad exercitium intellectionis: quandoquidem opposita sententia, non concedit subordinationem Angeli cognoscentis respectu essentiæ vnitæ.

Ad confirmationem respondetur negando, quod intelligibilitas speciei, qua cognoscitur Angelus participetur ab ipso Angelo, sed participatur à Deo, & propterea potest illa species, etiam per reductionē ad causam efficientem agere in intellectū Angeli alterius. Lux autem per se est visibilis: quia habet immediatā proportionē, cum visu, quam non possunt habere res diuersæ speciei immediate per se ipsas, etiam in esse intelligibili.

Ad secundum patet ex dictis. Nā essentia diuina ob suam infinitatem, illabitur menti beati. Et sic respondetur adeō firmationem. Nam ad vnionem essentię cum intellectu proprio, sufficit connaturalitas vtriusque, ad aliā vero vnionem requiritur infinitas.

Ad tertium respondetur, inferiorem Angelum perfici ex adiunctione ad superiorem secundum proprium modum recipiendi libere talem perfectionē, de quo non est disputandum modo. Cæterum perfectio per acceptionem specierū derogat libertati Angeli, vt probatum est. Et sic respondetur ad quartum.

Ad confirmationē respōdetur, quod ad mediū, quod intendit, sufficit vnio essentiæ Angeli cū intellectu eiusdē Angeli in ratione intelligibilis, non vero intellectæ.

Ad quintum respondetur pro nunc, quod illæ cognitiones directæ ad alterū Angelum, habent iam quandam correspondentiam naturalem, cum speciebus, quę sunt in intellectu ad quē dirigūtur, & ita possunt cognosci absq; alia vnione. Probat autem argumentū, quod illæ cogitationes, non pertineāt simpliciter ad ordinē vniuersi, etiam facta illa manifestatione, & sic non possint cognosci a quocunq; alio Angelo. Ad hoc autem, quod maneant occultatæ illæ cogitationes intra illos duos intellectus, non requiritur intima vnio inter Angelos, sed sufficit specialis directio, ex qua prouenit, quod in genere causæ formalis, seu obiectiuę, illę cogitationes correspōdeāt speciebus huius Angeli, & non speciebus alterius Angeli. Ex quo arguitur quę dā virtus, & eminētia latē in illis speciebus, quæ solū potest prouenire à Deo infundente ipsas. Quandoquidē extēdit se talis virtus etiā ad intimas cogitationes alterius Angeli, quātum est ex parte sua, si tamen tales cogitationes proponātur, tanquam obiectum cognoscibile.

IN

IN art. 3. docet D. Thom. quod cognitio, qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, similatur illi cognitioni, qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa per suam essentiã, Angelus Deũ cognoscit in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt: quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam diuinam essentiam. Vnde magis ista cognitio tenet se cũ speculari: quia & ipsa natura Angeli est quodam speculum, diuinam similitudinem repræsentans.

## CONTROVERSIA. LV.

*Vtrùm eadem cognitione, qua Angelus cognoscit suam essentiam, etiam cognoscat Deum authorem naturalem.*

*Molina.* MOLINA super istum ar. tenet, distinctam esse notitiam, non solum numero, sed etiam specie, quam Angeli de se ipsis formant, ab ea quam de Deo naturaliter cognito formant.

Ratio eius est, quoniam notitia, qua Angeli propriam substantiam intuentur, vnde in notitiam conditoris ascendunt, est notitia intuitiua, notitia vero, quam de Deo naturaliter cognito formant, est notitia abstractiua. Vna autem, & eadem notitia, non potest esse simul intuitiua, & abstractiua. Quin potius (ait) Angeli ex rebus ipsis creatis, quas intituitue cognoscunt, atque ex notitijs intuitiuis, quas de eis formant, arguitiue formant notitiam abstractiuam substantiæ cuiusdam infinitæ, actus puri, primæ causæ, &c. quam etiãetiãter ex rebus ipsis creatis, tanquam ex illius effectibus esse intelligunt: attamen notitia abstractiua.

Subdit præterea dicens. Potiusque concedam in Angelis dircursum, sine temporis mora, & sine compositione circa præmissas, & conclusiones, sed solum, quoad formationem distinctæ notitiæ, & distincti assensus, quo assentiantur rei, quam ex alia cognoscunt, quando vna notitia est intuiua, & alia abstractiua, modo explicato, quam concedam eos eadem prorsus notitia, non solum specie, sed etiam numero, eodemque prorsus assensu, vtrique obiecto assentiri.

A

Suarez vero libr. 2. de Angelis ca- *Suarez.*
pit. 18. dicit primo, non posse Angelum cognoscere Deum, per suam substantiam, tanquam per principium directe cognoscendi Deum, vt immediatum obiectum præcisso omni medio cognito, atque in hoc sensu, non posse dici, Angelum cognoscere Deum per suam substantiam, vt per speciem, vel per medium cognitum. Quod probat, quia non potest Angelus cognoscere Deum, per suã substantiam non cognoscendo se ipsum. Itaque si per impossibile, Angelus non se cognosceret, non posset per suam substantiam cognoscere Deum; ergo signum est essentiam Angeli, per se tantum spectatam, non esse principium cognoscendi Deum, sed solum, vt cognitam.

B

Præterea, quia licet Angeli essentia sit similitudo, vel imago, aut ad imaginem Dei, est tantum similitudo naturalis imperfecta, & inadæquata: non tamen intentionalis Dei: ergo non ducit ad cognitionem Dei immediate, tanquam medium in cognitum.

Secundo dicit, quod eo modo, quo causa dicitur cognosci, per speciem sui effectus, quando in effectu, vel per effectum cognoscitur, etiam dici potest Deus cognosci ab Angelo per suam substantiam, tanquam per speciem, ideſt, per se ipsam habentem cõcursum speciei.

Ex ijs infert, non recte loqui, qui dicunt Angelum cognoscere Deum, per suam substantiam, tanquam per speciem Dei, licet dicere possint cognoscere Deum, per suam substantiam, tanquã per speciem sui. Hęc opinio magna ex parte coincidit, cum dicendis à nobis in resolutione huius controuersiæ: & ita non adducimus omnia, quę dictus author videtur proponere contra ea, quæ dicenda sunt: quia facile possunt omnia ista conciliari.

## §. I.

### *Diuersi modi quibus Angeli per suam essentiam cognoscunt Deum,*

NOTANDVM est essentiam Angeli posse considerari, vt obiectum cognitum ab Angelo, sicut cognoscuntur aliæ creaturæ ab eodem Angelo, & tanquam principium cognoscendi, in ratione speciei intelligibilis. Et in vtraque consideratione, quidquid mediante essentia cognoscitur induit naturam eiusdem essentiæ, atque adeo si res cognita fuerit superior ad essentiam, necesse est, vt non cognoscatur clare, & distincte, sed quatenus implicite continetur in dicta essentia. Est tamen differentia in præsenti considerandа, inter modum, quo res cognoscendæ ab Angelo per essentiam Angeli, sunt in essentia ipsa, tanquam in specie intelligibili, & modum, quo sunt in eadem essentia, tanquam in obiecto cognito. Si enim solum consideraremus illud esse intelligibile, quod habent res in essentia Angeli, tanquam in obiecto cognito, bene posset intelligi cognitio immediate terminata ad essentiam, tanquam ad obiectum primarium, & quod talis cognitio distingueretur ab ea, per quam cognoscerentur dictæ res, tanquam obiecta secundaria. Sicut species intelligibilis repræsentans effectum per quem, tanquam per obiectum cognitum deuenimus in cognitionẽ causæ, cõpatitur secũ diuersum actũ, quo cognoscatur effectus ab eo, quo cognoscitur causa. Et species illa, quæ est principiũ vtriusque cognitionis, cõcurrit quidem seorsum, & primario ad cognitionem effectus, ad cognitionem autem causæ concurrit, non solum secundario, verum etiam exigit, vt aliqua alia medient, vt sequatur talis cognitio. Nam velut argumentatiue, ex cognitione effectus deuenitur in cognitionem causæ, atque adeo non sufficit simplex cognitio effectus, vt statim in eo intueatur causa. At vero in cognitione, qua Angelus per suam essentiam, tanquam per obiectum cognitum cognoscit Deum, principium eiusdem cognitionis cuiusmodi est essentia illa in ratione speciei, non solum continet eandem essentiam, tanquam obiectum primario cognitum, verum etiam continet ipsum Deum, & consequenter talis species ex se ipsa, & non mediante alio distincto à se ipsa, vt cognita, est principium ad cognoscendum Deum. Verum quidem est, quod illa essentia concurrit secundario ad cognitionem Dei, & quatenus Deus sequitur in ratione obiecti cogniti, naturam talis essentiæ cognitæ: cæterum, hoc idem inuenitur in eadem essentia, quatenus habet rationem speciei, quod scilicet primario contineat se ipsam vt cognoscendam: secundario tamen contineat Deum. Ex hoc autem non sequitur distinctus concursus speciei ad cognitionem obiecti primarij, atque secundarij, sed sufficit vnus sub diuersis illis rationibus. Imo est necessarius vnicus concursus ad vtrunque,

Pro cuius maiori intelligentia notandũ est, quod quando vsus alicuius speciei intelligibilis subijcitur voluntati Angeli vtentis tali specie, potest contingere, vt Angelus non vtatur illa secundum totam repræsentationem, quam in se continet (vt supra dicebamus,) sed potest vti specie ad cognoscendum vnũ obiectum inadæquatum non cognoscendo alterum. Cæterum in essentia Angeli in ratione speciei, hoc non habet locum. Etenim quidquid continet talis essentia in ratione speciei non subordinatur intellectui Angeli, vel libero vsui talis

lis essentiæ, & consequenter concurrit essentia semper tanquam agens naturale, & operans secundum vltimum potentiæ. Fit ergo consequens, vt cum essentia illa etiam in ratione speciei intelligibilis, qua vtitur Angelus ad sui ipsius cognitionem, sit quædam participatio Dei, necessarium sit, vt concurrat ad cognitionem secundum totam istam perfectionem. Et sicut illa essentia non subordinatur voluntati Angeli in cognitione sui ipsius (vt dictum est) sed detur necessaria connexio inter essentiam, & intellectum Angeli, præueniens omnem libertatem: ita in cognitione, qua cognoscit Deum idem Angelus, modo dicto, concurrit necessario eadem essentia, & eodem prorsus concursu.

Ex ijs ergo infertur, quod cum Angelus cognoscat Deum per suam propriã essentiam tanquam per obiectum cognitum, mediante eadem essentia concurrente in ratione speciei, necesse sit, vt in obiecto primario, & formali, ad quod immediate terminatur talis cognitio, re B præsentetur non solum essentia Angeli cognita, verum etiam Deus. Itaque supponimus ex dictis, quod Angelus in cognitione, qua cognoscit se format verbum, & quod ista cognitio non terminatur ad essentiam Angeli, secũdum quod est à parte rei, primario, sed ad verbum repræsentans ipsam essentiam. Tunc ergo dicimus esse impossibile, quod huiusmodi verbum, in quo essentia illa continetur, tanquam obiectum actualiter cognitum, non contineat etiam Deum. Et si teneremus, quod illa essentia immediate per se terminat notitiam intuitiuam, esset dicendum, debere relucere in tali essentia sic terminante cognitionem, Deum, eo modo, quo processit Deus in tali essentia considerata in ratione speciei. Vnde sicut species est participatio Dei: ita obiectum primarium, & consequenter sicut non potest concurrere essentia in ratione speciei, absque illa ratione participationis: ita nec obiectum primarium potest terminare cognitionem illam, absque eo quod contineat in se Deum.

Ex ijs etiam infertur, quod sicut Angelus nõ potest cessare à cognitione sui ipsius, propter illam necessariam connexionem essentiæ cum intellectu: ita nec potest cessare à cognitione, qua cognoscit Deum per suam propriam essentiam. Itaque cognitio, qua Angelus cognoscit se, non ponit in numero cum cognitione, qua cognoscit Deum in essentia ipsius Angeli.

## §. II.

A *Completa cognitio, qua Angelus cognoscit se, & Deum.*

PRæterea nota, quod si Angelus cognosceret se ipsum per speciem propriam sui ipsius, etiam si talis species esset effectus Dei, & participatio Dei, non esset necessarium, vt eadem cognitione, qua Angelus cognosceret se ipsum per talem speciem, etiam cognosceret Deum, nec quod per se tanquam per obiectum cognitum, cognosceret Deũ. Etenim posset Angelus vti illa specie ad cognoscendum se ipsum, & non ad cognoscendum Deum, vt patet ex dictis. Item in obiecto primario cognito, & B producto verbo, posset relucere Angelus ipse solum. Data autem illa specie, si media ipsa vellet Angelus cognoscere Deum, deberet mediare essentia Angeli tanquam obiectum primario cognitum: non tamen mediaret distincta cognitio, qua Angelus se cognosceret seorsum. Itaque aliud est, quod Angelus posset vti illa specie ad cognoscendum se ipsum seorsum non cognoscẽdo Deum, quod pro nunc admittimus ob libertum vsum dictæ speciei, quanuis illud non sit certum, nec sit disputandum, quia innititur principio falso, de cognitione Angeli respectu sui ipsius per speciem superadditam. Aliud vero est, quod si Angelus semel vellet vti tali specie ad cognoscendum Deum, posset cognoscere ipsum distincta cognitione ab ea, qua cognosceret se. Hoc secundum est falsum: imo Angelus deberet cognoscere Deũ C in essentia eiusdem Angeli, tanquam in obiecto cognito; atque adeo non posset deuenire ex vna cognitione in aliam, sed simul deberet attingere vtrunque obiectum, quia ex vtroque resultaret vnum obiectum completum,

Pro cuius maiori intelligentia, & quia hoc deseruiet alijs materijs, notandum est, quod quando intelligens procedit ex imperfecto ad perfectum, bene potest attingere prius obiecta sub incom-

pleta ratione, procedendo ex vno ad alterum, & postea attingendo vtrunque simul complete. Qua propter, homo potest cognoscere effectum seorsum, & inde procedere in cognitionem causæ, & tandem attingere vtrunque quatenus complet vnum obiectum perfectum. At tamen hoc est impossibile in præsenti. Nam cum Angelus in cognitione non possit procedere de imperfecto ad perfectum: nec etiam ex cognitione sui cõsiderata sub imperfectione, potest assurgere in cognitionem Dei, vt postea formet conceptum vtriusque simul. Vnde si daremus, quod Angelus vteretur illa specie ad cognitionem sui seorsum non cognoscendo Deum, non esset dicendum, quod vteretur illa, vt in via ad assurgendum in cognitionem Dei, hoc enim esset procedere de imperfecto ad perfectum, sed potius talis cognitio sisteret in obiecto illo immediato, tanquam in re completa in suo genere, quantus postea posset: Angelus media eadem specie cognoscere Deum simul cognoscendo se ipsum. Si tamen cognosceret Deum seorsum media tali specie, illa necessario deberet esse cognitio imperfecta, & incompleta: quandoquidem Deus non potest cognosci naturaliter nisi prout relucet in creaturis; atq; adeo impossibilis esset talis cognitio Angelo. Quidquid tamen de hoc sit; vera doctrina habet, quod Angelus media essentia tanquam specie intelligibili, cognoscit necessario Deum, cognoscendo illam essentiam, non seorsum, sed simul cum ipso Deo. Et quod non ex vi alicuius argumentationis, nec assurgendo ad cognoscendum ex essentia, Deum, sed ex vi eiusdem repræsentationis, tam ex parte speciei intelligibilis, quam ex parte conceptus immediate formati, cognoscitur Deus immediate, eadem cognitione, qua cognoscitur illa essentia.

## §. III.

### *Repræsentatio Dei proueniens ab effectu Dei, & proueniens ab specie.*

VT clarius constet communis doctrina Thomistarum, quam tradiderunt Cai hic. & Ferrar. 2 cont. gent. cap. 98. circa distinctionem de repræsentatione, qua aliquid repræsentat Deum, tanquam effectus ipsius Dei, & de repræsentatione, qua aliquid repræsentat Deum, per modum speciei, de qua distinctione aliqua dicta sunt, notandum est, quod effectus repræsentat suam causam instrumẽtaliter, quatenus assumitur ab intellectu talis effectus, ad cognoscendam causam. Et ita effectus A dicitur signum instrumentale, quia præexistente cognitione sui, facit venire in cognitionem causæ. Quapropter in hoc modo cognoscendi datur duplex actus, primus, quo cognoscitur effectus in se ipso, secundus, quo cognoscitur tã quam medium ducens in cognitionem causæ, & instrumentaliter deseruiens intellectui ad illam tendentiam in causam. Dicitur autem instrumentaliter deseruire ad illam tendentiam in causam, quia sicut instrumentum operatur virtute participata à principali agente: ita ille effectus ex virtute intellectus principaliter ducit in cognitionem causæ. Cum enim talis effectus secundum quandam connotationem, & quasi argumentatiue, repræsentet causam, fit vt virtus principalis ad cognoscendam causam proueniat ab intellectu vtente illo signo instrumentali. Vnde requiritur duplex influxus ad istam cognitionem causæ mediãte effectu. Primus est, quo intellectus B vnit sibi talem effectum in ratione obiecti, necesse enim est, vt instrumentum vniatur principali agenti, & ab eodem agente assumatur, quæ vnio, & assumptio fit media cognitione effectus. Secundus influxus est, quo in actu secundo taliter assumitur idem instrumentum, vt communicetur ei specialis virtus ab intellectu. Requiritur ergo in signo instrumentali duplex cognitio, prima, qua cognoscitur signum in se, secunda, qua cognoscitur formaliter per ordinem ad signatum; atque adeo in cognoscendo Deum per suos effectus, debet dari ista C duplex cognitio. Et quidem in nobis, certissimum est requiri hos duos actus ad vtendum signo instrumentali, cum enim procedamus ex imperfecto ad perfectum in modo cognoscendi, non possumus vnico actu cognoscere signum formaliter per ordinem ad signatum, absque eo quod alio actu cognouerimus signum illud in se ipso, taliter quod signũ primo habeat rationem obiecti actuantis intellectum, secundo vero cognos-

*Caiet. Ferrar.*

noscatur sub ordine dicto. Si enim intellectus noster non acciperet perfectionem in cognoscendo, ab ipsis rebus, vt cunque posset percipi, quod immediate tenderet in signum instrumentale, non in se ipso consideratū, sed secundum formalem habitudinem ad signatum. Quia tamen intellectus noster recipit perfectionem à rebus, necesse est, vt idem signum, quod ducit intellectum in cognitionem signati, prius ducat eundem intellectum in cognitionem talis signi, in se consideratī. Vnde fiat, quod intellectus reducatur primo de potentia ad actum ab illo effectu, in ratione obiecti communicantis intellectui virtutem ad primam cognitionem, & quod intellectus iam semel reductus ad actum, propter eminentiorem quādam virtutem, vtatur tali effectu tanquam signo instrumentali, in quo vsu proueniat specialis virtus ab intellectu in instrumentum. Poterat autem dubitari, vtrum hoc, quod dictum est de signo instrumentali respectu nostri intellectus, sit necessarium propter imperfectionem nostri intellectus, an vero sit de ratione intrinseca signi instrumentalis exposcere illos duos actus; vel vtrum sufficiat, quòd eodem actu cognoscatur obiectum in se ipso, & etiam per ordinem ad aliud, ad rationem signi instrumentalis, & consequenter vtrum Angeli, qui non recipiunt in cognoscendo, aliquam perfectionem ab ipsis rebus, possint per species repræsentantes effectus Dei, cognoscere Deum, tanquam in signo instrumentali. Sed ad hoc dubium breuiter respondetur, quæstionem esse de nomine. Deueniendo autem ad rem, concedimus, quod si Angelus vellit vti speciebus repræsentantibus creaturas, ad cognoscendum Deum, non obstante, quod ad hoc ipsum vtatur propria essentia, supponendo etiam si ita esset, quod tales species ex se ipsis complerentur in propria repræsentatione illorum effectuum, per repræsentationem Dei, (de ijs enim non disputamus) quod ex parte rei cognitæ daretur ratio signi instrumentalis: non tamen ex parte cognoscentis, vel in modo cognoscendi. Itaque sicut fiat cognoscere conclusiones in principijs, non tamen cognoscere conclusiones medijs principijs ex parte cognoscentis, quamuis cognoscantur medijs principijs ex parte rei cognitæ, nam cognoscitur, principia esse rationes conclusionum; ita fiat bene cognoscere effectus illos immediate per ordinem ad causam, & quatenus ex parte sua deseruiunt instrumentaliter ad cognitionem causæ, absque eo, quod per ordinem ad cognoscentem exerceatur illa ratio signi instrumentalis. Isto ergo modo non est inconueniens concedere in Angelo signum instrumentale. Vnica ergo cognitione cognosceret tunc Angelus effectum, & causam prout reluceret in effectu, absque eo, quod mediante cognitione effectus assurgeret in cognitionem causæ, vt putauit Molina. Et si hoc dici potest loquendo de effectibus cognitis ab Angelo per proprias species ipsorum effectuum, quibus speciebus (vt supra diximus) posset vti Angelus ad cognoscendum in eorsum effectus non cognita causa, si (inquam) dici potest quoad simplicitatem cognitionis, qua vtrunque obiectum cognoscitur, multo melius affirmanda est eadem simplicitas cognitionis, quando Angelus per suam essentiam tanquam per speciem cognoscit Deum. Quandoquidem hac specie vtitur necessario secundum omnimodam perfectionem speciei seu essentiæ, atque adeo secundum necessariam connexionem illorum obiectorum, alijs autem speciebus vteretur libere.

A B C

## §. IIII.

### *Modus quo essentia Angeli repræsentat Deum formaliter.*

SEd iam deueniamus ad alium modum repræsentandi, scilicet formaliter. Nam authores citati, & alij qui ipsos sequuntur, reducunt simplicitatem illius cognitionis ad istum modum repræsentandi; quatenus scilicet essentia Angeli, non solum habet rationem effectus in tali cognitione: verum etiam habet rationem speciei, & consequenter concurrit tanquam signum formale, & non est instrumentum, quod præexistente cognitione sui, faciat venire in cognitionem alterius.

Vt autem ista doctrina melius intelligatur, supponendum est, quod quamuis species intelligibilis repræsenter obiectum, & non solum sit principium efficiens

ciens cognitionis: tamen ista repræsentatio est implicita; atque adeo non potest esse immediata ratio cognoscendi obiectum, sed necessarium est, quod mediet verbum, quo formaliter cognoscatur obiectum. Quo fit, vt licet essentia Angeli concurrat tanquam species ad illam cognitionem, ex tali tamen concursu formaliter loquendo, non sumatur simplicitas eiusdem cognitionis. Posset enim dici, quod essentia illa in ratione speciei, concurrit ad duplicem cognitionem; qua scilicet cognoscitur Angelus, & qua cognoscitur Deus, quia cõcurrit efficienter, & non formaliter. Itaque si essentia illa concurreret tanquam ratio formalis cognoscendi Deum, bene intelligeretur simplicitas actus. Item si eadem essentia ex parte obiecti immediate per se ipsam, etiam terminaret cognitionem, qua Angelus cognoscit se ipsum, etiam intelligeretur bene eadem simplicitas actus: quandoquidem daretur vnica tantum ratio formalis, & consequenter solum daretur vnicus actus. Quia tamen essentia, vt habet rationem speciei, non est ratio cognoscendi; nec etiam quatenus est à parte rei terminat immediate cognitionem illam, sed mediante verbo, restat probandum, quare ex isto modo concurrendi in ratione speciei, & non in ratione solius effectus, inferatur vnitas illius cognitionis, & non possit seorsum cognosci essentia, considerando eam, vt obiectum quod, distinctum in esse intelligibili ab ipso Deo.

Nec videtur euacuare difficultatem, si respondeas cum illis Thomistis, essentiam Angeli esse quandam similitudinem, & imaginem Dei, quæ similitudo per se est intelligibilis. Stat enim aliquid cognosci in sua similitudine seu imagine, & cognosci distincta cognitione ab ea, qua cognoscitur imago. Vnde ex hoc solum videtur probari, quod cognoscendo talem imaginem sub formalitate imaginis simul, & eadem cognitione cognoscatur imaginatum: non tamen, quod seorsum non possit cognosci imago per se ipsam. Quod vero hæc imago sit intelligibilis per se, infert non esse necessariam aliam speciem, per quã cognoscatur, non tamen infert vnitatem illius cognitionis.

Notandu n ergo est pro clariori horum intelligentia, quod essentia Angeli, nullo modo debet dici immediata ratio cognoscendi Deum. Siue enim consideretur vt species, siue consideretur, quatenus à parte rei est imago Dei, necesse est, vt ad prædictã cognitionem, qua cognoscitur Deus, mediet verbum, quod est ratio formalis tam cognitionis, qua Angelus cognoscit se, quam cognitionis, qua cognoscit Deum. Quo fit, vt vnitas cognitionis, qua cognoscũtur simul Angelus, & Deus, sumatur formaliter, & immediate ex parte verbi formati in tali cognitione. Vnde quia impossibile est, Angelum vtentem sua essentia tanquam specie intelligibili ad cognoscendum se ipsum, & Deum, formare duo verba, fit, vt nec possint dari duæ cognitiones distinctę. Quod autem sit impossibile formare illa duo verba, inde constat, quod essentia Angeli (vt dicebamus) concurrit ad formationem verbi, tanquam species continens in se velut implicite, non solum repræsentationem Angeli illius: verum etiam repræsentationem Dei. Et cum ex altera parte concurrat eadem essentia in esse speciei secundum vltimam perfectionem repræsentationis, fit, esse impossibile, quod seorsum producat conceptum repræsentantem solum Angelum, sed necessarium est, quod in eodem conceptu repræsentetur Deus.

Igitur in doctrina tradita ab illis authoribus, assignata est radicalis ratio, ex qua desumitur vnitas illius cognitionis. Ex eo enim, quod essentia Angeli non solum est quidam effectus productus à Deo, sed participans esse intelligibile immediate â Deo, fit, vt formalissime in esse intelligibili sit principiũ cognoscendi Deum; atq; adeo sicut ex se ipsa immediate est principium cognitionis, qua Angelus cognoscit se: ita debet esse principium cognitionis, qua Angelus cognoscat Deum. Quin potius cum in eodem esse intelligibili, & formaliter in ratione speciei, perfectiori modi sit participatio Dei, qnam contineat intelligibilitatem sui ipsius, fit, vt magis inclinet ad cognoscendum Deum, quam ad cognitionem sui ipsius, & principaliori modo gerat vicem speciei per ordinem ad cognitionem Dei, quam per ordinem ad cognitionem sui ipsius; licet immediatius inclinet ad cognitionem sui ipsius. Et in hoc defecit Suarez, dicens, Angelum

gelum cognoscere Deum per suam substantiam, non tanquam per speciem Dei, sed tanquam per speciem sui. Licet enim illa substantia non sit immediata participatio Dei: imo nec possit esse, ad cognoscendum Deum quidditatiue, & sicut est in se, tamen est sufficiens participatio in esse intelligibili, ad hoc quod Angelus directe, & immediate utatur illa ad talem cognitionem, non quidem quidditatiuam, sed connotatiuam. Itaque non debemus imaginari quod Angelus voluntarie utatur dicta essentia, ad cognoscendum Deum, & quod necessario utatur illa ad cognoscendum se ipsum, sed potius ex vi influxus, quo talis essentia profluit à Deo in esse intelligibili, determinat necessario intellectum angelicum ad cognoscendum Deum, eo modo quo cognoscibilis est connotatiue. Et quanuis ista connotatio sit sufficiens ad hoc, quod Angelus dicatur cognoscere Deum sub ratione formali eiusdem Angeli, & sic immediatius ducat in cognitionem Angeli, tamen in ratione obiecti cogniti, & ex parte rei cognitæ, immediate etiam ducit in cognitionem Dei, imo principalius. Per hæc patet ad omnia, quę adducit ille author.

A

B

## §. V.

### *Repræsentatio Dei in natura Angeli, ex vi productionis eiusdem naturæ.*

EX dictis sequitur, quod etiam si Angelus possit cognoscere Deum per species sibi infusas, & repræsentantes alias creaturas: adhuc tamen tales species non obtinent illam perfectionem continendi principaliori modo in esse intelligibili Deum ipsum, sicut continetur talis perfectio in essentia Angeli. Ratio discriminis est, nam ex vi productionis, qua producta est illa essentia à Deo continetur Deus in eadem primario in esse intelligibili; at vero ex vi infusionis, qua aliæ species infusæ sunt Angelo, continentur primario in esse intelligibili essentiæ, siue naturæ cognoscendæ per tales species. Cum enim in communicatione, qua Deus se communicauit creaturis, obtineat primum locum essentia Angeli, Deus autem reducat ad se tanquam ad finem omnia, quæ creauit, & vnumquodque reducat secundum naturam propriam, fit, vt primo reduxerit ad se dictam essentiam Angeli, secundum modum proprium operandi; scilicet per intellectum, & consequenter ad istum modum operandi, primo reluceat Deus in illa essentia secundum esse intelligibile. Et sic conferendo Deus intelligibilitatem tali essentiæ, vt esset principium cognitionis, qua Angelus cognosceret se, magis principaliter contulit ei intelligibilitatem, quæ esset principium cognitionis, qua Angelus cognosceret Deum. Quanuis ergo infundendo Deus Angelo species repræsentates alias creaturas, etiam in eisdem speciebus se communicauerit in eodem esse intelligibili: tamen illa non fuit communicatio primo, & per se ordinata ad hoc, quod Angelus cognosceret Deum, sed ad hoc, quod cognosceret creaturas. Præterquam, quod per quancunque speciem illarum cognosceret Angelus Deum secundum rationem particularem; at vero per essentiam suam, cognoscit Deum secundum vniuersalem rationem ad quam potest se extendere.

C

Ex ijs etiam sequitur, quod proprie loquendo non est concedendum, Angelum cognoscere Deum per cognitionem sui ipsius, tanquam per similitudinem cognitam. Et quidem si ratio, qua Angelus cognoscit Deum, sumeretur ex illa similitudine, qua in se ipso, & vt est à parte rei talis Angelus assimilatur Deo, verum haberet illa locutio. Sicut quando res cognoscitur per suam imaginem, tanquam per similitudinem cognitam. Vnde in illa cognitione rei per imaginem, prius intelligitur talem cognitionem terminari ad imaginem, quam intelligatur ratio cognoscendi rem per imaginem, vel in imagine tanquam in obiecto cognito. Si ergo Angelus isto modo cognosceret Deum, in propria essentia ipsius Angeli, tanquam in similitudine cognita, fieret consequens, vt prius intelligenda esset talis cognitio, vt terminata ad illam similitudinem, vt est à parte rei, quam quod in se haberet rationem cognoscendi Deum, quod tamen est falsum. Etenim ratio cognoscendi Deum in Angelo, desumitur radicaliter ex parte illius continentiæ, qua Deus in esse intelligibili continetur in essentia Angeli tanquam in specie, & ratio proxima cognoscendi eundem Deum,

sumitur formaliter ex conceptu, seu verbo causato, ex vi concursus illius essentiæ, in ratione speciei intelligibilis, sub perfecta continentia explicata. Quapropter antequam actus ille cognoscendi terminetur ad essentiã illã Angeli, secundum quod est à parte rei similitudo Dei, habet idem actus totum quod sufficit sibi ad radicalem, & formalem rationem cognoscendi Deum. Quandoquidem totum quod se tenet ex parte essentiæ in ratione speciei, & totum, quod se tenet ex parte verbi producti, antecedit ipsam essentiam inquantum est obiectum materiale dictæ cognitionis. Consequens ergo est, vt in proprietate sermonis non sit concedendum, quod Angelus per suam essentiam, quatenus à parte rei est similitudo Dei, & ex altera parte est similitudo cognita ab Angelo, cognoscat Deum. Quia tamen eadem essentia non solum est similitudo Dei cognita ab Angelo, quatenus est à parte rei: sed etiam est similitudo cognita, quatenus relucet in verbo producto per cognitionem illam, potest in hoc sensu concedi dicta propositio, cum hac tamen limitatione, quod antequam respectu Angeli ponatur essentia illa in ratione similitudinis, datur in eodem Angelo sufficiens principium ad cognoscendum Deum, ad modum explicatum, & quod non sit necessarium expectare illam similitudinem respectu Dei, etiam prout talis similitudo relucet in conceptu, ad hoc quod mediante eadem cognoscatur Deus ab Angelo. Fatemur quidem, quod in illo conceptu prius velut ordine generationis, reluceat Angelus cognitus secundum illam rationem similitudinis ad Deum, quã reluceat ipse Deus, & sic posse verificari dictam propositionem. Nihilominus intra eundem conceptum, illæ duæ rationes formales, non sufficiunt, vt in proprietate concedatur vnam illarum rationum tanquam cognitam, esse in qua cognoscitur altera: sed vtranque rationem efficere vnum obiectum cognitum, & quod verbum productum est formalis ratio cognoscendi totum illud obiectum. Et hæc aduertantur diligenter ad confutandam opinionem de multiplicitate dicta cognitionum.

(2)

## §. VI.

### An essentia Angeli repræsentet immediate Deum.

EX dictis videtur inferri, quod essentia Angeli immediate repræsentet Deum. Si enim in eadem essentia, quatenus habet vicem speciei intelligibilis continetur Deus, imo prius & principalius continetur in esse intelligibili, quam ipsa essentia, vt intellecta contineatur in se ipsa in ratione speciei, videtur, talem speciem repræsentare immediatius Deum, quam ducat in cognitionem sui ipsius. Imo sequitur, quod in cõceptu, qui producitur, reluceat prius Deus in esse intellecti actu, quam reluceat illa essentia. Sed ex altera parte videtur, quod non sit dabilis species creata, quæ immediate repræsentet Deum, sed quod Deus cognoscatur cognitione naturali per media creata, & visibilia. Circa hoc dubium Scotus in 2. d. 3. q. 9. Marsil. q. 7. tenent, quod Angelus non cognoscit Deum per essentiam eiusdem Angeli, sed per speciem propriam repræsentantem immediate Deum. Quæ sententia probatur primo. Nam si Angelus non cognosceret Deum per speciẽ propriam immediate repræsentantem Deũ, sed per essentiam suam, vel aliam speciem repræsentantem ipsum mediate, sequeretur, cognitionem Dei per talia media esse imperfectam, & confusam, & secundum conuenientiam, qua Deus conuenit cum creaturis: non vero secundum ea, quæ sunt propria Dei.

*Scot. Marsil.*

Secundò arguitur. De facto Deus continetur in essentia Angeli in esse intelligibili, absque dependentia à continentia cuiuscunq; alterius rationis creatæ: ergo non est inconueniens, dari speciem, quæ contineat solum Deum primo, & per se in esse intelligibili. Antecedens probatur. Si enim Deus continetur in illa essentia, tanquam obiectum in specie, & ex altera parte talis continentia est principium radicale omnis perfectionis, quæ in esse repræsentatiuo, & intelligibili reperitur in eadem specie, sit consequens, vt contineatur omnino independenter à quacunque alia ratione.

Tertiò. Angelus non cognoscit per suam essentiam alium Angelum, vt cons

tat

tat ex dictis, sed per speciem propriam: ergo similiter Deum. Alias cognitio, qua cognosceret Deum, esset magis confusa, & connotatiua, quam cognitio, qua cognosceret alium Angelum.

Quarto. Deus se communicat Angelis immediate in esse reali: ergo etiam se cõmunicat immediate in esse intelligibili: ergo ex vi alicui⁹ speciei immediate præsentantis ipsum Deum, atq; (vt ita dicamus) appropriatæ ipsi Deo, & velut concurrentis ad cognitionem Dei, tanquam vniuocum principium, sicut alia obiecta se communicant in esse intelligibili, quod tamen non potest fieri media illa essentia.

Quintò. Communicatio qua Deus se communicat creaturis in esse intelligibili, non potest fieri media aliqua substantia, sed debet fieri medio accidente, sicut communicatio, qua se communicat in esse gratiæ, debet fieri medio accidente. Sicut enim ista communicatio in esse gratiæ fit mediante aliquo, quod formaliter reducatur ad Deum, quod non potest competere substantiæ: ita communicatio in esse intelligibili; quandoquidem est communicatio in esse intentionali, & reducto ad alterum. Fit ergo consequens, vt Deus non se possit communicare Angelo in esse intelligibili formaliter, media substantia eiusdem Angeli, quæ substantia immediate reducatur ad Deum, sed solum medio accidente, cuiusmodi est species intelligibilis superaddita.

Confirmatur. Esto quod essentia Angeli sit secundum se intelligibilis, & consequenter, quod participet esse intelligibile à Deo, non inde sequitur, quod sit ipsa participatio Dei in esse intelligibili, quod tamen requiritur ad rationem speciei. Itaque ista ratio participationis formalis, repugnat substantiæ, quæ habet esse per se. Vnde licet essentia Angeli secundum absolutum quod habet, posset habere rationem speciei intelligibilis ad cognoscendos alios Angelos, taliter quod illa perfectio desumeretur ex essentia illa secundum se: non tamen posset habere talem perfectionem, secundũ formalẽ participationẽ intelligibilitatis reductam ad aliud obiectum, quia hoc ei repugnat. Pro intelligentia huius difficultatis notandum est, esse impossibile dari aliquam speciem intellligibilem, quæ in esse speciei sit immediata participatio Dei absque ordine ad creaturas. Aliud est enim esse aliquod ens tale per participationẽ à Deo immediate, aliud vero esse participationem ipsam formaliter. Primum enim conuenit omni enti creato. Nam quanuis videatur, quod solum per creationem detur illa immediata communicatio entis; atq; adeo, quod ex vi creationis dicatur ens dici tale per participationem: tamen in rei veritate datur ista communicatio in omni actione, qua producitur quodcunque ens. Etenim tale ens secundum rationem particularem procedit ab agente particulari, cæterum secundum rationem entis procedit à Deo; atque adeo in isto gradu vniuersalissimo non reducitur ad aliquam causam particularem, sed est ens per participationem respectu Dei. Nihilominus participatio Dei, ita immediate reducitur ad Deum, quod in genere proprio suo, & particulari, nihil habeat à quo limitetur; atque adeo implicat dari talem participationem, absque eo, quod ex genere suo, & ex natura sua, non sit infinita. Itaque illud ens creatum, siue procedat à Deo per creationem immediate, siue media actione alicuius causæ particularis, participat à Deo omnem entitatem, sub ratione tamen entis; atque adeo in omni tali effectu, non solum datur reductio ad id, quod est proprium Dei: verum etiam ad id, quod est proprium alicuius causæ particularis, vel ad formam particularem dantem esse. Attamen participatio formalis Dei, secundum omnem suam rationem procedendi, debet reduci ad solum Deum, & ita non habet à quo limitetur in tali processu. Licet enim limitetur illa participatio ex subiecto in quo recipitur in ratione accidentis, tamen nullam habet limitationem ex genere suo. Sicut quantus gratia limitetur in ratione accidentis, ex subiecto, in quo recipitur: tamen ex genere suo, cum immediate reducatur ad Deum, nullam habet limitationem. Ex hoc sequitur, quod quæcunque species, etiam infusa à Deo, ad hoc, quod cognoscatur ipse Deus, debet habere aliquam rationem sub qua primariam, quæ sit creata, & per ordinem ad quam cognoscatur Deus; atque adeo talis species debet reduci ad istam rationem, à qua participat limitationem

in

modo cognoscendi Deum. Fit ergo, vt per nullam speciem creatam possit cognosci Deus quidditatiue, sed quod omnis talis species repræsentet Deum, secundum quandam connotationem, ex modo repræsentandi, quauis ex parte rei repræsentatæ, ducat in cognitionem Dei, secundū ea, quæ sunt propria Deo. Et hoc vltimū aduertatur. Aliud enim est, quod ex parte obiecti motiui, & formalis, cognoscatur Deus per quancunque speciem secundum id, in quo conuenit Deus cum creaturis, aliud vero, quod talis cognitio terminetur ad id, in quo conuenit Deus cum creaturis. Primum enim verum est, propter rationem dictam, nam impossibile est dari aliquod motiuum intellectus creati pro isto statu, quod non sit creatum, & consequenter si mediante illo cognoscitur Deus, debet cognosci quatenus conuenit cum creaturis. Secundum autem est falsum. Nam intellectus vtens prædicta specie secundum illam connotationem, formaT conceptum de Deo secundum id, quod est proprium ipsi Deo. Sicut enim ens rationis ob suam imperfectionem cognoscitur per speciem entis realis r estque ens reale obiectum motiuum talis cognitionis, attamen obiectum terminatiuum est id, quod est proprium entirationis, non autem in confuso aliquid, in quo conueniant illa duo entia: ita Deus ob suam perfectionem, impropor tionatam tamen nostro intellectui pro isto statu, cognoscitur à nobis sub obiecto motiuo creato, tamen obiectum ter minatiuum est id, quod est proprium Deo, & per quod distinguitur Deus à creaturis, & ita hæc est cognitio distincta Dei. Cum hoc tamen stat id, quod supra diximus de cognitione, qua Angelus per suam essentiam, tanquam per speciem cognoscit Deum immediate. Non enim derogat huic cognitioni immedia tæ illa connotatio, seu respectus ad creaturas explicatus. Et licet Angelus cognoscat Deum, per essentiam eiusdem Angeli, repræsentatam in conceptu tanquam per rationem formalem; tamen eadem cognitio etiam terminatur immediate ad ea, quæ sunt propria Dei. Hoc autem non potest contingere in cognitione, qua nos ex rebus creatis cognoscimus Deum. Nam ista cognitio non solum habet creaturas pro obiecto formaliquo: sed etiam pro obiecto materiali quod immediato. Vnde est impossibile, quod primo actu cognitionis elicito à nobis, cognoscatur Deus, sed necesse est, quod primus actus versetur circa creaturas seorsum, & secundum se cognitas, & inde per quandam connotationem, siue argumentationem assurgamus in cognitionem Dei. Nihilominus Angelus primo actu, quo se ipsum cognoscit etiam simul cognoscit Deum, propter rationes supra factas.

Ex ijs respondetur ad primam rationem dubitandi positam. Quanuis enim detur illa repræsentatio immediata, qua Deus repræsentatur in ratione obiecti quod, tamen datur immediatior ratio sub qua, secundum connotationem, & respectum explicatum. Bene etiam stat, quod essentia Angeli in ratione speciei, principaliori modo ducat in cognitionem Dei, tanquam in obiectum quod, & ex altera parte ob imperfectum modum sub quo debet cognosci idē Deus, eadem essentia immediatiori modo ducat in cognitionem sui ipsius. Itaque absolute loquendo, ratio sub qua aliquid cognoscitur ex natura sua, est quid perfectius, quam ratio quæ, prout pertinet ad eandem cognitionem. Cæterum ratio sub qua aliquid cognoscitur non ex se sed ob imperfectionem subiecti, non est principaliter intenta: sed potius assumitur talis ratio, quatenus deseruit ad aliud cognoscendum. Et sic patet ad secundam rationem dubitandi.

Ad argumenta posita pro opinione Scoti respondetur. Ad primum respondetur, probare quod si Deus cognosceretur per aliquam speciem, quæ esset immediata participatio alicuius obiecti particularis, non posset intellectus cognoscere immediate Deum per ipsam, & si cognosceret illud esset confuse, & secundum illam conuenientiam. Cæterum species, quæ immediate procedit à Deo per infusionem, non solum quatenus effectus est Dei ducit in cognitionem ipsius Dei: verum etiam in ratione speciei; atque adeo etiam inspicit Deū, secundum id, quod est proprium Dei, cognitum tamen per respectum ad creaturam.

Ad secundum respondetur, concedendo quod prima ratio intelligibilitatis inuenta, tam in essentia Angeli, vt habet

ratio-

rationem speciei, quam in quacunque alia specie infusa à Deo ad cognoscendas creaturas, desumitur ex ordine ad Deum, & talis ratio est principium, & radix omnis rationis intelligibilitatis inuentæ in eadem specie, & desumptæ per ordinem ad creaturam. Etenim cum procedat illa species à Deo, tanquam à causa vniuersali participat primam, & A radicalem rationem intelligibilitatis ex tali causa. Quo fit, vt ex modo procedendi à Deo, talis species prius repræsentaret Deum, quam aliquid aliud, nisi intelligibilitas illa participaretur à Deo quatenus annexa modo cognoscendi Deum per creaturas. Sic igitur pro illo priori in quo species participant influxum à Deo tanquam à causa vniuersali, etiam in esse speciei, & in esse intelligibili non potest independenter ab alijs respectibus ad creaturas esse principium cognitionis Dei. Et sic non potest Angelus per suam essentiam cognoscere immediate Deum, nisi adueniente ratione sub qua explicata.

Ad tertium argumentum respondetur, non posse Angelum per suam essentiam cognoscere alterum Angelum, tanquam per rationem sub qua ducentem ex natura sua ad illam rationem quæ cognoscendam. Non enim datur in esse intelligibili ista subordinatio inter Angelos, imo quilibet illorum habet suam intelligibilitatem independentem ab alterio. Cæterum intelligibilitas cuiuscunque Angeli, primo participatur à Deo, & consequenter essentia Angeli ex se, ducit in cognitionem Dei, & dicitur ratio sub qua cognoscendi Deum, non tanquam aliquid superans rationē quæ, ex se, sed ob imperfectionem subiecti, quod est ducere, secundum connotationem, & per modum remotionis, omnis potentialitatis, & omnis imperfectionis. Et hoc est attente notandum. Si enim Deus cognosceretur ab Angelo per dictam essentiam, per modum vniuocæ conuenientiæ, seu per modum coarctationis (vt sic dicamus) qua coarctaretur tale obiectum cognitum ad talem rationem essentiæ, sicut alia obiecta, quæ solent cognosci, coarctantur ad rationem formalem sub qua cognoscuntur, argumentum conuincebat, talem cognitionem esse confusam Dei. Quia tamen potius cognoscitur Deus per modum remotionis illius potentialitatis, & limitationis, quæ reperitur in essentia Angeli, cognoscitur Deus distincte, & secundum sibi propria.

Ad quartum respondetur, quod sicut Deus non potest se communicare in esse reali ad extra, immediate, nisi sub limitatione explicata: ita nec in esse intelligibili. In hoc autem esse, non posset dari limitatio, si poneretur species creata, & ex altera parte propria Dei. Nam limitatio substantialis speciei intelligibilis, sumitur ex parte eius cuius est species. Cum enim species intelligibilis teneat se primario ex parte obiecti, fit, vt ex hac parte sumatur limitatio substantialis illius, vt omittamus alias limitationes, quæ sumuntur ex subiecto, in quo recipitur species. Est igitur impossibilis species creata immediate procedens à Deo, tanquam propria ipsius Dei, sed debet procedere sub limitatione sumpta ex connotatione illa explicata, ita quod repræsentatio B Dei sit annexa repræsentationi creaturæ.

Quintum argumentum probat euidenter, quod essentia Angeli non potest esse species propria, qua Deus cognoscatur secundum vniuocam conuenientiam, & quod eadem essentia non potest habere propriam rationem speciei, sed quod supplet vicem speciei: non tamen potest habere illam formalissimam reductionem, de qua in argumento. Cæterum ad cognoscendum Deum distincte, etiam si non omnimoda distinctione, non requiritur species, quæ formaliter reducatur ad ipsum Deum, sufficit enim substantia continens perfectionem speciei potentis repræsentare Deum distincte, ad modum tamen proprium repræsentandi, qui non repugnat rei subsistenti per se. Ad confirmationem respondetur, similiter probare, quod intelligibilitas, quæ participatur in essentia Angeli à Deo, non sit ipsa participatio Dei, & ita Deus cognoscitur per talem essentiam, non quidem ad modum, quem Deus exposcit ex se, sed ad modum eiusdem essentiæ. C

(?)

## §. VII.

### *Cognitio Dei per diuersas species simul.*

DVbium tamen est: vtrum Angelus possit vti simul diuersis speciebus intelligibilibus ad cognoscendum Deum. Et quidem certum est, non posse Angelum vti illis speciebus ad cognoscenda obiecta primaria, illud enim esset cognoscere plura per modum pluriu̇m, & quatenus ex æquo distinguuntur. Quod autem vertitur in dubium est: vtrum illæ species possint adunari ad repræsentandum Deum, ita quod inadæquate quælibet earum concurrat ad eundem actum cognitionis. A

Respondetur esse impossibile, quod illæ duæ species concurrant ad actum eiusdem speciei. Quanuis enim adunentur in repræsentatione Dei: tamen est imbibita hæc repræsentatio in diuersis illis modis repræsentandi, qui faciunt diuersitatem specificam, & ita non possunt adunari in vno actu specifico. B

De cognitione vero, qua Angelsu per suam essentiam cognoscit Deum, est maius dubium; vtrum scilicet possit cõuenire talis cognitio, simul vtendo specie repræsentatiua alicuius naturæ specificæ, in eodem actu secundum speciem. Etenim cum essentia Angeli habeat se sicut radix, & principium vniuersale, in vsu omnium aliarum specierum, videtur quod sicut principium vniuersale, & principium specificum, & particulare, concurrunt ad eundem actum secundum speciem: ita essentia Angeli, & species repræsentans aliquam aliam naturam specificam, concurrant ad eundem actum specificum, quo cognoscitur Deus. Et hæc ratio præcipue habet locum in opinione tenente, quod species intelligibiles ortum habent ex essentia Angeli tanquam propriæ passiones: & ita tenentes istam opinionem, videtur quod debeant concedere concursum essentiæ, & cuiuscunque speciei intelligibilis ad vnum actum specificum, sicut de facto essentia cuiuscunque rei concurrit ad actus specificos cuiuscunque potentiæ talis essentiæ. Respondetur tamen, quod essentia Angeli potest considerari dupliciter. Primo in esse rei, & sic est principium vniuersaliter concurrens cum intellectu Angeli, & cum quacunque specie inuenta in eodem intellectu ad actum vnius, & eiusdem speciei. Secundo consideratur in esse intelligibili, quatenus specialiter gerit vicem speciei ad cognoscendum Angelum, secundum propriam, & specificam rationem. Et isto modo essentia non potest se habere, vt principium vniuersale respectu aliarum specierum: sed potius est principium specificum, ex æquo distinctum, ab alijs speciebus, nec potest concurrere ad actum vnius speciei, simul cum quacunque specie alia. In opinione autem illa de proprijs passionibus, idem est dicendum. Non enim consideratur essentia in illa secunda acceptione, sed in prima. C

Præterea notandum est, quod principium omnino connaturale Angelo ad cognoscendum Deum, est essentia eiusdem Angeli, estque proportionatum perfectissime lumini naturali intellectus Angelici. Aliæ vero species intelligibiles, quanuis ex se ipsis sint perfectiores in repræsentando Deum, vt patet de speciebus superiorum Angelorum, quæ perfectiori modo repræsentant Deum, quam essentia Angeli inferioris: tamen non ita proportionantur intellectui Angeli inferioris, atque proportionatur essentia eiusdem Angeli. Præcipue si quælibet species flueret, vt propria passio ex essentia Angeli, tunc enim omnino dicendum esset, non posse vnum Angelum cognoscere Deum per speciem, qua vteretur alter Angelus, nec per speciem eiusdem rationis cum illa, sed vnicuique Angelo esset proportionata sua species. In omni tamen opinione est dicendum, quod si Angelo inferiori infunderetur species, per quam cognoscit Angelus superiõr, deberet etiam superaddi speciale lumen ad vtendum proportionato modo tali specie. Alias melius cognosceret Angelus inferior Deum, per suam essentiam, quam per speciem propriam Angeli superioris. Vnde generaliter loquendo Angelus melius cognoscit Deum per suam essentiam, quam cognosceret per quancunque aliam speciem proportionatam cuicunque alteri Angelo.

Dubium autem est loquendo de speciebus

ciebus infusis eidem Angelo, vtrum talis Angelus melius cognoscat Deum per suam essentiam, quam per speciem repræsentantem Angelum superiorem. Ad quod solet responderi, quod ex parte cognoscentis melius cognosceretur Deus per illam essentiam, quia principium est magis proprium, & magis con naturale: cæterum ex parte medij cognoscendi, perfectius cognoscitur Deus per speciem repræsentantem superiorem Angelum. Præsupponendo, talem speciem esse sufficientem ad comprehendēdū talem Angelum. Tunc enim medium, sub quo Deus cognosceretur esset perfectius. Et hic modus dicendi est probabilis, quem sequitur Magister Bañes hic dub. 2. quem aliquo modo sequitur Magister Zumel, qui tamen modus innititur principio dubio; scilicet, quod Angelus inferior comprehendat superiorem. Quidquid tamen sit de hoc, adhuc restat difficultas circa distinctionē perfectioris cognitionis ex parte cognoscentis, & ex parte medij cognoscendi. Et quidem si loquamur de perfectione quadam accidentali, & secundum quid, bene percipitur quomodo vna cognitio ratione medij magis connaturalis, sit perfectior alia ex parte cognoscentis; licet sit imperfectior ex parte medij cognoscendi. Sicut, & in alijs accidentibus datur specialis perfectio desumpta ex parte subiecti connaturalis, & distincta à perfectione quoad intensionem. Nihilominus loquendo de perfectione substantiali intellectionis, non bene percipitur illa distinctio. Si enim cognitio qua Angelus per suam essentiam cognoscit Deum, est perfectior ex parte subiecti, cognitione qua idem Angelus per speciem Angeli superioris cognoscit Deum, perfectione substantiali, illa prima cognitio debet participare à subiecto, vel maiorem claritatem, vel maiorem certitudinem, vel alia, quæ desumuntur per ordinem ad obiectum, & conducunt ad perfectionem actus secundum rationem essentialem. Hoc autem est impossibile. Nihil enim desumitur in illo actu ex parte subiecti præcise, quoad maiorem illam claritatem, vel certitudinem, &c. Fatemur quidem posse dari medium, quod ex se repræsentet perfecte aliquod obiectum, & tamen quod non exerceat istam repræsentationem in hoc subiecto, sed exerceat in alio propter minorem proportionem supra explicatam: cæterum quando exercetur ista perfectior repræsentatio, tribuitur formaliter perfectio talis actus medio, non tamen subiecto, nisi remote, & in genere causæ dispositiuæ. Quod autem in præsenti detur perfectius medium ad cognoscendum Deum, quando Angelus vtitur specie repræsentante Angelum superiorem; atque adeo, quod talis cognitio sit perfectior essentialiter, quam altera, quæ fit per essentiam Angeli, bene intelligitur. Quod vero è contra in cognitione, quæ fit per essentiam illā detur ex parte subiecti aliquid conducens ad maiorem claritatem, vel certitudinem illius actus, nisi solum quoad maiorem proportionem explicatam, non potest intelligi. Itaque semel admisso, quod non solum species repræsentans superiorem Angelum, est medium perfectius ex se ad cognoscendum Deum, quam essentia Angeli inferioris, verum etiam, quod in exercitio habet rationem perfectioris medij, non restat aliud principium, ratione cuius ex parte subiecti dicatur perfectior altera cognitio, quæ fit per essentiam Angeli. Vel est dicendum, quod talis essentia, quia est principium magis connaturale Angeli, in actu exercito est perfectius medium, quam illa species; quod tamen non admittit illa opinio.

Dicimus ergo ad dubium principale, quod Angelus inferior, perfectiori modo, absolute loquendo, cognoscit Deum per suam essentiam, quam per speciem repræsentantem Angelum superiorem. Ratio huius est, nam maior perfectio cognitionis, attenditur primo, & per se secundum maiorem claritatem, qua attingitur obiectum. Licet enim aliquis plura cognoscat de aliquo obiecto, quam alius: si tamen ab illo excedatur in claritate, non dicitur absolute, & simpliciter excedere ipsum, sed secundum quid, & extensiue. Maior enim intensio actus intellectus, secundum quam dicitur talis actus perfectior simpliciter altero, attenditur penes maiorem certitudinem, & claritatem. Cum igitur sit impossibile dari in eodem Angelo maius lumen ad vtendum quacunque specie intelligibili, quam ad vtendum propria essentia

Bañes. Zumel.

A

B

C

tia in ratione speciei, sed potius è contra, omnis claritas, & illuminatio (vt ita dicamus) deriuata in species, proueniat ex lumine naturali, quo Angelus vtitur sua essentia, fit consequens, non posse Angelum clariori, & certiori modo tendere in Deum, vtendo quacunque specie, quam tendat per propriam essentiam.

Et quando dicitur, perfectiori modo cognosci Deum per effectum perfectiorem, & consequenter perfectiori modo cognosci per dictam speciem, respondetur; illud esse verum, cæteris paribus, quoad claritatem, vel certitudinem. Nam ex ijs principijs (vt dictum est) sumitur perfectio substantialis cognitionis.

Sequitur ex ijs, quod quantumcunque Angelus vtatur omnibus speciebus repræsentantibus collectiue omnes creaturas inferiores illo, & etiam superiores, non cognoscet Deum perfectiori modo essentialiter, quam vtendo propria essentia (vt dictum est.) Quod eadē ratione supra posita probatur. Impossibile enim est, vt ita clare, & certo cognoscat Angelus Deum, per species repræsentantes totam illam collectionem, atque cognoscit per suam essentiam. Vnde talis cognitio per species erit quidem perfectior altera secundum extensionem, non vero secundum essentialem intensionem. Quo fit, vt quamuis ex genere suo, perfectior sit absolute illa cognitio per species, quatenus ei correspondet lumen excellentius, quam sit illud, quod reperitur in Angelo inferiori: tamen in isto subiecto perfectior est cognitio per essentiam illam ratione luminis magis proportionati, quod causat maiorem certitudinem, & claritatem.

Et quidem si media illa ad cognoscendum Deum per species, sicut conducunt ad maiorem extensionem explicatam, conducerent ad maiorem claritatem, & ad tendendum clarius in Deum, illa opinio verum haberet. Et ita quando nos cognoscimus Deum per effectus, augetur claritas cognitionis, quando augetur cognitio effectuum, regulariter loquendo. Cæterum in Angelo non augetur claritas, quæ est ei naturalis ex cognitione plurium effectuum, sed potius infunditur Angelo lumen proportionatū omnibus speciebus, quæ eidem Angelo infunduntur, quod tamen lumen primo, & per se proportionatur essentiæ Angeli, & intelligibilitati eiusdem essentiæ, secundario tamen proportionatur speciebus. Quo fit, vt prima regula vtendi omnibus speciebus secundum illud lumen, sit vsus essentiæ in ratione speciei. Non ergo potest dari maior claritas in vsu specierum, quā in vsu essentiæ. Et quemadmodum habitus primorum principiorum in nobis excedit omnes alios habitus scientificos, etiam simul sumptos, quia habet se, vt prima regula ipsorum habituum, & est radix, à qua reliqui habitus participant suam certitudinem, & claritatem: ita cognitio, qua Angelus cognoscit se, & Deum per suam essentiam, excedit omnes alias cognitiones, quas Angelus potest habere suis viribus, quia est mensura, & regula aliarum cognitionum, & prima radix, à qua participant aliæ cognitiones suam perfectionem.

## §. VIII.

### *Soluitur obiectio Molinæ.*

REstat soluere illud argumentum, quod obijcit Molina ad probandum, quod Angelus non possit cognoscere Deum, eadem cognitione, qua cognoscit se ipsum. Et quidem ex dictis patet, quod cum Angelus media sua essentia formet conceptum sui, & etiam Dei, taliter, quod in eodem verbo repræsentatur Angelus, & Deus, eodem prorsus actu cognoscit se, & Deum. Imo constat esse impossibile, quod Angelus suis viribus cognoscat Deum, nisi per actualem respectum ad creaturas. Vnde cognoscit Deum non seorsum, per notitiam abstractiuam, tantum repræsentantem Deum, sed cognoscit Deum secundum actualem connotationem ad essentiam eiusdem Angeli cognitam. Fit ergo, vt sit necessarium, eo modo cognoscere Deum talem Angelum, quo cognoscit se ipsum, & consequenter, si notitia, quam Angelus format de se ipso est intuitiua, etiam conceptus, quem format de Deo debet induere eandem connotationem. Quin potius cum semper, & necessario Angelus cognoscat se ipsum intuitiue, necesse est, vt cognoscat

cat Deum quatenus relucet in Angelo tanquam in speculo, considerato Angelo non in abstractione, sed secundum existentiam singularem, quam habet hic & nunc.

Difficultas ergo posita ab illo authore, consistit in conciliando in vno eodemque conceptu, rationem notitiæ intuitiuæ Angeli, & abstractiuæ Dei, quã conciliationem non potuit capere Molina. Et si respectu eiusdem obiecti loqueretur concluderet suum intentum: tamen respectu diuersorum obiectorum, nullum est inconueniens, eandem notitiam esse intuitiuam, & abstractiuam. Pro cuius intelligentia nota: quod in opinione tenente, quod ad notitiam intuitiuam sufficit extrinseca terminatio obiecti cogniti intuitiue, taliter, quod cognoscendo hominem in communi, ex vi eiusdem conceptus potest cognosci homo, qui sit præsens secundum terminationem extrinsecam obiecti præsentis, facile disoluitur illa obiectio, dicendo; quod eodem conceptu cognoscitur intuitiue essentia Angeli, & abstractiue cognoscitur Deus, propter diuersas terminationes obiectorum. Cæterum illam opinionem non approbamus, quinimo ratio intuitiuæ, & abstractiuæ notitiæ intellectiuæ, non se tenet solum ex parte obiectorum extra intellectum cognoscentis, nec exercetur solum penes diuersas illas terminationes, sed est aliquid intrinsecum ipsi notitiæ, & conceptui Ratio huius breuiter, pro nunc, assignatur. Nam cum intellectus sit potentia apprehensiua, & trahat res ad se, necesse est iudicare de notitijs intellectiuis, non quidem primo, & per se secundum esse, quod habent obiecta earundem notitiarum à parte rei, & extra intellectum, sed secundum esse, quod habent in intellectu. Quapropter ad distinguendum illam notitiam intuitiuam, à notitia abstractiua, necesse est assignare ex parte modi, quo obiecta sunt in intellectu, diuersitatem; atque adeo necesse est, vt intra proprium conceptum, quo aliquod obiectum cognoscitur intuitiue, reluceat illa præsentialitas obiecti, & sic diuerso modo iudicet intellectus de obiecto quatenus præsens est, atque iudicat de eodem obiecto quatenus absens est.

Hoc supposito dicimus ad argumentum, posse conuenire in eodẽ conceptu rationẽ notitiæ intuitiuæ, & abstractiuæ respectu diuersorum obiectorum, non quidem ex æquo consideratorum, vt formaliter cognoscatur sub præsentialitate, & sub absentia; nec etiam quod directe, & formaliter cognoscatur vnum, quatenus præsens est, & alterum quatenus absens est, hoc enim non contingit in præsenti, sed cognoscendo Angelus suam essentiam præsentem cum omni perfectione, quam habet, non solum quoad essentialia: verũ etiam, quoad accidentalia, & quoad existentiam, cognoscit perfectionem diuinam relucentem in tali essentia. Et quidem si Angelus cognosceret illam perfectionem diuinam, solum secundum præsentialitatem, quam habet in essentia illa, argumentum positum haberet multo minorem vim; cæterum supponimus Angelum cognoscere Deum, secundum quod in se habet infinitatem, & est purus actus. Adhuc tamen eodem prorsus conceptu, quo Angelus cognoscit se ipsum, cum omni perfectione declarata, etiam cognoscit Deum sub perfectione, quam Deus habet in se, ad modum tamen perfectionis, quæ est in Angelo. Quæ formalitates non solum non repugnant in eodem conceptu, verum etiam est necessarium, quod dentur. Si enim poneremus (vt vult Molina) alterum conceptum distinctum ab illa notitia intuitiua, quo Angelus cognosceret abstractiue Deũ; vel talis conceptus repræsentaret Deum secluſa omni connotatione, & ordine ad Angelum illum, seu ad essentiam illius, vel non. Primum est impossibile, cum Angelus cognitione naturali cognoscat Deum sub ratione formali creaturarum, quæ ratio formalis non debet præcedere in alio conceptu, vel antecedenter se habere, sed debet actualiter reperiri in conceptu, aliàs non esset ratio formalis, vel obiectum motiuum primarium (vt dictum est.) Si autem detur secundum, remanet de secundo conceptu eadem difficultas, quæ erat de primo: quandoquidem etiam in illo secundo conceptu, debebat repræsentari perfectio illius essentiæ cum sua præsentiali existentia. Igitur Angelus primo conceptu, quo se cognoscit intuitiue, etiam cognoscit perfectiones conuenientes Deo in se ipso.

## CONTROVERSIA. LVI.

### *Vtrùm Angelus per effectus perfectiores cognoscat perfectiori modo Deum, quoad an est, & quoad quid est.*

*Suarez.* SVAREZ lib. 2. de Angel. capit. 20. (vel alius author nomine ipsius, quod verius existimo) tenet primo: quod per omnes cognitiones quas vnus Angelus de Deo habet, siue per substantiam suam, siue per species aliarum rerum, magis vel minus perfectarum, æque perfecte cognoscit Deũ esse. Probat, quia idem esse de Deo cognoscitur, & cum æquali euidentia, cum ex parte medij tanta sit necessitas, & cõnexio cum esse Dei in minimo effectu sicut in maximo.

Secundo dicit. Si consideretur Angelus, vt cognoscens quid sit Deus per solos materiales effectus, non perfectius cognoscit illum per effectũ perfectioné, quã per minus perfectũ. Probat, quia nõ plures perfectiones, nec maiori euidẽtia cognoscit Angelus de Deo per meliores effectus materiales, quam per minus perfectos, quia nulla res materialis est ad similitudinem, vel imaginem Dei, vnde per hæc omnia materialia media, non potest formari de Deo conceptus nisi valde metaphoricus, & improprius, qualis etiam per nimium effectum formari potest.

Tertio dicit. Inter ipsos Angelos, parum conducere ad augendã Dei cognitionẽ, quod per cognitionẽ sui, vel aliorum, vel inferiorum, vel superiorũ fiat, etiam in modo cognoscendi. Probat, quia quoad repræsentationem Dei in gradu intellectuali, omnes Angeli æqualiter se habent. Licet enim in vno participetur iste gradus perfectiori modo, quam in alio, hæc differentia parum videtur referre ad cognoscẽdum de Deo distinctius, aut clarius quid sit, quia per cognitionem cuiuscunque Angeli etiam perfectissimi positiue solum cognoscitur Deus, vt substantia intellectualis, gradus autem intellectualis præcise spectatus, in omnibus æqualiter inuenitur.

Hæc autem opinio quoad omnia, quæ adducit (præter alia, quæ breuitati consulens omitto) displicet nobis. Nec est conformis sacris literis, in quibus docemur, non quomodocunque ex visibilibus cognoscenda esse inuisibilia, sed ex varietate, & diuersa perfectione rerum creatarum, assurgendum esse ad cognitionem Dei. Vnde Rom. 1. dicitur. *Inuisibilia enim ipsius à creatura mundi, per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Circa quem locum dicit Diu. Thom. quod sicut homo intelligit Deum per creaturas visibiles: ita Angelus per hoc, quod intelligit propriam essentiam. Ex varietate ergo tam intelligentium, quam intelligendorum colligitur diuersitas perfectionum in cognoscendo Deum. Vnde Diu. Bernard. libr. 5 de considerat. ad Eugen. constituit velut quandam scalam diuersarum perfectionum creaturarum, per quam ascenditur ad contemplandas varias perfectiones Dei, quæ est communis doctrina Sanctorum. Vnde quo perfectior est creatura, eo perfectiori modo ostendit Deum. Et hæc diuersitas perfectionum creaturarum, est velut liber quidam, in quo leguntur variæ proprietates Dei. Quæ etiam varietas significatur in illo Sap. 1. *Spiritus Domini repleuit orbem terrarum, & hoc quod continet omnia scientiam habet vocis.* Sicut enim armonia multis vocibus constat: ita armonia huius mundi constat ex diuersarum creaturarum concentu qui diuersimode ostendit, & attributa Dei, & (vt subdit Apostolus) sempiternam quoque eius virtutem, & diuinitatem. Et cap. 13. postquam vanitatem, & stultitiam hominum ostenderat Spiritus Sãctus, in adorando solem, lunam, & stellas, &c. subdit. *Quorum si specie delectati Deos putauerunt, sciant quanto dominator eorum speciosior est. Speciei enim generator hæc omnia constituit, &c. A magnitudine enim speciei, & creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Notetur illud *à magnitudine speciei*, in quo clare denotatur, quod quanto creatura perfectior est, tanto perfectiori modo ostendit creatorem.

A

*Rom. 1.*

*D. Bern.*

B

*Sap. 1.*

C

Prima

Prima propositio. Considerando Deum solum quoad an est, perfectiori modo cognoscitur ab Angelo per effectus materiales perfectiores, quam per imperfectiores. Supponendum est ex dictis, Angelum non sumere perfectionem suæ cognitionis ex rebus ipsis materialibus. Perfectio enim tam luminis angelici, quam specierum intelligibilium, desumitur ex influxu superioris causæ à qua participantur: non vero ex ipsis rebus materialibus. Quapropter tales res prius habent esse intelligibile in intellectu angelico, quam sint in se ipsis secundum esse reale, & cõsequenter perfectio specierum, vel luminis dicti non desumitur ab ipsis rebꝰ. Quo fit, vt in nobis qui accipimus perfectionem cognoscendi ab ipsis rebus, ex genere rei illud medium, quod est perfectius ad cognoscendum aliquid ex se ipso, etiam causet perfectiorem cognitionem, hoc autem non currit in intellectu angelico (vt dictum est) nec isto modo intelligitur propositio nostra, nec Angelus per effectum materialem perfectiorem, cognoscit perfectiori modo Deum. Loquimur ergo de perfectiori, vel imperfectiori modo cognoscendi, quem Angelus habet de Deo per istas res creatas, quatenus ex vi infusionis specierum quibus illas cognoscit, perfectiori, vel imperfectiori modo cognoscit Deum per vnam rem, quam per alteram, non per reductionem ad rem ipsam tanquã ad causam cognoscendi, sed tanquam ad obiectum, in quo cognoscitur Deus. Certissimum enim est, Deum infudisse Angelo perfectiores, vel imperfectiores species conformiter ad obiecta cognoscenda per tales species, & quod res perfectior prius, quam in se produceretur habuit perfectius esse intelligibile in intellectu Angeli, quam res imperfectior. Isto ergo modo etiam est euidens, Angelum perfectiori modo cognoscere rẽ perfectiorem, non quidẽ cognitione metaphorica, sed propriſsima.

A

B

C

Probatur ergo nostra propositio. Cognitio qua Angelus cognoscit Deũ per effectum perfectiorem, est perfectior cognitio cæteris paribus: ergo si inter res materiales datur aliqua, quæ est perfectior altera, quoad notificandum, quod Deus est, etiam Angelus cognoscit per talem rem perfectiori modo Deum esse. Antecedens probatur. Species infusa à Deo non solum ordinatur ex vi infusionis ad cognoscendum rem illam materialem: verum etiam ad cognoscendum Deum per talem rem, imo principaliori modo ordinatur ad hoc secundum, quã ad illud primum: ergo cognitio Dei per effectum perfectiorem, quæ vt dictum est habet maiorem perfectionem per ordinem ad ipsam rem, etiam habet maiorem perfectionem per ordinem ad Deũ.

Restat autem probandum, rem perfectiorem etiam materialem ducere ex se ipsa in perfectiorem cognitionem Dei, quoad an est. Hoc ergo probatur. Maxima perfectio cuiuscunque creaturæ est ostendere Deum esse: ergo quo perfectior est talis creatura, eo perfectiori modo ostendit Deum esse. Antecedens est euidens, non enim solum Deus produxit creaturas, vt ostenderent quid Deus sit (de quo statim dicam), sed vt ostenderent Deum esse, & quidem causa non solum cognoscitur per effectus perfectionem, quoad quid est, verum etiam eadem perfectio effectus ostendit causam esse. Euidens ergo est, quod effectus perfectior meliori, & perfectiori modo hoc præstabit. Præterea. Deum esse est demonstrabile per effectus, vt constat ex D. Tho. sup. q. 2. art. 3. & hoc non quomodocunque, sed attendendo ad perfectionem effectuum per quos demonstratur talis veritas: & ita secundum diuersitatem graduum perfectionis desumitur vltimus gradus, quatenus id quod maius est debet magis appropinquare perfectissimo, sicut magis calidum dicitur, quod accedit magis ad maxime calidum: ergo res omnes creatæ secundũ diuersas perfectiones ostendunt Deum esse, & consequenter sicut magis calidum ostendit melius, esse maxime calidum, quam illud ostẽdat minus calidum: ita quælibet res perfectior altera, melius ostendit esse rem summe perfectam, cuiusmodi est Deus, quam res imperfectior. Quod si hoc ita est infertur euidenter, quod sub eisdem gradibus ostendendi Deum esse, omnes res etiam materiales, prius habẽt esse in intellectu Angeli, quam in se ipsis, & consequenter etiam respectu Angeli illa, quæ perfectior est, melius ostendit Deum esse. Itaque vel dicendum est, quod inter res materiales non dantur diuersi gradus ostendendi Deum esse, quod falsissimum, & improbabile est,

*D. Thom.*

vel si dantur, non solum habent locum in rebus ipsis secũdum se: sed etiam quatenus præhabentur in esse intelligibili in mente angelica.

Ex ijs sequitur, quod non solum ex parte specierum intelligibilium dantur illi diuersi gradus explicati verum etiam ex parte luminis, quatenus idem lumen sub diuersis gradibus concurrit ad vtendum diuersis speciebus, vel quatenus etiam si detur vnica species repræsentans omnes res materiales, datur inæqualitas luminis in vsu talis speciei. Itaque Angelus potest lumine vti ad cognoscenda omnia, quæ repræsentantur per vnicam speciem, & tunc datur quædam adæquatio inter lumen, & speciem, si per vnam tantum speciem cognoscit Angelus omnia, quæ potest cognoscere: nihilominus sicut potest vti vnica specie ad cognoscendum seorsum aliquod obiectum inadæquatum contẽtum sub illa: ita potest vti lumine non secundum omnimodam perfectionem, quatenus adæquate se extendit ad totam rationem illius speciei, sed quatenus applicatur ad hoc, vel illud obiectum particulare. Dicimus ergo, quod in isto vsu datur inæqualitas, & quod perfectiori modo vtitur Angelus lumine, secundum perfectiorem repræsentationem talis speciei. Et hoc clarius inspicitur in cognitione, qua Angelus per speciem, quam habet, cognoscit rem de nouo productam, quam antea non cognoscebat. Si enim res illa sit imperfectior rebus antea cognitis, non vtitur Angelus, vel specie, vel lumine secundum omnimodam perfectionem, qua antea vtebatur ad cognoscendas alias res, nec cognitio talis rei est ita perfecta, atque erat cognitio præterita. Si igitur lumen angelicum, & species intelligibilis agerent semper secundum vltimum potentiæ, non haberet locum doctrina tradita. Ceterum est certissimum, quod potest Angelus diuersimode vti eodem lumine, qui vsus causet inæqualitatem in cognitionibus. Et dato, quod vteretur semper lumine, & specie secundum omnem perfectionem, adhuc respectu obiectorum particularium contentorum sub ratione formali talis speciei, vel luminis, daretur quædam inæqualitas, secundum inæqualem participationem in esse intelligibili, quæ sufficeret ad illã inæqualitatem cognitionum, nõ enim se habet sicut inæqualitas in cognitione diuina, quæ solum se tenet ex parte obiecti cogniti, sed est vera inæqualitas ex parte cognoscentis, sicut & res in esse cognoscibili inæqualiter participantur ab Angelo, siue medio lumine, siue media specie.

A

B

C

Secunda propositio. Improbabile omnino censeo dicere, quod Angelus æqualiter cognoscat quid sit Deus per omnes res materiales. Probatur. Res materiales inæqualiter participant esse Dei, non solum in se, sed etiam in intellectu Angeli (vt probatum est): ergo implicat, quod æqualiter sint cognoscibiles ab Angelo sub hac ratione diuersa participationis, sed Angelus cognoscit esse Dei per istas res materiales secundũ formalem participationem prouenientem à Deo, ergo implicat cognoscere æqualiter esse Dei per tales res materiales. Et nota, quod si creaturæ illæ materiales, essent formales participationes ipsius esse Dei, acriori censura esset digna opinio, quam impugnamus. Etenim certissimum est, quod dona supernaturalia, quæ sunt formales participationes Dei, inæqualiter ostendunt virtutem, & potẽtiam, atque alia attributa diuina: imo inæqualitas in perfectione, quæ reperitur in istis qualitatibus supernaturalibus, est ipsa inæqualis participatio Dei. Ex quo deducitur argumentum ad infirmandum omnes illas rationes, quæ innituntur falso principio; scilicet quod Deus solum cognoscatur secundum gradum intellectualitatis in communi, quod statim impugnabo, & falsitas eius constat, etiam ex eo, quod sub tali gradu intellectualitatis, diuersa dona inæqualiter ostendunt ipsum Deum. Adhuc tamen licet creaturæ illæ materiales, nõ sint formales participationes Dei, participant à Deo inæqualem perfectionem, etiam quatenus in esse intelligibili sunt in intellectu angelico, & consequenter, sunt principia inæqualis cognitionis de Deo. Præterea. Reductio qua Angelus reducit creaturas inæquales ad Deum est etiã inæqualis perfectionis: ergo cognitio Dei secundum talem reductionem. Antecedens constat, nam etiam ex parte Angeli absolute loquendo difficilius est reducere ad Deum secundum illam participationem, vnam creaturam, quam alteram. Quanuis enim supposito lumine, & speciebus, non detur aliqua

qua difficultas circa aliquod obiectum ad quod se extendat, vel species: tamen absolute loquendo requiritur perfectius lumen, & perfectior species ad cognoscendum vnum obiectum, quam requiratur ad cognoscendum aliud. Consequens ergo est, quod etiam in reductione, qua vna creatura reducitur dicto modo ad Deum detur maior, vel minor difficultas, secundum illam rationem participationis, & maior, vel minor perfectio luminis ad vincendam talem difficultatē.

Tertia propositio. Improbabile est dicere, quod per omnes creaturas spirituales æqualiter cognoscatur, quid sit Deus. Probatur. Quidditas, & essentia Dei relucet, in quolibet Angelo secundum proprium, & particularem gradum perfectionis intellectualitatis: ergo cum isti gradus sint inæquales implicat, per eos cognosci æqualiter quid sit Deus. Omnia ista sunt euidentia, nec indigent aliqua probatione. Alucinatus est autem ille author (quisquis fuerit) in eo, quod putauit Deum solum cognosci secundū gradum intellectualitatis in cōmunitatū & ad hoc sufficiebat, quod infimus Angelus cognosceret se ipsum: & ita supremus Angelus nullam perfectionem ad debat, etiam in cognitione sui ipsius supra cognitionem Angeli inferioris, respectu cognitionis Dei, quod certe est mirabile. Nos tamen dicimus, Angelū participare Deum, secundum specialē gradum intellectualitatis, atque adeo Deū cognosci in illo secundum illam specialem perfectionem. Difficilius que esse cognoscere participationem Dei in esse intelligibili in Angelo supremo, quam in Angelo infimo, & consequenter talē participationem indigere perfectiori lumine ad sui cognitionem.

Et quis obsecro concedet, quod omnes Angeli æqualiter cognoscant, quid sit Deus, siue positiue, siue per viam negationis? Si enim per negationem cognoscatur remouendo ab eo quencunque gradum intellectualitatis secundum quod est limitatus talis gradus, certissima est inæqualitas in tali modo cognoscendi, non solum ex parte eius, quod remouetur; sed etiam ex parte perfectionis cognitæ ex vi talis remotionis. Non enim sistit cognitio in tali negatione, imo aliquid positiuum includitur necessario ex parte obiecti cogniti, scilicet magnitudo rei, quæ sic cognoscitur. Si vero positiue cognoscatur Deus licet non quidditatiue, sed descriptiue, certissimū est dari illam inæqualitatem secundum inæqualitatem cōnotationis rei per quā cognoscitur. Et cum sit euidens respectu huius connotationis dari talem inęqualitatem, etiam est euidens dari illam absolute in cognitione, qua cognoscūt Angeli, quid sit Deus, licet imperfecte. Consequens ergo est, vt essentia cuiuscunque Angeli per quam sic cognoscitur Deus, inæqualiter repræsentet Deū, quandoquidem ab ea sumitur perfectio cognitionis Angeli.

Quarta propositio. Perfectiori modo cognoscit Angelus inferior Deū per suam substantiam in ratione speciei intelligibilis, quam per speciem repræsentantem Angelum superiorem. Hæc patet ex dictis, & probatur. Nam quanuis ex parte obiecti species repræsentās Angelum superiorem sit perfectior, quam substantia Angeli inferioris, & illa species repræsentet Deum sub perfectiori ratione formali ex parte sua: tamen ex parte cognoscentis habet maiorem perfectionem substantia Angeli dicta: quia magis connaturalis est intellectui Angeli, quæ connaturalitas absolute intra ordinem naturalem, magis facit ad perfectiorem cognitionem. Præterea, quia omnis cognitio, quam habet Angelus inferior, siue de Angelo superiori, siue de Deo media specie Angeli superioris, regulatur per primam cognitionem, qua Angelus cognoscit se, & Deum per suā substantiam, & consequenter est impossibile dari aliquam cognitionem perfectiorem illa prima, inter cognitiones, quas Angelus habet viribus proprijs.

Argumenta quibus probantur illa tria dicta sunt parui momenti. Quanuis enim idem esse Dei sit, quod cognoscitur: non tamen cum æquali euidentia, quæ naturaliter potest haberi, vt probatum est, imo effectus perfectior Dei, euidentius ostendit Deum esse, cum proximius accedat ad Deum, atque adeo maiorem connexionem habeat cum esse Dei.

Ad argumentum pro secundo dicto, concedimus in creaturis materialibus, non inueniri imaginem Dei, sed vestigiū, ipsum tamen esse Dei, nō solum reluçet in imagine, sed in vestigio, & hoc ma

gis, & minus conformiter ad perfectionem vestigij. Præterquam, quod gradus perfectissimus, qui in Deo consideratur, siue ille sit gradus essendi, siue intelligendi, relucet in quacunque creatura, tanquam in effectu, licet non tanquam in imagine, & perfectiori modo relucet in perfectiori effectu, & sicut propriſsime, & non metaphorice relucent illi gradus in illis effectibus: ita propriſsime, & non metaphorice cognoscitur Deus, quoad vltimum gradum, etiam per effectus materialis.

Ad argumentum pro tertio dicto respondetur ex dictis. Et certe mirum est, quod Angeli inæqualiter participēt gradum intellectualitatis à Deo, & quod nō inæqualiter cognoscant illud principium intellectualitatis, quam participāt. Et cum Deus motu quodam circulari reducat omnes creaturas ad se, conferendo inæquales gradus intellectualitatis Angelis, etiam inæqualiter reducit illos ad se, hæc autem reductio fit per actum intellectus Angelorum, atque adeo, omnes Angeli inæqualiter cognoscunt illud principium à quo dimanarunt.

A Et nota, quod in creatione non magis ostenditur infinita potentia Dei respectu supremæ creaturæ, quam respectu infimæ, non enim creatio sumit suā perfectionem ex entitate rei, quæ creatur, sed ex eductione, qua talis creatura educitur ex nihilo, vnde ad cognoscendum creatorem vt creator est, æqualiter concurrunt omnes creaturæ: cæterū in præsenti loquimur de positiua participatione perfectionum diuinarum, quę est inęqualis, & consequenter inæqualiter ducit in cognitionem eius, quod est tale per essentiam.

# IN QVAESTIONEM LVII.

## DE ANGELORVM COGNITIONE RESPECTV RERVM MATERIALIVM.

IN articulo secundo, dicit D. Thom. Modus, quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod sicut à Deo effluūt res vt subsistant in proprijs naturis: ita etiam vt sint in cognitione Angelica. Manifestum est autē, quod à Deo effluit in rebus, non solum illud, quod ad naturā vniuersalem pertinet; sed etiam ea, quæ sunt indiuiduationis principia. Est enim causa totius substantiæ rei, & quantum ad materiam, & quantum ad formam. Et secundum quod causat sic, & cognoscit: quia scientia eius est causa rei, vt supra ostensum est. Sicut igitur Deus per suam essentiam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, & per eam omnia cognoscit, non solum quantum ad naturas vniuersales, sed etiam quantum ad singularitatem, ita Angeli per species à Deo inditas, res cognoscunt, non solum quantum ad naturam vniuersalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius vnitæ, & simplicis essentiæ. *Quæst. 14. art. 8.*

CON-

## CONTROVERSIA. LVII.

### *Vtrùm Angeli cognoscant singularia, per species repræsentantes naturam vniuersalem.*

Scot. SCOT. enim in 2. d. 3. quæst. vltima, & d. 9. q. 2. tenet, Angelum non cognoscere singularia per speciem repræsentãtem naturam in vniuersali, sed per proprias species ipsorum singularium. Quæ sententia probatur. Primo. Species repręsentans naturã specificam, ex vi huius repræsentationis, indifferens manet ad repræsentãdum hoc singulare, vel illud, talis naturæ, sicut, & ipsa natura indifferens est ad eadem singularia: ergo vt intellectus Angelicus determinetur ad cognitionem huius singularis, indiget alia specie.

Secundò arguitur. Nam licet species illa repræsentans naturam vniuersalem esset finitæ & limitatæ repræsentationis respectu obiecti primarij: si tamen repręsentaret singularia, nullam haberet limitationem respectu obiecti secundarij, cũ singularia possint multiplicari in infinitum: ergo.

Confirmatur. Perfectio additur speciei repræsentanti naturam vniuersalẽ, B per hoc, quod extendatur repræsentatio ad aliqua individua: ergo addetur perfectio infinita, si eadem species potest repręsentare infinita individua. Nec valet respondere, multiplicationem individuorũ esse materialem, atque adeo, non addere perfectionem supra naturã specificam. Hoc (inquam) non satisfacit. Nam licet in esse reali, non habeat maiorem perfectionem natura specifica in duobus individuis, quam habeat in vno, vel quam habeat absque vllo individuo: tamen in esse repræsentatiuo, perfectius est obiectum continens multas perfectiones individuantes, quam solam naturam specificam. Ratio discriminis est, quia in esse reali, conditiones illæ habẽt se materialiter, & comparantur ad naturam specificam in genere causæ materialis, ex quo genere, non sumitur aliqua perfectio. Nihilominus eædem conditiones in ratione obiecti cognoscibilis, C comparantur ad intellectum in genere causæ formalis, & consequenter plures conditiones dicunt plures actualitates, & addunt perfectionem.

Tertiò. Si species illa repræsentaret singularia, & propria naruta, & intrinsece; repræsentaret semper, & eodem modo illa singularia: quando-quidem esset A determinata ad vnum, & ageret ex necessitate naturæ. Consequens autem est falsum, quia secundum diuersa tempora, & circunstantias, datur diuersa repræsentatio illorum singularium.

Confirmatur. Illa species est aliquando in potentia ad repræsentandum aliquod singulare, vt patet: quandoquidẽ nõ repræsentat simul omnia singularia: ergo per aliquid superadditum determinatur ad talem repræsentationem. Nec valet si respondeas, superaddi existentiã illius singularis in rerum natura, hæc enim existentia est aliquid extrinsecum speciei, quod non potest reducere ipsam de potentia ad actum, & consequenter ex parte speciei debet dari aliquid peculiare ratione cuius hic, & nunc repræsentet, id quod antea non repræsentabat.

Quod si adhuc respondeas, sufficere voluntarium vsum talis speciei ad illam nouam cognitionẽ posito obiecto cognoscendo, per quem vsum reducitur in actum potentia, quam ex se habebat illa species ad repræsentandum: contra. Nam licet in genere causę efficientis reducatur intellectus in actum, ex illo voluntario vsu: tamen in genere causę formalis, & obiectiuæ debet reduci in actũ, ab aliquo tenente se ex parte obiecti, cuiusmodi est species. Ergo ad illam nouã reductionem, qua species Angeli nunc cognoscit singulare, cum antea nõ posset cognoscere ipsum, requiritur aliquid de nouo prouenies ex parte obiecti singularis.

Declaratur hoc amplius. Quando enim species in se habet omnem determinationem requisitam ad cognoscenda

diuersa

diuersa obiecta, potest Angelus pro suo arbitrio, vti illa ad cognoscendum vnū obiectum, & non aliud: quia ad istum vsum præsupponitur omnis determinatio ex parte obiecti requisita in eadem specie. Cæterum in præsenti deest determinatio requisita ex parte obiecti. Ergo ad illam nouam cognitionē singularis, non sufficit liber ille vsus speciei, sed requiritur aliquod determinatiuum eiusdem speciei, in genere causæ obiectiuæ. Sicut in nobis species repræsentans naturam specificam, non sufficit ad cognoscendum singulare talis naturæ; nisi aduenientе determinatione ex parte obiecti medio phantasmate.

Quartò arguitur. Conditiones indiuiduantes, quæ successu temporis conueniunt eidem indiuiduo, solent esse oppositæ, & quæ actualiter conueniunt eisdē indiuiduis vnius naturæ, solent esse oppositæ, vt vnum indiuiduum esse album aliud vero nigrum. Ergo istæ conditiones, non possunt simul, & formaliter in esse repræsentatiuo inueniri in eadem specie, ex parte speciei, sed requiruntur aliquæ determinationes superuenientes.

Quintò. Cognitio, qua Angelus cognoscit aliquod singulare, non terminatur formaliter ad ipsum singulare, vt est à parte rei, sed prout habet esse in intellectu Angelico: ergo noua cognitio alicuius singularis exigit aliquid nouum in intellectu Angeli, tam in actu primo tribuens virtutem ad cognitionem, quam in actu secundo terminans intrinsece talem cognitionem, atque adeo requiritur noua species. Itaque si cognitio illa terminaretur ad singulare in se ipso, bene intelligeretur, quod posito singulari in rerum natura, statim species exiret in actum secundum cognoscendi tale singulare: quia tamen intellectus Angeli ad modum proprium sui, & trahendo singulare ad se debet illud cognoscere, necesse est vt ad nouam cognitionem illam, aliter se habeat intellectus, non solū in actu secundo cognoscendo actualiter, verum etiam in actu primo. Ergo debet superuenire aliquid de nouo dans nouam, & peculiarem virtutem ad cognoscendum.

§. I.

*Ad quam rationem formalem reducat D. Thom. cognitionem singularium.*

A SVPPONENDVM est ex ijs, quæ diximus sup. quæst. 55. non posse Angelum cognoscere distincte aliquod singulare, media cognitione naturæ specificæ, tanquam ratione formali cognoscendi. Impossibile enim est, aliquam naturam specificam continere in se distincte plura singularia. Et quamuis talis natura comparetur ad singularia, vt totum actuale, & non sicut genus comparatur ad species, tanquam totum potētiale, adhuc tamen impossibile est, quod distincte contineat indiuidua, seu singularia, sed vnumquodque singulare distinguitur à natura specifica, per suas cō-
ditiones particulares, & consequenter impossibile est, quod natura specifica sit immediata ratio cognoscendi singularia. Fit ergo, vt species angelica, non re
B præsentet distincte singularia contenta sub aliqua natura specifica, ex vi repræsentationis, qua repræsentat talem naturam specificam. Et in hac parte eadem est ratio naturæ specificæ comparatæ ad singularia, atque naturæ genericæ cō-
paratæ ad naturas specificas. Sicut ergo dicebamus, non posse dari extra intellectum angelicum, aliquam rationem tenētem se ex parte rerum, quæ ab Angelo cognoscūtur per speciem vniuersalem, ex qua desumatur vnitas in repræsentādo in tali specie: ita dicendum est in præsenti, quod vnitas repræsentationis inuētæ in specie, per quam Angelus cognoscit singularia, non desumitur ex aliqua ratione communi ipsis singularibus, quę correspondeat ex parte rerum tali speciei. Quapropter D. Thom. reducit virtutem, quæ est in specie angelica ad cog
C noscenda singularia, ad participationē idearum, quæ sunt in Deo. Consequens ergo est, vt dicta species angelica repræsentet distincte plura singularia, quatenus est participatio Dei secundum esse ideale, atque adeo, quod singularia cognoscantur distincte, quatenus distincte continentur in illa participatione tenente se ex parte intellectus Angeli, nō autem inquantum continentur in aliqua

qua alia ratione extra intellectum Angeli. Vnde sicut Deus cognoscit illa singularia, quatenus sunt in intellectu eius: ita Angelus seruando eundē modū, propter dictā participationem, cognoscit eadē singularia quatenus adunantur in intellectu eius secundum suas proprias rationes.

## §. II.

### *Quid senserit D. Thom. de modo, quo Angelus cognoscit singularia.*

RELICTIS multis modis declarandi hanc cognitionem singularium, qui solent adduci, explicemus quid D. Thom. doceat in hac parte, & quæst. 8. de verit. art. 11. ad 9. vbi dicit. *Intellectus Angeli per speciem, quam apud se habet cognoscit singulare, non solū in sua subsistātia, sed etiā secūdū omnia accidentia eius.* Et in corpore eiusdem articuli dicit. *Rationes ideales in Deo existentes, sunt effectiuæ rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantū ad materiam, & ideo similitudines sunt rerum, quantum ad vtranque. Et propter hoc cognoscitur res à Deo, non solum in vniuersali natura ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate ex parte materiæ. Sicut autē ab intellectu diuino effluunt res naturales secundum formam, & materiam ad essendum ex vtroque: ita effluunt formæ intellectus Angelici ad cognoscendum vtrunque. Et ideo per formas innatas cognoscūt res in sua singularitate, & vniuersalitate, inquantum sunt similes formis factiuis, scilicet ideis in mente diuina existentibus, quamuis ipsæ non sint rerum factiuæ.* Docet ergo D. Thom. quod Angelus, per vnam speciem representantem naturam vniuersalem, cognoscit omnia singularia talis naturæ, imo & omnia accidentia eorundem singularium, non tamen docet, quod ex vi cognitionis, qua Angelus per illam speciem cognoscit naturam vniuersalem, cognoscat singularia, ita quod obiectum primarium talis cognitionis sit natura vniuersalis, secundaria tamen obiecta sint singularia. Quin potius, Sanctus doctor reducit illam representationem rei, quoad formam, & quoad materiam, ad participationem ideæ diuinæ, & representatiuæ rei, quo ad formam, & quoad materiam. Et sicut idea diuina, non repræsentat rem, quoad materiam, & secundum indiuidualia principia, mediante repræsentatione eiusdem rei, quoad formam, sed immediate repræsentat vtrunque, ex parte sua, quamuis ex parte rei repræsentatæ immediatius repræsentet naturam, quā indiuiduum eius: ita species Angelica ex parte sua immediate repræsentat, tam naturam specificam, quam indiuidua eius, licet ex parte rei repræsentatæ prius dicatur repræsentare naturam, quam indiuidua. Nunquam tamen est concedēdum, quod accipiat virtutem repræsentandi indiuidua, ex repræsentatione naturæ specificæ, tanquam ex obiecto primario. In quo multi allucinantur, existimantes; Angelum cognoscere singularia mediante cognitione naturæ specificæ, tanquam media ratione sub qua, quod tamen est falsum, vt constat ex dictis. Et sicut Angelus ordine quodā cognoscit conclusiones in principijs: non tamen cognoscit conclusiones per principia: ita ordine quodam cognoscit indiuidua in natura specifica: non tamen ex vi cognitionis naturæ specificæ, tanquam ex vi rationis formalis cognoscit indiuidua.

Ex quo sequitur, falsam esse sententiam illorum, qui reducunt hanc cognitionem eorum, quæ accidunt eidem singulari, ad potentiam, qua illa continentur in tali singulari. Nam præterquam quod cognoscibilitas rei, non sumitur ex modo essendi in potentia talem rem, sed ex actualitate illius, non reducitur hæc specialis cognoscibilitas singularium ad aliquam formalitatem tenentē se ex parte ipsorum singularium, sed ad illam participationem ideæ diuinæ, vt clare docet D. Thom.

Conformiter ergo ad doctrinam traditam ex D. Thom. ad principalem difficultatem dicimus primo: quod omnis perfectio cognoscendi singularia, dessumitur in Angelo ex parte influxus diuini participati in ipso Angelo, & nulla perfectio dessumitur ex ipsis singularibus; nec ex natura specifica ipsorum singularium, vel ex aliqua ratione communi tenente se ex parte rerum cognitarū, siue illa sit ratio quæ, siue ratio sub qua. Hoc dictum constat ex differentia posita à D. Thom. inter cognitionem, quæ fit per species dessumptas à rebus, & illam

lam, quæ fit per species infusas per se à Deo. Etenim perfectio primæ cognitionis saltim radicaliter dessumitur ab ipsis rebus, concurrentibus primo ad actuãdum intellectum medijs speciebus, at vero perfectio secundæ cognitionis nullo modo sumitur à rebus; sed à propria causa primo actuante intellectũ per infusionem specierum. Quo fit, vt in illa cognitione Angeli concurrant singularia cognita, & similiter quodlibet aliud A obiectum creatum, cognitum per illas species, tanquam obiecta extrinsece terminantia cognitionem: non vero intrinsece, per se, vel per aliquid gerens vicem ipsorum, proprie loquendo, tribuendo perfectionem cognitioni. Diximus, proprie loquendo, nam quanuis illæ species quodammodo gerant vicem obiecti, quatenus faciunt obiectum præsens ipsi intellectui: quia tamen non participãt aliquid ab obiecto, nec medijs illis dicitur obiectum relinquere semen sui in intellectu, ideo proprie loquendo non dicuntur species gerere vicem obiecti, seu esse vicariæ obiecti, sed contra, obiectum dicitur esse in speciebus secũdum quandam eminentiam, quam non habet ex se.

Secundo dicimus, quod nulla determinatio, siue quoad exercitium, siue B quoad specificationem, prouenit intellectui Angeli ex parte illorum singularium, quæ ab ipso Angelo cognoscuntur. Hoc dictum sequitur ex primo. Si enim daretur realis aliqua determinatio in intellectu angelico proueniens à singularibus, fieret consequens, vt daretur realis aliqua actualitas, & perfectio, qua fieret formaliter talis determinatio, proueniens ab eisdem singularibus. Itaque in nobis, qui dessumimus speciem repræsentantem naturam specificam à rebus, datur specialis determinatio intellectus ad cognoscenda singularia eiusdem naturæ, quę quidem non solum prouenit ex vi naturæ specificæ; sed etiam ex vi singularium. Vnde licet species per quã cognoscimus singularia, sit per quam cognoscimus naturam specificam, nec possit noster intellectus immediate cog- C
Dur. noscere singularia (vt falso tenuit Dur. in 2. d. 3. quæst. 7.) sed debeat illa cognoscere mediante cognitione naturæ specificæ: tamen debet interuenire specialis determinatio proueniens à singularibus, quæ sunt in phantasia, media cõuersione intellectus circa phantasmata. Et hæc determinatio, non tribuitur formaliter naturæ specificæ, sed ipsis singularibus. Cum enim (vt accutissime docuit D. Thom.) natura specifica agat in nostrum intellectum, mediante forma: non autem mediante materia, consequens est, vt solum producat species repræsentantes ipsam secundum formam, non autem secundum conditiones materiales. Sicut artifex producit artificiatũ simile suæ ideæ, & assimilat sibi secundum formam tantum illud artificiatum. Vnde illa determinatio superueniens ad cognoscenda singularia, tribuitur formaliter ipsis singularibus. Hæc autem non habent locum in præsenti, cum (vt dictum est) nulla perfectio proueniat Angelo ab illis rebus, quas cognoscit.

## §. III.

### *Per quid determinetur Angelus ad cognoscendum singulare, de nouo productum.*

RESTAT ergo difficultas, per quid determinatur Angelus hic, & nunc ad cognoscendum hoc singulare, quod de nouo producitur. Si enim non determinatur, seu excitatur (vt ita dicamus) ex vi alicuius entitatis prouenientis ab obiecto, & ex altera parte debet dari aliquid de nouo superueniẽs speciei angelicæ, ad nouam determinationem, quæ eidem speciei accrescit, ad cognoscendum tale singulare, ex altera etiam parte, talis species ex se ipsa, nõ potest se determinare, vt notum est, alias idem respectu eiusdem esset in actu, & potentia, ex altera etiam parte, illa determinatio, non ppte est prouenire ab intellectu Angeli secundum se, & nude considerato: quandoquidem agit inquantũ est in actu, actuatur autem per species; non videtur à quo alio possit determinari.

Si autem dicas (vt aliqui opinantur) determinari talem speciem ex vi luminis intellectus Angelici, eleuantis ipsam speciem intelligibilẽ vt exerat se in cognitionem singularium; hæc responsio superficialis est, nec penetrat difficultatẽ, licet adhibeatur ab Ægidio, tract. de cognitione Angelorum, quæst. 9, solet que Ægidio.

im-

impugnari ab aliquibus, inter quos est
*Bañes.* M. Bañes hic dub. 1, ex eo, quod lumen angelicum, non tribuit nouam repræsentationem speciei, atque adeo si species exse, non repræsentat illa singularia, quantumcunque adiungatur lumini illi, non repræsentabit ipsa. Nihilominus hæc impugnatio, non placet nobis. Stat enim, quod eædem species ex dispositione causata per altius quoddam lumẽ diuersimode disponens ipsas, & eleuans, causent altiores conceptus, vt docet D.
*D. Thom.* Thom. quodlib. 7. art 3. ad 1. adducẽs exemplum de lumine prophetiæ, quo lumine ex eisdem phantasmatum speciebus intellectus prophetæ adiutus, aliquam cognitionem accipit, ad quam nõ sufficiebat lumen intellectus agẽtis. Vnde repræsentationem istam singularium tribuit D. Thom. speciei Angelicæ, secundum quod per altius lumen eleuatur intellectus angelicus. Verum quidẽ est, quod ex adiunctione ad illud lumẽ, non prouenit speciei aliqua repræsentatio, quæ substantialiter, non contineatur in eadem specie secundum se, & forte hoc voluit dicere illa opinio; cæterũ intra eandem rationem specificam repræsentandi, datur magis, & minus, & hoc prouenit ex adiunctione illa ad lumen. Quapropter quando Angelus cognoscit singularia per dictas species, etiã si formet distinctos conceptus, omnes tamen illi pertinent ad eandem rationẽ specificam repræsentandi, quæ est in specie: tamen specialis illa perfectio repræsentandi singularia, bene potest tribui etiã lumini, à quo prouenit, vt id, quod implicite erat in specie exeat in actualẽ repræsentationem.

Nos autem vltra procedimus impugnando dictum modum dicendi. Quanuis enim detur illa particularis repræsentatio ex adiunctione ad lumen, atque adeo velut habitualiter detur in illis speciebus potentia ad illam repræsentationem, sicut & datur in lumine virtus ad concurrendum cum speciebus: tamen restat explicandum, à quo principio, etiam ipsum lumen, hic & nunc determinatur ad cõcurrendum cum speciebus, & tribuendum eis specialem illum modum repræsentandi. Si enim tam intellectus Angeli, quam lumen illud, & species intelligibilis, aliquando non sunt determinata ad dictam cognitionem, &
A ex altera parte non se possunt immediate reducere de potentia ad actum, quando determinantur actualiter, necesse est vt ab alio reducantur. A quo ergo determinantur ad concurrendum ad istam actualem intellectionem?

Ex doctrina eadem adducta ex D. Thom. debemus colligere claram resolutionem huius difficultatis. Cum enim species illæ intelligibiles effluant immediate ab ipso Deo, & ab eo participent omnem perfectionem, quam habent: cõsequenter eidem Deo soli subduntur, quoad dictam determinationem, & reductionem de potentia ad actum. Vnde sicut intellectus angelicus constituitur in actu primo per illas species, ex solo influxu diuino, ita ad vtendum eisdem speciebus à principio, & in primo actu, subditur eidem influxui, taliter, quod prima determinatio ad vtẽdum illis speciebus tribuatur Deo, qui enim dat formam, dat consequentia ad formam, & primus actus proueniens à forma tribuitur danti talem formam, & consequenter, primus actus cognoscendi, quem habet Angelus vtens aliqua specie infusa à
B Deo, tribuitur ipsi Deo infundenti. Hoc autem non potest conuenire alijs speciebus, quas nos participamus ab obiectis. Licet enim obiectum primo actuet potentiam: tamen non ex hoc tribuitur ei primus actus proueniens ex tali actuatione. Etenim obiectum solum mouet potentiam, quoad specificationem, & ita indiget alio motore, & alio determinante, quoad exercitium. In præsenti autem, non solum infundit Deus species Angelo: verum etiam ex vi infusionis, quæ tribuitur Deo in genere causæ efficientis, causatur primus actus cognoscendi rem, quæ repræsentatur per speciem.

Ex hoc ergo colligitur, quod quando in specie infusa à Deo, datur nouus modus repræsentandi, etiã datur nouus
C concursus ex parte Dei ad talem repræsentationem. Si enim repræsentatio speciei effluit à Deo in intellectu Angeli, sicut procedũt res, quæ repræsentantur ad essendum in seipsis, vt constat ex doctrina D. Thom. sit consequens, vt quando procedit à Deo nouum aliquod singulare, etiam efluat à Deo nouus ille modus repræsentandi tale singulare. Itaque sicut se habet repræsentatio speciei, respe-

ctu

ctu illius primi obiecti, quod à principio processit à Deo in esse reali, & in intellectu Angeli effluxit in esse intelligibile: ita se habet nouus modus eiusdem speciei ad repræsentandum singulare, quod cum produeatur de nouo à Deo, etiam de nouo procedit speciale esse in telligibile in eodem intellectu. Hoc autem nouum esse non causatur ex infusione nouæ speciei, atque adeo causatur ex nouo quodam concursu, quo Deus perficit talem speciem ad illam nouam repræsentationem, & de nouo determinat illam. A

Ad clariorem autem intelligentiam huius noto, quod iste nouus concursus Dei ad illam determinationem speciei, est omnino debitus secundum ordinem naturalē intellectui Angeli, atque adeo licet ex parte Dei nullus detur concursus necessarius ad extra: tamen attendēdo ad naturas rerum, dantur multi concursus naturales, & necessarij. Quapropter illa species Angeli, ita se extendit ex natura sua ad omnia singularia contenta sub natura specifica, quæ primo repręsentatur, vt posito quocunque singulari in rerum natura cognoscatur necessario ab Angelo. Itaque Angelus non vti tur libere prædicta specie ad cognoscendum aliquod singulare, quando illud primo ponitur in rerum natura, & primo pertinet ad ordinem vniuersi. Quanuis enim post primam determinationē, qua species illa manet determinata ad actualem cognitionem illius singularis, possit Angelus pro sua libertate vti eadem specie ad cognoscendum vnum singulare, & non aliud: tamen in prima determinatur species ad talem cognitionem posito illo singulari in rerum natura, nō datur ille vsus liber, quin potius intellectus, & species, necessario concurrunt ad talem cognitionem. Ex hoc ergo cōfirmatur dicta sententia. Nam actus ille primus cognoscendi illud singulare, quando idem singulare primo ponitur in rerum natura, est actus omnino necessarius, ad quem omnino est determinata species ex natura sua: ergo talis actus tribuitur authori naturæ, & consequenter sicut primus actus, quo Angelus cognouit ea, quæ repræsentabantur per speciem infusam à Deo, tribuebatur authori naturæ infundenti illam speciem: ita actus iste cognoscendi singulare, quando illud primo ponitur in rerum natura tribuitur authori naturæ, speciali modo determinanti speciem, & reducenti ipsam de potentia ad actum, & media illa reducenti intellectum de potentia ad actum. B

Ex quo sequitur, quod si cognitio alicuius singularis de nouo positi in rerum natura esset libera Angelo, taliter, quod in illa Angelus se moueret, & se determinaret, & reduceret se de potentia ad actum, esset impossibile declarare, id quod in hac controuersia principaliter inquiritur, scilicet, à quo determinaretur intellectus Angeli ad cognoscendum hoc singulare de nouo positum in rerum natura. Cum enim ex parte illius obiecti materialis, non determinaretur, & ex altera parte intellectus, nihil reciperet in se de nouo, à quo libere se determinaret Angelus, nullo modo posset intelligi, quod principium daretur ad cognoscendum illud singulare, magis quam ad non cognoscendum. Et quidem in actibus liberis datur aliquis actus omnino naturalis, qui est principium totius libertatis inter uenientis in eisdem actibus, sicut ex naturali actu, quo quis mouetur in finem originatur deliberatio, circa media requisita ad finem, in præsenti autem, non datur aliquis actus naturalis, in quo fundetur libera determinatio cognoscendi, vel non cognoscendi illud singulare. Quandoquidem talis actus naturalis, non potest esse aliqua cognitio, vel aliquis alius actus ducens ad cognitionem illius singularis, sed potius hæc cognitio statim sequitur posito illo singulari in rerum natura. Causatur ergo ista cognitio à Deo authore naturæ, & ita cessat omnis dubitatio circa determinatiuum talis cognitionis, & circa determinatiuum speciei intelligibilis respectu repræsentationis actualis huius singularis. Vnde hæc est differentia inter primam illam cognitionem singularis, & reliquas cognitiones sequentes eiusdem singularis, quod in prima, nihil præerat in Angelo ratione cuius se posset mouere, vel non mouere ad cognoscendū, vel nō cognoscendum tale singulare; nihilominus semel actuatus intellectus, & semel actuata species per illam primam cognitionem datur sufficiens principium ad libere C

cognos-

cognoscendum, vel non cognoscendũ illud singulare. Et quidem cum voluntas non possit ferri in incognitum, ante primam illam cognitionem, non daretur libertas ad tendendum per cognitionem in illud singulare, suppositã tamẽ cognitione eiusdem singularis: iam datur sufficiens principium ad determinãdum libere intellectum in reliquis cognitionibus.

Posset tamen aliquis fingere ad tollendum istum nouum concursum Dei, quod posito illo singulari in rerum natura, statim sequatur cognitio in Angelo, ex vi primi concursus, quo Deus infundit illam speciem repræsentantem naturam specificam. Sicut graue tendit ad centrum ex vi primi concursus, quo generans dat ei esse absque eo, quod detur nouus concursus eiusdem generantis. Hoc tamen non habet locum in præsenti. Nam graue tendit in centrum, tanquam in suam perfectionem: vnde non mirum quod per simplicem emanationem consequatur motus in centrum ex vi primæ generationis. Et ita quantum est ex parte sua illud graue semper tendit in centrum inspiciens ipsum, tanquam propriam perfectionem. Nihilominus Angelus, non sic intuetur illud singulare, nec ab eo recipit aliquam perfectionem. Quapropter licet cognoscat naturaliter illud prima cognitione, ad modum explicatum, id tamen, non prouenit ex aliqua naturali propensione ad singulare, secundum intelligibilitatem, quam habet secundum se, sed potius tota perfectio illius singularis positi in rerum natura, habet se materialiter, quoad illam naturalem propensionem, quæ resultat in Angelo ad cognitionem. Quo fit, vt non resultet per simplicem emanationem talis cognitio, nec resultet ex naturali correspondentia, quæ detur inter singulare illud, vt positum in rerum natura, & intellectum Angeli, imo semper manet illa superioritas in intellectu Angeli respectu cuiuscunque obiecti cogniti, quod sit inferioris naturæ.

Vnde ille actus cognitionis sequitur naturaliter in Angelo, attendendo ad modũ, quo illud singulare, eo ipso, quo producitur à Deo in rerum natura, debet produci in intellectu Angeli in esse intelligibili, & consequenter, ex vi illius nouæ concursus, quo Deus producit de nouo illud singulare à parte rei, exigitur quod antecedenter, sine prioritate naturæ determinet speciem angelicam, & modificet illam ad cognitionem singularis. Et hoc aduertatur maxime. Itaque in illa actuali inclinatione, qua graue tendit in centrum, præsupponitur eẽ trum, tanquam finis ipsius grauis, atque adeo per simplicem emanationem sequitur ille motus præsupponendo talem finem. At vero prius natura, quam res profluant à Deo, vt sint in se ipsis, profluunt in esse intelligibili in intellectu angelico, atque adeo inclinatio illa naturalis, quæ ponitur de nouo in Angelo ad cognoscendum illud singulare, præcedit natura productionem singularis, & dicitur, quod tale singulare prius est in intellectu Angeli, quam in se ipso. Consequens ergo est, vt illa determinatio speciei intelligibilis ad cognitionẽ dictam, præcedat esse singularis in rerũ natura: & ita debet sequi cognitio, non per simplicem emanationem ratione infusionis solius speciei; sed sequitur ex vi illius nouæ concursus, quo Deus producendo singulare, prius velut producit ipsum in esse intelligibili in intellectu angelico. Et sic naturaliter sequitur cognitio, attendendo scilicet ad nouum modum, quo illud singulare habet esse in intellectu, non autem ad modum, quem habet à parte rei. Vnde tota perfectio illius cognitionis, & tota inclinatio naturalis ad cognoscẽdum singulare, eo ipso, quo illud ponitur à parte rei, dessumitur ex noua actualitate intellectus Angelici, absque aliquo respectu reali ad singulare illud: quod tamen non contingit in illo motu grauis, qui sequitur per simplicẽ emanationem, attendendo primo, & per se ad centrum in quod, tãquam in finem tendit illud graue.

A B C

## §. IIII.

*Vtrum omnia accidentia, quæ superueniunt alicui singulari, cognoscãtur ab Angelo per speciem repræsentantem naturam vniuersalem.*

FACILIVS intelligitur, quod Angelus cognoscat singularia alicuius naturę specificæ, per speciẽ repræsentãtẽ ipsam naturam specificã, quã quod

etiam cognoscantur per eandem speciem omnia accidentia, quæ superueniunt tali singulari, vt sedere, stare, &c. Etenim maiorem connexionem habet singulare cum natura specifica, quam habeant accidentia illa: quandoquidem natura illa redditur incommunicabilis ratione conditionum indiuiduantium, in communicabilitate substantiali, & efficit vnum substantialiter, cum indiuiduo, atque adeo bene intelligitur, quod per eandem speciem cognoscatur vtrũque. Cæterum accidentia superuenientia, sunt aliquid extrinsecum, atque adeo non videtur dari vnam rationem cognoscendi naturam specificam, & illa accidentia.

Secundò. Accidentia illa secundum se habent suas rationes specificas: ergo debent cognosci ab Angelo per species intelligibiles: quatenus illæ species se extendunt ad naturas specificas: non vero quatenus se extendunt ad singularia alicuius naturæ.

Tertiò. Illa accidentia habent peculiarem ideam in mente diuina, sed ab idea, quæ est principium essendi in istis accidentibus, etiam Angelus participat speciem intelligibilem: ergo peculiaris species debet dari ad cognoscenda illa accidentia.

Confirmatur. Quando actualiter producuntur à Deo illa accidentia, non producuntur media idea repræsentante prędictam naturam specificam: ergo nec Angelus per speciem repræsentantem eandem naturam cognoscit illa accidentia.

Hanc sententiam tenent aliqui Doctores, sed non penetrant vim rationis D. Thom. Pro cuius intelligentia notãdum est, quod cum idea diuina sit principium rei, quæ per ipsam producitur, tam quoad formam, quam etiam quoad materiam, vt docet D. Thom. etiam species angelica est principium cognoscendi comprehensiue eandem rem, quoad formam, & quoad materiam. Licet enim Deus non possit communicare alicui creaturæ propriam efficientiam illius ideæ, à qua habet esse effectus secũdum totam suam entitatem: tamen in esse intelligibili est communicabilis cognitio speculatiua entis inquantum ens. Vnde quamuis D. Thom doceat species intelligibiles, quæ sunt in mente angelica, esse quasdam participationes ideę diuinę: tamen cum in tali idea detur practicum, & speculatiuum; quandoquidem & est exemplar rei, quæ cognoscitur secundũ suam naturam, & est principium producendi eandem rem, fit consequẽs, vt possit communicari Angelo medijs illis speciebus, non secundum quod idea practica est, formaliter loquendo, sed secundũ speculationem, quam includit in ratione exemplaris. Fit ergo consequens, vt talis idea, quæ est principium entis inquantum ens, seu totius entitatis effectus quoad formam, & materiam, communicetur in esse intelligibili medijs speciebus, Angelo, atque adeo, quod Angelus perfecte, & comprehensiue cognoscat media specie intelligibili, non solum rationem aliquam specificam verum etiam singularia illius naturæ.

Quod si contendas, hanc rationem probare, quod Angelus per illam speciem cognoscat naturam specificam, & singularia illius: non tamen probare, quod cognoscat comprehensiue, attende diligenter ad vim rationis. Nam ex illa immediata participatione, qua Angelus participat à Deo dictam speciem, colligitur, non qualiscunque cognitio, per talem speciem, sed cognitio perfecta, & comprehensiua. Etenim illud esse intelligibile, quod immediate descendit à Deo, præhabet in se eminentiori modo esse reale cuiuscunque creaturæ, quam tale esse reale sit in se ipso. Hęc enim est differentia inter esse intelligibile participatum à creaturis, medijs speciebus, quas ipsæ creaturæ emittunt, & esse intelligibile participatũ à Deo medijs speciebus infusis. Illud enim esse intelligibile participatum à creaturis, habet limitationem specialem, qua parte procedit ab esse reali, atque adeo posset aliquis dicere, tale esse intelligibile, non esse comprehensiuum entis realis, licet ex genere suo sit aliquid perfectius, quã ens reale, quatenus habet esse à parte rei. Cæterũ esse intelligibile alicuius creaturæ prout procedit à Deo immediate, cõtinet totã perfectionẽ talis creaturæ eminentiori modo, quam sit in ipsa creatura secũdũ se. Quapropter productio creaturarũ in intellectu angelico secũdũ esse intelligibile, est quid perfectiꝰ & eminẽtius, quã productio earũdẽ creaturarũ (quæ tamen sunt inferiores Anlis)

gelis) in se ipsis. Et generaliter loquendo esse intelligibile, quod habet quælibet creatura, siue sit corporalis, siue sit spiritualis, in specie immediate procedente à Deo, quantum est ex parte sua, & ex modo procedendi à Deo, est quid excellentius, quam esse reale eiusdem creaturæ.

Vnde quantuis species intelligibilis, quæ infussa est Angelo inferiori, & repræsentat Angelum superiorem, ex modo existendi in tali subiecto inferiori, sit quid inferius, quam esse reale, quod habet Angelus superior: tamen ex genere suo, & ex modo procedendi à Deo, & continendi Angelum in esse intelligibili est aliquid superius Angelo considerato in esse reali. Et ita quantuis vertatur in dubium, vtrum media tali specie Angelus inferior comprehendat superiorem, propter imperfectum modum essendi in subiecto: tamen certissimum est, illam speciem ex se esse comprehensiuam Angeli superioris. Quidquid autem de hoc sit, supponimus ex doctrina Diui Thomæ, speciem infussam Angelo ad cognoscendum comprehensiue aliquam naturam specificam, sufficere, non solum ad cognoscenda singularia illius naturæ, verum etiam ad cognoscenda omnia accidentia superuenientia eisdem singularibus. Quod quidem deducitur ex principijs positis. Si enim media illa specie comprehenditur ens inquantum constat ex materia, & forma, seu ex actu, & potentia, & sufficit illa species ad comprehendendam totam actualitatem, & potentialitatem rei, necesse est, eandem speciem continere in se virtutem ad cognoscendum omne illud, quod conuenit eidem rei, tam ratione formæ, quam ratione materiæ. Et sicut ad comprehendendam potentiam aliquam actiuam, requiritur virtus, quæ se possit extendere ad effectus, qui possunt produci per talem potentiam ita ad comprehendendam porentiam passiuam, necesse est, quod detur virtus se extendens ad omnes actus, qui possunt conuenire subiecto ratione talis potentiæ. Cum igitur Angelus comprehendat singulare secundum potentiam, quam habet ratione materiæ, ad recipienda diuersa accidentia, necesse est, quod species per quam comprehendit illud singulare, præ habeat in se in esse intelligibili omnia accidentia, quæ possunt actuare talem potentiam.

A

Vnde volutarie, & absque certo fundamento asserunt aliqui, Angelum cognoscere quidem per illam speciem aliqua accidentia, quæ possunt conuenire illi singulari: non tamen omnia, atque adeo, quòd determinatur illa species à Deo pro voluntate sua ad cognoscenda aliqua accidentia. Hæc (inquam) opinio, non penetrat vim rationis positæ. Etenim cum ad comprehensionem illam principij passiui, & receptiui accidentium, requiratur virtus ad cognoscendos actus prouenientes ratione talis principij passiui, & ex altera parte, non sit maior ratio de vno actu, quam de alio, sit consequens, talem virtutem ex æquo se habere ad omnia accidentia, atque eadem ratione attingere vnum, atque aliud, vt infra magis constabit.

B

Quod si dicas, sufficere ad illam comprehensionem, cognoscere ordinem ad alia accidentia, absque eo, quod cognoscatur, hoc vel illud accidens in particulari, bene habet, & nos idem dicimus. Et ita Angelus antequam cognoscat aliquod accidens in particulari, vere comprehendit illud singulare secundum dictam potentiam passiuam, nec dependet comprehensio illa ex cognitione omnium illorum accidentium, quod non vacat pro nunc explicare. Cæterum requirtur virtus ad cognoscendum omnia accidentia, quæ virtus, licet non exeat in actum secundum: tamen debet præhabere illa accidentia in esse intelligibili. Ita ex eo, quod comprehensio illa indifferenter se habet ad hoc, & illud accidens, nec magis determinatur ad vnum, quam ad aliud, fit, vt sufficiat in communi cognoscere ordinem ad dicta accidentia, si tamen saluetur, quod ex parte sua talis species potest attingere illa. dummodo ponantur in rerum natura. Ex quo sequitur, quod si in primo actu cognoscendi comprehensiue aliquod singulare, ponerentur in rerum natura omnia accidentia, quæ possunt superuenire eidem singulari, & ex alia parte illa accidentia non cognoscerẽtur ab Angelo, talis species intelligibilis, nõ esset cõprehẽsiua illius singularis. Ratio est. Nam cum dicta species in

C

prima illa cognitione ageret ex necessitate naturæ, vt declaratum est, & consequenter ageret secundum vltimum potentiæ, deberet se actualiter extendere ad omnia accidentia: quandoquidem illa actu pertinerent ad ordinem vniuersi, non quomodocunque, sed inquantum actualitates illius potentiæ passiuæ. Et hoc vltimum obseruandum est, pro dicendis infra. Igitur antequam ista accidentia ponantur in rerum natura, & habeant rationem actualitatum prædictæ potentiæ passiuæ, sufficit ad comprehensionem singularis, cognoscere illum ordinem sub differentia adhoc, & ad illud accidens: quando tamen sunt posita in rerum natura, distinguendum est. Vel enim sermo est de primo actu comprehendendi illud singulare, & tunc debent omnia simul cognosci; vel de alijs actibus sequentibus, in quibus Angelus pro sua libertate potest vti specie ad cognoscenda aliqua accidentia, & in vtrisque actibus datur quidem comprehensio dicta, licet in actibus secundi generis cognoscantur pauciora accidentia, quia virtus semper est eadem, licet non eodem modo extendatur.

## §. V.

### *Duplex consideratio accidentium.*

PRO solutione autem argumentorum, quæ in contrarium posita sunt, notandum est; quod accidentia, quæ superueniunt alicui creaturæ singulari possunt dupliciter considerari. Primo modo, quatenus dicunt specialem rationem specificam, & sic non cognoscuntur ex vi illius comprehensionis, qua comprehenditur illud singulare, quin potius potest correspondere etiam in Angelo species intelligibilis, secundum se repræsentans tale accidens. Secundo modo consideratur quatenus est specialis actus perficiens illam potentiam passiuam, quæ comprehenditur ab Angelo, & sic loquimur in præsenti de accidentibus illis superuenientibus, quatenus scilicet superueniunt, non secundum suam rationem vniuersalem, & specificam, sed vt actualitates particulares correspondentes illi potentiæ passiuæ.

Sed arguitur contra istam distinctionem. Accidens secundum suam propriam naturam dicit ordinem ad substantiam: ergo idem est considerare accidens secundum suam rationem specificam, atque considerare ipsum per ordinem ad substantiam. Respondetur, A quod substantia, seu subiectum recipiens aliquod accidens, & consideratur quatenus dat esse accidenti, & sic idem est considerare accidens secundum esse, quod habet, atque considerare illud per ordinem ad substantiã. Secundo modo consideratur, quatenus actualitas substantiæ, dans esse secundum quid eidem substantiæ, & sic ex parte substantiæ correspondet eidem accidenti potentialitas, de qua loquimur in præsenti. Ad istam ergo potentiam passiuam comprehendendam, non est necessarium cognoscere accidens in tota sua actualitate specifica; sed sufficit cognoscere illud in ratione particularis actualitatis.

Pro cuius maiori intelligentia nota, B quod accidentia in prima illa consideratione, licet conueniant secundum rationem communem dicendi ordinem ad subiectum: tamen cognoscuntur quatenus inter se distinguuntur secundum suas rationes specificas; nihilominus in secunda consideratione, cognoscuntur inquantum conueniunt in actuando specialiter hoc subiectum, & hoc singulare, quod principaliter cognoscitur. Vnde Angelus cognoscens ambulationem Petri, vel sessionem eiusdem, non cognoscit ista accidentia; nisi quatenus speciali modo se habent ad Petrum. Quapropter stat optime cognoscere per diuersas species intelligibiles, accidentia eiusdem rationis conuenientia indiuiduis diuersarum specierum, & per speciem repræsentantem hominem cog- C noscitur albedo Petri (verbi gratia) & per speciem repræsentantem equum cognoscitur albedo huius equi. Igitur materialiter se habet diuersitas illa specifica accidentium ad prædictam comprehensionem, & formaliter solum considerantur illa accidentia, vt actuantia illam potentiam passiuam, quæ comprehenditur. Et quanuis actuent diuerso modo eandem potentiam passiuam, & absolute loquendo sit necessarium cognos-

cognoscere talem diuersitatem ad illam comprehensionem, adhuc tamen, non tendit intellectus in diuersum modum actuandi: quatenus est aliquid pertinens ad ipsam diuersitatem specificam accidentium; sed quatenus pertinet ad diuersum modum potentiæ passiuæ. quæ est in dicto singulari. Nã in eodem singulari datur diuersus modus potentię passiuę respectu vnius accidentis, atque respectu alterius. Vnde accidentia cognoscuntur, vt termini horum modorum potentiæ passiuæ, & consequenter non cognoscuntur secundum se, sed vt sufficiunt ad terminandum.

Ex ijs ergo sequitur, esse impossibile comprehendere dictam potentiam passiuam, hic, & nunc, & quando actualiter afficitur illo accidente; nisi cognoscatur idem accidens, atque adeo species intelligibilis, quæ est comprehensiua illius singularis, & potentiæ passiuæ eiusdem, debet præhabere in esse intelligibili omnia accidentia, quæ possunt afficere tale singulare.

Argumenta autem posita in contrarium probant, quod per dictas species, non cognoscantur illa accidentia secundum se, & quatenus dicunt ordinem specificum ad substantiam: non tamen quatenus sunt speciales actus correspondentes illi potentiæ passiuæ, quæ comprehenditur ab Angelo.

Et nota, quod eminentia posita in specie illa intelligibili ad repræsentanda omnia illa accidentia: non solum, quæ actualiter afficiunt individuum, vel singulare illud, verum etiam, quæ possunt afficere, melius intelligitur in opinione, quæ docet, talem speciem esse infussam à Deo peculiari actione, quam in opinione, quæ tenet illam speciem esse propriam passionem Angeli. Etenim maior limitatio in repræsentando, ponenda est in specie intelligibili: quatenus fluit ab essentia Angeli, quam ponatur, quatenus procedit à Deo. Nam vt fluit ab essentia Angeli sequitur naturam limitatam talis essentiæ: tamen vt profluit à Deo secundum participationem ideæ diuinæ habet illud esse intelligibile eminens, quod supra explicatum est. Et sicut in illa prima emanatione ab essentia, non bene intelligitur qualiter species, quæ est in Angelo inferiori comprehensiua sit Angeli superioris: quod tamen bene intelligitur ponendo, quod talis species infundatur à Deo: ita ad comprehensionem, de qua in præsenti, facilius procedemus dicendo; quod virtus comprehensiua conuenit speciei, ex vi processionis per infusionem modo dicto. Item etiam ad cognitionem illam naturalem, quæ sequitur in Angelo statim, atque ponitur in rerum natura aliquod singulare, vel aliquod accidens afficiens illud singulare, magis conducit infusio speciei, quam emanatio speciei ab essentia. Quandoquidem in tali cognitione naturali (vt explicatũ est) mouetur Angelus à Deo, cui conuenit præstare ea, quæ naturaliter consequuntur ad illam speciem ab ipso infusam. Si autem illa species esset propria passio operaretur naturaliter ex vi influxus ab essentia. Et cum influxus talis eodem modo se habeat posito singulari, seu accidente illo, atque antequam poneretur, difficilime intelligeretur, quod esset determinatiuum dictæ cognitionis.

A

## §. VI.

### *Soluuntur argumenta posita à principio.*

B

AD primum argumentum positum à principio respondetur, negando, quod species illa maneat indifferens quoad esse repræsentatiuum singularium, imo determinate præhabet in se omnia singularia: quamuis in actu exercito, non detur repræsentatio singularis; nisi quando illud ponitur in rerum natura. Licet enim species illa, non solum causaliter sit repræsentatiua, sed etiam formaliter: tamen non est repræsentatiua explicite, sed implicite, & in actu primo. Vnde bene intelligitur, quod contineat repræsentationem multorum singularium: & tamen non actualiter repræsentet singularia.

C

Quando autem determinatur ad repræsentandum hoc, vel illud singulare, non datur ei noua repræsentatio, sed exit in actum illa repræsentatio, quã cõtinebat implicite. Et quamuis natura specifica maneat indifferens ad hoc, vel illud singulare: tamen species illa est determinata in esse repræsentatiuo ad omnia singularia, propter virtutẽ participatã à

Deo. Probat autem argumentum, quod non cognoscantur illa indiuidua, media cognitione naturæ specificæ, tanquam media ratione formali: quã doquidem talis natura est indifferens ad multa singularia, species autem est determinata ad illa.

Ad secundum argumentum respondetur, supponendo, quod species angelica est perfectior, non solum quando se extendit ad repræsentandas plures naturas specificas; sed etiam quando intra eandem naturam specificam, se extendit ad repræsentanda plura singularia, vt efficaciter probatur in confirmatione eiusdem secundi argumenti. Quapropter fatemur, dari aliquam infinitatem perfectionis, in specie extendente se ad infinita indiuidua, illa tamen est infinitas secundum quid, quam infinitatem concedit D. Thom. quæst. 20. de ver. artul. 4. ad 1. Sed contra hoc arguitur. Nam cognitio dicit perfectionem simpliciter ex genere suo: & tamen in esse cognitionis datur illa infinita perfectio: ergo nõ est perfectio infinita secundumquid. Respondetur, quod licet cognitio ex genere suo dicat perfectionem simpliciter, atque adeo perfectio infinita cognitionis in esse cognitionis, & secundum primariam rationem sui sit perfectio infinita simpliciter; tamen cognitio talis, cuius perfectio desumitur per ordinem ad aliquod obiectum secundarium, non dicit perfectionem simpliciter. Itaque perfectio simpliciter, quam dicit cognitio ex genere suo, est desumpta ex ratione entis inquantum ens, & ita non ponitur in præsenti, sed solum perfectio secundum quid.

*D. Thom.*

A

B

Nec etiam ex hac perfectione infinita in particulari genere, inferendum est, talem speciem adæquare ideam diuinã, quæ non se extendit ad plura singularia, quam sint cognoscibilia media tali specie. Nam ex participatione ideæ diuinę habet dicta species illam infinitatem, quæ tamen infinitas ex parte ideæ est infinitas simpliciter; sub eadem enim ratione formali, sub qua illa idea se extendit ad illa indiuidua, extendit se potentia infinita Dei ad omnia producibilia. Non enim desumitur perfectio ideæ ex ordine rationis ad aliquam rationem specificam, vel ad indiuidua contenta sub tali ratione, licet declaretur ratio ideæ per illum particularem respectum. At vero perfectio speciei, quæ est in Angelo, desumitur ex illa continentia, qua in esse intelligibili continet, tã naturã vniuersalem, quam singularia contenta sub tali natura. Quapropter in specie ista ponimus infinitatem secundum quid, in idea autem diuina ponimus infinitatem simpliciter.

C

Circa confirmationem huius argumenti secundi, non vacat disputare, vtrum cognitio, qua cognoscitur indiuiduũ, addat specialem perfectionem formaliter loquendo, supra cognitionem, qua cognoscitur species. Et quidem ex vna parte videtur, quod natura specifica: quatenus incommunicabilis redditur medijs conditionibus indiuiduantibus, non addat aliquam perfectionem, etiam in esse intelligibili supra se ipsam absolute consideratam. Etenim incommunicabilitas illa potius est restrictio perfectionis, quam additio perfectionis, non solum in esse reali, vt notum est, verum etiam in esse intelligibili: quandoquidem intellectus cognoscit illam incummunicabilitatem, per communicabilitatem, quam habet natura ex se ipsa, & consequenter, incommunicabilitas etiam in esse intelligibili participat cognoscibilitatem, ex communicabilitate naturæ: non ergo addit perfectionem in esse intelligibili indiuiduum formaliter loquendo, supra naturam specificam.

Præterea. Id quod addit indiuiduum supra naturam, redducitur ad genus causæ materialis, sed nulla cognoscibilitas potest desumi ex tali genere causæ: quandoquidem vnumquodque in tantum est cognoscibile, inquantum est in actu: ergo indiuiduum vt sic, non addit cognoscibilitatem supra speciem.

Ex alia vero parte militat ratio posita in confirmatione. Quapropter prosequendo doctrinam traditam, dicimus, quod indiuiduum ex vna parte recipit perfectionem simpliciter ab specie, etiã in esse intelligibili, vt rationes factę probant, & sic tota ratio cognoscendi indiuiduum procedit ab specie, sed ex altera parte species recipit perfectionem secundum quid ex conditionibus indiuiduantibus, atque adeo superadditur speciei ex vi earundem conditionum, aliqua intelligi-

telligibilitas secundum quid. Quapropter, non placet nobis opinio tenentium, quod species intelligibilis repræsentans naturam specificam, absque additione alicuius perfectionis, etiam est principium cognoscendi singularia. Imo, quamvis Angelus cognosceret singularia sub ratione naturæ vniuersalis, adhuc daretur specialis perfectio, cognoscenda quidem subsistantialiter media natura vniuersali, sed accidentaliter, & secundum quid ad deretur perfectio in cognitione singularis. Vnde alia est ratio materializandi formam substantialem mediante materia prima quoad cognoscibilitatem, (de qua in præsenti) alia vero materializandi naturam specificam, per conditiones indiuiduantes. Nam materia prima secundum se nullam habet cognoscibilitatem, atque adeo ex tali materia, non potest addi aliqua cognoscibilitas formæ. Nihilominus conditiones indiuiduantes dicunt secundum se aliquam perfectionem, & quamuis recipiant perfectionem simpliciter à natura specifica: & ita cognoscantur media tali natura: tamen etiam perficiunt secundum quid eandem naturam, & addunt cognoscibilitatem supra ipsam.

A

B

## §. VII.

### *Dependentia speciei intelligibilis à singulari, vt parte vniuersi.*

TERTIVM argumentum exposcit, vt declaremus dependentiam speciei intelligibilis Angelicæ, quoad repræsentationem. Est enim communis solutio, quod species Angelica se extendit ad repræsentandum actualiter id quod pertinet ad ordinem vniuersi, ad quem ordinem, non pertinent indiuidua, seu singularia antequam sint: & ita non repræsentantur actualiter, licet implicite contineantur in specie intelligibili.

C

Hæc solutio communiter assignatur à doctoribus, & est sufficiens. Restat tamen explicandum in illa, quare vt illa singularia cognoscantur, debent pertinere ad ordinem vniuersi. Videtur enim petitio principij. Si enim absque aliqua alia dependentia extrinseca, species continet in se talia singularia in esse intelligibili, videtur etiam quod absque aliqua dependentia ad hoc, quod singulare sit, vel non sit pars vniuersi actualiter, repræsentetur per illam speciem, vel quod debeat dici, speciem intelligibilem, non continere illa singularia quousque pertineant ad ordinem vniuersi. Et quod sicut Deus producendo actualiter creaturas, prius produxit illas in mente angelica, quam in se ipsis: ita producendo singularia illa de nouo, prius conferat eidem menti Angelicæ, repræsentationem de nouo, & non solum determinet speciem illam, modo explicato.

Nihilominus solutio data est optima. Pro cuius maiori intelligentia notandum est, ex doctrina D. Thomæ art. 3. sequen. ad 3 quod licet species, quæ sunt in intellectu Angeli, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura, tamen ea, quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus, & sic per eas cognosci possunt, sed quæ futura sunt, non habent naturam, per quam eis assimilentur. Vnde per eas cognosci non possunt. Ex qua doctrina colligitur, quod quamuis species illa, non recipiat aliquam perfectionem in repræsentatione ab ipsa re, quæ repræsentatur, atque adeo quantum est ex parte speciei posset sequi repræsentatio rei futuræ: tamen ex parte rei cognoscendæ datur impotentia, quoad cognoscibilitatem. Cum enim ad istam cognoscibilitatem requiratur assimilatio illius rei respectu speciei; quando autem res non existit, non possit dicto modo assimilari, consequenter; nec potest dicto modo cognosci per speciem angelicam. Licet enim ista cognitio, non fiat per assimilationem speciei respectu rei cognitæ: quia non participatur perfectio ab ipsa re cognita, fit tamen per assimilationem rei cognitæ ad ipsam speciem intelligibilem. Hæc igitur assimilatio, non potest dari in re, non existente.

*D. Thom.*

Sed tunc restat difficultas. Nam quamuis res futura, quantum est ex se, non sit capax illius assimilationis: tamen habet esse in intellectu Angeli, ratione speciei, & sub illa ratione cognoscitur, & ex illo modo existendi sumitur assimilatio requisita ad cognitionem, & consequenter, poterit cognosci res illa antequam

sit in se ipsa. Propter hanc igitur replicam aduertenda est doctrina D. Thomæ quæst. præcedent. articul. 2. ad 4. scilicet, quod Deus vnumquanque creaturam fecit proportionatam vniuerso, quod facere disposuit, & quod eiusdem rationis est, quod Deus adderet aliquã creaturam vniuerso, & aliquam speciem intelligibilẽ Angelo. Quo fit, vt secundum proportionem ad res pertinentes ad ordinem vniuersi, detur modus repræsentationis, in specie Angelica. Et ad repræsentationem naturalem talis speciei requiritur ex parte rei repræsentatæ, quod pertineat ad ordinem vniuersi. Et cum ista dependentia, seu correspondentia infunditur species Angelo.

A

Vnde quanuis species illa intelligibilis in productione cognitionis operetur naturaliter: & ita operetur secundum vltimum potentiæ, operatur tamen medio influxu diuino, per quem in mente Angelica producit Deus intelligibiliter id quod à parte rei producit realiter. Vnde in modo operandi, quem seruat talis species philosophandum est secundum modum, quem Deus seruat in producendo res. Cum igitur in producendo singularia illa, non operetur Deus omnino aliquid de nouo, consequenter nec tribuit nouam repræsentationem speciei. Et cum productio indiuidui sit velut noua determinatio naturę specificę: ita ex parte speciei intelligibilis datur noua determinatio: non tamen noua repræsentatio. Agit ergo species intelligibilis naturaliter, & secundum vltimum potentiæ, ad modum quo determinatur à Deo. Determinatur autem à Deo ad modum, quem Deus seruat in productione rerum vniuersi: & ita non attingit illa species; nisi illa singularia, quando actualiter pertinent ad ordinem vniuersi.

B

Ex quo sequitur, falsam esse opinionem tenentem, posse Angelum naturaliter cognoscere per illam speciem singularia futura, quoad quidditatem illorum, licet non quoad actualem existentiam. Quæ quidem notitia erit abstractiua illorum singularium. Hæc sententia, non potest sustineri. Licet enim detur implicita repræsentatio illius singularis, antequam illud sit: tamen ad explicitam repræsentationem secundũ quam dicitur tale indiuiduũ velut produci explicite in intellectu Angelico in esse intelligibili; requiritur explicita assimilatio, qua indiuiduum assimiletur speciei, quæ non potest dari antequam tale indiuiduum sit. Cum secundum hanc assimilationem, debent res simul procedere à Deo in esse reali secundum se ipsas, & in esse intelligibili in intellectu angelico. Verum est, quod si species illæ præscindendo à concursu speciali Dei repræsentarent singularia, opinio illa haberet apparentiam. Cæterum concurrendo Deus ad esse singularium in se ipsis, concurrit ad repræsentationem explicitam speciei, vt statim dicetur.

C

Ad confirmationem respondetur probare, quod concursus Dei de nouo aduenięs posito singulari, ad hoc, quod cognoscatur tale singulare: non solum deseruit ad determinandum speciem in genere causæ efficientis, tanquam mouens quoad exercitium, sed etiam quod in ipso genere repræsentationis, aliquam actualitatem de nouo confert. Et hoc aduertatur diligenter. Nam aliquãdo mouens quoad exercitium, præsupponit totum, quod pertinet ad specificationem, seu ad principium specificum actus, & solum deseruit ad hoc, quod exeat in actum secundum id quod perfecte constitutum erat in actu primo. Hoc autem non contingit in præsenti. Nam Deus, qui determinat illam speciẽ intelligibilem ad cognoscendum singulare, non efficit solum id, quod mere pertinet ad exercitium actualis cognitionis, sed etiam perficit actualiter eandem speciem in ratione repræsentationis, quam includit. Cum enim talis species procedat à Deo secundum primam repræsentationem continentem implicite secũdã repræsentationem singularis, fit, vt ab ipso Deo tantum dependeat illa formalis, & explicita repræsentatio communicãda eidem speciei. Vnde in hoc verũ asserebat opinio (de qua supra) scilicet, quod ex virtute luminis collati Angelo ad vtendum speciebus intelligibilibus, non potest prouenire, non solum noua repræsentatio, verum etiam explicita repræsentatio dicta; sed ista debet necessario prouenire ab eadem causa, à qua species participauit primam repræsentationem, scilicet à Deo. Non ergo illa determinatio Dei includit solum genus

causæ

causæ efficientis in ordine ad actum: verum etiam genus causæ formalis in ordine ad principium. Probat igitur argumentum illud, quod cum species sit in potentia ad repræsentandum singulare, quando postea reducitur in actum, debet superaddi aliquid, non quidem causans nouam repræsentationem, sed perficiens primam, secundum illudmet esse repræsentatiuum. Ad istum ergo modum debent conciliari ea, quæ superadduntur in eadem confirmatione.

A

Ad illud vero, quod dicebatur de determinatiuo ex parte obiecti: quandoquidem exigitur determinatiuum, etiam quoad repræsentationem, respondetur; quod cum illa species non sumatur à rebus, nec etiam debet determinari ab ipsis rebus, cum autem procedat à Deo etiam in esse repræsentatiuo, in eodem esse perficitur ab ipso Deo.

Ad quartum argumentum respondetur, quod ex conditionibus oppositis non potest extrahi vna species repræsentans illas clare, & distincte: bene tamen datur species descendens à superiori causa, in qua distincte contineantur conditiones oppositæ. Sicut quanuis in ordine ad vnam mensuram temporis nõ dentur duo opposita, dantur tamen in ordine ad mensurã superiorẽ æternitatis.

Ad quintum respondetur, quod quanuis requiratur illa determinatio diuina explicata, ex parte speciei: illa tamen nõ prouenit ad modum actus primi, sicut quando infusa est talis species, sed ad modum actus secundi per actualem communicationem noui modi eiusdem perfectionis. Vnde non solum non requiritur aliquid superadditum habens rationem speciei, & procedens ab obiecto: verum etiam nec motio diuina actuat intellectum communicando aliquid per modum formæ, seu habitualiter, sed solum actuat ipsum per modum cuiusdam determinationis intrinsece pertinentis ad repræsentationem substantialem, quæ erat in specie.

## CONTROVERSIA. LVIII.

### *Vtrùm duratio, siue sit temporis, siue alicuius actionis, cognoscatur ab Angelo naturaliter per speciem intelligibilem.*

INTER conditiones indiuiduantes rei, quas cognoscit Angelus per speciẽ repræsentantem naturam specificam, vt dictum est controuersia præced. videtur vna, duratio rei singularis; atque adeo videtur, quod sicut Angelus per speciem illam cognoscit singulare, etiam cognoscat durationem eiusdem singularis. Maxime, quia sicut explicatum est, cognoscit Angelus per illam speciem accidentia, quæ sic prouenirunt illi singulari, nullum autem accidens ex ijs, quę extrinsece aduenit, est ita coniunctum rei, atque est duratio eiusdem rei. Sicut enim conseruatio, qua Deus conseruat rem, est ipsa productio rei continuata: ita duratio ista, nihil aliud est, quam esse rei continuatum. Cum ergo alia accidentia magis extrinseca rei, cognoscantur per illam speciem, videtur quod etiam duratio cognoscatur.

B

Caietanus tenet, quod tam essentia rei, quæ cognoscitur ab Angelo, quam singularitas eiusdem rei, & existentia actualiter exercita, cognoscuntur mediante duratione, tanquam conditione requisita, non tamen ipsa duratio cognoscitur tanquam obiectum. Sicut color videtur suppositа conditione existentiæ, & tamen ipsa existentia non videtur. Ratio quam pro sua sententia adducit Caiet. est; quia si Angelus cognosceret illam durationem, etiam cognosceret futurum contingens, quandoquidem contingens est rem aliquam existentem durare. *Caiet.*

C

Ferrar. autem 2. cont. gent. cap. 100. tenet durationem rei repræsentari per speciem illam tãquam obiectum quod. Probatque suam sententiam ex vniuersalitate obiecti intellectus, sub qua continetur non solum entitas rei: verum etiã omnis modus entitatis; atque adeo, sicut intellectus cognoscit ens inquantum ens, tanquam obiectum quod, ita *Ferrar.*

poterit cognoscere omnem modum eu iuscunque entis.

Secundò. Species illa repræsentat rem cum omnibus suis conditionibus singularibus, sed inter conditiones singulares datur vna pertinens ad durationem rei, scilicet quando, quæ est duratio temporis: ergo.

Subdit autem Ferrariensis, quod ista duratio non cognoscitur quando est futura, sed quando est actu præsens: & ita A Angelus cognoscendo durationem nõ cognouit futurum contingens.

## §. I.

## *Qualiter duratio potest cognosci ab Angelo.*

IN qualibet duratione, siue sit temporis, siue motus, siue actionis, siue cuiuscunque rei successiuæ, datur existentia durationis, secundum quoddam continuatiuum partis præcedentis, & partis subsequentis. Vnde sicut dicitur, quod motus est, & tempus est, quando B datur continuatiuum partium ipsorum: ita duratio cuiuscunque rei ponitur in rerum natura, non secundum se totam, nisi res duraret per instans, sed secundum continuatiuum partis præteritæ, & sequentis. Fit ergo, vt res quæ subijciuntur tempori, dicantur durare, & existere secundum durationem, ad modum quo tempus dicitur durare, & existere: & ita sicut tempus existit solum secundum instans, ita res subiectæ tempori coexistunt tempori secundum instans. Hoc supposito certum est, Angelum cognoscere durationem rei actualiter existentis, secundum partem præteritam. Licet enim pars illa iam non sit in rerum natura, reliquit tamen determinationem sui in ordine vniuersi, & species Angeli manst semel determinata, posita tali parte durationis in rerum natura, ad cognitionem eius. Sicut etiam Angelus cognoscit singularia præterita, propter eandem determinationem. Hæc autem determinatio nihil aliud est, quam explicita repræsentatio talis singularis, & explicitum esse intelligibile, quod habet semper singulare in intellectu angelico, post quam illud semel habuit.

Dicimus ergo primo, quod Angelus cognoscit durationem rei ad modum explicatũ, tanquam obiectum cognitum. Itaque talis duratio non se habet, vt conditio ad hoc, quod singulare cognoscatur, sed est obiectum cognitum.

Et quidem, quod absolute loquendo, duratio rei possit cognosci tanquam obiectum quod, videtur manifestum propter rationem factam à Ferrariensi, nec existimo Caietanum tenuisse contrarium huius. Sicut enim quauis intellectus non cognoscat primo conceptum, quem format de re, tanquam obiectum quod: tamẽ absolute potest cognoscere talem conceptum, tanquam obiectum quod, si reflectatur supra ipsum, multo melius potest intellectus cognoscere quamlibet aliam actualitatem naturalem tanquam obiectum quod. Sicut enim ex eo intellectus potest reflecti super illum conceptum, quia non solum est ratio cognoscendi: verum etiam actualitas contenta sub obiecto, quod attingit intellectus; scilicet sub ratione entis, ita multo melius potest attingere alias actualitates, tanquam obiecta repræsentata per conceptum. Sentit ergo Caietanus, non esse necessarium ad hoc, quod aliquod singulare, prout existens in rerum natura cognoscatur, cognoscere eius durationem; quia licet requiratur duratio illa, vt cognoscatur tale singulare: tamen non requiritur, vt se tenens ex parte obiecti cogniti, sed vt exercita tanquam conditio, vt cognoscatur singulare.

Adhuc tamen in sensu explicato displicet nobis sententia Caietani, & censemus, quod vel duratio rei nullo modo pertinet ad cognitionem Angeli, vel si pertinet debet cognosci tanquam obiectum quod. Vnde duratio, quæ iam est posita in rerum natura, est vera actualitas, ad quam determinatur intellectus Angeli: sicut ad alias conditiones accidentales, quæ cognoscuntur ab Angelo, ex vi comprehensionis rei singularis C positæ in rerum natura. Licet enim ad absolutam cognitionem illius singularis, non requiratur cognitio durationis iam actualiter positæ in rerum natura, tamen requiritur ad comprehensionem. Cum enim tota potentialitas singularis comprehendatur tanquam obiectum quod, necesse est etiam cognoscere omnes actualitates quibus de facto actuatur talis potentialitas, non quomodo-

cun-

cunque, sed tanquam efficientes vnum in ratione obiecti cum dicta potentialitate. Constat enim illud obiectum, vt terminans dictam cognitionem, ex actu, & potentia. Igitur cum præcipua actualitas illius singularis sit duratio, fit consequens, vt ex illa, & ex potentia singularis, fiat vnum obiectum quod cognitionis angelicæ.

Secundo dicimus, quod duratio rei, non est conditio, absolute loquendo, vt talis res cognoscatur ab Angelo. Probatur. Nam duratio rei non est quid permanens, sed successiuum: ergo non potest esse conditio, vt res singularis, saltim illa, quæ totum suum esse habet in instanti, cognoscatur. Itaque Petrum (v.g.) pertinere ad ordinem vniuersi; atque adeo constitui, vt obiectum cognitum ab Angelo, non pendet ex aliqua duratione eiusdem Petri, sed eo ipso, quo existit in rerum natura redditur cognoscibilis per eandem speciem per quã cognoscitur homo: & ita independenter à duratione, est cognoscibilis ab Angelo per illam speciem.

Tertiò dicimus, durationem rei cognosci ab Angelo, pro illo instanti continuatiuo partis præcedentis, & subsequentis, non solum quoad partem iam transactam: verum etiam quoad indeterminatam partem futuram. Pro intelligentia huius notandum est; quod illud instans continuatiuum durationis, requirit necessario partem futuram durationis, quam continuet cum parte præcedente. Etenim impossibile est, quod duratio terminetur intrinsece per illud instans: quandoquidem omnes res successiuæ terminantur per instans extrinsecũ, in quo verum est dicere, talem rem iam non esse. Vnde dato quocunque instanti intrinseco in duratione, quale est illud instans continuatiuum, necesse est, quod post tale instans detur pars durationis. Cum enim duo instantia non possint esse immediata, nec duo mutata esse, necesse est, quod post illud instans detur pars temporis correspondens parti durationis. Fit ergo, vt in illo instanti, in quo est verum dicere, nunc duratio est, fit etiam necessarium dicere, duratio immediate post hoc erit.

Ex hoc ergo manet probata illa prima pars nostri dicti; scilicet, Angelum pro illo instanti cõtinuatiuo, cognoscere durationem, non solum quoad partem præteritam: verum etiam quoad partem futuram, propter necessariam connexionem vnius partis cum altera. Cæterum adhuc diximus talem partem futuram non esse determinatã, nec Angelum cognoscere pro tali instanti determinatam durationem futuram. Etenim post illud instans continuatiuum solum designatur tempus, non tamen certa, & determinata pars temporis, imo data quacunque parte adhuc potest signari alia minor, versus tale instans continuatiuum. Idem ergo est dicendum de duratione. Quando autem dicitur, quod Angelus non cognoscit durationem, quoad partem futuram, debet intelligi loquendo de parte determinata durationis.

Ex ijs respondetur ad argumentum Caietani. Si enim Angelus cognosceret partem illam durationis futuram determinate, cognosceret futura contingentia, cognoscendo tamen partem indeterminatam ad modum dictum, cognoscit futurum necessarium, quia necesse est partem illã superuenire parti præteritæ.

Opinio etiam Ferrar. est limiranda. Vt enim effugiat difficultatem propositam à Caietano, de futuro contingente, dicit, durationem cognosci quando est præsens in rerum natura. Sed vt dictum est, duratio est præsens in rerum natura secundum illud continuatiuum; atque adeo si illa præsentia sufficeret ad cognoscendam durationem totam, fieret cõsequens, vt tota pars futura cognoscere tur, quantumcunque includeret multa contingentia. Et si solum cognosceretur de duratione id, quod est præsens formaliter loquendo, cum duratio non sit præsens nisi secundum illud instans, nulla pars durationis cognosceretur. Vt ergo euitentur ista extrema, respondendum est, conformiter ad doctrinam traditam, quod pro illo instanti cognoscitur duratio cum suis partibus, non tamen cognoscitur aliquod futurum contingens.

## §. II.

*Species angelica mutatur, media cognitione rerum, quæ successiue terminant ipsam.*

SVpposito quod Angelus per eandem speciẽ cognoscit durationem,

&

& successionem, tam eiusdem rei, quam diuersorum accidentium conuenientium eidem rei, restat explicandum: vtrum istæ successiuæ repræsentationes conueniant eidem speciei, absque aliqua mutatione ex parte sui.

Zumel. Magister Zumel hic q. 2. tenet partem negatiuam, dicens; quod illa species, simpliciter non mutatur recipiendo aliquid intrinsecum, sed mutatio fit ex parte termini, & obiecti repræsentati. Quod probat. Nam illa species antea erat repræsentatiua, nunc vero solum illa relatio, & terminatio de nouo consurgit, per hoc, quod datur terminus actu. Quia actualis illa repræsentatio ex parte speciei, non est actio aliqua, nec noua entitas, sed est relatio repræsentationis, posita in actu exercito, per hoc solum, quod de nouo ponitur terminus. Sicut patet (inquit) de relatione similitudinis duorum alborum, vbi actus exercitus, nihil ponit de nouo in eo, qui antea habebat albedinem, sed solum actum exercitum assimilationis. Rursus cum color illustratur in pariete, non recipit inhæsiue aliquam entitatem, vel qualitatem, sed solum terminatiue, & nihilominus habet se in actu secundo repræsentandi se. Imo sola illustratione posita, habet veluti vicem seminis ad producendas species intentionales, eas lumine ipso educente de potentia diaphani. Quid ergo erit mirabile, si species illæ angelicæ illustrentur ab intellectu Angeli termino posito in rerum natura? Caietanus etiam in hoc articulo tenet, non dari mutationem, etiam ex parte speciei visibilis, si poneretur in oculo quando obiectum visibile non est, & posito tali obiecto repræsentaretur per illam speciem.

Caiet.

Hæc autem opinio displicet nobis, imo dicimus, quod species intelligibilis, quæ implicite repræsentabat aliquod singulare futurum, per repræsentationem explicitam talis singularis, perficitur in se ipsa, & intrinsece. Repræsentatio enim implicita, & explicita, sunt perfectiones propriæ speciei; atque adeo proprie perficitur species secundum propriam rationem speciei, quando repræsentat explicite. Dicere autem, quod illa species ex parte sua repræsentat explicite, etiam si actualiter non habeat talem repræsentationem, ex defectu obiecti terminatiui, est declarare, quod habeat talem repræsentationem explicitam in potentia. Si enim actu haberet illam repræsentationem, media ipsa Angelus actu cognosceret obiectum, cum igitur Angelus sit in potentia ad cognoscendum obiectum per talem speciem, etiam ipsa species est in potentia ad repræsentandum. Cum ergo (vt dictum est) repræsentatio illa sit propria perfectio speciei, nō est dicendum, quod species repræsentet actu per solam denominationem rationis, prouenientem ab extrinseco, sed debet desumi ex intrinsecis speciei. Declaratur hoc amplius. Nam implicat speciem intelligibilem esse proximam rationem intelligendi, quin sequatur intellectio: quandoquidem nihil vltra debet addi ex parte intellectus, & ex altera parte non sequitur talis actus ex vi obiecti; atque adeo ponitur absolute quidquid necessarium est ad actum. Vnde si ex parte speciei intelligibilis, datur actualis, & explicita repræsentatio, sequitur necessario actus, si autem non datur, adueniente postea, euideus est, quod aduenit perfectio.

A

B

Nota præterea esse differentiam inter cognitionem practicam, & cognitionem speculatiuam, quoad præsentem difficultatem. Cum enim cognitio practica sit causatiua rerum cognitarum, potest habere in se totam perfectionem, absque eo, quod causentur actualiter res; quia scilicet ex parte sua est efficax principium effectus: licet non sequatur pro tunc talis effectus, sed postea. Vnde in ista cognitione, habet locum opinio de denominatione rationis, quę solum sequeretur ex parte cognitionis, per hoc quod à parte rei poneretur effectus productus. Quanuis enim causa realiter perficiatur, in reali, & actuali productione effectus: tamen vtcunque posset intelligi noua consecutio effectus absque eo, quod pro tunc causa haberet perfectionem. Nihilominus in cognitione speculatiua, implicat quod per hoc, quod à parte rei ponatur obiectum cognitum, dicatur sequi talis cognitio, & quod ista perfectio actualis cognitionis, solum teneat se de nouo ex parte obiecti: imo quidquid est ratio actualis cognitionis, debet se tenere ex parte intellectus. Et cum per cognitionem speculatiuam trahat intellectus perfecte rem ad se, per cognitionem autem practicam,

C

quo-

quodammodo feratur intellectus in rē, vt est à parte rei, sit, vt nouitas illa actualis cognitionis speculatiuæ, debeat se tenere ex parte intellectus; licet nouitas cognitionis practicæ, possit se tenere solum ex parte effectus, de quo pro nunc non disputamus. Non ergo est dicendum, Angelum cognoscere aliquod singulare de nouo, solum ex vi mutationis ipsius singularis, manente specie intelligibili immutata, sed est euidens, quod si A Angelus intelligit aliquid de nouo, reducitur de potentia ad actum intelligendo, & consequenter etiam est euidens, quod ipsa species intelligibilis reducatur de potentia ad actum. Imo contra positum eius, quod tenet illa opinio, quod ratio formalis huius nouæ cognitionis non debet sumi ex parte obiecti cogniti, sed ex parte cognoscentis. Ratio huius desumitur, ex differentia inter cognitionem, cuius perfectio desumitur ab obiecto cognito, & cognitionem, quę in se habet totam suam perfectionem, nec aliquid participat ab obiecto. Etenim ad cognitionem de nouo illius primi generis, concurrit obiectum formaliter: atque adeo, vt dicatur aliquid de nouo pertinere ad talem cognitionem, necesse est, vt illud desumatur, non solum ex cognoscente, sed etiam ex obiecto, nouo modo actuante. Cæterum ad cognitionem secundi generis, concurrit obiectum velut materialiter, & tanquam terminus extrinsecus, à quo nulla sumitur perfectio: & ita mutatio ex parte obiecti, non facit ad nouam cognitionem, nisi tanquam materia circa quam. Consequens ergo est, vt si dicitur noua cognitio, non debeat ista nouitas sumi formaliter ex parte obiecti, sed ex parte nouæ actualitatis intellectus. Qua propter licet Deus dicatur aliquid producere de nouo, ex sola mutatione rei productæ, ex qua solum sequitur relatio rationis in Deo: tamen impossibile est, quod dicatur de nouo aliquid intelligere, quia talis nouitas non posset desumi ex mutatione rei intellectæ, sed deberet desumi ex intrinseca mutatione intellectus diuini.

Multo magis nobis displicet id, quod dicit prædictus Magister, quod sola relatio consurgat in intellectu angelico, posita re cognoscenda à parte rei. Nam si ex sola mutatione rei extrinsecæ per ordinem ad quam Angelus nullam habet perfectionem, consurgit illa relatio, dicetur relatio rationis. Mirum autem esset si Angelus formaliter diceretur intelligere, ex tempore, & de nouo, ex sola relatione rationis. Et si cognitio est perfectio Angeli, certe cognitio de nouo est formalis perfectio noua, non autem denominatio rationis. Imo impossibile est, quod ab aliquo respectu reali, dicatur Angelus intelligere propter rationem dictam, quia intellectio est propria, & connaturalis perfectio Angeli, & ita in se debet esse aliquid absolutum, licet in ea fundetur aliquis respectus.

## §. III.

*Relatio consecuta ad cognitionem Angeli, quem terminum habeat.*

NOta etiam, quod respectus pertinens ad illam cognitionem de nouo, debet esse realis, non quidem habens pro termino obiectum, quod est à parte rei terminans cognitionem, quia (vt dictum est) ab illo termino non recipit cognitio perfectionem, sed habens pro termino illud principium, à quo intellectus Angeli reducitur de potentia ad actum. Quod principium (vt declaratum est supra) est Deus ipse de nouo influens in intellectum Angeli, & in speciem intelligibilem. Et talis terminus non inspicitur per propriam relationem similitudinis, quam dicit species. Non enim species assimilatur nisi proprio obiecto; atque adeo illa relatio realis inspicit Deum, tanquam propriam causam efficientem, à qua reducitur species de potentia ad actum in propria ratione repræsentandi, inspicit autem species per relationē similitudinis suum obiectum formale. Quapropter sicut ad Deum pertinet producere res à parte rei in esse reali, & in esse intelligibili producere eas in intellectu angelico; atque adeo ad Deum pertinet primo mouere intellectum Angeli ad cognoscendum res primo productas: ita ad ipsum pertinet producere illa singularia in rerum natura secundum esse reale, quatenus sunt aliquid pertinens ad rationem specificam, velut perficiendo secundum quid eandem rationem specificam, & consequenter ad Deum pertinet perficere dictas

B

C

species

ſpecies intelligibiles à ſe productas in intellectu angelico, ſecundum nouum modum repræſentandi ſingularia. Fatemur ergo, in Angelo ex dicta cognitione ſequi ſolam relationem rationis ad obiectum cognitum ſecundum quod eſt à parte rei, & ſequi relationem realem ad Deum determinantem ſpecialiter illas ſpecies, etiam in eſſe intelligibili, & repræſentatiuo: negamus tamen, quod ab aliqua iſtarum relationum, Angelus dicatur actualiter intelligens. Et ſicut Deus ab æterno dicebatur cognoſcens creaturas, non ab aliqua relatione rationis formaliter loquendo; licet ex tali cognitione ſolum ſequeretur relatio rationis ad creaturas: ita à fortiori, quanuis Angelus ſolum dicat reſpectum rationis ad obiectum cognitum ab ipſo, quatenus illud obiectum eſt à parte rei, tamen non conſtituitur Angelus formaliter in eſſe cognoſcentis, per reſpectum rationis ad rem cognitam. Et ſicut Angelus non dicitur cognoſcere naturam ſpecificam media relatione rationis ad ipſam, ſed medio actu cognitionis, quæ eſt perfectio realis: ita non dicetur cognoſcere ſingularia illius naturæ, media relatione rationis ad ipſa, ſed medio actu cognitionis, & media perfectione intrinſeca.

Non eſt diſputandum pro nunc: vtrũ cognitio ſit vera actio, ſed ſufficit dicere, cognitionem eſſe actum perfecti; atque adeo nouam cognitionem eſſe nouum actum, & non tantum relationem. Nec eſt dicendum, iſtam cognitionem ſingularium ſequi poſito ipſo ſingulari, ad modum quo ſequitur relatio ad fundamentum, & rationem fundandi, poſito tamen termino. Etenim immediata ratio huius cognitionis, qua cognoſcitur ſingulare, non eſt illa ſpecies intelligibilis ſecundum ſe, vt notiſsimum eſt, aliàs ſemper efficeret idem in intellectu Angeli, & Angelus ſemper cognoſceret illud ſingulare. Eſtque petitio principij reſpondere; quod ideo non ſequitur iſta denominatio, quia non ponitur ille terminus, hoc enim ſolum procederet ponendo, quod actualis intellectio Angeli eſſet denominatio rationis, quod tamen non habet apparentiam. Statuendo autem illam intellectionem eſſe perfectionem realem, debet ſequi ex vi ſpeciei ſine reſpectu ad terminum: quandoquidem ex termino non prouenit aliqua perfectio. Si ergo prouenit ex ſpecie ſecundum ſe, debet ſequi eodem modo ſtatim atque ponitur ſpecies. Non igitur ſe habet illa cognitio, ſicut relatio conſecuta ex ratione fundandi poſito termino.

A Multo minus poteſt ſtare exemplum illud de relatione ſimilitudinis. Etenim duo alba mutuo ſe reſpiciunt, ad inuicemque recipiunt perfectionem ex eo, quod vnum reſpicit alterum. Vnde non mirum, quod abſque aliqua mutatione abſoluta ex parte vnius albi, per hoc ſolum, quod producatur aliud album, ſequatur illa relatio. In præſenti tamen impoſsibile eſt, quod ex vi productionis ſingularis in rerum natura, ſequatur aliqua relatio realis in intellectu angelico (vt probatum eſt:) Nec ſe perficiunt mutuo iſta duo extrema, imo nulla eſt perfectio in ſingulari participata ab intellectu angelico, media cognitione illa, nec eſt aliqua perfectio in intellectu angelico, participata à ſingulari: nec etiam perficitur vnum extremum per hoc, quod reſpiciat alterum. Non ergo hoc exemplum iubat in aliquo dictum authorem.

B Teneret autem ſi Angelus ex parte ſua inſpiceret, vt perfectionem ſibi correſpondentem ſingulare producendum; atque adeo ſolum deficeret ad actualem reſpectum, quod poneretur à parte rei tale ſingulare, vel ſi ex æquo ſe reſpicerent illa extrema, ſicut ſe reſpiciunt duo alba. Item cum ſpecies illa inſpiciat indiuiduum non quidem relatione reali, ſed relatione rationis propter rationem dictam, fit, vt refferatur ad tale indiuiduum, quia ipſum indiuiduum reffertur ad illam; atque adeo ſi dicta cognitio conſiſteret ſolum in relatione, deberet neceſſario aſsignari ex parte vnius extremi relatio realis, vt ex parte alterius ſequeretur relatio rationis, vt patet in rela-

C tione, qua Deus refertur ad creaturam exiſtentem: ideo enim reffertur Deus ad creaturam, quia creatura refertur ad Deum. Si igitur in præſenti cognitio eſſet relatio conſecuta in ſpecie ratione ſolius mutationis, quæ interueniret ex parte indiuidui, vt dicit illa opinio, inciperet indiuiduum refferri ad ſpeciem illam intelligibilem relatione reali fundata in tali mutatione, vt conſequeretur in ſpecie relatio rationis, conſequens autem

tem est falsum, nam obiectum cognitum potius inspicit potentiam, seu speciem per quam cognoscitur, quia inspicitur ab ipsis, quam è contra. Vnde ratio cognitionis illius non debet sumi ex mutatione noua obiecti, sed ex mutatione noua potentiæ.

Illud vero, quod subdit Zumel de colore repræsentante se ex sola terminatione, probat, quod si cognitio consisteret interminando aliquem actum extrinsecum, posset dari in Angelo absque aliqua mutatione. Cæterum cognoscere rem non consistit in terminando aliqué respectum, vel actum rei, sed ipsa cognitio terminatur ad rem.

Ex vltimo exemplo, quod adducit pro se ille author probatur nostra sententia. Quanuis enim color ex sola illustratione extrinseca haberet emittere illas species visibiles, absque aliqua mutatione sui (de quo non disputamus) tamen necessaria est aliqua mutatio de nouo ad talem illustrationem, siue tendens se ex parte lucis illustrantis, siue ex parte alicuius principij conferentis talem virtutem. Licet ergo species angelica non mutaretur, tamen esset necessaria aliqua illustratio de nouo, procedens ex lumine angelico. Ergo iam datur mutatio in illo lumine, quod quidem est maius inconueniens, quam quod detur mutatio in specie: quandoquidem lumen est altius principium cognitionis, quam species. Vera ergo, & indubitata sententia est, quod posito illo singulari in rerum natura, Angelus vere, & realiter cognoscit illud de nouo, & sic perficitur, & actuatur de nouo, per nouam cognitionem, & consequenter, quod tam lumen angelicum, quam species intelligibilis, causant de nouo talem cognitionem.

§. IIII.

*Similitudo cum re cognita in Angelo.*

Caiet. CAietanus autem videtur ponere relationem realem in specie, quatenus repræsentat illud singulare, & in singulari, quatenus repræsentatur per speciem, propter similitudinem realem, quæ est inter repræsentans, & repræsentatum. Nos tamen dicimus cum D. Th. hic ad 2. quod secundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus, sic ut assimilatur aliquid alicui, secundum conuenientiam in genere, vel in specie, aut in accidente, sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, vt sol cum igne. Et per hunc etiam modum, in Deo est similitudo omnium, & quantum ad formam, & quantum ad materiam, inquantum in ipso præexistit vt in causa, quidquid in rebus inuenitur. Et subdit D. Thom. dicens. *Et eadem ratione species intellectus Angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines a diuina essentia, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.* Ex hac ergo doctrina colligitur, non dari similitudinem, quæ sit relatio realis inter speciem angelicam, & singulare repræsentatum per ipsam, sed datur similitudo, quatenus superius dicitur simile inferiori, assimilando sibi inferius. Nam Angelus cognoscit illud singulare, per modum quidem assimilationis, trahendo rem singularem, ad participationem speciei intelligibilis (vt supra explicuimus.) Quapropter relatio, quæ in hoc genere dicit species illa ad singulare secundum se, est relatio rationis. Et ita ex vi existentiæ singularis in rerum natura non consequeretur in Angelo, nisi sola denominatio rationis, nisi ex alio capite prouentret perfectio specialis illi speciei (vt dictum est.) Et quoad hoc est magnum discrimen inter similitudinem ideæ diuinæ, & similitudinem de qua loquimur. Quia idea diuina nullam perfectionem habet per hoc, quod repræsentet creaturas: nihilominus species angelica, quanuis nõ perficiatur per ordinem ad singulare, quod repræsentat: vere tamen perficitur in tali repræsentatione, perfectione sibi communicata à Deo, à quo secundum rationem idealem participatur illa species, non solum in substantiali repræsentatione: verum etiam in actuali repræsentatione, qua de nouo repræsentatur singulare.

D. Thom.

Restat autem explicare, vtrum sicut species illa recipit nouam perfectionem repræsentando illud singulare: ita recipiat nouam perfectionem successu temporis repræsentando durationẽ, de qua est præsens controuersia. Ad quod breuiter respondetur, quod duratio existens à parte rei, repræsentatur de nouo, sicut aliæ cõditiones singulares, & sicut

alia

alia accidentia, de quibus supra egimus, & sic datur noua perfectio, seu nouus modus perfectionis in illa specie. Quia tamen existente duratione in rerum natura mediante instante continuatiuo, ad modum explicatum, adhuc datur pars futura superueniens parti præteritæ, poterat dubitari, vtrum species illa recipiat continuo nouas perfectiones, per continuationem illius durationis, & per aduentum illarum partium superuenientium. Dicimus ergo conformiter ad doctrinam supra traditam, quod loquendo de parte superueniente, quæ habet necessariam connexionem cum parte præcedente, & continuatur necessario mediante illo instante cum tali parte, repræsentatur simul vnica repræsentatione, media illa specie, nec superuenit aliqua noua perfectio. Cæterùm loquendo de parte eiusdem durationis futura, & determinata, & mensurata determinato tempore, & induente nouas circunstantias, cognoscitur noua cognitione, quantumcunque in ratione durationis continuetur cum alijs partibus præcedentibus. Quia eadem est ratio talis partis durationis, atque cuiuscunque alterius accidentis superuenientis. Et sicut per eandem speciem cognoscitur motus, qui successu temporis recipit diuersos modos, & tamen illi modi superuenientes, etiam cognoscuntur nouo modo: ita per eandem speciem cognoscitur illa duratio, & tamen secundum nouos modos quos successiue respicit, qui sunt contingenter aduenientes, etiam ipsa species successiue perficitur.

A

IN art. 3. docet D. Thom. quod solius Dei est, futura cognoscere in se ipsis, non solum, quæ ex necessitate proueniunt, vel vt in pluribus, sed etiam casualia, & fortuita. Quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cum sit simplex, toti tempori adest, & ipsum concludit. Et ideo vnus Dei intuitus fertur in omnia, quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia, & videt omnia, vt in se ipsis sunt. Angelicus autem intellectus, & quilibet intellectus creatus, defficit ab æternitate diuina. Vnde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, vt est in suo esse.

## CONTROVERSIA. LIX.

### *Vtrùm per diuinam potentiam possit species angelica repræsentare futurum contingens in se ipso.*

SVPPONENDVM est, Angelum non posse cognoscere certo futurum contingens, vt futurum est, siue illud futurum pendeat ex libero arbitrio, siue ex causa alia naturali. Quapropter quando Diuus Thomas in præsenti articulo docet, non posse cognosci futurum contingens certo, prout est in causis, loquitur formaliss ime. Licet enim cõtingentia proueniat ex causis naturalibus, certissimum est, quod ex vi cognitionis talium causarum non potest certo cognosci futurum: quã doquidem in illis causis non habet determinationem ad vnum. Si autem effectus, quia est contingens per ordinem ad causam naturalem, sit determinatus in alia causa naturali, vel concurrente, vel impediente, Angelus qui comprehendit tales causas cognoscet certo talem effectum, non tamen in causa indifferente, sed in causa determinata. Et secundum hanc distinctionem, cessat dissidium inter doctores, quos allegat Vaz

B

quez

*Vazquez. D. Thom. Ferrar. Bonauent. Ægidius. Heruæus.*

quæ hic disput. 207. Licet enim aliqui teneant, ista futura non certo cognosci, vt est D. Thom. hic, & 3. cont. gent. cap. 154. & Ferrar. ibid. Bonauent. in 2. d. 7. p. 2. art. 1. q. 3. Ægid. eadem distinct. q. 2. art. 1. Heruæus art. 2. non negant isti authores, quod data aliqua causa naturali omnino determinata ad vnum, & vincente omnes alias causas indifferentes ad vtrumlibet, in productione alicuius effectus, cognoscatur talis effectus certo in illa causa naturali. Vtrum autem Angelus comprehendat omnes concursus causarum naturalium, siue se mutuo adiuuantium, siue impedientium, non disputamus modo. Probabilius autem censemus, Angelum comprehendere, non solum virtutem cuiuscunque causæ naturalis seorsum: verum etiam concursum dictarum causarum, ex quo prouenit, cognoscere certo aliqua futura, non tamen in causis indifferentibus, sed in causis determinatis. Et hoc voluerunt dicere authores, qui citantur pro contraria sententia, scilicet Alexand. 2. part. q. 26. memb. 4. Dur. in 2. d. 7. q. 3. Albert. art. 5.

A

*Alexand. Durand. Albert.*

B

Notandum est, aliud esse, speciem angelicam repræsentare futurum singulare, cum omnibus suis conditionibus, etiam cum existentia in actu signato, & quatenus talis existentia est actualitas quædam, potens efficere, vt illud singulare sit in rerum natura: aliud autem repræsentare ipsum singulare existens, & existentiam exercentem suam virtutem, & potentiam, & velut in actu secundo: aliud autem iudicare, quod tale singulare, debeat esse in rerum natura: aliud tandem attingere illud singulare, siue media specie per repræsentationem, siue medio lumine per iudicium: attingere (inquam) illud singulare in se ipso.

Prima propositio. Species intelligibilis angelica, secundum suam virtutem naturalem, non potest repræsentare singulare futurum, in illa prima acceptione repræsentationis singularis, loquendo de propria, & distincta repræsentatione. Itaque quando causæ naturales non sunt omnino indifferentes, ad producendum aliquod singulare, sed habent talem dispositionem, vt aliquo modo inclinent in talem productionem, poterit Angelus per illam speciem, conjecturaliter, & imperfecte cognoscere illud singulare, si verum est, quod Angelus possit habere istas cognitiones imperfectas, de quo non disputamus modo. Cæterum est impossibile, quod media illa specie cognoscatur distincte illud singulare. Probatur. Species illa ex natura sua, habet explicitam repræsentationem, secundum explicitam assimilationem, qua res quæ à Deo producuntur in se ipsis secundum esse reale, producuntur secundum quandam correspondentiam in esse intelligibili in intellectu angelico: sed ista correspondentia, non datur quousque illud singulare ponatur à parte rei: ergo nec explicita, & distincta repræsentatio. Maior constat ex dictis, & explicatur nunc amplius. Si enim Deus conferret speciei intelligibili angelicæ virtutem, ad repræsentandas res, absolute, & sine dependentia ab existentia earundem rerum; licet Angelus adhuc nõ posset certo cognoscere tales res, an tequam essent à parte rei, vtpote quãdo solum includerentur in causis contingẽtibus, tamen posset illas cognoscere secundum abstractionem, ita quod proponerentur distincte intellectui angelico. Et illa species secundum virtutem, quã haberet in actu primo, posset exire in actum secundum actualis repræsentationis, omnium obiectorum, quæ in ipsa cõtinerentur. Nihilominus de facto collata est à Deo illi speciei virtus ad repræsentandum, attento ordine totius vniuersi, in quo spiritualia correspondent corporalibus, & è contra, & secundum esse reale corporalium, datur esse intelligibile eorum in Angelis. Quapropter non ex aliqua extrinseca ordinatione Dei, datur illa correspondentia, atque dependentia, sed ex propria natura indita illis speciebus, & ex vi infusionis, qua infunduntur à Deo, & ex particulari esse intelligibili, quod habent tales species.

C

Ex hoc ergo sequitur, quod species intelligibilis angelica, ex parte sua non potest inclinare positiue Angelum, ad cognoscendum aliquod singulare futurum, cognitione aliqua imperfecta, & confusa. Ratio huius est, nam illa species ex natura sua inclinat positiue ad cognoscendas res, secundum illum ordinem statutum à Deo; atque adeo antequam res cognoscenda existat in rerum natura, siue in se ipsa, siue in suis causis determina-

tis, non pertinet positiue, & in actu ad speciem illam, sed potius talis species negatiue se habet ad talē rē. Vnde licet damus, quod Angelus posset vti tali specie ad cognitionem imperfectam, & cō iecturalem alicuius singularis futuri, tamen impossibile est, quod iste vsus proueniat, ex inclinatione positiua dictę speciei: quæ inclinatio semper debet tendere in cognitionem distinctam rei, siue in se, siue in causis determinatis. A

Secunda propositio. Deus potest conferre virtutem illi speciei angelicæ ad repræsentandum singulare futurum, distincte secundum omnes suas conditiones, quas habiturum est à parte rei. Probatur. Nam quanuis ex natura sua illa species habeat se negatiue in tali repræsentatione (vt dictum est) nec ex se possit inclinare positiue ad cognitionem illius singularis, tamen illa repræsentatio non repugnat ei, quin potius perficit eam intra limites suæ implicitæ repræsentationis, & consequenter medio concursu diuino, potest ei conuenire. Et nota, quod iste concursus debet esse specialis, & distinctus ab eo, per quē Deus concurrit determinando illam speciem posito illo singulari à parte rei. Dictum est enim, talem speciem non determinari quomodocúque à Deo in genere causæ efficientis solum quoad exercitium: sed etiam tribuendo explicitam repræsentationem. In quo tamen concursu, Deus operatur secundum leges naturales statutas ab ipso, & sic talis concursus debetur illi speciei. Nihilominus concursus, de quo in præsenti, non est debitus speciei, imo per illum eleuatur species, supra terminos sibi debitos. B

Tertia propositio. Necessarium est speciale lumen, ex parte Angeli, ad vtendum specie intelligibili eleuata, ad modum explicatum, propositione præcedente Probatur. Lumen, & species intelligibiles, quibus ipsum vtitur, debent proportionari interse vnioce, taliter, quod lumen naturaliter inditum Angelo, debet vti speciebus, secundum propriam, & naturalem inclinationem ipsarum specierum, primo inditam illis à Deo. Ergo quando per specialem eleuationem Dei, aliqua species acquirit nouam virtutem, necessarium est ex parte Angeli, lumen speciale ad vtendum eisdem speciebus. Quapropter eo ipso, quo Deus causaret illam nouam virtutem in specie, per eleuationem particularem, consequenter causaret speciale lumen in Angelo, proportionatum eleuationi talis speciei. Sicut enim ad vtendum essentia diuina loco speciei, necessarium est lumen beatificum: ita ad vtendum qualibet specie eleuata per principium, excedens uirtutem propriam speciei, necessarium est lumen, etiam excedens propriam virtutem luminis naturalis. C

Sed inquiris: vtrum sufficiat lumen peculiare infussum intellectui angelico, & excedens virtutem propriam naturalis luminis, ad vtendum propria specie intelligibili indita Angelo, etiam ad cognoscendum illud singulare futurum. Ratio dubitandi est; quia quando ponitur lumen excedens, potest ex eisdem speciebus elicere altiores conceptus, ad quos non se extendebat aliqua species secundum se: ergo posito in præsenti tali lumine, etiam si ex concursu diuino speciali, non recipiat species virtutem specialem, poterit illam recipere, ex eleuatione proueniente à lumine.

Respondetur; quod aliquando contingit, vt ex virtute luminis, stantibus eisdem speciebus, producantur altiores conceptus illis, ad quos secundum se ordinantur species, vt patet in lumine prophetico. Nō enim est necessarium, quod infundantur prophetæ nouæ species, ad conceptus illos excellentes habendos, quos format propheta, sed ex eisdem speciebus diuersimode illustratis, & dispositis per illud lumen, producuntur tales conceptus. Et similiter stante eodem lumine naturali, producuntur illi altiores conceptus, ratione diuersæ dispositionis earundem specierum. Cæterum non sufficit lumen naturale ad eleuandum aliquam speciem secundum se, & seorsum consideratam, vt repræsentet aliquid, quod ex se nō poterat repræsentare. Vnde solus Deus potest efficere, vt illa species, quæ secundum se non repræsentaret singulare futurum, repræsentet illud, atque si esset præsens. Imo nec potest Deus causare talem eleuationem, medio aliquo lumine quantumcunque supernaturali. Sicut enim Deus immediate per se ipsum contulit illi speciei propriam repræsentationem: ita immediate per se ipsum debet eleuare eandem

dem repræsentationem. Et quidem si ex denominatione aliqua accidentali, superueniēte ab extrinseco, posset illa species habere dictam repręsentationem, & eleuationē, sicut natura eleuatur per gratiam, bene intelligitur, quod medio lumine eleuaretur: nihilominus habere nouum modum repræsentandi debet prouenire speciei, non ab aliqua forma extrinseca eleuante, sed à proprio principio intrinseco; & ideo ille solus potest causare talem modum, qui tribuit naturam, & repræsentationem speciei. A

Quarta propositio. Absq; aliqua mutatione in repræsentatione specierum, potest Deus infundere lumen, quo certo iudicet Angelus aliquod singulare contingens secundum se, futurum esse infallibiliter. Pro intelligentia huius nota: quod certitudo actus intellectus non sumitur, formaliter loquendo, ex repræsentatione specierū. Sicut enim in actu scientifico species se habent materialiter, lumen autem scientificum est proprium principium talis actus: ita in actu, quo certo iudicatur de aliquo obiecto, species materialiter se habet, speciale autem lumen est proprium principiū. Quia species intelligibilis solum deseruit simplici apprehensioni obiecti, ex qua nec sumitur certitudo, vel in certitudo iudicij. Sic ergo facile probatur dicta propositio. Quæ etiam declaratur illo exemplo posito de lumine prophetico. B

## §. 1.

### *Futurum contingens, implicat quod repræsentetur per speciem angelicam, quatenus futurum est.*

LIcet species angelica repræsentare possit singulare futurum contingenter, secundum omnem entitatē eiusdem singularis (vt explicatum est) tamē in illa repræsentatione, nō attenditur ad futuritionem, vel contingentiam. Et certissimum est, speciem illam secundum suam naturam, non posse repræsentare talem futuritionem. Dubium ergo est, vtrū de potentia Dei, possit dari ista repręsentatio. Ad quod respondetur negatiue. C

Quod probatur. Nam species repræsentat obiectum trahendo illud ad se, implicat autem, quod futurum vt sic, trahatur ad speciem intelligibilem: quādoquidem nihil habet actu, vel in se, vel in sua causa tale futurum. Vnde quidquid repræsentatur per speciem intelligibilem, debet comparari ad ipsam, secūdum modum assimilationis, qui modus implicat, quod detur, si vnum extremū nullo modo sit. Declaratur hoc amplius, ex differentia inter lumen, & speciem. Lumen enim deseruit ad iudicandum de re, siue ad disponendum potentiam, vt sit receptiua speciei intelligibilis, quapropter potest potentia mediante ipso ferri in obiectum futurum, quatenus futurum est. Quia tamen præsentia obiecti est omnino necessaria ad illam vnionem, per modum assimilationis, & ad trahendum obiectum secundum simplicem apprehensionem, cui deseruit species illa, hinc est, implicare, quod species repræsentet futurum, quatenus futurum est.

Ex quo sequitur, quod quauis Deus possit efficere, vt species illa repræsentet futurum singulare, quod nullam determinationem habet à parte rei, ad modum explicatum, repræsentat (inquam) illud singulare secundum suam entitatem, imo secundum existentiam in actu signato conceptam, id tamen prouenit, ex eo quod in tali repræsentatione, non inspicitur aliqua futuritio obiecti, imo attenditur solum ad entitatem in abstractione consideratam. Attamen comparando speciem ad obiectum, quatenus futurum est, secundum existentiam quasi exercitam, & efficientem actu, quod tale obiectum sit extra causas naturales, implicat dari illam repræsentationem. Et quidem si entitas alicuius singularis requireretur, ad hoc quod ex illa educeretur species intelligibilis, clare constaret, quomodo talis entitas futura, nullo modo posset causare illam speciem, & quod nulla repræsentatio posset sequi in rerum natura respectu talis obiecti, etiam attendendo ad entitatem eiusdem obiecti. Hoc autem non requiritur in specie angelica; atq; adeo ex parte sua potest ista species repræsentare rem futuram, quatenus tamen hæc res est prēsens in esse intelligibili secundum suam entitatem. Potest autem Deus causare hoc genus præsentialitatis, & de facto statuit illud in actu primo in specie intelligibili, & ita antequam res sit in se, potest ex diuina potentia esse præsens entitatiuę speciei intelligibili, & cognosci,

ci, atque si secundum se esset præsens. Nihilominus quando talis res formaliter, & secundum comparationem ad speciē illam, est aliquid indifferens ad esse, vel non esse, implicat quod repræsentetur secundum illud esse per talem speciem, vel etiam, quod repræsentetur secundū non esse; sed omnino negatiue se habet species in repræsentatione talis rei.

A

Præterea sequitur, quod quanuis res omnes creatæ antequam sint in rerū natura, non possint mouere ad sui cognitionem, quia non possunt immittere species in intellectū, & isto modo non sint cognoscibiles, tamen qua parte essentiæ rerum sunt perpetuæ, & quælibet res singularis habet conditiones, quæ secundum entitatem, abstrahunt ab omni tēpore, sunt cognoscibiles, non tanquam obiecta motiua, sed tanquam obiecta terminatiua. Quia hæc est differentia inter res omnino fictitias, & alias res, quæ habent fundamentum à parte rei: quod res primi generis nullo modo sunt cognoscibiles ex se; atq; adeo tota ratio cognitionis earū ortū habet ex fictione intellectus. At tamen res secundi generis, licet formaliter non sint; atque adeo ex se nō possint mouere ad sui cognitionem, tamen vere dicuntur cognoscibiles; vel propter fundamentum, quod habent à parte rei, talis cognoscibilitatis, vel propter esse, quod habent in mente diuina. Contingentia tamē, vt sic, & secundum indifferentiam, quam dicunt, nullam entitatem determinate repræsentabilem denotant, seu formaliter, seu fundamentaliter, & ita non sunt cognoscibilia, ex vi repræsentationis alicuius speciei; licet sint cognoscibilia, vel ex vi reuelationis; sed hoc iam prouenit ex lumine determinato ad vnū: vel ex vi entitatis, quoad abstractionem ab esse, & non esse, & sic etiam sunt determinata ad vnum. Potest igitur Deus conferre virtutem speciei angelicæ, ad repræsentandum singulare futurum, secundum entitatem talis singularis, non tamen ad repræsentandum futurum, quod nec in se, nec in causis dicit aliquam determinationem.

B

Præterea sequitur, quod ideo Deus cognoscit futura, quæ in se, & in causis extra Deum, habent indifferentiā, quoad esse, quia cognoscit illa in determinatione suæ voluntatis. Itaque præscindendo ab existentia, quam talia futura habent in æternitate, ratione cuius cognoscuntur notitia visionis, ex sola determinatione illa in voluntate diuina, sunt cognoscibilia à Deo.

C

## §. II.

### *An determinatio ideæ diuinæ respectu futuri contingentis, possit communicari speciei angelicæ.*

SVpposito, quod futurum contingens sub indifferentia, quam dicit, non potest repræsentari per speciem angelicam, imo quod nec repræsentaretur per ideam diuinam, nisi haberet certitudinem, & determinationem in diuina voluntate; restat inquirendum, vtrum possit speciei illi communicari à Deo certitudo, seu determinatio, quæ est in idea diuina, qua determinatione posita, repræsentetur certo illud futurum.

Ad hanc dubitationē respondent Bañes, & Zumel, quod idea diuina propter mensuram æternitatis, cui omnia futura sunt præsentia, habet illā repræsentationem determinatam, & etiam propter determinationem voluntatis diuinæ. Ex vtroque igitur principio (aiunt) non est communicabilis repræsentatio determinata speciei angelicæ. Et quidem ex illo principio existentiæ rerum in æternitate patet iuxta respectu speciei angelicæ, vel cognitionis, ad quam ordinatur illa species, non est dabilis talis mensura æternitatis. Ex altero vero principio determinationis in diuina voluntate, probāt nō posse dari illā communicationem, quia species angelica non potest repræsentare talē determinationem in se ipsa, sicut nec potest repræsentare diuinam essentiam. *Bañes. Zumel.*

Pro intelligentia huius nota, aliud esse, quod à Deo cōmunicetur certitudo, aliud vero, quod cōmunicetur repræsentatio. Quanuis enim ista duo soleant confundi, repræsentare scilicet distincte, & repræsentare certo, tamen proprie loquēdo, certitudo nō conuenit repræsentationi speciei, sed cōuenit iudicio, & ita dicitur iudicium certū, repræsentatio tamen dicitur distincta, seu determinata. In cognitione igitur, qua Deus distincte cognoscit aliquod futurū cōtingens, datur certitudo cognitionis prouenies ex parte scientiæ Dei, & datur distincta, & determinata repræsentatio, prouenies ab idea diuina. Vnde applicando singu-

la

la singulis, certitudo non potest cõmunicari speciei angelicæ, ab idea diuina, sed determinata, & distincta repræsentatio: tamẽ Angelo potest communicari certitudo in iudicando de futuro cõtingenti, ea quadam participatione scientiæ Dei.

Prima propositio. Angelus ex virtute diuina potest certo iudicare de futuro contingenti, quod nec in se, nec in suis causis habet aliquam determinationem. Probatur. Potest Deus infundere Angelo speciale lumen participatum à scientia ipsius Dei, per quod inclinetur Angelus ad iudicandum, quod illud futurum contingens erit, cum in hoc nulla sit repugnantia: ergo. Difficultas autem est, quo modo infundatur huiusmodi lumẽ; an scilicet per modum cuiusdam testificationis interioris, qua Angelus certus fit, Deum sibi testificari, quod illud futurum erit, vel per modum reuelationis, qua Deus clare reuelet Angelo, tale futurum. Et quidem vtroque modo, necesse est, quod interueniant species, repræsentantes illud futurum. Impossibile enim est iudicare medio quocunque lumine de aliquo obiecto, nisi præcedat, vel concomitetur simplex apprehensio eiusdem obiecti, quæ apprehensio fit media specie. Cum igitur constet ex dictis, nullam speciem posse repræsentare futurum contingens, videtur, quod nec possit dari illud iudicium certum, nec possit communicari medio illo lumine.

Respondetur, quod vtroque illorum modorum potest communicari à Deo lumen ad iudicandum certo de futuro contingenti, & neutro illorum modorum cognoscitur tale futurum in seipso. Quapropter non est necessarium, quod interueniat species repræsentans illud futurum, secundum existentiam velut exercitam, ad modum explicatum; sed sufficit, quod species repræsentet illud futurum, secundum suam entitatem, abstrahendo ab existentia exercita, & tunc medio lumine elicitur iudicium, quo certo iudicatur de existentia illius futuri. Si enim species intelligibilis concurreret formaliter ad iudicium, non posset bene intelligi certitudo iudicij, absque repræsentatione, distincta speciei, respectu obiecti, de quo iudicatur; quia tamen species concurrit materialiter, seu præsuppositiue ad illud iudicium, hinc est, quod stante sola repræsentatione futuri contingentis, & repræsentatione existentiæ, in abstractione, & secundũ rationẽ entis, potest intellectus certo iudicare, quod tale futurũ existet.

Secunda propositio. Illud iudicium certum, potest dari absque cognitione clara determinationis diuinæ, ad hoc quod futurum contingens existat. Hæc probatur supponendo opinionem, quæ asserit, posse dari euidentiam in testificante, absque eo quod clare videatur Deus testificans. Sed quidquid sit de ista opinione, loquendo de iudicio solum certo, absque euidentia, videtur absque dubio dicendum, posse communicari à Deo quoddam lumen, quo, vel interius Deus reuelet Angelo futuritionem illius rei, vel interius testificetur eandem futuritionem. Et idem lumen, est velut medium quoddam inter Deum, & hominem. Nam tenet se ex parte Dei, qua ratione Deus mouet intellectum ad eliciendum tale iudicium, & tenet se ex parte intellectus, quatenus constituit intellectum in actu, & inclinat tanquam forma eiusdem intellectus ad iudicandum. Itaque est differentia inter hoc lumen, & illud, quod habitualiter conferetur. Nam illud lumen datur per modum actus, & transeuntis. Impossibile est enim, quod in Angelo detur lumen, quo habitualiter iudicet certo de futuris contingentibus, sicut de lumine prophetico docet D. Th. 2. 2. q. 171. Quapropter, & tenet se ex parte Dei actualiter mouentis, & ex parte ipsius iudicantis. Sicut ergo in lumine fidei, & in lumine prophetico, datur certitudo testificationis interioris Dei, & reuelationis, absque eo quod videatur Deus clare, ita in lumine illo, potest dari certitudo explicata, absque cognitione clara Dei, in quo illud futurum est tanquam in causa determinata ad vnum. D. Thom.

Ex ijs sequitur, quod dictum lumen participatum à scientia Dei, quamuis nõ mensuretur eadem mensura æternitatis, qua mensuratur scientia, & cognitio diuina, adhuc attingit futurum contingẽs. Restat igitur inquirendum; vtrum etiam respectu speciei intelligibilis detur similis participatio, ita quod species angelica ex participatione ideæ diuinæ repræsentãtis determinate illud futurũ, repræsentet determinate idem futurum.

Tertia propositio. Impossibile est,

quod ſpecies angelica participet ab idea diuina, determinationem in repræſentando futurum contingens, quod nec in ſe, nec in ſua cauſa habet determinationem. Aliqui probant iſtam propoſitionem, quia repræſentare illa futura determinate, eſt proprium Dei; atque adeo non poteſt competere ſpeciei creatæ. Et quanuis Bañes, & Zumel, impugnent iſtam probationem ex eo, quod etiam id, quod eſt proprium Dei poteſt communicari creaturæ, ſi tamen recte perpendatur, aſſignat radicem veritatis, quam inquirimus. Vt ergo probemus, illam determinationem reſpectu futuri, ita eſſe propriam Dei, vt non poſsit communicari ſpeciei intelligibili, notandum eſt; quod idea practica Dei, & eſt repræſentatiua rei, & etiam cauſatiua, & ſic repræſentat determinate quodlibet futurum, quia ex diuina voluntate habet determinationem, reſpectu talis futuri. Hoc igitur genus determinationis, impoſsibile eſt, quod communicetur alicui ſpeciei intelligibili. Nam cum practicũ deberet conuenire eidem ſpeciei, ex coniunctione ad voluntatem illius, in quo talis ſpecies reſideret, & ex altera parte impoſsibile eſt, Deum communicare poſſe alicui voluntati creatæ determinationem futuri contingentis, fit, vt nec poſsit communicare alicui ſpeciei repræſentationem practicam ideæ diuinæ. Itaque manente ſpecie angelica, vt repræſentatiua ſpeculatiue futuri contingentis, implicat quod illud futurum repræſentet determinate: quandoquidem in cognitione ſpeculatiua præſupponitur obiectum ipſum eſſe cognoſcibile; vt autem probatum eſt, futurum contingens ex ſe nullam habet cognoſcibilitatem, nec indifferentia, quam dicit tantum, ſufficiens eſt ad fundandam cognitionem ſpeculatiuam, vel ad terminandum talem cognitionem. Eſt igitur neceſſarium ad hoc, quod futurum illud ſit cognoſcibile determinate per aliquam ſpeciem, quod illa præhabeat in ſe futurum, non ſolum ſpeculatiue, verum etiam practice. Suppoſito enim, quod illud futurum, in ſe, vel in aliqua alia cauſa, non eſt cognoſcibile, nec determinatum ad exiſtendum, deber cognoſci ſub tali determinatione, vel quatenus habet eſſe in mente diuina, & hoc non poteſt repræſentari per aliquam ſpeciem creatam, vel quatenus præhabetur in illa ſpecie, & tunc talis ſpecies debet eſſe principium practicum illius futuri, & conſequenter illa ratio practici debet conuenire illi per coniunctionẽ ad voluntatem. Et licet Deus poſſet communicare voluntati Angeli, præhabere futura cõtingentia, taliter vt voluntas, ex ſubordinatione ad Deum eſſet principium determinate præhabens illa futura, iam ſpecies Angelica, etiam inſpiceret illud futurum in cauſa determinata extra Deum, nec compararetur futurũ ad ſpeciem, vt aliquid indifferens. Quia tamen ſunt multa futura, quæ ſolum poſſunt habere immediate eſſe à voluntate Dei, nec voluntati creatæ poteſt communicari productio illorum, ideo ſaltim reſpectu horum non poteſt communicari angelicæ ſpeciei repræſentatio, modo dicto. Generaliter ergo loquendo de futuris, quæ ſolum ſunt in determinatione voluntatis diuinæ, impoſſibile eſt, quod Deus communicet ſpeciei angelicæ, repræſentationem ipſorum quoad exiſtentiam.

A

Sic autem debet intelligi probatio dicta illorum authorum; quod ſcilicet, ſoli Deo reſeruetur cognoſcere certo futura, quæ non ſunt in aliqua cauſa extra Deum, ſecundum determinationem ad vnum, & quod nulli ſpeciei creatæ poteſt communicari repræſentatio illorum futurorum.

B

Ad huc autem inquiris: quæ ſit neceſſitas communicandi Angelo repræſentationem practicam illius ſpeciei, explicatam. Videtur enim, quod ſufficiat participatio ideæ diuinæ, quæ continet eminenter practicum, & ſpeculatiuum, ad hoc quod ſpecies illa in eſſe repræſentationis ſpeculatiuæ maneat determinata. Sicut quanuis lumen propheticum non ſit operatiuum rerum, quę per ipſum cognoſcuntur, nec participetur à lumine ſuperiori in eſſe practici, ſed ſolum in eſſe ſpeculatiui, adhuc tamen deſcendit à lumine, quod eminenter eſt practicum, & ſpeculatiuum. Poteſt ergo illa ſpecies participari ab idea diuina ſecundum rationem ſpeculatiui, determinati ad vnam repræſentationem, etiam ſi non dicatur principium practicum rerum, quæ per ipſam cognoſcuntur.

C

Reſpondetur; quod formaliſsima ratio

tio repræsentandi illud futurum contingens in idea diuina, sumitur ex ratione practici, quod dicit talis idea; atque adeo, si ex immediata communicatione ideæ illius, habet species Angeli illam determinatam repræsentationem, debet necessario descendere ab idea illa, sub ratione practici. Vnde si respectu illius futuri præscinderemus in idea diuina, rationem principij practici, & determinationem voluntatis diuinæ ad productionem eiusdem futuri, esset impossibile, Deum cognoscere determinatam illam futuritionem. Cognosceret quidem Deus omnem entitatem futuri contingentis, tamen non cognosceret determinatam existentiam talis futuri. Quapropter ex duplici capite, potest species angelica manere determinata, ad repræsentationem futuri contingentis. Primo, ex determinatione alicuius causæ naturalis respectu talis futuri: & tunc non dicetur illud futurum, contingens respectu Angeli. Secundo, ex immediata participatione illius ideæ diuinæ, secundum determinatum concursum ad esse illius futuri, ad modum explicatum: & tunc etiam non dicetur illud futurum, contingens respectu Angeli. Manet ergo esse omnino impossibile, quod species angelica repræsentet determinate illud futurum, quod in ordine ad Angelum est contingens. De lumine autem, quo potest Angelus certo iudicare de futuro contingenti, ex quadam participatione luminis superioris, constat quid dicendum sit, secundum differentiam positam inter speciem intelligibilem, & lumen, quoad tendendum in futurum contingens, ratione cuius differentiæ, communicatur à Deo certum iudicium de futuro contingenti: non tamen potest communicari determinata repræsentatio eiusdem futuri, speciei intelligibili.

Quapropter deficiens est ratio posita ab illis authoribus, ad probandum, quod non est communicabilis à Deo illa repræsentatio speciei respectu futuri. Nam quamuis per lumen illud, non cognoscatur determinatio diuinæ voluntatis, in se ipsa, respectu futuri contingentis, adhuc tale lumẽ participatum à Deo, habet certitudinem requisitam ad iudicium illud certum; atque adeo restabat assignanda differentia, propter quam species debeat repræsentare illam determinationem voluntatis diuinæ in se ipsa, & lumen non feratur in eandem determinationem in se ipsa, ad proferendum illud iudicium certum. Posset ergo responderi ad dictam rationem, quod non est necessarium, speciem repræsentare determinationem diuinæ voluntatis in
A se ipsa ad producendum illud futurum, sicut nec requiritur ad iudicandum certo, quod illud futurum debeat existere, cognoscere ipsum in determinatione diuinæ voluntatis in se ipsa. Vnde sicut Christus Dominus per scientiam inditam cognouit futura cõtingentia, absq; eo, quod cognosceret illa in determinatione diuinæ voluntatis, quia cognouit illa, medio lumine participato à superiori lumine: ita posset aliquis contendere, quod species possit repræsentare determinate futurum contingens, ex quadam participatione ideæ diuinæ absque eo, quod repræsentet ideam diuinam in se ipsa. Recurrendum igitur est,
B ad doctrinam traditam, & dicendum, esse implicationem, quod participetur idea illa diuina in specie intelligibili, nisi etiam participetur determinatio diuinæ voluntatis, qua determinatione posita extra Deum, facile intelligitur, quo modo species illa repræsentet futurum.

## §. III.

### *Vtrum futurum contingens, habens esse in causa determinata, possit repræsentari per speciem, in se ipso.*

DEueniendo ad principalem difficultatem, constat, propriam naturam speciei intelligibilis esse repræsentare rem sibi præsentem. Quandoquidem repræsentat per modum assimilationis, quæ assimilatio requirit existentiam vtriusque extremi. Et ita, quando
C supra diximus, speciem angelicam repræsentare futurum contingens secundum suam entitatem, abstrahentem à mẽsura temporis; etiam declarauimus, rationem huius esse, quia ad talem repræsentationem, & assimilationem, datur coexistentia sufficiens ex parte vtriusque extremi. Entitas enim cuiuscunque rei in abstractione, non alligatur alicui mensuræ

temporali, & ita potest esse præsens repræsentationi speciei angelicæ. Item etiam constat, quod quando futurum est in causa determinata ad existentiam eiusdem futuri, & repræsentatur per speciem angelicam, non repræsentatur in quantum futurum formaliter loquendo, sed quatenus est in causa, & secundum illam actualem perfectionem, quam habet in causa. Non igitur repræsentatur explicite, & secundum ipse, sed implicite, secundum illud esse in causa. Hoc autem procedit, attendendo ad propriam naturam speciei intelligibilis.

*Dubium.* Dubium ergo est. Vtrum per diuinam potentiam possit eleuari talis species, ad repræsentandum futurum illud in se ipso, quod quidem iam habet esse in causa determinata ad esse illius. Pars affirmatiua probatur primo. Deus potest efficere, vt species visibilis repræsentet rem, quantumcunque fingatur absens secundum locum, talis res repræsentata: ergo similiter potest efficere, quod species in telligibilis repræsentet rem in se ipsa, quantumcunque talis res sit futura. B

Secundò. Deus cognoscit res in se ipsis, quatenus coexistunt illi in æternitate; sed potest etiam ad eandem coexistentiam eleuare repræsentationem speciei: ergo poterit efficere, quod species illa repræsentet futurum, tanquam præsens in illa superiori mensura.

Confirmatur, & explicatur. Licet enim in repræsentatione, qua idea diuina repræsentat futurum in se ipso, inueniatur æternitas secundum essentiam: tamen in repræsentatione communicata speciei intelligibili, potest inueniri æternitas per participationem: ergo secundum talem participationem, illa species habebit præsens illud, quod in se est futurum, & consequenter, repræsentabit illud in se ipso.

Tertiò. Ea quæ successiue se habent in tempore, adunantur in æternitate, propter indiuisibilem rationem, sub qua æternitas ambit omne tempus; sed similiter instans angelicum includit partem temporis: ergo ea quæ successiue se habent in tali parte temporis, coexistunt illi instanti; atque adeo possunt cognosci ab Angelo in se ipsis,

Quartò. Species angelica, sicut ipse Angelus, mensuratur euo: ergo res omnes temporales repræsentatæ per illam, adunantur cum tali specie in esse intelligibili, secundum illam superiorem mensuram; atque adeo sunt præsentes illi speciei. Tunc sic. Sed actualis repræsentatio speciei, sequitur naturam eiusdem speciei, & esse intelligibile, quod res repræsentatæ habent in illa: ergo talis species potest repræsentare res istas in se ipsis, tanquam præsentes sibi. A

Confirmatur. Si attendamus solum ad esse illius speciei, illa coexistit rei futuræ in tempore: ergo ex tali coexistentia, habet sufficientem determinationem, ex parte obiecti, ad actualem repræsentationem: ergo necessario sequitur repræsentatio. Quandoquidem posito obiecto, species naturaliter repræsentat ipsum prima repræsentatione.

Quinto. Deus cognoscit futura in tempore, quatenus trahit illa ad mensuram æternitatis, & sic facit ea sibi præsentia, quæ præsentialitas non sumitur ex ipsis futuris secundum se, sed ex illa eleuatione ad superiorem mensuram; sed similiter species illa, quoad suum esse mensuratum euo, facit sibi præsentia ea, quæ futura sunt in tempore: ergo sufficit ista præsentialitas, vt sequatur repræsentatio futurorum in se ipsis.

Sextò. Quando futurum cognoscitur in se ipso facto iam præsenti, illa præsentia, & ipsum futurum, vt est à parte rei, habent se materialiter ad talem cognitionem: quandoquidem ratio formalis sub qua cognoscuntur, est cõceptus productus per speciem: ergo siue res sit præsens in se, siue non, parum reffert ad cognitionem illam secundum suam rationem formalem; atque adeo cognoscẽdo rem futuram in eodem conceptu, in quo cognoscitur quando est præsens, dicere tur, talem rem cognosci in se ipsa.

Si respondeas; quod non potest formari ille conceptus, quando res cognita nõ est à parte rei: contra hoc arguitur. Res, vt est in se, & à parte rei, non confert virtutem ad producendum illum conceptũ, sed tota virtus prouenit ab specie determinata à Deo, ad modum supra explicatum. Ergo nullum est inconueniens, quod saltim per specialẽ cõcursum Dei, dicta species causet illum conceptũ, antequã futurum illud ponatur à parte rei. Itaque licet in genere causæ efficientis, C obie-

obiectum materiale cognitum ab Angelo, non producat species, quibus ab Angelo cognoscatur: si tamẽ in genere causæ formalis specificaret cognitionem secundum se, & quatenus esset à parte rei bene perciperetur, quod non posset dari dicta cognitio; nec produci illum cõceptum; nisi præsente obiecto. Quia tamen obiectum illud secundum se, materialiter se habet ad cognitionem, ratio autem sub qua formaliter proportionatur intellectui angelico, est modus existendi in eodem intellectu, siue mediante specie, siue mediante conceptu, difficile intelligitur, qua ratione non possit formari talis conceptus, antequam obiectum illud existat in se ipso.

## §. IIII.

### *Quid requiratur, vt res cognoscatur in se ipsa.*

NIHILOMINVS ijs non obstantibus; absque dubio dicendum est cum D. Thom. impossibile esse omnino, cognoscere futurum, vt est in suo esse, siue in se ipso; nisi illud sit præsens cognoscenti, secundum propriam mensuram cognitionis. Aliud enim est cognoscere futurum secundũ esse, quod debet habere: ita quod non solum entitas, & existentia, etiam exercita cognoscantur clare, & distincte, & repræsentetur cognoscẽti illud futurum, ac si esset præsens à parte rei; aliud autem cognoscere futurum prout est in se. Primum quidem potest conuenire Angelo, atque adeo potest Deus producere conceptum in intellectu eius; in quo repræsentetur illud futurum, ita clare, & distincte, atque si esset præsens. Attamen totum hoc, non sufficiet ad cognoscendum illud futurum, vt est in se, siue ly vt, reduplicet rationem formalem tenentẽ se ex parte rei cognitæ, siue tenentem se ex parte cognoscentis. Ad hoc enim, quod tam ex parte cognoscentis, quam ex parte rei cognitæ, cognoscatur aliquid in se ipso, necessaria est coexistentia rei cognitæ, secundum propriam mẽsuram talis cognitionis. Implicat enim rem cognitam terminare cognitionem secundum se, nisi actualiter existat. Vnde quia res producendæ, vere, & realiter existunt in æternitate, secundum indiuisibilem mensuram æternitatis (quod explicare non est huius loci) vere, & realiter terminant cognitionem, secundum se ipsas.

A Hæc igitur mensura æternitatis, & hæc coexistentia futurorum in ipsa, est incommunicabilis cuicunque cognitioni variabili. Cum enim æternitas sit tota simul, & indiuisibiliter mẽsuret; implicat, quod res variabilis participet formaliter mensuram æternitatis. Quapropter sola visio beatifica, licet sit aliquid creatum, est æterna per participationẽ, & mensuratur eadem mensura, qua mensuratur visio, qua Deus videt se, quia habet omnimodam immutabilitatem. Atque adeo beatus videt in Deo simul, ea quæ futura sunt in aliqua differentia temporis. Videt (inquam) illa in se ipsis, quia sunt præsentia tali visioni, secũdum mẽsuram æternitatis participatam. Nulla tamen cognitio variabilis potest habere illam perfectionem. Implicat ergo, quod speciei angelicæ cõmunicet Deus, repræsentare futurum in se ipso. Et quidem si species illa, in sua repræsentatione, nullam variationem haberet, posset intelligi, quo modo in repræsentãdo posB set participare illam mensuram æternitatis, facta solum variatione ex parte rerum, secundum diuersas mensuras temporis, manente tamen eadem repræsentatione ex parte speciei. Itaque in opinione illorum, qui tenent, speciem angelicam succesiue repræsentare futura, absque aliqua uariatione ex parte sui, dicendum est; talem speciem in repræsentando, esse capacem mẽsuræ æternitatis participatæ, quod tamen inuolueret implicationem: quandoquidem non posset ex altera parte, habere præsentes futuras res repræsentandas. Vnde pro eodem reputatur inuariabilitas in repræsentando, ex parte rei, quæ repræsentat aliqua obiecta, & inuariabilitas totius esse obiectiui, & intelligibilis earundem rerum, per ordinem, & commensuratiC onem ad talem repræsentationem. Existimo enim omnino improbabile, dicere, quod aliquid cognoscatur de nouo, per solam variationem rei cognitæ, & quod manente inuariabili cognitione, varientur res secundum esse cognitum. Quapropter sicut cognitio diuina est inuariabilis, ita res cognitæ formaliter, & secundum esse cognitum sunt inuariabi-

les. Nec potest dici, quod stante mensura æternitatis in cognitione, qua Deus cognoscit res temporales, ipsæ res successu temporis varientur secundum esse cognitum, imo est necessarium, quod inuariabiliter coexistant tali cognitioni. Quia ergo tenent, quod species angelica est omnino inuariabilis in repræsentando, debent consequenter ponere coexistentiam rerum, quæ repræsentatur, secundum illam rationem repræsentati: quia non est intelligibilis ratio repræsentati de nouo, ex sola existentia rei, quæ repræsentatur. Fateor, quod Deus dicitur agere aliquid de nouo, & ex tempore, ratione solius mutationis rei, quæ producitur, per solam denominationem rationis resultantem in Deo. Quapropter licet actio Dei productiua alicuius rei temporalis, secundum quod se tenet ex parte Dei, sit æterna: tamen absolute dicitur tẽporalis, ex sola mutatione tẽporali rei, quæ producitur. Hoc autem, non potest locum habere in cognitione Dei, proprie loquendo: (omittimus locutiones metaphoricas) nec est dicendum, Deum de nouo aliquid cognoscere, ex sola existentia rei in tempore. Et certe si ad istam locutionem saluandam sufficeret sola mutatio rei cognitæ, & resultaret in Deo sola denominatio rationis, nullum esset inconueniens, dicere, quod Deus de nouo aliquid cognoscit, proprie loquendo. Cum ergo Angelus vere, & proprie media illa specie intelligibili, cognoscat de nouo futura, quando existunt à parte rei, non est dicendum, talem speciem esse inuariabilem, per ordinem ad talem cognitionem; vel si est inuariabilis, nunquam potest dari de nouo, debetque præhabere in se, quidquid requiritur ad perfectam, & indiuisibilẽ rationem cognitionis, atque adeo debet præhabere omnia obiecta cognoscibilia inuariabiliter, quod non potest contingere absque præsentia eorundem obiectorum, secundum propriam mensurã cognitionis.

Dicimus ergo, esse incommunicabilem illam mensuram æternitatis speciei Angelicæ: quia successu temporis recipit nouam perfectionem, & redducitur de potentia ad actum, eo ipso, quo in rerum natura ponitur aliquod obiectum cognoscibile per ipsam. Quod si quis obijciat D. Thom. hic ad 3. dicentem. *Licet species quæ sunt in intellectu Angeli, quantum est ex se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura, non æqualiter se habent ad rationes, &c.* Vbi D. Tho. videtur docere, quod species angelica nullam mutationem habeat ex repræsentatione præsentium, & futurorum, &c. Respondetur; quod D. Thom. loquitur de mutatione, quæ prouenit ab ipsis rebus, medijs speciebus acceptis ab illis, de hoc enim procedebat argumentum. Hanc ergo mutationem negat in specie angelica: & ita æqualiter se habet ista species ad præsentia, & futura: quia omnem perfectionem ad repræsentanda præsentia, & futura, non participat ab ipsis, nec ex eis sumitur aliqua ratio inæqualitatis, vel perfectionis intrinsecæ speciei. Cum hoc tamen stat, vt dicta species de nouo reducatur de potentia ad actum, ex concursu causæ superioris ad nouam repræsentationẽ, (vt supra declaratum est.) Hoc igitur sufficit, vt Angelus per talem speciem, non possit cognoscere futura in se ipsis, sed quod talem cognitionem expectet realem existentiam futurorum, & sic detur successio, tam ex parte rerum, quæ cognoscuntur, quam ex parte ipsarum cognitionum, vt idem D. Thom. docet hic ad 2. dicẽs *Quod licet intellectus Angeli sit supra tempus, quo mensurantur corporales motus, est tamẽ in intellectu Angeli, tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secũdum quod dicit Augustinus 8. super Gen. ad lit. quod Deus mouet spiritualem creaturam per tempus. Et ita cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia, quæ aguntur per totum tempus sunt ei præsentia.* Vbi nota duo. Primum; quod Deus dicitur mouere spiritualem creaturam per tempus, ratione illarum conceptionum, & consequenter esse necessarium; quod talis creatura, sicut de nouo mouetur à Deo in illis cõceptionibus: ita perficiatur de nouo: atque adeo falsum esse, quod Angelus dicatur de nouo cognoscere res illas futuras, solum ex denominatione proueniente ab ipsis rebus, seu ex aliqua relatione solum ad creaturas cognitas, sed dicitur de nouo aliquid cognoscere, ex noua motione Dei, qua determinatur, & reducitur de potentia ad actum. Secundum est; quod D. Thom. infert ex volubilitate, & successione illarum cogitationum,

res

res futuras non posse esse præsentes Angelo: quia implicat tales cogitationes esse capaces mẽsuræ æternitatis per participationem, si habent successionem illam, atque adeo implicat habere præsentes res futuras, secundum coexistentiam in superiori mensura.

## §. V.

### *Soluuntur argumenta in contrarium posita, §. 3.*

AD primum argumentum in contrarium ex ijs, quæ posita sunt, §. 3. respondetur, constituendo differentiam inter distantiam loci respectu obiecti visibilis, & distantiam temporis respectu obiecti intelligibilis, quoad præsens. Nam ad illam mensuram, qua substantialiter mẽsuratur visio, habet se applicatio visibilis obiecti, tanquam conditio, quam Deus potest supplere, at vero ad cognitionem, habet se præsentia obiecti cogniti, siue in se, siue in determinatione producta à se, vel ab aliquo gerẽte vicem illius, tanquam ratio formalis, ut tale obiectũ ex parte sua dicatur cognoscibile quantum ad esse. Quapropter siue obiectum sit præteritum, siue futurum, nullo modo est cognoscibile, quoad esse ex parte sua, sub illa ratione præteritionis, vel futuritionis, sed sub ratione actualitatis præsentis, quam reliquit, vel sub ratione actualitatis præsentis, in qua continetur, tanquam in principio; at vero, non obstante, quod ex se illud obiectum, non sit cognoscibile, potest trahi à Deo ad cognoscibilitatem, sub qua continetur in specie, tanquam ad proprium principium, in quo continetur actualiter, in esse intelligibili, & effici, vt talis species exeat in actum cognitionis. Et sic licet deficiat ratio formalis cognoscibilitatis ex parte rei cognitæ: non tamen defficit ratio formalis ex parte cognoscentis; quia nec deficit cognoscibilitas obiecti, vt contenta in specie: nec vt contenta in verbo producto media specie. In præsenti tamen ad cognitionem alicuius rei in se ipsa, requiritur, tanquam ratio formalis; tam ex parte cognoscentis, quam ex parte rei cognitæ, actualis proportio inter vtrunque, secundum actualem coexistentiam. Vnde quanuis Deus trahat res futuras ad se, secundum præsentiam in æternitate, atque adeo ex parte Dei sumatur ratio illius præsentiæ, hoc tamen est velut antecedenter, formaliter autem considerantur res in se ipsis, & secundum quod actu sunt, vt seruetur actualis coexistentia vtriusque extremi.

A Et hoc attente aduertatur. Alio enim modo trahit Deus res ad se in esse cognoscibili, atq; trahit ad cognoscendas illas in se ipsis. Nam primo modo formalis ratio cognoscibilitatis rerum, sumitur ex ipso Deo, & ita cognoscũtur res formaliter à Deo: quatenus sunt in ipso Deo, at vero licet ad cognoscendas res in se ipsis, trahat eas Deus ad mensuram suæ æternitatis (vt ita loquamur) & ad coexistentiam in illa: tamen formaliter, non considerantur, vt in alio, sed vt in se ipsis, secundum esse proprium, & reale ipsarũ. Possumus adhibere aliquale exẽplum ad hoc explicandum. Contingit enim aliquando, quod voluntas feratur in aliquod bonum apparẽs, quod totam rationem boni participat ab intellectu considerante tale bonum, atque si esset vere bonum. Tunc ergo voluntas nõ fertur in bonum, vt propositum ab intellectu formaliter loquendo; sed quatenus est vere bonũ à parte rei. Et quãuis censeri vere bonũ proueniat ab intellectu, tamen hoc est antecedenter, & velut in genere causę efficientis, in genere autem causæ formalis, non inspicitur tale bonum à voluntate; nisi quatenus est vere bonum à parte rei. Similiter ergo licet ab æternitate proueniat quod res in se ipsis sint præsentes Deo: tamen illud est velut antecedenter, & causaliter, formaliter tamen res illæ terminant cognitionem diuinam secundum esse reale verũ, quod habent in se. Hæc dicta sunt, non tantum pro argumenti difficultate, sed etiam vt constet, qualiter præsentia obiecti in se ipso, & secundum suum esse reale, sit necessaria in genere causæ formalis ad illam cognitionem, atque adeo, quod nullo modo possit suppleri à Deo. Et quod in æternitate non dicitur suppleri præsentia rei futuræ; sed quod vere res secundum se ipsas sunt ibi: & ita possunt cognosci in se. Fatemur ergo ad argumentum, posse Deum supplere distantiam loci, & facere rem præsentem secundum mensuram visionis: non tamen potest facere rem futuram, præsentem:

secun-

secundum mensuram actionis temporalis præsentis.

Ad secundum argumentum respondetur, quod quanuis omnes res dicantur coexistere in æternitate secundum eleuationem ad illam mensuram superiorem, tamen non potest effici, vt vna res secũdum suam propriam mensuram, coexistat alteri rei, quæ est extra talem mensurã, si formaliter cõparẽtur. Quapropter nõ potest effici, vt hæc hora præsens coexistat formaliter horæ futuræ, licet vtraque pars temporis coexistat æternitati. Ea enim, quæ sunt eadem vni tertio, nõ propterea sunt eadem inter se formaliter considerata. Igitur quantumcunque illa species angelica secundum esse mensuraretur æternitate (quod tamẽ falsum est,) & secundum hanc rationem coexisteret omnibus, quæ sunt in æternitate; tamen repræsentatio actualis eiusdẽ speciei mensuratur tempore, & sic implicat, quod coexistat rei futuræ in tempore.

Ad confirmationem respondetur, illam speciem quoad actualem repræsentationem esse incapacem æternitatis per participationem, propter variabilitatẽ, quam intrinsece dicit. Vnde aliud est actionem aliquam tẽporalem esse in æternitate, aliud vero mensurari æternitate. Res enim etiam si successiuæ sint, sunt in æternitate: non tamen modo proprio & successiuo; sed secundum indiuisibilem rationem, & sic dicũtur esse in æternitate, tanquam in mensura superiori: nihilominus consideratis eisdem rebus secundum suum esse successiuum, implicat, quod mensurentur æternitate. Igitur repræsentatio speciei angelicæ, de facto inuenitur in æternitate: non tamẽ potest mensurari æternitate, nec potest adduci ad participationem talis mensuræ, quatenus actualitas temporalis est; & ideo non potest rem futuram habere præsentem.

Ad tertium argumentum, aliqui concedunt, quod Angelus cognoscit omnia, quæ fiunt in tempore illo, quo durat instans talis cognitionis, tanquã præsentia, & in se ipsis, sicut nos cognoscimus, tanquam præsentia illa, quę sunt in instanti nostræ cognitionis. Hæc tamẽ solutio, non placet nobis. Non enim instans angelicũ claudit in se ea, qnæ fiũt in tempore, sicut in superiori mensura, eo modo, quo æternitas includit ea, quę fiunt in tempore, nec dicuntur res succedentes in tempore, quo durat instans angelicum, coexistere illi instanti. Itaque instans angelicum habet indiuisibilitatem, solum per comparationem ad Angelum, & similiter cognitio Angeli: non tamen habet indiuisibilitatem, tanquam mensura trahens ad se sub indiuisibili ratione, ea quæ successiue fiunt in tempore, atque adeo illa, non dicuntur coexistere, tanquam præsentia Angelo. Et sic respondetur ad argumentum. Nõ enim instans angelicum, & tempus, quo durat illud instans habent se, tanquam mẽsura superior, & inferior; sed sunt mensuræ diuersæ, quarum vna, non continet ea, quæ mensurantur alia mensura.

Similiter respondetur ad quartum argumentum. Non enim æuum est mensura continens in se ea, quæ sunt in tempore; sed solum est peculiaris mensura, habens peculiarem habitudinem ad rem mensuratã, quæ mensura licet sit prinei palior, mẽsura tẽporis: nõ tamẽ continet in se mensuram temporis, nec ea quæ fiunt in tempore, imo disparate se habet ad illa. Et quanuis esse speciei angelicæ, intra rationem propriæ mensuræ, coexisteret multis rebus futuris in tempore, nõ inde sequeretur, quod tales res coexisterent cognitioni procedenti ex tali specie. Cum enim species, non sit intellectio, quam producit, non est necessarium, vt id, quod coexistit vni, coexistat alteri. In Deo enim, ex coexistentia rerũ, quoad esse ipsius Dei, inferimus coexistentiam earundem rerum, quoad cognitionem eiusdem, quia Deus est sua cognitio, hoc autem, non habet locum in specie angelica. Nec est possibile, vt volubilis cogitatio angelica mensuretur æuo. Si quid autem concluderet argumentum, cum sua confirmatione, etiam probaret, quod species angelica simul repræsentaret, tanquam præsentia ea, quæ coexisterent ipsi speciei, & hoc de facto, quod tamen, non potest dici.

Ad quintum patet ex dictis. Et quidem alia est coexistentia speciei secundum esse, alia vero secundum repræsentationem. Nam species recipit esse ab Angelo, in quo est: & ita non mirum, si vt sit, mensuretur æuo: nihilominus repræsentatio exigit peculiarem concursum, tam ex parte Dei, quam ex parte

Ange-

Angeli, qui reducitur de potentia ad actum media cognitione (vt supra declaratum est) atque adeo non est iudicandum de coexistentia repræsentationis speciei, conformiter ad coexistentiã speciei quoad esse.

Ad sextum respondetur, quod quanuis ad cognitionem, qua Angelus cognoscit aliquam rem corporalem, habeat se materialiter talis res: tamen ad cognitionem, qua Angelus cognoscit rem in se ipsa, non se habet materialiter eadem res, vt est in se ipsa; sed potiꝰ se habet formaliter. Vnde formalitas, quæ interuenit inter cognitionem, & rem cognitã, exigit necessario illam existentiam rei in se.

## §. VI.

### *Defenditur ratio communiter ad dicta in schola D. Thom. circa cognitionem futurorum contingentium.*

DISCIPVLI D. Thom. communiter probant, futura contingentia, quę pendent ex libero arbitrio, non posse certo cognosci ab Angelis: quia talia futura; vel considerantur in causis; vel in se ipsis. Si primo modo, habent indifferentiam, ad esse, vel non esse, atque adeo, non possunt cognosci determinate, quoad alteram partem. Si secundo modo, est solius Dei illa cognoscere propter existentiam eorum in sola æternitate: ergo.

*Vazquez.* Vazquez autem disput. 208. capit. 2. dicit, hanc rationem infirmã esse. Quia liberum arbitrium esse indifferens ad vtranque partem, non obest, quominus altera pars contradictionis determinate sit vera, & altera falsa. Nec enim indifferentia, & libertas arbitrij, in eo esse potest, quod putauit Arist. nempe, vt nec vna pars sit vera, nec altera falsa, sed vtraque vera, vel falsa. Cum igitur in futuris altera pars sit vera, & altera falsa, sequitur vtranque suo modo scibilem esse, hoc est, veram, vt veram: falsam autẽ, vt falsam. Cur ergo sicut à Deo cognoscitur, ab Angelo præsciri, non poterit? Nam (subdit) quod dicebatur à Deo cognosci propter præsentiam realem in eius æternitate, falsum esse monstrauimus disput. 64. cap. 3. Quare hac ratione, non satis probatur, non posse futura ab Angelo, non recte cognosci in sua causa, si cum ea comparata veritatem habent. Et quanuis probaretur, non posse ab Angelo cognosci proprio, & quiddi tatiuo conceptu, quod adhuc præceden ti ratione monstratum non est, non licet colligere; alieno saltem conceptu, non posse certo ab Angelis cognosci, si cut futura ecclypsis, euidenter ab Astrologo præscitur.

*Caiet. Ferrar.* Quoniam autem Caiet. art. 2. præceden. & Ferrar. 2. cont. gent. cap. 96. tenent cum D. Thom. esse necessariã præsentiam obiecti, vt actu repræsentetur, quoad esse, ab specie indita Angelo à principio, & sic, quod quanuis species ex se sit repræsentatiua singularis futuri; tamen non repræsentat actu illud singulare, quousque ipsum ponatur à parte rei; contra obijcit Vazquez dicens. Hæc solutio Caiet. multis impugnari potest. Primum quidem in visu, in quo si esset species visibilis coloris, antequã color esset, non minus fieret visio, quã si color esset, & e regione positus. Nam sicut abeuntibus sensibilibus manet in visu sensatio, vt testatur Arist. 2. de anima cap. 14. tex. 138. & Aug. 21. de Trinit. cap. 2. eodem modo antequam color produceretur posset esse visio, si species illius propria in oculo à Deo conseruaretur. Ex quo etiam (ait) apparet necessariam non esse existentiam obiecti realem, vt actu repræsentetur. Deinde (subdit) hoc ipsum hac ratione probatur. Repræsentatio obiecti, non est relatio similitudinis, eo quod reperitur inter ea, quæ secundum se genere differũt, Species enim, quæ est accidens, repræsentat substãtiã, & species spiritualis repræsentat corpꝰ. Quid ergo obstat, quominus, hęc relatio possit esse ad obiectũ futurum, vel eo præsertim, quod eadem esse potest ad obiectum præteritũ. Alioquin nulla species esse posset principiũ cognoscendi præteritum, si nulla posset esse cognoscendi futurum. Nam si inter præsens, & futurum non est relatio realis necessaria ad repræsentationẽ; quia talis relatio requirit terminum existentem, eadem ratione inter præteritum, & præsens esse non poterit. Quis autem dicat præterita ab Angelo, non cognosci? Cur ergo futura non cognoscentur, si eorum species Angeli habent?

*Arist. Augusst.*

Deinde

Deinde obijcit contra doctrinam supra traditam, in qua dicitur, quod species Angeli, quando repræsentat de nouo aliquod singulare mutatur, & recipit nouum modum repræsentandi. Nam species futurorum, quæ à principio creationis Angeli dicuntur infusę; vel sunt vere species illorum futurorum, vel nō. Si sunt species futurorum, sequitur futura ab ipsis repræsentari. Et multo melius esset asserere, species rerum in tempore, quando res incipiunt esse, Angelo infundi, quam ab initio: ita ipsis concedi, vt necesse sit postea in tempore, aliquo reali modo mutari, vt veram habeant rationem specierum, & possint cum intellectu esse principium intellectionis. Ad quid enim seruire potest infussa illa qualitas à principio, si necesse est in tempore, reali aliqua mutatione mutari?

Præterea impugnat doctrinam tradi tam supra, quæ communiter circumfertur inter Thomistas, quod scilicet per illas species potest repræsentari futurū secundū entitatem suam, & cognosci simplici cognitione, abstrahendo tamē ab existentia. Argumentū eius est. Quia species illæ à principio creationis concessæ angelis, sunt species rerum futurarum, secundum omnem circunstantiam temporis, loci, & causæ: ita vt per eas dē species cognoscant esse hoc tempore, & ab hac causa, quando præsentes sunt. Si ergo sunt principium cognoscendi res præsentes cum omnibus circunstantijs, nulla in ipsis speciebus mutatione reali facta, vt solutio hæc supponit: cur non possint esse principium cognoscendi res easdem cum eisdem circunstantijs antequam præsentes essent, siquidē ipsarum propriæ species sunt?

Secundò. Quia cū inditæ fuerint Angelo species rerum futurarum, non autem possibiliū, si experitur in se notitiam alicuius animæ aut hominis, non præteriti, nec præsentis, colligere certissime poterit illum esse futurū. Quia alioquin propriū conceptum illius non haberet. Sic que cognosceret homines, & animas futuras.

Istæ tamen impugnationes facile soluuntur. Et quidem prima obiectio est nimis superficialis. Fatemur enim, quod circa res contingentes, & futuras, formari possunt duæ contradictoriæ, quarū alteram necesse est esse veram, vel falsam: ex hoc tamē quomodo colligitur, quod Angelus viribus naturæ possit cognoscere propositionem veram, vt veram, & falsam, vt falsam? Angelus enim negatiue se habet ad vtranq; propositionem; quia nihil est in rerū natura, extra mensurā æternitatis, quod determinate fundet veritatē, vel falsitatem alicuius illarū propositionum. A Et sophystice arguit qui ex hoc, quod est, non dari mediū inter duas contradictorias de futuro cōtingēti, infert non dari mediū inter cognitionē vtriusque contradictorię, affirmando, vel negādo aliquid de quacūque illarū: vnde licet verū sit, quod determinate est verū dicere Antichristus erit, vel Antichristus non erit: non tamen erit verū dicere, quod Angelus habeat assensum, vel dissensum circa aliquā illarum propositionum. In mēte diuina ita est, quod vna illarū propositionum habet determinatam veritatē, & ita diximus, quod ex reuelatione Dei potest illud futurum cognosci ab Angelo: cæterū extra Deū datur omnimoda indifferētia ad esse veri, vel falsi, atq; adeo impossibile est, Angelum determinate cognoscere aliquā B illarum propositionum. Probat autē argumentum, quod sicut à Deo cognoscitur determinate altera illarum propositionum, tanquam vera: ita possit à Deo reuelari Angelo; sed quid cōtra nos? vel vnde probatur, quod à parte rei habeat Angelus aliquod principium, per quod positiue possit iudicare de altera illarū propositionum?

Circa illud de existentia rerū in æternitate, multa diximus circa q. 14. a. 13. contra istū authorē. Futurum ergo illud solum habet determinationem in æternitate ratione existentiæ realis; at vero comparatum ad causam omnino indifferentem implicat habere aliquam determinationem, vel aliquam veritatem determinatam. C

Concedimus etiam, quod si Angelus per speciem, quā habet, immediate cognosceret aliquod futurū, illud cognosceret conceptu quidditatiuo, ad quem sufficit, rem cognosci per propriā speciem. In præsenti tamen, nec per propriū conceptū, nec per alienum potest cognosci illud futurū, quia nullam determinationē habet. Et sic exēplum de eclypsi, non est ad propositum: quandoquidē eclyp-

sis

sis est determinata in suis causis, & sic fundat determinatam veritatem.

Ad illud, quod obijcit contra Caietanũ, & Ferrar. respondetur; facilius intelligi, quod species visibilis dependeat ex obiecto præsenti ad actualem repræsentationem, quam quod species intelligibilis dependeat ex præsentia dicta. Nam species visibilis fertur in obiectum materialiori modo, quã species intelligibilis feratur in suum obiectum, atque adeo dato, quod species intelligibilis posset attingere obiectum illud futurũ, adhuc diceretur, quod species visibilis, non posset exire in actum visionis; nisi posito obiecto visibili. Quomodo autem posset cõseruari species visibilis in absentia obiecti, non est huius disputationis. Existimo autem, quod ita dependet ab obiecto in fieri, & in conseruari, vt licet in ratione entis possit conseruari in absentia obiecti, sit impossibile, quod conseruetur formaliter in ratione speciei, vel quod actuet potentiam visiuã in ratione speciei. Nihilominus species intelligibilis indita Angelo habet veram, & propriã rationem speciei repræsentatiuæ futuri contingentis, quantum est ex parte sua, etiam antequam actualiter repræsentet posito ipso futuro à parte rei. Quapropter nec Arist. nec D. Aug. ponunt sensationem propriam in oculo, abeunte sensibili, licet ex quadam communicatione cũ sensu cõmuni videatur interuenire aliquod genus sensationis imperfectę.

Ad illud de relatione similitudinis, cõcedimus non dari relationem illam realem (vt iam declaratum est) nihilominus impossibile est, quod resultet aliqua relatio similitudinis, siue assimilationis, qua Angelus assimiletsibi rem cognitã, si talis res sit futura, & contingẽs. Quia ad hoc, quod Angelus trahat rem illam ad se (vt sic loquamur) conformiter ad modum proprium cognoscendi ipsius Angeli, & constituatur talis res obiectũ proportionatum intellectui Angeli, necesse est, eam pertinere ad ordinem naturalem. Quidquid autẽ includitur in causa omnino indifferenti, nullo modo pertinet ad ordinem naturæ, atque adeo Angelus secundum virtutem suam naturalem, negatiue se habet ad talem rem. Ad hoc autem, vt Angelus inspiceret rem illam, etiãsi media relatione rationis, seu denominatione rationis, necessarium esset; vt positiue se haberet ad eam, cõmunicando ei dictam perfectionem in esse intelligibili. Et sicut Deus non potest dici cognoscens creaturas, etiam secundã habitudinẽ rationis ad illas, nisi eas positiue trahat ad se, sic nec Angelus potest cognoscere futurum contingens, nisi illud positiue trahat ad se, secundum modum repræsentationis illius speciei inditæ, ad quod requiritur omnino, quod futurum pertineat ad ordinẽ vniuersi, vel secundum se, vel prout est determinatum in suis causis.

Ex quo sequitur, diuersam esse rationem obiecti præteriti, & obiecti futuri, quoad istam repræsentationem. Nam antequam obiectum pertineat ad ordinem vniuersi, non potest Angelus suis viribus trahere ipsum ad se explicite in esse intelligibili, vel habere positiuum actum circa illud; sed potius mere negatiue se habet (vt dictum est.) Et hoc prouenit ex ratione supra posita: quia scilicet, hæc est natura intellectus angelici, vt in eo producat Deus in esse intelligibili, id quod producit à parte rei in esse reali; atque adeo, non potest pertinere positiue ad Angelum, vel ad speciem angelicam, nisi id quod actualiter pertinet ad ordinem vniuersi. Futurum autem cõtingens, respectu cuius, omnes causæ naturales sunt omnino indifferentes, nec in se, nec in causis, pertinet ad ordinem vniuersi; & ita non potest Angelus per virtutem propriã, habere se positiue ad illud, siue per relationem realẽ, siue per relationem rationis; quia tale obiectum non pertinet positiue ad Angelum. Cæterum obiectum præteritum, eo ipso, quo semel constitutum est in ordine vniuersi, pertinet positiue, & explicite ad Angelum, & ad eius speciem; atque adeo, licet præteritum sit, & consequenter Angelus, non inspiciat ipsum relatione reali, (quod nos fatemur, etiam de obiecto præsenti, quidquid Caiet. dicat) tamen positiue se habet ad ipsum obiectum ex illa determinatione reali, habitualiter relicta in specie. Aliud enim est, cognoscens positiue se habere ad rem cognitã, aliud vero, respicere rẽ cognitam per respectum realẽ. Vt enim dicebamus, Deus quando cognoscit creaturas, se habet positiue ad ipsas, quauis respiciat eas per respectum rationis. Cessat ergo interrogatio illa, scilicet, cur futura non cognoscen-

A

B

C

noſcentur ſi eorum ſpecies Angeli habent. Etenim Angeli recipiunt ſpecies à Deo conformiter ad eſſe, quod habẽt res in ordine vniuerſi, & (vt ſupra dicebamus, eſt quæ maxime aduertendũ) cõcurrit Deus ad repræſentationẽ ſpeciei ſemel inditæ Angelo, ſeu ad modum repræſentationis eiuſdem ſpeciei, eo modo, quo concurrit ad productionem rerum à parte rei. Et ita explicita productio rerũ, correſpondet explicitæ repræſentationi ſpeciei, & è contra, & concurſus Dei ad explicitam repræſentationẽ ſpeciei, correſpondet explicitæ, (vt ſic dicamus) productioni rerum. Quapropter ſicut futurum contingens in eſſe reali continetur implicite, & indifferenter in cauſis, ex vi concurſus diuini, quo etiam concurrit Deus cum cauſa indifferenti ad illam indifferentiam: ita repræſentatio eiuſdem futuri continetur implicite in ſpecie. Contingit autem deceptio circa iſta, ſentiendo de ſpecie illa intelligibili, atque ſi in ſe haberet dictam repræſentationem futuri, omnino indepenDenter à quocunque alio, & etiam atque ſi in actuali, & explicita repræſentatione, non reciperet ſpecialem perfectionem ex concurſu diuino, quod tamẽ eſt omnino falſum. Vnde ſicut Deus conferens alicui cauſæ indifferenti ad producendum aliquem effectum, talem indifferentiam, debet conſequenter concurrere ad actualem determinationẽ, reducendo cauſam illam de potẽtia ad actũ, ita conferens virtutem implicitam ſpeciei ad repræſentandum futurum contingens, debet conſequenter concurrere, cum eadem ſpecie, ad actualem repręſentationem, tribuendo ſpeciei nouam perfectionem. Et ita cum dependentia ab iſto ſpeciali concurſu, & ab exiſtentia obiecti, conuenit ſpeciei illa repræſentatio.

Per hæc etiam reſpondetur ad obiectionem, cõtra mutationem ſpeciei per nouam repræſentionem. Et præter ea, quæ dicta ſunt à nobis, ad probandũ eſſe impoſsibile, ſpeciem intelligibilẽ de nouo, & actualiter aliquid repræſentare, niſi mutetur in ſe ipſa, hoc idem confirmatur ex ijs, quæ dicit Vazquez. Concedit enim, ſpeciem illam, nõ eſſe actualem, & expreſſam repræſentationem rei futuræ, ſed habitualem tantum, & quaſi in actu primo ad eliciendam expreſſam. Item, quod eo tempore, quo adhuc res futura eſt, per ſpeciem illam non repræſentatur habitualiter, hoc eſt, ſpeciem illam non eſſe principium eliciendi cognitionẽ illius rei prout futuræ, ſed prout præſentis, & præteritæ. Ex ijs ergo inferimus nos, eſſe neceſſariam mutationẽ in ſpecie. Si enim illa ſpecies repræſentat obiectum futurum in actu primo, & habitualiter, & poſtea quando tale obiectũ eſt præſens repræſentat illud in actu ſecundo, eliciendo cognitionem; elicere autem, ſeu cauſare talem cognitionẽ, nõ conuenit eidem ſpeciei, tanquam puro actui, ſit conſequens, vt in eſſe repræſentatiui, & in propria ratione, quæ vt ſic cõuenit ſpeciei, vere talis ſpecies reducatur de potẽtia ad actũ, & recipiat ſpecialem perfectionem ex illa actuali repræſentatione.

Et quanuis ex parte ſua, talis ſpecies repræſentet futurum cum omnibus ſuis circunſtantijs, hoc habet implicite, & in actu primo. Et ſicut habitus poteſt elicere actum circa proprium obiectũ, quando tamen actualiter elicit, vere mutatur, & acquirit nouum modũ, ita ſpecies. Eſt tamen differentia, quod habitus ſolum mutatur in ratione principij efficientis, illa generali ratione, qua omne agẽs creatum, ſiue ſit agens quo, ſiue ſit agens quod, recipit nouam actualitatem in ſe ipſo, ex eo, quod reducitur ad actum ſecundum. Cæterũ ſpecies, per hoc, quod actualiter repræſentat futurum: quando ponitur illud in rerũ natura, recipit nouum modum in ipſa ſua ſubſtantiali repræſentatione. Et ita in iſto nouo modo repræſentandi, perficitur ab illo principio, à quo participat ſubſtantialẽ repræſentationem. Stat ergo bene, quod iſta ſit ſpecies futuri contingentis, & tamen non habeat completam rationem ſpeciei, quoad vſque futurũ ponatur in re.

Nec eſt melius aſſerere, quod ſpecies de nouo infunduntur Angelo, quãdo futura ſunt à parte rei, quã dicere, ſpecies iſtas iam eſſe infuſſas, licet ſecundum incompletam rationem. Sicut enim quando futura ponuntur à parte rei, pertinẽt ad aliquam ſpeciem, quæ iam præerat in rerum natura, & ſic non dicitur productio illorum futurorum, aliquid omnino de nouo, ſed aliquid annexũ principali; ita dicendum eſt de ſpecibus, quod non debent eſſe de nouo infuſſę, imo potius,

tius, quod infusio illarum primo pertinet ad id, quod principaliter iam productum est, & complementum pertinet ad id, quod tanquam accessorium de nouo producitur. Quando ergo interrogat Vazquez, ad quid deseruit illa qualitas à principio infusa, respondetur, quod deseruit ad repræsentationem illius obiecti principalis, quæ repræsentatio successu temporis completur.

Vltima obiectio, fateor, difficilius solui- A tur in opinione de omnimoda immutatione speciei in actuali repræsentatione, quam in nostra opinione. Adhuc tamen in illa opinione respondetur, quod quanuis species ex parte sua repræsentet futurum, cum omnibus suis circunstantijs, adhuc tamen non datur actualis repræsentatio, quoadvsque futurum ponatur in re. Sicut actio creandi, quantũ est ex parte Dei æterna est, quatenus nulla per fectio Deo accrescit in tẽpore, sed quid quid perfectionis dicit in Deo creatio, conuenit ei ab æterno. Cum hoc tamen stat, quod non dicatur Deus actualiter creare, quoadvsque ponatur à parte rei creatura.

Ad secundum argumentum eiusdem obiectionis, respondetur, opinionẽ Thomistarum, non asserere, quod Angelus per illam solam speciem, absque aliquo concursu diuino, possit cognoscere singulare futurũ, etiã quoad suam entitatẽ, imo negatiue omnino se habet ad tale singulare; sed solum quod possit Deus efficere, vt media eadem specie cognoscat Angelus illud futurum, quoad suam entitatem, atque si esset præsens. Cum igitur totum hoc penderet ex diuina voluntate, non posset Angelus ex illo deducere infallibilem cognitionem illius futuri.

IN articul. 4. docet D. Thom. quod cogitationes cordis prout sunt in intellectu, & affectiones, prout sunt in voluntate, solus Deus cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ, soli Deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, & vltimus finis. Et ideo ea, quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota.

## CONTROVERSIA. LX.

### *Vtrùm hæc ratio D. Thom. sit bene assignata.*

ANTEQVAM deueniamus ad punctum principale, quod modo controuertitur inter doctores, circa vim prædictæ rationis D. Thom. reijcienda est opinio Heruei in 2. d. 8. quæstio. 3. & Dur. eadem. d. quæst. 5. tenentium, prædictas cogitationes cordis, cognosci naturaliter ab Angelo. Pugnat enim contra manifesta testimonia sacræ Scripturæ. Psalm. 7. *Scrutans corda, & renes Deus.* Hierem. 17. *Prauum est cor hominis, & inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego dominus.* Sunt que innumeræ alia loca Sacræ Scripturæ, in quibus declaratur, proprium esse Dei cognoscere cogitationes cordium. Et que iste communis consensus Sanctorum Patrum. Augustin. tractat. 32. in Ioann. Gregor. 28. moral. Hieronim. supr. Matth. cap. 9. Ambros. supr. epistol. ad Roman. cap. 8. Cyril. libr. 2. in Ioan. Chrisost. hom. 30. in Matth. Damascen. lib. 2. de fid. cap. 4. Athan. lib. quæstionum ad Anthioch, quæst. 27. Multi etiam alij Patres id ipsum docent, & sic declarãt authoritates sacræ Scripturæ. B

Præterea non est nostri instituti, impugnare ex professo opinionem Scoti

*Heruæus; Dur.*

*Psal. 7. Hierem.*

*Augusl. Gregor. Hier. Amb. Cyril. Chrisost. Damasc.*

*Scot.*

*Ocham. Basol. Holcot.* in 2.d.9.quæst.2.& Ocham quæst. 20. Basol.quæst.2. Holcot.quæst.4. tenentium Angelum posse cognoscere viribus proprijs dictas cogitationes: non tamen illas cognoscere de facto, quia impeditur à Deo talis cognitio. Obiter tamen dicimus, esse falsissimam istam opinionem, & fere pugnare contra loca sacræ Scripturæ, & authoritatem Sanctorum, sicut opinio præcedens. Nam in illis locis declaratur, quid sit proprium Dei, nec communicatum alicui ex sua natura. Item, quia si Deus cõtulisset Angelis virtutem naturalem ad cognoscendas cogitationes illas, vt in plurimum, & fere semper, daretur eisdem Angelis exire in actum talem cognoscendi, alias enim frustra daretur virtus illa naturalis. Ridiculum itaque est, dicere ex vna parte, quod Deus contulit Angelo virtutem naturalem ad cognoscẽdũ id, quod ex altera parte, semper zelandum erat à Deo. Sed non immoremur in ijs.

Deueniendo igitur ad punctum difficultatis, doctores communiter tenent cum D. Thom. Angelum naturaliter nõ *Alexand. Bonau. Ægid. Ricard. Henrr.* posse cognoscere illas cogitationes. Ita Alexan. 2.p.quæst.26.membr.3. D. Bonau. in 2 d.8.part.2.art.1.quæst.6. Ægid. quæst.2.art.2. Ricard. d.8.q.2.a.2. Henrr. quod.3.quæst.13. Et fere omnes Doctores scholastici. Sed variæ sunt rationes, quibus conantur probare istam veritatem, & modi deffendendi illam. Hæc tamen omnia copiose tractantur à recentioribus scholasticis. Nos ergo primo declarabimus vim acutissimæ rationis adductæ à D. Thom. vt facile sit soluere omnia argumenta, quæ contra illam, & contra veritatem principalem obijciuntur,

## §. I.

### *Declaratur ratio, qua D. Thom. probat suam sententiam.*

*Suarez.* SVAREZ libr.2. de Angel. capit. 23. dicit, quod hæc ratio D. Thom. non videtur sufficiens, quia vt bene argumentatur Durandus, effectus proprij solius Dei, qui que ab alio fieri non possunt, postquam facti sunt, naturaliter cognoscuntur ab Angelo, vt patet de substantia animæ, vel Angeli, vel cœli: item de potentijs, habitibus, & specie bus inditis vni Angelo à solo Deo, quæ omnia alij Angeli cognoscunt. Item actio propria Dei, eo modo, quo est extra ipsum, potest naturaliter cognosci ab Angelo, vt creatio ipsa prout est in creatura. Denique etiam in his actibus liberis est aliquid, per modum qualitatis & termini: ergo cognoscetur ab Angelo, & consequenter, etiam cognoscetur actio intrinseca, per quam fit, quia non est magis occulta, quam terminus.

Quanuis Vazquez disput. 209. etiam teneat istam communem sententiam, tamen cap. 10. illius disputationis dicit. Mea quidem in hac re, sentẽtia est, nihil ratione phylosophica efficaciter posse probari. Et cum antea adduxisset dictã rationem D. Thom. subdit, quod nulla ex rationibus allatis sufficienter ostendit, secretum cordis vnius Angeli, aut hominis, ab alio nõ posse cognosci. Ostẽdamus ergo efficacissima principia naturalia, quibus prædicta ratio innititur. *Vazquez.*

Notandum est, quod sicut partes alicuius totius, immediate subordinantur toti: ita partes vniuersi immediate subordinantur toti vniuerso. Vnde propter istam subordinationem, quælibet pars vniuersi, magis intendit conseruationem vniuersi, quam propriam conseruationem. Pendet enim conseruatio propria ex conseruatione vniuersi. Constat autem totum vniuersum, tam ex creaturis corporalibus, quam etiam spiritualibus, quapropter, non solum creatura corporalis; sed etiam spiritualis, est pars vniuersi, & consequenter etiã creatura spiritualis subordinatur immediate toti vniuerso.

Nihilominus intellectus, & voluntas habent duplicem considerationem. Primo enim considerantur, vt quædam potentiæ naturales, quibus vtitur creatura spiritualis ad suos actus eliciendos, & sic certissimum est, quod sicut creatura spiritualis subiecta est toti vniuerso tanquam pars, multo melius erunt subiectæ illæ potentiæ Secundo modo considerantur, vt potentiæ attingentes obiectum vniuersalissimum, quod scilicet transcendit totum ordinem vniuersi, & sic immediate subordinantur eidem obiecto.

Docet igitur D. Th. quod volũtas soli Deo subiacet, qui est principale eius obiec-

obiectum, & vltimus finis. Quia subordinatio voluntatis, in ratione potentiæ formaliter attingentis illud obiectū vniuersale, solum subordinatur tali obiecto. Vnde in hac consideratione, non se habet, vt pars vniuersi. Et sic quanuis totum vniuersum, quod in se est productū secundum esse reale, sit productum in intellectu angelico, secundum esse intelligibile, tamen ab hac generali regula, excipitur id, quod ex se immediate subijcitur Deo, & est supra totum vniuersum, quanuis aliquando constituatur in ratione partis vniuersi, (vt infra declarabimus.)

A

Præterea nota, quod sicut illæ potentiæ inspiciunt, tanquam proprium obiectum id, quod est supra totum vniuersum, nec coarctantur terminis eiusdem vniuersi: ita subdūtur eidem obiecto vniuersalissimo, tanquam proprio principio, à quo intime possunt moueri. Quando quidem id, quod se habet vt finis alicuius actionis, etiam est principiū eiusdem actionis. Vnde subdit D. Th. quod solus Deus in voluntate operari potest, qui est eius principale obiectum, & finis. Consequens ergo est, vt cogitationes cordis, solum ex se subordinētur ei, qui potest intime agere in intellectum, & voluntatem.

B

Nec D. Thom. docet, illud obiectum esse cognoscibile à solo Deo, quod solum dependet à Deo. Anima enim rationalis, & materia prima, à solo Deo depēdent, & tamē cognoscuntur naturaliter. Solum ergo docet, Deum cognoscere illas cogitationes, quæ ab ipso dependēt, non tamē reddit causam adequatam, sed assignat radicem cognoscibilitatis illarum cogitationum respectu Dei.

Præterea nota, quod ratio ista vniuersaliter procedit de actibus intellectus, & voluntatis. Licet enim aliqui teneant, quod actus intellectus est cognoscibilis naturaliter ab Angelo, quoad suam entitatem, licet non quoad libertatem, quā participat à voluntate, tamen hoc non habet locum in doctrina D. Thom. Nā etiam actus intellectus, habet illam vniuersalitatem obiecti, quam habet actus voluntatis. Nec solum ex eo, quod talis actꝰ est radix libertatis, quæ est in volūtate, sed ex proprio obiecto, quod inspicit, habet dictam incognoscibilitatem.

C

Igitur ratio D. Thom. innitendo principijs naturalibus suprā positis, est à priori, vtpote, quæ procedit ex propria natura intellectus, & voluntatis, quatenus tales potentiæ inspiciunt propria obiecta vniuersalissima. Et sic euidēter infertur, illas potentias quatenus attingentes per actus proprios, obiectum illud vniuersale, non esse intra ordinem vniuersi; & actus proprios ipsarum, non esse cognoscibiles naturaliter ab Angelo.

## §. II.

*Obijciuntur argumenta in contrarium.*

HÆC ratio D. Th. sic explicata, euidenter dissoluit omnes obiectiones sequentes, & præcipue argumentum, quo conuictus est Scotus, scilicet, quod cogitationes cordium, sunt enticates naturales, atque adeo possunt cognosci ab Angelo viribus naturæ. Licet Molina in hoc articulo propter argumēta Scoti censeat, rationē D. Th. non esse bonam. Et in confirmationem huius, arguitur secundo. Angelo à principio inditæ sunt species, ad cognoscendas istas cogitationes, sed infusio illarum specierum inspicit ordinem vniuersi (vt declaratum est) ergo illæ cogitationes pertinent ad ordinem vniuersi.

Tertio. Actus intellectus dependet à voluntate, in genere causæ efficientis, non autem in genere causæ formalis: ergo quanuis non sit cognoscibilis ab Angelo naturaliter, prout dependet à volū tate, vt videtur sentire D. Thom. in hoc artic. tamen formaliter, & secundum se, est cognoscibilis.

Quarto. Etiam si Angelus non operetur intra intellectum alterius, cognoscit species intelligibiles, quæ sunt in eodem intellectu, & cognoscit propriam naturam talis intellectus: ergo similiter poterit cognoscere actus intellectus: & ex altera parte ratio D. Thom. qua probatur, soli Deo reseruari talem cognitionem, quia ipse solus potest intime operari in intellectum, non est sufficiens. Prima consequentia probatur, nam species intelligibilis, sicut & intellectus, atque etiam actus producti ab eisdem, sunt in eodem ordine, & consequenter, si vnum potest naturaliter cognosci, etiam & alterum.

Quinto. Operatio semel elicita ab intel-

lectu,seu volũtatẽ,nõ manet amplius in potestate elicientis:ergo potest cognosci ab Angelo. Probatur consequentia: quia ex eo,non poterat cognosci, quod esset in potestate elicientis,esseturque libera,seu radicaliter,seu formaliter , quæ omnia cessant,elicita semel illa operatione.

Confirmatur. Dicta operatio semel elicita iam est determinata ad vnum,ergo iam pertinet ad ordinem rerum naturalium,nec habet illam vniuersalitatem obiecti,ratione cuius non subdebatur alicui,nisi soli Deo. A

Sexto. Intellectus, & voluntas operantes circa obiecta particularia , licet sub ratione vniuersali,dicunt specialem ordinem ad talia obiecta:ergo licet operationes istæ,quatenus solum respiciunt obiectum vniuersale,non sint cognoscibiles naturaliter ab Angelo,sunt tamen cognoscibiles secundum illum ordinẽ particularem.

Confirmatur. Dictæ potentiæ , iã subduntur in istis operationibus , non solũ Deo,sed etiam obiecto particulari, præcipue voluntas,quæ non trahit resad se, sed fertur in res secundum quod sunt à parte rei,& per affectum induit quodã modo amans naturam rei amatæ,atque adeo subordinatur illi:ergo sub tali ratione particulari possunt cognosci. B

Septimo arguitur. Primus actus voluntatis,qui versatur circa finem,est naturaliter cognoscibilis ab Angelo: & tamen inspicit bonum vniuersale:ergo nõ obstat ratio adducta à D. Tho. Antecedens probatur: nam ille actus est naturalis,& non subditur potestati volũtatis.

Confirmatur. Nam saltim sequitur, cogitationes cordis,solũ quatenus sunt in potestate voluntatis,non esse naturaliter cognoscibiles , non tamen ex eo, quod inspiciunt obiectum vniuersale,atque adeo,quod ratio D. Thom. sit insufficiens.

Octauo arguitur. Per hoc,quod Angelus,vel homo manifestant alteri Angelo suas cogitationes,non constituunt eas in ordine vniuersi:ergo vel ante manifestationem erant cognoscibiles naturaliter,vel post manifestationẽ non sunt cognoscibiles. Antecedens probatur,& explicatur. Nam manifestatio illa habet se sicut conditio applicans obiectũ, atque adeo præsupponit cognoscibilitatẽ obiecti,nec ex vi illius redditur obiectum cognoscibile. Itaq;hæc est differẽtia inter manifestationẽ,qua Deus manifestat aliquod obiectũ, & manifestationẽ,de qua loquimur,quod Deus manifestando obiectũ reddit illud proportionatum potentiæ,propter plenum dominium circa totum ens,nihilominus Angelus,vel homo supponunt proportionem obiecti manifestandi, cum potentia cui manifestatur, nec faciunt ipsam proportionem. C

Cõfirmatur primo. Illa directio, qua vnus Angelus dirigit suas cogitationes alteri Angelo,nihil producit in intellectu talis Angeli,nec tribuit ei aliquam virtutem:ergo si facta directione , tales cogitationes manent proportionatæ intellectui Angeli cui diriguntur,etiam antea erant proportionatæ.

Et si concedas istam proportionem, & solum neges actualem cognitionem illarum cogitationum,quia Angelus,vel homo illas occultabat,sicut datur obiectum visibile ex se occultatum,tamẽ iã sequitur,quod ex se tales cogitationes pertineant ad ordinem vniuersi,& tunc non erit in potestate alicuius causæ particularis,occultare eas intellectui angelico,sed solum in potestate Dei.

Confirmatur secundo. Eo ipso, quo vnus Angelus manifestat alteri suam cogitationem , iam illa non subordinatur soli Deo;sed habet naturalem correspõdentiam cum altero Angelo, & vt sic est extra Angelũ, qui manifestat illam: ergo ab omnibus Angelis potest cognosci. Itaque,quando cogitatio manet intra intellectum,vel volũtatem, est sub pleno dominio,& solum subditur Deo, qnando tamen est extra,siue per se, siue media manifestatione,est extra tale dominium,atque adeo ab omnibus Angelis potest cognosci.

## §. III.

*Ex vi cognitionis cõprehensiuæ,non cognoscuntur cogitationes cordis rei,quæ comprehenditur.*

NOta,quod dupliciter potest imaginari,quod illæ cogitationes cognoscãtur ab Angelo. Primo , secũdũ se,& immediate,inquãtũ sunt actualitates quædã positę à parte rei. Secũdo ex vi

vi cognitionis quã cõpræhẽditur aliquis homo, vel Angelus ab altero Angelo, & hoc dupliciter; vel cognoscẽdo dictas cogitationes, quatenus sunt in causa cõprehensa; sed indifferenti ad producendum vel non producendum illas, vel cognoscendo tales cogitationes in causa determinata iam.

Prima propositio. Impossibile est, A quod Angelus cognoscat cogitationes cordis, immediate, secundum rationem entis, siue actus in communi. Probatur. Species angelica, habet specialem rationem repræsentandi: ergo sub tali ratione debet repræsentare, & consequenter implicat, quod immediate feratur in rationem communissimam entis, siue actualitatis, quæ inueniuntur in re cognita; nisi præcedat aliqua specialis ratio etiam ex parte rei cognitæ, sub qua specialiter proportionetur talis res speciei. Præterea. Nam cognitio angelica, non procedit ab imperfecto ad perfectum; nec potest procedere. Non enim est sicut cognitio nostra. Et quidem nos etiã quando imperfecte cognoscendo, incipimus à communissima ratione entis, ad B huc cognoscimus illam, vt concernentem aliquam naturam, & quidditatẽ particularem, quanuis cõfusse ibi inclusam, atque adeo non possumus immediate cognoscere entitatem, vt precise entitas est. Igitur multo minus Angelus poterit cognoscere talem entitatem, vt sic; sed debet eam cognoscere, quatenus per speciem, quam ipse Angelus habet repræsentatur distincte, & adiuncta speciali rationi. Ex hoc sequitur, quod licet in cogitatione cordis, detur ratio specialis cogitationis, & ratio generalis entis, secũdum precisionem nostri intellectus: tamen à parte rei est impossibile, quod detur entitas illa, absque ratione specifica. Vnde in opinione, quæ tenet Deum posse conseruare entitatem actionis alicuius in ratione entis, etiam si agens desierit esse, necesse est dicere, in tali entita C te debere inueniri rationem propriam, & specificam, quæ præerat, quando ab agente eliciebatur talis actio. Cum igitur Angelus cognoscendo rem, non possit incipere præscindendo rationem cõmunem à ratione particulari, sed vtendo sua specie secundum specialem modum repræsentandi, & secundum specialem proportionem, quã habet cũ re secundũ se, fit, vt non possit immediate cognoscere cogitationes cordis, secundũ quod entitates quædam sunt in communi.

Secũda propositio. Ex vi cõpræhẽsionis, qua cõpræhẽditur vnus Angelus ab altero, non cognoscuntur cogitationes cordis Angeli cõprehẽsi. Probatur, & explicatur supponendo, quod ad compræhensionem alicuius causæ, non est necessarium cognoscere omnes effectus in particulari, quos potest producere talis causa, nec ad compræhensionem potentiæ liberæ est necessarium cognoscere aliquẽ actũ liberũ in particulari. Sufficit ergo cognoscere perfecte ordinẽ ad tales effectus, & actus. Quia illi effectus, vel actus, intrant tanquã termini, & nõ intrinsece dictam cõpræhensionẽ, & ex altera parte nullus effectus, vel actus singularis est proprius terminus; sed in cõmuni. Vnde potentia libera specificatur per ordinẽ ad actus liberos in communi, atque adeo potest cognosci compræhensiue absque eo, quod cognoscatur aliquis actus in particulari.

Ex quo sequitur, quod potẽtia liberã cõstituitur in ordine vniuersi, tãquãquod dã ens naturale: & ita cognoscitur compræhensiue ab Angelo, sub ordine tamẽ naturali, quẽ dicit ad actus liberos: non autẽ est necessarium, quod cognoscatur sub ordine, quẽ hic, & nũc, & secũdũ exe cutionẽ dicit ad istũ actũ liberũ quẽ producit. Quantũcunq; enim talis potentia, nunquam reduceretur ad actum, respectu alicuius actionis liberæ, adhuc cõtineret in se tales actiones virtualiter, & cognitio perfecta huius continentiæ sufficit ad compræhensionem.

Sed contra hoc arguitur, ex ijs, quæ diximus supra, scilicet, Angelũ cognoscere omnia, quæ contingenter aduenirũt alicui naturæ, & sunt eiusdem ordinis cũ illa, eo ipso, quo ponantur à parte rei, & hoc ex vi compræhensionis, qua cõpræhenditur talis natura. Ergo ex vi compræhensionis, qua compræhenditur potentia libera, cognoscuntur omnes cogitationes, seu actiones liberæ illius, quę sunt eiusdem ordinis cum illa.

Cõfirmatur. Sicut enim natura illa habet potentialitatẽ ad recipiendas illas actualitates superuenientes, atque adeo, ex vi cognitionis compræhensiuę cognoscitur ille nouus modꝰ se habẽdi talis naturę: ita potẽtia libera recipit de nouo

dictos actus liberos, & actuatur de nouo atque perficitur. Ergo ex vi cõpræhẽsio nis, qua hic, & nunc cõpræhẽditur talis potentia, necesse est cognoscere illum nouum modũ, atque nouã perfectionẽ.

Respondetur, esse distinctam rationẽ actuum naturalium, superuenientium alicui potentiæ, siue illa sit actiua, siue passiua, atque est de actibus seu actualitatibus liberis, quoad præsens. Etenim potentia naturalis, per illos superuenientes actus mutatur, mutatione, quæ est intra ordinem vniuersi, atque adeo, eadem specie, qua compræhenditur illa potentia, cognoscitur talis mutatio, tanquam pertinens ad cognitionem compræhensiuam. Cæterum potentia libera, per actum liberum mutatur, & actuatur, actuatione supra ordinem naturalem vniuersi (vt declaratum est,) & consequenter, non pertinet talis actuatio ad cognitionem compræhensiuam potentiæ liberæ, etiam secundum quod libera est. Quia licet vt libera est, pertineat ad ordinem naturalem: tamen ipsa actuatio exercetur, per ordinem ad obiectũ, quod transcendit ordinem vniuersi. Et quanuis omnis potentia, siue sit actiua, siue passiua naturalis, cognoscatur per positiuũ ordinem ad actum, & positiue & determinate exposcat actum, siue sit iste, siue ille: tamen potentia libera est indifferens ad operandum, vel non operandum; quapropter potius ex vi cognitionis compræhensiuæ talis potentię, requiritur, quod intellectus negatiue se habeat respectu huius, vel illius operationis liberę, quam quod positiue aliquam cognoscat. Solum ergo est necessarium cognoscere ordinem ad actum, vt possibilem, non vero determinatam habitudinem ad aliquem in particulari.

Præterea sequitur, quod non solum ex vi compræhensionis potentię liberę, & indifferentis, non cognoscuntur illæ cogitationes, verum etiam ex vi cõpræhensionis potentiæ liberæ, quando ex se est actualiter determinata ad aliquem actum liberum. Quomodo vero, etiam in actuali determinatione, qua voluntas determinatur libere ad vnum, subijciatur soli Deo, & adhuc sub tali determinatione, non pertineat ad naturalem ordinem vniuersi, explicuimus ex parte, §. 1. & statim declarabitur amplius.

## §. IIII.

*Voluntas etiam determinata per actum liberum, soli Deo subijcitur.*

QVanuis ex ratione D. Th. iã adducta, constat, voluntatẽ subijci soli Deo, qui potest mouere illã, tam ex parte principij efficientis, quã ex parte obiecti, & finis: tamen totum hoc videtur solum probare, productionem actus liberi, soli Deo esse notã ex natura rei: non tamen, quod postquã actus est productus, & iam non manet in potestate volũtatis, ipsum non esse productũ, ad huc, non pertineat ad ordinẽ naturalem vniuersi; sed semper maneat intra ordinem libertatis, soli Deo subiectæ. Vt autẽ veritas hæc manifestetur, notãdũ est, quod actus libere elicitus, potest considerari dupliciter. Primo modo quatenus infieri, & in cõuersari depẽdet à potentia libere eliciente illũ, & sic certissimũ est ipsum semper manere in potestate potentiæ, atq; adeo, vt sic non esse cognoscibilem naturaliter ab Angelo. Secũdo modo quatenus ita recipitur ille actus in tali potentia, vt eã determinet advnũ, & maneat in ea sub tali determinatione. Et in hac acceptione sumitur in præsenti difficultate. Cum igitur omnis res postquã est, necesse est esse, & ex altera parte actus liber semel elicitus à potentia libera, non maneat in potestate eiusdem potentiæ; sed potius illa determinatio, quæ remanet sit necessaria, videtur quod in hac cõsideratione possit actus iã transactus, cognosci ab Angelo sub illa determinatione, quã relinquit in potentia. Exẽplũ potest adhiberi, de habitu producto ex multiplicatis actibus liberis. Etenim licet actus fuerint liberi, & sic nõ cognoscibiles naturaliter ab Angelo: tamẽ habitus remanens cognoscitur naturaliter. Similiter ergo, licet nõ cognoscatur naturaliter actus ille liber in se: tamẽ in determinatione, quã relinquit in potentia videtur, quod possit cognosci.

Respondetur tamen, eandem esse rationem actus liberi, atque determinationis, de qua loquimur, Etenim de ratione actus immanentis est, quod recipiatur in potentia à qua elicitur, atque adeo, per talem receptionem completur, & si secundum se, non intrat ordinem naturalem vniuersi, etiam vt recipitur in potentia, habet eandem perfectionem.

Et

Et ficut potentia eliciens actum illum, inspicit obiectum vniuersale ratione cuius transcendit totum ordinem naturalem vniuersi, & est immediata Deo: ita sub dicta determinatione inspicit idem obiectum, & consequenter habet eandem perfectionem. Quod sic ostendo. Nam determinatio illa inuenitur in potentia per modum actus, & reducitur ad actionem liberam præcedentem. Est enim differentia inter quancunque entitatem, vel dispositionem productam per actum liberum (vt obiter respondeamus ad exemplum propositum,) & determinationem istam, quod illa entitas habet suam propriam rationem formalem, distinctam ab actu producente ipsam, atque adeo, non pertinet reductiue ad talem actum, & potest cognosci, tanquam quoddam ens naturale, & est in hac parte, velut extra dominium potentiæ. Licet enim habitibus vtamur cum volumus, & sic habitus subdantur libero vsui: tamen secundum se, & formaliter, non dicunt talem subordinationem, imo multoties præueniunt liberum illum vsum, operando tãquam formæ quædam naturales, vt patet in habente habitum vitiosum, qui habitus nõ manet in ratione vitiosi, & tamen ab illo procedunt aliqui actus inuoluntarij. Nihilominus determinatio, de qua est sermo præsens, non ponit in numero cum actu libero, nec remanet in potentia trãsacto actu per modum habitus, nec per modum entitatis distinctæ ab actu; sed per modum actus, & tanquam reductiue pertinens ad actionem liberam præcedentem. Quandiu enim potentia, quæ libere produxit aliquam actionem, nõ retractat determinationem respectu talis actionis, dicitur manere determinatio, tanquam efficiens vnum cum actione.

Ex hoc ergo sequitur, quod eadem ratio formalis sub qua actio libera est immediate subiecta Deo, & extra ordinem naturalem vniuersi, manet in determinatione illa, & eadem ratione, qua actio inspicit illud obiectum vniuersale, etiam determinatio inspicit illud: & denique eadem ratione, qua actio libera formaliter est in potestate voluntatis, etiam illa determinatio est in eadem potestate.

Restat autem explicandum, qua parte sit illa actio iam præteri ta in potestate voluntatis, cum ad præteritum, non sit potentia, atque adeo, quomodo determinatio, etiam vt reductiue pertinens ad actionem, dicatur esse in potestate voluntatis. Respondetur, quod quandiu illa determinatio manet sub eadem vniuersalitate, quam antea habebat actus, à quo determinata est potentia, manet solum subordinata Deo. Quanuis enim talis determinatio inspiciat obiectum particulare: tamen seruat semper rationem illam vniuersalem, quam habet potentia libera in operando. Distinguitur nanque à quacunque alia entitate, quæ secundum se habet specialem rationem specificam, licet talis entitas resideat in potentia libera; quod ista habet obiectum motiuum particulare, & inspicit illud, tanquam rationem specificam: nihilominus illa determinatio retinet semper eandem vniuersalitatem ex parte obiecti, quam habet voluntas, propter rationem factam: quia scilicet est in rerum natura, per modum actus reducti ad vniuersalitatem, sub qua potentia libera produxit actum principalem. Illud autem, quod inspicit eadem determinatio, tanquam obiectum particulare, quanuis in vna consideratione sit ratio specifica: tamen comparatum ad illud motiuum vniuersale, quod adhuc retinet determinatio, est aliquid materiale. Quapropter absolute loquendo, semper manet illa determinatio subiecta soli Deo, & supra ordinem naturalem totius vniuersi. Nec dicitur, quod manet in potestate voluntatis, seu potentiæ liberæ, quia talis potentia possit efficere, vt non fuerit, sed quia licet necessario iam sit: tamen ista necessitas, non sumitur ex connexione naturali cum aliqua re, quæ sit inferior Deo, sed præcisse in ordine ad Deum. Vnde comparata ad aliàs naturas, siue causas particulares, ita manet intra potentiam liberam, atque si non haberet esse in rerum natura, sed solum esset in potentia causæ liberæ.

## §. V.

### *Modus libertatis, manens in actione iam elicita.*

ADuertatur diligẽter ista explicatio adhibita rationi D. Th. quia dissoluit innumerata sophismata. Itaque

quidquid retinet illam vniuersalitatem, quam potentia libere habet per ordinem ad Deum, seu ad obiectum vniuersalissimũ, est immediate subiectũ Deo, sicut & potentia. Imo nec dicẽdum est, quod formaliter loquendo subordinatur Deo mediante potentia: quia in genere causæ formalis, & obiectiuæ, eadẽ immediatione, qua potentia inspicit Deũ, etiã & illa determinatio, sicut, & actio libera, inspicit Deũ, licet in genere causæ efficientis reducatur ad Deum media potentia, & sic dicitur, quod est in sola potestate talis potentiæ.

Nota etiam diligenter, quod sicut actio libera sub indifferentia, quam habet dicit vniuersalitatem explicatam, & solum subordinatur Deo, quam tamẽ vniuersalitatem, non dicit explicite, sub illa determinatione ad vnum quam habet, postquam est elicita: tamen adhuc pertinet ad illum ordinem vniuersalissimum, & subiectum soli Deo. Sicut enim ratio communis, & determinabilis per particularem, & ipsa ratio particularis, pertinent ad eundem ordinẽ: ita indifferẽtia inuẽta in modo operãdi libero, & determinatio eiusdẽ indifferentiæ pertinent ad eũdẽ ordinẽ, & vtrũque est extraordinem vniuersi. Et hoc etiam constat ex diuerso modo determinationis, quo causa indifferens naturalis determinatur, & quo causa indifferens libera, etiam determinatur, quia causa naturalis, ab alio necessitatur media determinatione, at vero causa libera, determinat se ab intrinseco, atque adeo ille modus determinationis est altior toto ordine vniuersi. Iterum dico, quod tam modus determinationis, quã determinatio ipsa libera ad vnum, est quid altius toto ordine naturali vniuersi.

Ex quo sequitur, quod quãdo aliqua actio libera procedit à voluntate mediãte habitu residente in voluntate, licet talis actio comparata ad habitum, sit intra ordinem naturalem vniuersi, & possit cognosci ab Angelo: tamen absolute, non potest cognosci viribus naturæ. Quia ex vsu illo passiuo, quo voluntas vtitur habitu, recipit talis habitus eandem vniuersalitatem explicatam, quam habet voluntas, atque adeo, etiam quatenus actio illa libera procedit ab habitu secundum illum vsum passiuum, nõ potest cognosci naturaliter ab Angelo. Et idem dicimus de speciebus intelligibilibus, quæ residunt in intellectu, quatenus in actu secundo induunt eãdem vniuersalitatẽ, quam habet intellectus. Itaque si habitus consideretur, vt quoddã ens naturale operatiuum circa obiectũ particulare, absque subiectione ad volũtatem, ad modum explicatum, elicit actum naturalem, & cognoscibilem ab Angelo. Si tamen consideretur, vt subordinatus voluntati, quoad illum vsum passiuum, habet eandem vniuersalitatẽ obiectiuam, quam habet voluntas, & nõ est cognoscibilis naturaliter.

Et sic soluuntur aliqua argumenta, quæ solent obijci ad probandum, quod actus procedentes ab habitibus, seu ab speciebus intelligibilibus cognoscãtur naturaliter ab Angelo, sicut cognoscuntur ipsi habitus, & species. Quia scilicet tales actus sunt vltimæ actualitates habituum, & specierum. Hoc (inquam) argumentum, & alia similia, procedunt de actibus correspondentibus habitibus, & speciebus secundum se, non autem de ijs, qui procedunt ex vi vsus passiui iam explicati.

## §. VI.

### *De cognitione actus liberi secundum substantiam actus.*

DVBIVM tamen est, vtrum illi actus cognoscantur naturaliter ab Angelo, saltim quatenus procedunt ab habitu, seu ab specie, atque adeo, vtrum habeant aliquid cognoscibilitatis naturalis secundum substantiã, & vt versantur circa particulare obiectum, licet sit incognoscibilis modus ille participatus à voluntate.

Pro parte enim affirmatiua facit, quod illi actus participant aliquam entitatem ab habitu: item etiam per eos reducitur habitus de potentia ad actum, etiã quoad entitatem naturalem, & cognoscibilem, quam habet in rerum natura, & non solum quoad subordinationem, quam habet respectu voluntatis, quoad vsum passiuum. Ergo Angelus cognoscit naturaliter talem reductionem, sicut cognoscit potentiam ad reductionem. Et videt quod aliter se habet ille habitus nunc, quam antea.

Ex

Ex altera vero parte videtur, quod si Angelus cognoscit actum potentiæ liberæ, hic, & nunc ab ea elicitum, & quatenus versatur circa particulare obiectum, nihil deest ad hoc, quod absolute cognoscat illud secretum cordis, licet non cognoscat modum, quo procedit à tali potentia, an scilicet naturaliter, vel libere. Et sic non erit in potestate talis potentiæ abscondere absolute actum, sed solum abscondere modum.

Respondetur, quod omnis actus liber, procedens ab habitu subiectato in potentia libera, non potest cognosci naturaliter ab Angelo, etiam quoad substantiam, & entitatem. Quapropter in potestate talis potentiæ est occultare illum actū etiā, quoad substantiam. Quidam enim actus sunt liberi, quoad modū participatum à potentia libera; licet quoad substantiam sint naturales, vt patet in actibus elicitis ab appetitu sensitiui, & imperatis à ratione, illi enim participant libertatem, non quidem à potentia proxime eliciente, sed à potentia radicaliter imperante, & ita sunt naturales, vt procedunt à potentia proxima, vt autē procedunt à ratione, sunt liberi quoad participationem. Possunt igitur cognosci secundum suam entitatem: licet non cognoscantur, quoad participationem libertatis. Cæterum actus procedentes ab habitu, qui subiectatur in potentia libera, & ex altera parte procedentes, secundum subiectionem habituū respectu talis potentiæ, non sunt cognoscibiles naturaliter ab Angelo, etiam quoad substantiam eorum. Ratio huius differentiæ est, quia in actibus primi generis, est duplex principium quod, vnum naturale, & alterum liberum: cæterum in actibus secundi generis, datur tantum vnum principium quod liberum, habitus autem est principium quo, induens eandem libertatem, quam habet principiū quod. Nec datur particularis influxus proueniens ab habitu, distinctus ab influxu proueniente à potentia, sed vnicus influxus est vtriusque. Quapropter licet Angelus cognoscat actum, qui naturaliter procedit ex vi talis habitus, nō tamen cognosceret actum, qui procedit ex libertate potentiæ adiutæ eodem habitu, seu qui procedit ab habitu, quatenus subordinato potentiæ.

Ex ijs ergo manet confutata omni ex parte, sententia Scoti, qui conuictus est illo primo argumento, de entitate naturali actuum procedentium à voluntate. Non enim solum actus immediate eliciti à voluntate, sunt extra ordinem partium totius vniuersi: verum etiam actus eliciti medio habitu superaddito. Quia illa actualitas superueniens habitui, non actuat eum quatenus entitas naturalis est in se, sed quatenus per subordinationem explicatam, participat eandem vniuersalitatem, quam habet voluntas; atque adeo est immediatus Deo. Nō ergo Angelus cognoscit, quod talis habitus reducitur de potentia ad actum, in hac consideratione. *Scot.*

## §. VII.

### *Quomodo actus liber constituatur intra ordinem Vniuersi.*

MAior difficultas est in explicando, quo modo actus liber eo ipso, quo manifestatur alicui Angelo, vel dirigitur ad ipsum, constituatur tanquam pertinens ad ordinem naturalem vniuersi. Quam difficultatem petunt aliqua, ex argumentis propositis. Notandum ergo est, quod actus ille quoad entitatem, eodem modo prorsus se habet post manifestationem, atque se habebat ante manifestationem. Etenim ex vi manifestationis nullam entitatem acquirit de nouo. Solum ergo superuenit actui manifestato, quidam respectus rationis, ex vi directionis, qua ad alterum dirigitur. Sicut enim sunt quædam partes vniuersi, quæ ex se ipsis mutuo se respiciunt, & eo ipso, quo vna earum producitur, dirigitur ad alteram, vt eo ipso, quo de nouo producitur aliquod albū, refertur ad album præexistens, & è contra album præexistens, inspicit ipsum: ita in præsenti, eo ipso quo aliqua cogitatio cordi dirigitur ad alterum Angelum, ita inspicit ipsum, atque sic ex se pertineret ad illum.

Pro cuius maiori intelligentia nota, quod si prædicta directio esset quædam denominatio, proueniens illi cogitationi cordis ab extrinseco, suppositā entitate talis cogitationis, non intelligeretur, qualiter ex vi eiusdem directionis, talis cogitatio pertineret ad alterum Angelum, tanquā obiectum intellectus illius.

Quia proportio, qua obiectum proportionatur intellectui, non sumitur ex aliqua denominatione extrinseca, sed ex intrinseca ratione talis obiecti. Si enim obiectum ex se non est proportionatum potentiæ, quantumcunque adueniant denominationes extrinsecæ, vel directiones, non fiet talis proportio. Quapropter obiectum supernaturale, quod non est attingibile à potentia, secundum virtutem naturalem, non fit proportionatum tali potentiæ ex vi alicuius directionis extrinsecæ, sed ex vi luminis specialis superadditi potentiæ. Si ergo in præsenti, illa cogitatio ex se non esset proportionata intellectui Angeli, vel deberet superaddi aliquid tali intellectui, quod faceret proportionem, vel etiam obiecto, quia directio extrinseca esset impertinens ad proportionem obiecti cum potentia. Restat ergo, vt dicta proportio, sumatur ex aliquo intrinsece pertinente ad illam cogitationem. Et quidem si cogitatio ex se proportionaretur intellectui angelico, tanquam obiectũ, & solum occultaretur velut posito impedimento, bene intelligeretur quomodo ablato illo impedimento, statim sequeretur proportio actualis, sicut in alijs motibus, qui sequuntur per simplicem emanationem ad aliquod principium, ablato impedimento. Nihilominus hoc non potest dici in præsenti. Voluntas enim non se habet, vt impediens cognitionem eius, quod ex se erat cognoscibile, & quando manifestat suos actus, non se habet, vt remouens prohibens: quandoquidem actus illi quandiu sunt in potestate voluntatis, & liberi, sunt ex propria natura, & intrinsece extra ordinem naturalem vniuersi, & solum subiecti Deo, vt conuincit ratio D. Tho. à nobis iam explicata. Restat ergo videre, quid est illud, per quod intrinsece redduntur illi actus proportionati intellectui angelico post manifestationem dictam, cum ante manifestationem essent intrinsece improportionati tanquam obiecta.

A

B

Vt igitur explicemus hoc vltimum, quod est punctum difficultatis, notandum est, quod illa directio, qua vnus Angelus dirigit ad alterum Angelum suas cogitationes, fit eodem influxu, seu concursu, quo Angelus dirigens concurrit ad eliciendas tales cogitationes. Non enim est imaginandum, quod talis Angelus primò producat tales cogitationes, & postquã illæ habent esse completum, dirigat eas ad alterum Angelũ, sed potius producendo illas, & dando eis actualiter esse, consequenter efficit illam directionem. Vnde eo pleno dominio, quo Angelus in fieri, & conseruari præhabet in sua potestate dictas cogitationes, manifestat eas alteri Angelo, media illa directione. Consequens ergo est, vt tales cogitationes procedentes ab Angelo sub speciali illa directione, ordinentur ad alterum Angelum non abextrinseco, sed intrinsece; & quod sicut intrinsece participant suum esse ab Angelo producente illas, ita intrinsece inspiciant alterum Angelum, ad quem diriguntur. Optime ergo intelligitur, quod cogitatio, quæ erat occulta alicui Angelo esset intrinsece occulta, & quod eadem cogitatio, per specialem concursum explicatum, etiam fiat ab intrinseco, & ex proprio principio manifesta, & fiat proportionata in ratione obiecti. Quandoquidem erat occulta, quatenus continebatur in pleno dominio potentiæ, & hoc conueniebat ei à principio intrinseco, & postea manifestatur ex vi eiusdem potentiæ, ad modum dictum, & sic conuenit ei à principio intrinseco manifestatio.

C

Præterea infertur, quod actus illi ante manifestationem, ex natura sua, & intrinsece, non pertinebant ad ordinem naturalem vniuersi, post manifestationem autem pertinent intrinsece ad talem ordinem. Et quidem si intrinsece nõ pertinerent talem ordinem, quantumcunque Angelus, vel homo vellent, eos pertinere, non possent hoc efficere. Nam si ex principio intrinseco non fierent partes vniuersi, impossibile esset fieri partes ex aliqua deputatione extrinseca. Quapropter eadem actione, qua eliciuntur actus illi, & recipiunt esse, etiam ordinantur ad alium, siue ad alios cognoscentes, & fiunt partes vniuersi, ex vi entitatis, quam participant sub tali ordinatione. Itaque ipsa entitas participata sub tali modo, est talis naturæ, quod ex illa ortum habet respectus ad alium, siue alios cognoscentes. Vnde formalis proportio talis entitatis in esse cognoscibilis, cum intellectu alterius, non sumitur ex relatione, seu directione ad talem intellectum, sed ex entitate ipsa tali modo

partis

participata, vt ad eam sequatur respectus ad illum intellectum.

Adhuc autem subtilius inquiris. Quomodo illi actus constituantur, tanquam obiecta proportionata intellectui cognoscentis illos, medio aliquo ordine, & directione ad illum intellectum, cum nullum obiectum constituatur in ratione obiecti, siue potentiæ sensitiuæ, siue potentiæ intellectiuæ, per ordinem formalem realem ad ipsam potentiam, sed è contra, potentia est, quæ dicit talem ordinem realem ad obiectum?

Respondetur, concedendo, quod actus illi non sunt formaliter obiecta proportionata media relatione reali, nec illa ratione eorum, vt sic, est dicere talem relationem, sed solum esse in potentia cognoscibiles. Ad hoc autem, quod habeant istam potentiam, prærequiritur quædam directio actiua, qua, ab eo qui habet tales actus, dirigantur ad alium cognoscentem, & ad istam directionem consequitur ordo realis, quem ponimus. Itaque prius debent illi actus pertinere ad cognoscentem illos, sicut vna pars vniuersi habet connexionem cum altera parte, ista autem connexio fit media speciali directione actiua explicata, ad quã sequitur relatio realis, & statim intelliguntur illi actus, tanquam obiecta proportionata. Directio ergo actiua, & relatio realis consecuta, prærequiruntur antecedenter ad illud obiectum, non tamen sunt rationes formales. Prærequiritur autem illa directio, ad constituendos actus illos, vt partes vniuersi, & tanquam obiecta proportionata, quia ratione illius efficiuntur non solum subordinati Deo, sed etiam subordinati creaturæ. Quapropter conformiter ad istam subordinationem fiunt partes vniuersi, vel simpliciter, vel respectu alicuius in particulari, quando ad ipsum solum ordinantur. Sicut enim non stat, quod pars alicuius totius, connectatur cum altera parte, quin altera pars etiam inspiciat istam: ita non stat, quod cogitationes, seu actus illi respiciant intellectum Angeli, tanquam ordinati realiter ad ipsum, quin è contra intellectus Angeli feratur in eos, tanquam in rem pertinentem ad eum.

§. VIII.

*Quid de cogitationibus, quæ antecedunt omnem libertatem.*

VT omnia, quæ dicta sunt explicando hanc vniuersalitatem, notiora fiant, inquirimus, vtrum occultatio ista conueniens cogitationibus secundum se, desumatur ex solo ordine ad obiectum illud vniuersale, vel ex eo, quod sint cogitationes liberæ, vel ex alio capite. Ratio dubitandi est, quia cogitationes naturales, quæ antecedunt omnem libertatem, inspiciunt obiectum in eadem vniuersalitate, in qua inspiciunt illud cogitationes liberæ, & tamen istæ non sunt cognoscibiles naturaliter, illæ vero sunt cognoscibiles: ergo occultatio illa non prouenit ex vniuersalitate obiecti, quod inspiciunt.

Notandum est, quod radix libertatis, quæ est in voluntate, prouenit ex indifferentia, sub qua intellectus proponit obiectum voluntati (quod pro nunc supponimus, nec ex professo potest explicari.) Hæc autem indifferentia prouenit radicaliter ex vniuersalitate obiecti intellectus. Cum enim tale obiectum se extendat ad id, quod est prosequendum, & ad id quod est fugiendum, fit, vt intellectus ex sua natura, & ex proprio ordine ad illud obiectum, non magis determinetur ad vnum, quam ad aliud, & consequenter, quod indifferenter proponat obiectum voluntati. Ex hac etiam radice profluit, vt intellectus, & voluntas reflectantur supra se, & supra suos actus, occultando, vel manifestando illos: quia occultatio, vel manifestatio, sunt rationes particulares positæ sub illa ratione vniuersali. Vnde immediata ratio occultationis, vel manifestationis actuæ, prouenientis à ratione, & voluntate, est prædicta libertas. Nec de hoc est præsens difficultas, sed de occultatione, quæ cõuenit actui, seu cogitationi, secundum se, etiam si antecedat formalem libertatem. Etenim antequam voluntas libere eligat aliquid, & talis electio occultetur alijs, etiam intellectus indifferenter proponit illud, & hoc similiter est occultum alijs. Cum igitur iste actus proponendi non sit liber formaliter, & tamen sit occultus, constat, quod occultatio non prouenit ex sola libertate, & cum tan-

tãtum habeat formaliter illam vniuersalitatem obiectiuam, videtur, quod ex solo isto principio desumatur, aliquem actum esse occultum ex natura sua. Dicere autem, quod ille actus habet indifferentiam, & ita non est cognoscibilis, nec pertinet ad ordinem naturalem, in quo ponuntur res determinatæ ad vnum, nõ euacuat difficultatem. Hoc enim probat, quod actus voluntatis, qui debet se qui, & cõtinetur in illo actu intellectus, non sit cognoscibilis: quandoquidem continetur in quodam principio indifferenti ad vtrumlibet: non tamen probat, quod actus ille in se non sit cognoscibilis, si vniuersalitas obiecti, quod inspicit, non sufficit ad istam incognoscibilitatem.

Maxime, quod primus actus intellectus, per quem proponitur voluntati ali quod obiectum sub indifferentia dicta, est actus naturalis, & procedens à Deo, in quo actu homo, vel Angelus non mouet se, sed mouetur ab authore naturæ, & consequenter videtur cognoscibilis naturaliter, non obstante, quod sit principium liberæ electionis. Cum igitur ex altera parte habeat illam vniuersalitatem, videtur, quod nec ex indifferentia, nec ex vniuersalitate proueniat illa incognoscibilitas.

Respondetur ergo, rationem D. Th. acutissime assignare principium proprium illius occultationis, absque eo, quod sit necessarium recurrere ad libertatem actuum, vel ad indifferentiam. Itaque attendendo precise, ad modum quo potentia fertur in suum obiectum, sub vniuersalitate explicata, elicit actus incognoscibiles ab alio naturaliter. Supponit tamen Doctor Sanctus, quod potentia tendit in tale obiectum, secundum modum proprium eiusdem potentiæ, non tamen secundum modum, in quo conuenit cum alijs agentibus naturalibus. Quapropter potentia illa, dupliciter mouetur à Deo. Primo modo, taliter quod actio subsecuta tribuatur soli Deo, passiue se habente potentia; licet actiue concurrat, vt mota. Et in isto modo agendi, seu eliciendi actum, conuenit potentia cum alijs agentibus naturalibus, qui necessario mouentur à Deo, quoad exercitium. In hac ergo acceptione, non sufficit vniuersalitas obiecti, quod respicit illa potentia, ad occultationem dictam: quia potentia mouetur ab alio, potius quam se moueat, & consequenter operationes talis potentiæ nõ sunt propriæ ipsius, hoc est, non seruant proprium modum, quem illa potentia debet habere in operando. Secundo ergo modo potentia illa mouetur à Deo, A etiam ad producendas operationes proprias, & secundum modum proprium, propter intimum concursum diuinum, & conformem naturæ vniuscuiusque agentis, siue liberi, siue naturalis. Hoc ergo modo operationes illæ ex vi solius vniuersalitatis obiecti, sunt incognoscibiles naturaliter ab alio, & subijciuntur soli Deo. Quia potentia secundum proprium modum inspicit illud obiectum, & elicit illas operationes, subijcitque soli sibi, & Deo, easdem operationes. Itaque quando illa potentia operatur, quatenus mota à Deo, non subijcit sibi suas operationes, nec dicitur habere dominium supra illas, & consequenter non sunt occultæ, ex modo procedendi à potentia: licet ex modo tendendi in obiectum possent esse occultæ.

Igitur potentia libera, nunquam operatur secundum modum proprium, nisi operetur libere, nec inspicit obiectum illud vniuersale, ad modum suum, nisi B per operationem liberam, quæ est in potestate ipsius, nihilominus propria, atque vltima ratio occultationis operationis, quam elicit, non est ista libertas, sed illa vniuersalitas, quia ex ea sumitur omnimoda æqualitas, quoad substantialem rationem operandi, inter agentia libera. Radicalis igitur ratio operandi libere est illa vniuersalitas; & formalis ratio, ex qua prouenit occultatio, est eadem vniuersalitas.

Ad rationem igitur dubitandi patet quid respondendum sit. Concedimus ergo, quod ex parte obiecti, seruatur eadem vniuersalitas, in operatione naturaC li potentiæ liberæ, atque in operatione libera, non tamen manet eadem proportio obiecti cum potentia. Quia quando potentia libera operatur naturaliter, nõ operatur, vt præhabens in se totam vniuersalitatem obiecti: quandoquidẽ operatur, vt determinata ad vnum. Proportio autem potentiæ cum obiecto, hæc est, vt vtrunque velut vnitoce conueniat, quatenus quidquid est in obiecto formaliter, reperitur participatum in po-

tentia:

tentia. Quando ergo potentia operatur, vt præhabens vniuersalitatem obiecti, operatur, vt continens omnes suos actus, immediate subordinatos tali vniuersalitati; atque adeo, vt ignotos cuicunque alteri creaturæ. Ecce ergo, quomodo ex sola vniuersalitate illa, tanquam ex vltima ratione, & propria, sumitur occultatio prædictorum actuum.

Quando vero intellectus primo mouetur à Deo, vt proponat voluntati bonum sub indifferentia dicta; licet actus, quo intellectus hoc bonum proponit, sit principium liberæ electionis, quam habet voluntas, tamen in illo mouetur intellectus, vt natura, estque talis actus aduenies potentiæ, secundum esse naturale, quod habet potentia; atque adeo cognoscitur ab Angelo naturaliter, ex vi comprehensionis, qua comprehendit potentiam illam secundum esse naturale. Fatemur, quod licet Angelus cognoscat illum actum, non solum materialiter, & entitatiue: sed etiam secundum ordinem ad obiectum, & secundū quod per ipsum proponitur voluntati tale obiectum sub indifferentia, (totum enim hoc pertinet ad ordinem naturalem formaliter, licet radicaliter pertineat ad ordinem libertatis) tamen eadem indifferentia, quatenus ex parte obiecti in ipso exercitio, est ratio formalis operationis liberæ, non potest cognosci naturaliter. Itaque indifferentia illa, velut in actu signato cognoscitur, & in se, non tamen cognoscitur secundum actualem proportionem cum voluntate; quæ proportio est immediata ratio libertatis, quæ actualiter reperitur in voluntate ad operandum. Vnde postquam intellectus proponit voluntati aliquod obiectum sub indifferentia dicta, datur ex parte voluntatis actualis indifferentia, quæ etiam, antequam sequatur imperium, est radix libertatis actus quoad exercitium. Igitur in ista actuali proportione, qua voluntas proportionatur intellectui, & est principium radicale liberæ operationis, non solum est incognoscibilis naturaliter indifferentia, vt se tenet ex parte voluntatis: sed etiam, vt se tenet ex parte intellectus, tanquam ratio formalis exercita, & adunata actualiter ipsi voluntati.

Ex quo sequitur, quod sicut actus liber voluntatis, est incognoscibilis naturaliter modo dicto: ita & actus intellectus, quatenus simul cum voluntate, & in actu exercito, efficit vnum ad productionem actus liberi.

## §. IX.

### *Vtrum Angelus cognoscat necessario cogitationes alterius Angeli, eo ipso quo ab altero Angelo reuelantur ei.*

DIrectio qua vnus Angelus dirigit suas cogitationes ad alterum Angelum, est directio libera absolute, licet ex suppositione sit necessaria. Postquam enim dictæ cogitationes dirigūntur, habet directio illam necessitatem, quam habet quæcunque res postquam est, quæ tamen necessitas est ex suppositione, quæ compatitur cum libertate absolute. Quapropter directio illa est absolute libera. Quæritur ergo primo; vtrum pro illo instanti, in quo intelligitur cogitatio cordis libere directa ad alterum, fiat obiectum proportionatum intellectui alterius: an vero sit proportionatum obiectum, quatenus habet illam necessitatem ex suppositione. Consequenter etiam quæritur; vtrum pro illo instanti, in quo intelligitur illa directio, vt actio libera, ita proportionetur intellectui eius, ad quem fit directio, vt necessario intelligatur ab illo.

Ratio autem dubitandi pro primo quæsito est. Nam si actio libera ex se transcendit ordinem vniuersi, nec est obiectum proportionatum intellectui alterius Angeli, requiritur, vt habeat talem proportionem, quod extrahatur ab illo superiori genere, & fiat pars vniuersi, per aliquid sibi necessario cōueniens; scilicet per actualem existentiam in rerum natura, quatenus talis existentia induit aliquod genus necessitatis, nec est iam in potestate causæ liberæ.

Pro secundo quæsito, est etiam ratio dubitandi. Nam actio illa etiam posita in rerum natura, procedit à causa libera, & æqualis facultatis cum alia causa libera creata: ergo non potest necessitare talem causam sibi æqualem, ad cognitionem dictam, sed talis necessitas debet prouenire à causa superiori.

Secundò. Angelus dirigens suas cogitationes ad alterum Angelum, monet intel-

...lectum eius solum ex parte obiecti; ergo nō potest ipsum necessitare, quoad exercitium actualis cognitionis. Quia à nullo obiecto vt sic, potest prouenire ista necessitas.

Tertiò. Species intelligibilis indita Angelo, non repræsentat ex se cogitationes alterius Angeli: ergo quantumcunque fiat illa directio, non consequetur actualis repræsentatio specierum. Consequentia patet, quia impossibile est, quod species aliqua repræsentet de nouo obiectum, quod in se non continet, quantumuis ab extrinseco adiuuetur, vel actuetur. Quia repræsentatio debet ortum habere ab intrinseco, principio speciei. Antecedens vero probatur. Quia si species illa ex se, & ab intrinseco, repræsentatiua esset illarum cogitationum, eo ipso, quod illæ ponerentur in rerum natura, repræsentaret eas actu aliter, quādoquidem datur, quidquid est necessarium ex parte potentiæ ad illam cognitionem, quod quidem habet se, vt obiectum motiuum, & ex altera parte, ponitur in actu obiectum terminatiuum.

Circa primam difficultatem notandum est, quod actualis existentia alicuius obiecti, non facit ipsum proportionatum intellectui angelico. Licet enim requiratur, quod illud obiectum existat in rerum natura (vt supra explicuimus) tamen illa existentia non est ratio formalis, sub qua proportio fiat inter obiectum, & potentiam. Et quanuis ad cognitionem obiecti, vt existentis, concurrat existentia, tanquam ratio formalis ex parte eiusdem obiecti, tamen ad cognitionem absolutam, qua obiectum, quod ante existentiam non cognoscebatur, cognoscatur, requiritur existentia tanquam conditio. Ratio autem formalis cognoscibilitatis illius obiecti, desumitur ex natura eiusdem. Quapropter in illis cogitationibus, assignanda est specialis ratio, præter existentiam in rerum natura, ad illam proportionem efficiendam, quæ requiritur, vt cogitationes correspondeant tanquam obiecta terminatiua cognitionis angelicæ.

Ex hoc sequitur, quod necessitas qua illæ cogitationes sunt in rerum natura, postquam semel eliciuntur ab operante, non constituit eas tanquam obiectum proportionatum illi cognitioni, seu speciebus intelligibilibus Angeli cognoscentis. Illa enim necessitas est communis rebus naturalibus, & liberis, & supernaturalibus. Imo existentia cuiuscunque rei proportionatur naturæ talis rei, & ita si res ex se est supernaturalis, habet esse supernaturale in rerum natura; atque adeo si ratione suæ naturæ, non A est obiectum proportionatum intellectui naturaliter, nec erit proportionatum ratione suæ existentiæ.

Hoc supposito aliqui authores tenent, quod illæ cogitationes, quando manifestantur alicui Angelo, cognoscuntur ab illo, quatenus liberæ sunt; atque adeo cognoscuntur, non quidem per species connaturales, quas habet Angelus, sed per particulares species, quas tunc infundit Deus Angelo. Etenim species innatæ sunt aptæ ad repræsentandum id, quod pertinet ad ordinem vniuersi, cum igitur illæ cogitationes, vt liberæ, transcendant talem ordinem, necesse est, vt si debent cognosci ab Angelo, quatenus liberæ sunt, cognoscantur B per species particulares, & de nouo infusas à Deo. Et hoc videntur sibi colligere ex D. Thom. q. 8. de verit. art. 13. Sed D. Thom. hoc non tenet, imo nec insinuat. Sed potius q. 9. de verit. art. 4. ad 11. dicit hæc verba. *Vnus Angelus cogitationem alterius cognoscit, per speciem innatam, per quam alium Angelum cognoscit, quia per eandem cognoscit, omne quod cognoscit in alio Angelo. Vnde quam cito Angelus se ordinat ad alium Angelum, secundum actum alicuius formæ, ille Angelus cognoscit eius cogitationem.* Dicimus ergo nos cum D. Thom. quod per species innatas, quas habet Angelus cognoscit illas cogitationes, quando sibi manifestantur. Et ad difficultatem propositam respondetur, quod dictæ cogitationes secundum totum, quod in se habent, etiam quatenus liberæ sunt, & libere eliciuntur ab operante, dicuntur improportionatæ intellectui alterius Angeli, secundum virtutem naturalem talis Angeli, dicuntur (inquam) improportionatæ, hoc est, non proportionatæ: quia negatiue se habet Angelus ad eas, nec ad ipsum pertinet eas cognoscere. Non tamen dicuntur improportionatæ positiue. Pro cuius maiori intelligentia nota, quod aliquando obiectum dicitur improportionatum potentiæ positi-

*D. Thom.*

ue,

ue: quia ita excedit facultatem potentiæ, vt sit impossibile attingere illud, nisi aliquid superaddatur eidem potentiæ. Sicut obiectum supernaturale est improportionatum potentiæ naturali positiue, taliter quod ex positiua natura potentiæ, atque ex positiua natura obiecti, sumatur talis improportio. Vnde necesse est, quod potentia induat velut alteram naturam, (vt sic loquamur) quæ cõstituat ipsam in ordine supernaturali, cuiusmodi est forma supernaturalis, ad attingendum tale obiectum. Cæterum improportio, de qua in præsenti, non est huius generis. Nam absque eo, quod species angelicæ in se recipiant nouum actum, vel nouam virtutem, se possunt extendere ad illas cogitationes, eo ipso quo in illis cogitationibus detur quidam modus, sub quo pertineant ad species angelicas. Vnde ante istum modum species illæ se habebant negatiue ad dictas cogitationes, sed post talem modum se habent positiue. Modus autem iste iam supra declaratus est: & pro intelligentia præsentis difficultatis, dicimus, illam directionem supra positam, qua cogitationes diriguntur ad alterum Angelum, taliter constituere illas in ordine naturali vniuersi, quod non tolit ab eis propriam naturam cogitationum liberarum, efficiendo eas inferioris ordinis, vt sic proportionentur illis speciebus, seu virtuti naturali intellectus, sed potius manentibus cogitationibus in sua libertate, eo ipso quo diriguntur ab intrinseco ad alterum Angelum, secundum modum explicatum, sunt cognoscibiles secundum totum, quod in se habent, hoc est, non solum tanquam entia quædam naturalia, pertinentia ad ordinem vniuersi, sed secundum propriam naturam, & secundum libertatem quam induunt, etiam quoad exercitium. Quia ex sola directione intrinseca, qua ab eodem principio, à quo libere eliciuntur, etiam diriguntur ad alterum Angelum, dicuntur positiue pertinere ad talem Angelum, qui antea non poterat cognoscere illas cogitationes, non quia non haberet formam, quæ se posset extendere ad illas: sed quia non dabatur positiua proportio, quę sequitur ex hoc, quod cogitationes tales, ad Angelum diriguntur. Igitur cogitatio libera, vt sic, est obiectum improportionatum speciebus angelicis, eadem autem cogitatio, vt libere directa ad alium Angelum, ex vi libertatis talis, & ab intrinseco, fit positiue proportionata speciebus, & virtuti naturali Angeli.

A Ex ijs sequitur, quod quanuis species angelicæ ex se, possint se extendere ad dictas cogitationes, non tamen de facto extenduntur nisi posito obiecto in esse intelligibili, non autem ponitur obiectum isto modo, nisi ex positiua illa directione, sub qua iam positiue connectuntur species, & obiecta in ordine vniuersi, manente vnoquoque illorum extremorum in sua propria natura. Et ante istum ordinem, & connexionem, vnũ extremum, negatiue se habebat ad alterum extremum, post directionem autem, efficitur proportione vnum, quod resultat ex libero, & naturali. Hæc doctrina maxime aduertatur, pro intelligentia eius, quæ communiter traditur de istis cogitationibus, quod fiunt cognoscibiles ab Angelis, quando constituuntur vtentia naturalia pertinentia ad ordinem vniuersi. Sic etiam debent intelligi ea, quæ supra dicta sunt de eisdem cogitationibus. Et quidem ex se, transcendere dicuntur ordinem naturalem vniuersi, quatenus liberæ cogitatio-

B nes sunt, non quidem quia etiam, vt liberæ non possint se attemperare (vt sic loquamur) ad talem ordinem, & constitui in eodem ordine, secundum proportionem cum rebus naturalibus, sed quia ex se non subijciuntur tali ordini.

Hinc etiam fit, quod dicta cogitatio cognoscatur, vt libera est, si ly, vt, reduplicet rationem formalem tenentem se ex parte rei cognitæ, non tamen ex parte cognoscentis. Nam ratio formalis, sub qua illa cogitatio proportionatur cognoscenti, & sub qua cognoscens tẽdit in illam, non est libertas transcendẽs ordinem vniuersi, sed potius illa coordi-

C natio, & coaptatio, qua dicta cogitatio coaptatur intellectui alterius. Et hoc est dicere, quod cognoscitur tota libertas cogitationis, etiam illa, quæ inuenitur in actu exercito, sub illa tamen coordinatione, seu coaptatione dicta.

Ex ijs resoluitur facile secunda quæstio. Angelus enim proponens suas cogitationes alteri Angelo, nec necessitat ipsum, quoad specificationem, nec quo ad exercitium ad cognoscendum illas. Qua

propter

propter necessitas, quæ inuenitur in Angelo cognoscente, ad actualem cognitionem, prouenit ex natura propria intellectus talis Angeli, non quidem eo modo, quo necessitatur ad cognoscendum verum vndequaque perfectum, sicut necessitatur in patria, quoad exercitium, quæ necessitas non prouenit ex ipso obiecto, sed ex natura intellectus; sed ad eum modum, quo necessitatur in cognitione, qua mouetur ab authore naturæ, etiam si illa cognitio versetur circa obiectum particulare. Itaque sicut cognitio, qua Angelus à principio cognouit res vniuersi, fuit necessaria quoad exercitium, & in ea mouebatur ab authore naturæ: quia (vt supra declarauimus) talis cognitio pertinebat ad primam perfectionem speciei inditæ Angelo, & consequenter tribuebatur Deo dãti formam: ita dicimus in præsenti, quod cognitio qua Angelus, primo cognoscit id, quod pertinet ad ipsum, tribuitur authori naturæ, & in ea non se mouet Angelus, sed mouetur; atque adeo est necessaria quoad exercitium, non quidem necessitate proueniente ab obiecto, vel à proponente cogitationem, sed à Deo, qui mouet Angelum ad primam cognitionem eius, quod pertinet ad ipsum Angelum. Itaque prima determinatio cuiuscunque speciei angelicæ, qua talis species determinatur quoad exercitiũ actus, qui mediante illa producitur, debet prouenire à Deo infundente ipsam speciem. Impossibile est enim, quod proueniat ab Angelo. Nam Angelus non potest se mouere ad videndum specie, secundum repræsentationem obiecti, quod nunquam cognouit. Ex alia vero parte, Angelus non mouetur quoad exercitium ab obiecto. Restat ergo, vt illa prima motio, secundum primum vsum speciei, ad cognoscendum aliquod obiectum, proueniat à Deo.

Notandum est tamen, quod licet posito à parte rei obiecto, primo cognoscibili per Angelum, moueatur intellectus Angeli à Deo, ad talem cognitionem primam, tamen mouetur conformiter ad suam propriam naturam. Est enim talis naturæ, vt posito in rerum natura quocunque obiecto, ad ipsum pertinente, statim illud obiectum secundum completam rationem, inueniatur in illo intellectu, hoc est, non solum in esse intelligibili: sed etiam in esse actu intellecti. Vt sic seruetur ordo à Deo constitutus, quo ea quæ producuntur à parte rei secundum esse reale, si pertinent ad intellectum angelicum, debent statim esse in eodem intellectu secundum esse intelligibile.

Ex ijs respondetur facile ad argumenta in contrarium. Ad tertium autem dicitur, quod licet species intelligibilis, ex se posit repræsentare illas cogitationes, illud tamen est, quando pertinent ad Angelum cognoscentem. Antea vero negatiue se habet Angelus ad illas.

A

B

C

## §. X.

### *Soluuntur argumenta posita §. 2.*

AD primum argumentum ex ijs, quę posita sunt §. 2. respondetur ex dictis, quod cogitationes liberæ sunt entia naturalia, vt distinguitur ens naturale contra ens supernaturale, non tamen sunt entia naturalia, quatenus ens naturale dicit aliquid determinatum ad vnum, sed potius ex vniuersalitate obiecti, quod respiciunt, prouenit eis indifferẽtia ad vtrũlibet; atq; adeo esse supra totũ ordinẽ vniuersi, in quo ordine, partes propter rationes particulares, quas dicunt, subordinantur ad inuicem. Istæ tamen cogitationes nulli parti vniuersi subordinantur, nisi soli agenti elicienti illas, vnde soli Deo subijciuntur. Hoc igitur medium inter ens naturale, & supernaturale, sufficit, vt tales cogitationes non sint cognoscibiles naturaliter, nisi ab eo qui illas elicit.

Ad secundum respondetur, quod ad cognitionem alicuius obiecti, non sufficit, habere speciem repræsentantem ipsum, quanuis simul ponatur existentia talis obiecti, nisi superaddatur proportio eiusdem cum potentia, & è contra. Quapropter, quanuis Angelus habuerit à principio species inditas, repræsentantes ex parte sua illas cogitationes liberas, & ex altera parte, cogitationes ponantur à parte rei, quandiu tamen non diriguuntur ad Angelum, non habent proportionem necessariam cum potentia ipsius, ad hoc quod cognoscantur. Vnde ex infusione specierum, non licet colligere, quod cogitationes, in ordine ad quas cognoscendas, infunduntur species,

ſpecies, pertineant ad ordinem vniuerſi. Non enim ſolum infunduntur ſpecies repræſentantes ea, quæ ſimpliciter pertinent, vel pertinere debent ad ordinem vniuerſi: ſed etiam ea, quæ aliquo modo debent intrare talem ordinem, cuiuſmodi ſunt dictæ cogitationes directæ tantum ad vnicum Angelum, cũ quo iam habent quandam connexionem.

Ad tertium reſpondetur, quod actus intellectus, non ſolum ex parte principij efficientis, & libere producentis ipſum, eſt ignotus Angelo, ſed etiã ex parte obiecti vniuerſalis, habet eſſe æquale cum quocunque altero actu intellectus creati; atque adeo ex natura rei, & præſcindendo à libertate talis actus, eſt incognoſcibilis Angelo alteri. Verum quidem eſt, quod de facto vniuerſalitas obiecti intellectus, quam inſpicit ille actus, eſt principium actus liberi, tam voluntatis, quam etiam actuum intellectus quoad exercitium, ſed incognoſcibilitas non ſumitur ex ratione formali libertatis (vt iam probatum eſt.) Nec poſſet voluntas pro ſua libertate occultare aliquem actum, qui ex natura ſua inſpiceret obiectum particulare, quanuis occultaret, & de facto occultet talem actum, quatenus prouenientem ab ipſa voluntate.

Ad quartum reſpondetur, quod (vt declaratum eſt) D. Thom. non dixit, eſſe neceſſarium ad hoc, quod Angelus intelligeret cogitationes alterius Angeli, quod illaberetur intellectui eius, vel operaretur in illo, ſed ſolum, quod Deo ſunt notæ tales cogitationes, quia intime adeſt ipſis, & operatur in intellectu cogitantis. Quapropter cognoſcere illas cogitationes, ſubordinando eas ſibi, eſt proprium Dei, propter rationem dictam. Impoſsibile eſt enim, quod detur iſta ſubordinatio niſi reſpectu Dei. Vnde diximus, quod quando cognoſcuntur illæ cogitationes, eſt per ſubordinationem, ſeu ordinationem voluntariã, qua ordinantur ad Angelum cognoſcentem, non autem per virtutem aliquã ſuperiorem, quam talis Angelus habeat ſupra illas cogitationes. Itaque Angelus cognoſcit ordinem vniuerſi, quia in eſſe intelligibili præhabetur talis ordo in eodem Angelo, tanquam in aliquo ſuperiori. Et ita ſpecies intelligibilis indita Angelo inferiori, & repræſentans Angelum ſuperiorem, præhabet in ſe talẽ Angelum ſuperiorem, ſub quadam maiori vniuerſalitate, quam ſit illa, quæ reperitur in Angelo ſuperiori. Et ita habet illa ſpecies quoddam genus ſuperioritatis, in eſſe intelligibili ſupra talem Angelum. Igitur continere iſto modo cogitationes alterius Angeli, nullo modo eſt datum Angelo, nec eſt poſsibile, vt ei communicetur aliquod lumen, vel aliqua ſpecies, quæ ſic præhabeant vniuerſalitatem cogitationum; atque adeo hoc reſeruatur ſoli Deo.

Ad alteram partem eiuſdem argumẽti reſpondetur, eſſe differentiam inter ſpeciem intelligibilem, & actum procedentem ab ipſa. Species enim intelligibilis, non habet illam vniuerſalitatem, quam actus intellectus participat ab eodem intellectu; atque adeo poteſt cognoſci ſecundum ſuam particularem rationem. Nihilominus, quando iam eadem ſpecies eſt reducta ad actum ſecundum, per influxum intellectus, reſpicit eandem vniuerſalitatem obiecti, quam reſpicit actus intellectus, & ipſe intellectus, & conſequenter talis reductio de potentia ad actum, non eſt cognoſcibilis naturaliter. Similiter dicimus, quod intellectus, quatenus eſt quædam potentia naturalis, imo quatenus non ſolum eſt potentia alterius entis naturalis: verum etiam quatenus eſt potentia inſpiciens, vt obiectum ſpecificum, vniuerſaliſsimã rationem entis, poteſt cognoſci ab Angelo, quia vtũ pertinet ad ordinem vniuerſi naturalem, nec eleuatur in actu ſupra talem ordinem, imo hoc eſt omnino naturale illi potentiæ; ſcilicet, poſſe attingere illud obiectum vniuerſaliſsimum. Attamen, quando elicit actum, dirigit ipſum (vt ita dicamus) ad ſolum illud obiectum vniuerſale, & ita vt ſic, eſt incognoſcibilis talis actus à quacunque cauſa particulari, propter eleuationem ſuper omnem talem cauſam.

Ad quintum patet ex dictis.

Ad confirmationem reſpondetur, quod omnis actus quantumcunque ſit liber, eſt determinatus ad vnum, poſtquam eſt elicitus, & ex ſuppoſitione: nihilominus abſolute retinet eandem naturam, poſtquam elicitus, quam habebat quando eliciebatur. Et licet vo-

luntas maneat determinata ad vnum ex vi volitionis semel elicitæ, tamen manet libere determinata ad vnum, quæ tamen determinatio semper transcendit ordinem vniuersi.

Ad sextum respondetur, ordinem particularem ad obiecta, induere naturam illius ordinis vniuersalis, quem iam explicuimus; atque adeo, quidquid actus includit materialiter, vt stat sub tali ordine, est incognoscibile naturaliter. A

Ad confirmationem respondetur, quod quantumcunque voluntas subijciatur bono particulari, subijcitur libere, & sub ratione boni vniuersalis, & ita actus semper retinet eandem naturam, & vt sic est incognoscibilis.

Ad septimum cum confirmatione patet ex dictis.

Ad octauum respondetur, negando, quod manifestatio illa habeat se sicut conditio applicans, imo tenet se ex parte eiusdem principij, à quo habet esse actus, qui manifestatur; & ordinatio eiusdem actus ad alterum cognoscentem, non prouenit tali actui ab extrinseco, sed ex suo principio intrinseco (vt dictum est.)

Ad illam differentiam manifestationum, respondetur, negando, quod manifestans suas cogitationes alteri, supponat eas esse proportionatas intellectui alterius, imo ista proportio fit ex vi ordinationis, qua ab intrinseco ordinatur cogitatio ad intellectum alterius, tanquam pertinens ad ipsum. Deus autem manifestat aliquid, non solum ordinando illud ad eum, cui manifestatio fit: sed etiam intime operando in intellectu eius, & sic faciendo proportionem intelligentis cum re intellecta. Hanc autem proportionem ex parte vtriusque extremi, non facit Angelus reuelans alteri suas cogitationes, sed solum proponit eas tanquam obiectum intelligendum, proportionando illud lumini, & speciei alterius. Vnde solum est causa cognitionis alterius velut formalis, non autem efficiens. B

Ex ijs respondetur ad confirmationem primam. Concedimus enim, Angelum manifestantem suas cogitationes alteri, nihil operari efficienter in intellectu eius, nihilominus ex vi illius directionis, efficit quod obiectum, quod non pertinebat ad intellectum talis Angeli, facta directione, iam pertineat; atque adeo facit proportionem dictam ex parte obiecti. C

Ad secundam confirmationem respondetur, quod cum directio illa efficiat, vt cogitatio dicta pertineat ad vnum Angelum, & non ad alterum, efficit consequenter, vt sit obiectum proportionatum vni Angelo, & non alteri Angelo. Patet etiam ex dictis solutio argumentorum, quæ adducit Suarez.

Ex hoc sequitur, quod manifestatio obiecti, de qua loquimur in præsenti, nec fit per speciam, nec per lumen, sed supponit speciem, & lumen, tanquam principia ex parte cognoscentis, & solum operatur circa obiectum, efficiendo, quod illud de nouo habeat aliquid peculiare per subordinationem, seu ordinationem realem ad vnum Angelum, quod non habet per ordinem ad alium. Dixi, per subordinationem, vel ordinationem realem; non enim est necessarium quod, vt illud obiectum fiat de nouo intelligibile, subordinetur intelligenti. Et quando Angelus superior reuelat suam cogitationem Angelo inferiori, illud non fit per subordinationem obiecti. Nota tamen diligenter, esse necessariam ordinationem realem, non quidé qua obiectum formaliter in ratione obiecti ordinetur ad cognoscentem (vt supra declarauimus) sed qua obiectum dicatur pertinere ad cognoscentem, & habere connexionem cum illo, sicut partes vniuersi habent coanexionem realem inter se. Quapropter ordinatio illa realis, est necessaria, velut antecedenter ad hoc, quod obiectum illud, & cogitatio illa, dicantur pertinere specialiter ad istum Angelum cognoscentem. Vnde si Angelus dirigens suam cogitationem ad alterum Angelum, solum causaret quandam denominationem rationis in re directa, per ordinem ad talem Angelum, fieret consequens, vt non diceretur talis cogitatio pertinens realiter de nouo ad ipsum. Quia non daretur illa connexio realis explicata, quæ necessaria est, antecedenter ad constituendam cogitationem in ratione obiecti proportionati. Et ita est differentia inter reuelationem, qua

Deus

Deus reuelat aliquod secretum suum alteri, & manifestationem de qua lomur quoad præsens. Nam Deus reuelando secretum, non constituit prius ipsum, ita proportionatum alteri, vt ex se habeat connexionem realem cum illo, ad modum dictum, sed ex vi mutationis, qua mutat intellectum alterius, fit talis proportio, & ita solum interuenit denominatio rationis, ex parte rei, quæ reuelatur: Cæterum in præsenti præterrequiritur dicta connexio realis, vt vere, & realiter dicatur, rem manifestatam pertinere ad illum, cui manifestatur. Cum enim non fiat ista manifestatio, ex vi mutationis intellectus, cui fit manifestatio, nec dicatur sequi dicta connexio ex vi solius mutationis talis intellectus, fit consequens, vt sequatur ex mutuo quodam respectu reali; atque adeo cogitatio manifestata dicit respectum realem de nouo ad eum, cui manifestatur, & sic connectitur illi, & pertinet ad ipsum. A

## CONTROVERSIA. LXI.

### *Vtrùm Angelus per locutionem cum alio, imprimat illi aliquam speciem.*

DIFFICVLTATES positæ in præcedentibus exposcũt, vt obiter explicemus, quo modo vnus Angelus loquatur alteri Angelo. Circa quod sunt varij modi dicendi, quos longum esset recensere. Præcipua igitur sententia est, quam tenet Alex. Alens. 2 p. q. 27. memb. 3. & Ricard. in 2. d. 9. scilicet, hanc locutionem fieri per hoc, quod Angelus loquens imprimit alteri Angelo speciem repræsentantem suam locutionem, seu actum sui intellectus, & per hanc impressionem, Angelus alter excitatur ad audiendum, & cognoscendum illum actum. Ratio huius sententiæ est; quia ille Angelus, ad quem dirigitur locutio, non erat ante ipsam constitutus in actu primo ad ipsam cognoscendam: ergo necessaria est illa impressio nouæ speciei, vt sequatur dicta cognitio. Hanc sententiam tanquam veram, & necessariam sequitur Zumel in hoc art. q. 3. licet à principio dicat eam esse probabilem. Dicit tamẽ, non esse necessarium, ponere impressionem nouæ speciei, sed forte sufficere, quod fit quædam velut intensio, vel extensio, alicuius speciei ex præexistentibus, ita quod augeatur repræsentatio eiusdem, & detur noua efficientia circa intellectum Angeli audientis.

*Alex. Ricard.*

*Zumel.*

Sed certe noster Zumel oblitus fuit sui ipsius in hac parte. Sæpe enim fatetur ex sententia D. Thom. vnum Angelum non agere efficienter, producendo aliquid in intellectu alterius, siue Angeli, siue hominis. Quod expresse docet D. Thom. infra quæst. 111. art. 1. & 2. Itaque in schola Diu. Thom. pro comperto habendum est, esse necessarium concedere illapsum vnius Angeli in intellectu alterius Angeli, si efficienter producat aliquid in eodem intellectu, & hoc idem concedit dictus author. Quapropter minus probabile est, quod infra subdit, hanc efficientiam fieri per ipsum actum qui manifestatur, qui quidem est velut obiectum impressiuum suæ repræsentationis. Nã talis impressio speciei deberet procedere ab illo obiecto, immediate operante circa intellectum, non enim datur aliquod medium, sicut datur in nobis, quando extrahimus species ab obiecto per sensus exteriores. Fit ergo consequens. vt cum dictum obiectum secundum se, imprimat species, & absque aliquo medio, quod etiam secundũ se debeat intime esse intra intellectum, cui imprimit species, & quod illabatur eidem intellectui. Et propterea supra dicebamus (& idem author ita tenet) non posse vnum Angelum producere speciem sui in intellectu alterius Angeli. Quod autem hæc sit noua species, vel sit intensio speciei præexistẽtis, (quam intensionem non percipio) parum

*D. Thom.*

B

C

retulerit ad vim prædictæ rationis. Siue enim de nouo producat Angelus talem speciem, siue causet nouam determinationem præexistentis speciei, necesse est, intime operari in intellectu alterius, atque adeo illabi eidem intellectui.

Et nota, aliquos impugnare dictam sententiam ex diuerso principio; quia scilicet sequeretur, quod Angelus loquens cum altero Angelo, necessario imprimeret dictas species eidem, & quod non esset in potestate eius talis impressio; atque adeo, quod eodem modo imprimeret illas species, omnibus alijs Angelis; sed hoc principium potest eludi dicendo, quod sicut Angelus libere ordinat suas cogitationes ad alterum Angelum, qua ordinatione facta, ipsæ cogitationes sunt obiecta proportionata vni Angelo, & non alteri; ita facta eadem ordinatione, sequeretur proportio ad imprimendas species respectu vnius Angeli, & non respectu alterius. Vnde nos assumimus inexitabile principium, quo vtitur Diu. Thom. Nec reputamus in eius doctrina, etiam probabiliter posse dici, dari aliquam impressionem illarum specierum, vel alicuius entitatis, media qua intrinsece accipiant præcedentes species, aliquem modum prouenientem ab aliqua causa extrinseca creata. Et multo melius posset affirmari, quod vnus Angelus extrahit tales species ab intellectu alterius Angeli, libere proponentis ei suos conceptus, & cogitationes, quam dicere, quod ab aliqua causa creata imprimantur eidem Angelo tales species. Nam si vnus Angelus abstraheret, vel acciperet dictas species ab altero Angelo, libere offerente suas cogitationes, iam virtus propria Angeli abstrahentis operaretur ibi, & ipse reduceret intellectum suum intime de potentia ad actum, altero Angelo materialiter se habente, in subministratione specierum, quod non tantum derogaret dignitati Angeli. Cæterum, quod passiue se habeat recipiendo impressionem dictarum specierum, vel intensionem (quam vocant) præcedentium, ab aliqua causa creata efficienter operante in intellectum, omnino repugnat naturæ ipsius. Et quidem illam abstractionem non concedet dictus author; multo ergo minus debet concedi hæc impressio.

A

B

Ex ijs etiam patet, esse impossibile, quod vnus Angelus virtute propria, excitet intellectum alterius, actiue operando in ipsum. Nam in ista excitatione esset superior Angelus excitãs, in intellectu excitato: quandoquidem vere, & proprie reduceret ipsum de potentia ad actum in genere causæ efficientis, seu mouentis efficienter. Consequenter autem diceretur, quod intellectus Angeli, non subderetur immediate soli Deo. Nec valet dicere, quod excitaretur, voluntarie consentiendo tali actuationi: impossibile est enim, quod in tali Angelo præcedat aliquis actus, quo voluntarie admittat talem actuationem: quandoquidem ante impressionem dictæ speciei, seu modi ipsius, nihil cogitabat Angelus de actuatione fienda ab altero Angelo (vt supponimus) sed mere negatiue se habebat ad illam. Qua propter si est admittenda illa impressio, consequenter est dicendum, quod, Angelo mere passiue se habente, & absque aliquo consensu præcedente, ex sola virtute, & potentia Angeli imprimentis species, seu quamlibet aliam entitatem perficientem, vel determinantem tales species, fit ista actio. Est ergo superioritas simpliciter in Angelo præmouente (vt sic loquamur) intellectum alterius, per illam impressionem.

C

Nota etiam, quod si daretur illa impressio, non relinqueretur in potestate Angeli recipientis ipsam speciem, intelligere, vel non intelligere, media illa, sed potius sequeretur statim necessario intellectio. Quamuis enim semel adquisita, seu infusa specie, sit in potestate hominis, vel Angeli, vti illa, tamen in ipsa infusione, siue adquisitione, seu in ipsa prima actuatione, qua intellectus actuatur per talem speciem, impossibile est, quod statim non sequatur actus, ad quem ordinatur talis species, seu modificatio speciei. Fieret igitur, vt vnus Angelus moueret intellectum alterius, non solum quoad specificationem, verum etiam quoad exercitium.

Præterea nota, quod data illa impressione, ita intima esset intellectio vnius

Ange-

Angeli intellectui alterius, atque esset dicta species impressa, seu entitas perfectiua speciei. Ratio est, nam talis species immediatissime procederet ab Angelo imprimente ipsam, non solum immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi: quandoquidem (vt declaratum est) non differretur per aliquod medium. Vnde fit, vt si ex vi intellectionis imprimeretur illa species, quod intellectio immediate secundum se attingeret intellectum alterius. Hoc autem est omnino falsum.

*D. Thom.* Igitur D. Thom. infra q. 107. art. 1. explicat, quomodo vnus Angelus alteri loquatur, dicens. *Ex hoc vero, quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis vnius Angeli innotescit alteri. Nihil est enim aliud, loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.* Idem docet quæst. 9. de verit. art. 4. & art. 5. & quodlib. 7. art. 3. & alijs in locis. Vnde *Caiet.* in illa quæst. 107. art. 1. dicit, quod ordinatio qua vnus Angelus ordinat ad alterum Angelum suum conceptum, est locutio ipsius Angeli. Quam sententiam etiam tenet *Capreol.* in 2. d. 11. quæst. 2. eamque sequuntur communiter discipuli D. Thom.

*Caiet.*

*Capreol.*

## §. I.

### *Obiectiones contra prædictam sententiam.*

VT melius innotescant rationes quibus probatur dicta sententia D. Thom. & discipulorum eius, oportet prius ponere obiectiones contra illam. *Vazq.* Vazquez ergo disput. 211. cap. 8. obijcit contra illam sententiam dicens. Primum, difficile esse, sola voluntate loquentis Angeli, secretum voluntatis, seu intellectus, quod antea omnino ignotum erat alteri Angelo, nulla facta in ipso mutatione, nec aliqua re in ipso Angelo loquente, aut audiente producta, fieri manifestum. Nam res aliqua in se omnino non mutata, eodem modo comparatur cum intellectu, nunc & antea. Mirabile nanque esset, si propter respectum aliquem extrinsecum, quem ex voluntate acciperet, fieret intelligibilis.

Quod vero (inquit) asserit Caietanus, ideo cognosci secretum cordis, absque alia mutatione, hoc solo quod voluntate Angeli dirigitur, qui iam est de numero eorum, quæ pertinent ad alium Angelum, ad quem diriguntur, parum interest. Tum, quia si voluntas illa, quæ dicitur dirigere secretum cordis, non potest aliquid variare in ipso secreto, frustra dicitur, secretum quod antea non pertinebat, iam deinceps pertinere ad alium Angelum, ratione illius voluntatis. Tum etiam, quia ex ea doctrina sequeretur, actum odij vel amoris, quo vnus Angelus alterum prosequitur, non minus esse de numero eorum, quæ ad illum pertinent, quam secretum cordis post prædictum actum voluntatis, ac proinde iam effectus liber vnius Angeli ex se, ita notus esset alteri Angelo, sicut sibi. Quod si vnus actus liber, eo quod habeat alterum Angelum pro obiecto, est illi notus, eadem ratione, & quicunque alius notus erit. Quid enim refert, actum vnius Angeli versari circa alterum Angelum, tanquam circa obiectum, vt dicamus, illum potius actum cognosci, quam alium? Quid etiam refert, actum vnius Angeli pertinere iam ad alium Angelum, ex sola voluntate ordinantis, vt quod antea non poterat cognosci, nunc cognoscatur?

Deinde (ait) prædicta opinio hac ratione refellitur. Etiam si verum esset, quod authores illius contendunt, videlicet, secretum cordis post voluntatem, & ordinationem voluntatis, manifestum fieri Angelo, in hoc tamen modo aperiendi secretum, nõ seruaretur vera ratio locutionis. Nam locutio non est actus voluntatis, sed intellectus exprimentis aliquid. Respondebit fortasse aliquis (subdit) locutionem Angelorum, esse conceptum ipsum, quem habebant occultum in mente sua, prout iam manifestus est ordinatione voluntatis. Cæterum neque hac ratione defendi potest vera ratio locutionis. Nam conceptus ille, prout sic manifestus, ex affectu voluntatis ordinantis, non est expressio ipsa, & significatio, quæ est de ratione locutionis, sed potius est res expressa, & locutione ipsa significata. Nulla igitur via, vera ratio locutionis potest defendi.

Quod autem attinet ad D. Thom. dicit, posse ipsum benigne interpretari. Nusquam enim dixit, secretum cordis vnius Angeli, ex sola voluntate habentis illud, fieri manifestum alteri, & loquelã explicari absque vllo alio exprimente signo, sed in eo art. 1. quæstionis 107. in corp. solum dixit, intellectum moueri à voluntate de potentia ad actum dupliciter. Primo, vt actu consideret, quæ habet in memoria, & ita Angelum sibi ipsi loqui, ex imperio voluntatis, nempe per actum intellectus, qui dicitur verbum. Deinde dixit moueri intellectum à voluntate, per ordinationem conceptus mentis suæ ad alterum, & sic vnum Angelum loqui alteri. Quo loco non existimat Sanctus Thomas, locutionem esse ipsam ordinationem voluntatis, hac enim non loquitur sibi Angelus, sed esse ipsum conceptum intellectus, hoc enim Angelus sibi loquitur. Atque eadem ratione dixit, conceptum ipsum esse locutionem ad alium, cum ad alium ordinatur, non quia, cum antea conceptus esset productus in Angelo, & alteri Angelo ignotus, postea sola ordinatione voluntatis fiat ei notus, & sit respectu illius locutio; quia non omne, quod alteri notum est, etsi sit verbum, est locutio respectu ipsius, sed quod ad ipsum dirigitur. Ideo igitur ex ordinatione voluntatis, dixit S. Thomas, moueri intellectum ad loquendum alteri, quia ex eius imperio pendet, vt intellectus vnius Angeli exprimat conceptum directum ad alterum Angelum, qui conceptus respectu illius sit locutio.

Non ergo docet Sanctus Thomas, Angelum solo nutu suæ voluntatis, absque alio signo loqui alteri Angelo. Nec Sanctus Thomas hoc vsquam docuit. Imo in 2. distinct. 11. quæst. 2. art. 3. circa finem, perspicue affirmat, locutionem fieri per aliquod signum, quod vnus Angelus in altero naturaliter cognoscere potest, fierique intellectualibus signis.

Hæc Vazquez. Et quidem sententia cui magis adhæret est, locutionem spiritualem Angelorum, esse conceptum quendam intellectus, quem habent de secreto cordis, peculiari quadam ratione ad alium ordinatum, per quem alteri significatur id, quod quis habet in corde. Ita ait capit. 11. in fine.

Præterea in illo capit. 8. dicit contra Caietanum, satis incertum esse, & absque fundamento, & quod secretum cordis vnius Angeli post voluntatis ordinationem, ad alium Angelum pertineat, & quod omnia, quæ ad aliquem Angelum aliquo modo pertinent, aut referuntur, sint illi nota.

A

## §. II.

### *Modus manifestationis conceptus.*

PRo intelligentia huius difficultatis, & rationis Diu. Thom. notandum est, quod conceptus ex natura sua est manifestatiuus sui, non enim indiget alio manifestante, sed immediate per se ipsum manifestat se, & etiam manifestat quidquid est in animo concipientis. Non enim se habet sicut aliqua sensibilia signa exteriora, quæ manifestant instrumentaliter id, quod est in animo loquentis, sed manifestat formaliter; atque adeo est immediata ratio manifestationis, ex parte obiecti. Et hoc vltimum, scilicet, ex parte obiecti, dixerim, quia certissimum est, quod ex parte subiecti, in eo cui fit manifestatio conceptus, non est immediata ratio manifestationis, conceptus ille, qui est in mente manifestantis illum, sed est alius specialis conceptus qui formatur. Nihilominus ex parte obiecti, nihil prorsus mediat, quantum est ex parte manifestantis, quod sit ratio formalis cognitionis passiuæ (vt ita dicamus) seu actualis cognoscibilitatis.

B

Ex hoc ergo sequitur, quod quando vnus Angelus manifestat alteri Angelo suum conceptum, duo interueniunt, alterum est, velut prærequisitum, ad hoc quod talis conceptus proportionetur intellectui alterius, alterum est, proxima ratio manifestationis tenens se ex parte obiecti. Quando ergo Angelus ordinat suum conceptum ad alterum Angelum, ista ordinatio efficit proportionem inter conceptum, & intellectum alterius Angeli, (vt iam declaratum est) nihilominus non est ratio formalis proxima, tenens se ex parte subiecti, quod se manifestat, & ex parte obiecti, modo explicato. Non enim Angelus manifestat quid habeat

C

habeat in se, mediante illo ordine formali ad alterum Angelum, sed mediante proprio conceptu. Et sicut verba exteriora, manifestant quid sit in conceptu, & consequenter quid sit in homine loquente, ita conceptus immediate per se manifestat quid sit in Angelo loquente; ordinatio autem conceptus ad alterum Angelum, non ponitur ad hoc, quod mediante illa, formaliter loquendo, manifestet Angelus, vel mentem suam, vel se ipsum. Non enim dicitur, quod vnus Angelus declarat alteri quid velit, media ordinatione, præscindendo à conceptu, sed media ordinatione, qua tenus est velut aliquid complens conceptum.

A

Pro cuius maiori explicatione nota, quod quanuis conceptus, quem format Angelus sit ex parte sua manifestatiuus voluntatis, & aliorum, quæ sunt in Angelo, tamen quando per illum loquitur Angelus alteri Angelo, ita includitur intrinsece ordo ad alterum Angelum, & complet rationem locutionis, vt impossibile sit præscindere vnum ab altero, sed in substantiali, & essentiali ratione locutionis, intrat conceptus tanquam ratio formalis, qua loquês manifestat se ipsum ei cui loquitur, & ordinatio conceptus ad alterũ Angelum, tanquã complens eandem rationem locutionis, qua tenus mediante tali ordinatione, ille conceptus qui solum se tenebat ex parte cõcipientis, fit velut communis vtriq; Angelo. Et sicut in communicatione, qua aliqua res communicatur alteri, nõ ponit in numero ordinatio ad alterum, cum tali re; ita incommunicatione ista conceptuum, quæ est formalis locutio non est præsciadenda illa ordinatio à conceptu.

B

Docet ergo D. Thom. quod ex hoc, quod conceptus mentis ordinatur ad alterum, & media hac ordinatione innotescit alteri, datur prædicta locutio, non quia ordinatio ipsa precise sit locutio, nec ex eo quod media ordinatione formaliter loquatur Angelus, sed quia media ordinatione innotescit alteri, conceptus Angeli loquentis. Et cum ex altera parte locutio non solum denotat verba, sed verba, quæ fiunt nota alteri, hæc locutio Angelorum, substantialiter, & essentialiter includit verba, quæ sunt conceptus, & ordinationem per quam manifestantur conceptus. Præterea cum ipsa locutio ordinetur ad aliquid aliud, scilicet ad mifestandum quid Angelus velit, quid ve nolit, vel alium affectum, fit consequens, vt tam verba, quæ sunt prædicti conceptus, quam illa ordinatio, pertineant ad locutionem, tanquam manifestatiua illorum affectuum. In hac ergo manifestatione dicimus quod conceptus intrat tanquam ratio formalis, tenens se ex parte subiecti manifestantis suos affectus, & quod ordinatio conceptus ad alterum, est velut aliquid requisitum ad faciendam proportionem conceptus, in ratione cognoscibilis, cum intellectu Angeli cui fit locutio.

C

## §. III.

### *Soluuntur obiectiones positæ §. 1.*

AD primam obiectionem in contrarium respondetur ex dictis, quod si cogitationi, quam Angelus vult manifestare alteri Angelo, solum aduenirent ex hac volitione denominatio extrinseca, difficile intelligeretur qualiter de nouo esset cognoscibilis, ratione talis denominationis, sed vt multum cognosceretur volitio, quæ realiter, & entitatiue reffertur tunc ad alterum Angelum, cogitatio tamen maneret in propria natura, quam antea habebat, antequam adueniret illa denominatio extrinseca. Cæterum non sic res se habet, sed ex ordinatione, qua illa cogitatio ordinatur ad alterum Angelum, resultat in ea quidam modus intrinsecus, participatus à voluntate, tanquam à primo mouente, quoad exercitium; atque adeo cogitatio, quæ intrinsece non erat cognoscibilis, fit de nouo etiam ab intrinseco cognoscibilis, quia de nouo recipit influxum à voluntate eius, qui ordinat cogitationem ad alterum.

Constat etiam ex ijs quomodo illud, quod antea dicebatur secretum cordis, varietur in se, in ratione obiecti proportionati intellectui alterius, & innotescat illi, non quomodocunque, sed per propriam entitatẽ, & ab intrinseco. Et quidẽ bene dicit ille author, quod ad faciendam istã proportionem obiecti cũ potẽtia, nõ sufficeret illa denominatio extrinseca. Cum enim cogitatio illa cognoscatur in se ipsa, necesse est, quod secũdũ se

ipsam habet de nouo proportionem, quam antea non habebat. Hæc enim est differentia inter res, quæ cognoscuntur medio testimonio alicuius, & eas, quæ cognoscuntur in se ipsis, quod in rebus primi generis, quæ ante illud testimonium non erant proportionatæ intellectui, non requiritur aliqua variatio, vt fiant proportionatæ, sed sufficit illud extrinsecum testimonium: attamen res, quæ debet cognosci in se ipsa, si secundum se non est cognoscibilis, & ex tẽpore fit cognoscibilis, necesse est, quod in se patiatur aliquam variationem. Caietanus autem, vel aliquis ex discipulis D. Thom. non dicunt, quod media denominatione, seu ordinatione extrinseca, fiant illæ cogitationes cognoscibiles. Imo declarant, quod propter plenum dominium, quod habet Angelus supra suas cogitationes, potest, & occultare illas, & ordinare eas ad alterum. Interuenit ergo in ista ordinatione, realis influxus voluntatis supra cogitationem.

A

In exemplo autem, quod Vazquez adducit de actu amoris, vel odij, quo vnus Angelus alterum prosequeretur, declarat, quam superficialiter intellexerit doctrinam Diu. Thom. & discipulorum eius. Aliud enim est, actum inspicere aliquid extra se tanquam obiectum, aliud vero ordinari vere, & realiter ad aliud. Stat enim optime, quod vnus Angelus prosequens alterum Angelum amore, inspiciat ipsum tanquam obiectum, non quidem primarium (ad istud enim refertur actus relatione reali) sed secundarium, & materiale, & quod non refferatur ad eum relatione reali. In præsenti ergo loquimur de respectu, quo aliquid connectitur alteri, ita quod sicut partes vniuersi (vt supra dicebamus) connectuntur inter se per respectum mutuum, quem dicunt, & vna pars dicitur pertinere ad alteram, sic cogitatio vnius Angeli ordinata ad alterum Angelum, non quomodocunque inspicit ipsum; scilicet tanquam obiectum, sed realiter connectitur cum illo, tanquam pertinens ad ipsum. Et certe hoc, quod est, cogitationem pertinere ad alterum, non potest clarius explicari, quam per ordinem realem similitudinis. Stante enim aliquo albo in rerum natura, si de nouo producatur aliud, resultat relatio realis ex parte vtriusque, propter illam connexionem, quam habent, & eo ipso, quo album de nouo productum, inspicit album præexistens, inspicitur ab illo, & vnum dicitur pertinere ad alterum. Similiter ergo, eo ipso, quo aliqua cogitatio dicitur pertinere ad Angelum, tanquam obiectum de nouo, etiam ex parte Angeli debet dari illa correspondentia in ratione cognoscentis. Ex quo patet quid referat, actum vnius Angeli pertinere ad alterum Angelum, vt cognoscatur. Quandoquidem connexio, quam habent res, quæ sunt à parte rei, cum Angelo, desumitur ex esse intelligibili, quod habent in intellectu Angeli, & consequenter connexio, quæ actu incipit esse de nouo, exposcit actualem intellectionem. Sicut si Deus modo produceret aliquam specificam naturam, quæ de nouo pertineret ad ordinem vniuersi, non solum infunderet Angelo speciem repræsentantem illam naturam; verum etiam causaret in ipso actualem cognitionem eiusdem naturæ, propter perfectam connexionem, quæ debet dari, inter quamlibet rem secundum esse reale, & eandem rem præhabitam in esse intelligibili perfecto modo. Itaq; nõ sufficit, quod res, quæ producuntur à Deo à parte rei, præhabeantur secundum esse intelligibile imperfectum in intellectu Angeli, quale est illud esse, quod habent in specie intelligibili, sed requiritur, quod in tali esse detur vltima perfectio, & actualitas, quæ consistit in actuali intellectione. Similiter ergo illa prima connexio, quæ datur inter cogitationem relatam, & ordinatam ad Angelum, & ipsum Angelum, exposcit in Angelo actualem cognitionem: & ita eo ipso, quod res aliqua, siue sit cogitatio, siue quodlibet aliud obiectum, incipit habere connexionem cum intellectu Angeli, per realem respectum, quem dicit ad illum, exposcit actualem intellectionem Angeli, vt correspondentem.

B

C

Ad aliam obiectionem; quod scilicet locutio non sit actus voluntatis, sed actus intellectus, respondetur, quod quantũis formaliter sit actus intellectus, tamen radicaliter debet esse actus voluntatis, siue ad voluntatem pertinens. Sicut actus orationis pertinet formaliter ad intellectum, quatenus tamen radicatur in

virtu-

virtute religionis, quæ est in voluntate. Et sicut actus intellectus practici, dicit ordinem ad voluntatem, & in illa radicatur, ita locutio, de qua modo, pertinet quidem formaliter ad intellectum; quatenus tamen intellectus mouetur, quoad exercitium à voluntate, & actus eiusdem intellectus, ab eodem principio efficiente ordinatur intrinsece ad alium.

A

Ad illud de conceptu etiam post ordinationem voluntatis, quod non sit expressio ipsa, sed res expressa, respondetur, conceptum dupliciter posse considerari. Primo modo secundum se, & quatenus inspicit rem conceptam, imo nihil aliud est, quam res ipsa concepta in esse intelligibili, & sic verum habet illa propositio. Secundo modo consideratur conceptus, quatenus promanat à cõcipiente, & hoc dupliciter, vel ad dicendum rem simpliciter, secundum quod intellectus per verbum dicit rem significatam, vel ad manifestandum talem rem alteri. In hac ergo vltima acceptione ponitur vera ratio expressionis conceptus, quæ est locutio, quatenus intellectus loquentis, non quomodocunque exprimit rem per conceptum, sed exprimit illam alteri, ad quod non sufficit dictio, vt se tenens solum ex parte intellectus, sed requiritur, quod procedat à voluntate. Ité etiam conceptus (vt dicebamus) nõ deseruit solum ad significandum alteri, rẽ, quæ repræsentatur per conceptum, quatenus talis res formaliter efficit vnum, cum conceptu; sed quatenus per cõceptum, quasi per quoddam signum cognoscitur voluntas, seu affectus alius, qui est in loquente, medio conceptu.

B

In omnibus autem alijs, quæ subdit Vazquez, supponit, quod Caietanus teneat, locutionem formaliter consistere in precisa ordinatione extrinseca voluntatis, quod tamen, nec somniauit Caiet. nec aliquis discipulorum D. Thom. imo secundum illorum sententiam dicendũ est, locutionem angelorum esse expressionem conceptus, communicatam tamen alteri media ordinatione voluntatis, qua eadem expressio, quæ secundũ se esset locutio, qua Angelus sibi loqueretur, fit locutio, qua Angelus loquatur alteri. Et ita per istam ordinationem cõpletur ratio locutionis, ad modum explicatum: non tamen in tali ordinatione precise considerata consistit.

C

Ex ijs sequitur, quod vt Angelus manifestet alteri Angelo suum conceptum, requiritur actualis existentia eiusdem conceptus. Non enim potest manifestare conceptum, qui præterijt, ex sola ordinatione voluntatis, qua velit talem conceptum notum fieri. Requiritur ergo existentia conceptus secundum se, & non sufficit, quod existat secundum determinationem, quam relinquit in concipiente. Quanuis enim ista determinatio sufficiat respectu concipientis, vt cognoscatur ille conceptus, etiam si actualiter, & formaliter non existat (de quo non disputamus) tamen hoc prouenit ex eo, quod iam semel extitit, & formaliter determinauit intellectum, quod non habet locum in altero Angelo. Vnde fit, quod est necessarium ad dictam locutionem, non solum, quod voluntas ordinet conceptum ad alterum, verumetiã quod intellectus actualiter exprimat cõceptum: quandoquidem ex tali expressione dependet conceptus in fieri, & in conseruari. Est ergo necessarium, quod voluntas moueat actualiter intellectum quoad exercitium, dirigendo conceptũ ad alium, & hæc est formalis locutio.

Vr igitur saluetur accutissimus modus loquẽdi D. Thom. & Caietani, atque aliorum, scilicet, quod locutio consistit in directione illa voluntatis, sufficit, vt id quod addit locutio supra simplicem expressionem conceptus, sit talis directio. Licet enim Angelus formet & exprimat conceptum, & per ipsum loquatur sibi, adhuc tamen in hac ratione locutionis, vltimum complementum prouenit ex voluntate, qua velut per reflexionem intellectus conuertitur ad se, & ad loquentem. Nihilominus hoc cõplementum multo melius relucet in locutione, qua Angelus loquitur alteri. In ista enim clare inspicitur, quod vltimum constitutiuum illius expressionis conceptus in ratione locutionis prouenit ex ordinatione voluntatis, ad modum explicatũ. Stat ergo, quod locutio quoad substantiam sit actus intellectus, quoad modum tamen intrinsecum, & cõplementum substantiale, est directio voluntatis.

## CONTROVERSIA. LXII.

### *Vtrùm Angelo loquente alteri Angelo, moueatur intellectus audientis efficienter.*

HACTENVS explicatum est, quid requiratur ex parte Angeli loquentis, vt dicatur loqui cũ altero Angelo: nunc videndum est, quid requiratur ex parte audientis. Quam difficultatem declarabimus, per sequentes propositiones.

Prima propositio. Non est necessarium, quod audiens dictam locutionẽ, recipiat in se de nouo aliquam entitatẽ, vel quod manifestetur ei aliquid, quod antea non cognoscebat. Hæc est notissima. Nam Angeli, & homines loquuntur Deo, qui tamen nihil manifestant ei de nouo, sed solum ex parte sua proponunt Deo suas cogitationes.

Secunda propositio. De ratione locutionis, non est aliqua mutatio tenens se ex parte loquentis. Hæc etiam est nota, nam Deus loquitur hominibus, & Angelis, absque aliqua mutatione ex parte Dei, & solum interueniente mutatione ex parte audientium.

Tertia propositio. De ratione locutionis inter Angelos, est aliqua mutatio, tã ex parte loquentis, quam ex parte audiẽtis, siue locutio sit Angeli inferioris respectu superioris, siue è contra. Probatur. Necessarium est in tali locutione, quod ille, qui loquitur ordinet suos conceptus ad alterum, & ille, qui audit cognoscat de nouo aliquid, quod antea nõ cognoscebat (vt patet ex dictis) ergo.

Quarta propositio. Nec ex vi ordinationis, qua Angelus ordinat suos conceptus per voluntatem ad alterum, nec ex aliquo alio principio tenente se ex parte Angeli loquentis, excitatur efficienter Angelus audiens. Hæc etiam patet ex dictis. Impossibile enim est, quod Angelus aliquis operetur efficienter in intellectu alterius. Et non solum Angelus inferior loquens superiori, non potest efficienter agere in intellectu superioris, verum nec Angelus superior loquẽs inferiori, potest habere istam efficientiam. Imo quantum adhoc sunt æquales Angeli omnes. Nam ex vniuersalitate intellectus, & obiecti eius, ortum habet immediata subiectio respectu Dei (vt iã declaratum est) atque adeo nullus Angelus potest excitare efficienter intellectũ alterius.

A Restat ergo declarare; cum in dicta locutione necesse sit, quod intellectus vnius Angeli audientis excitetur ad audiendum, & mutetur, & non ex se ipso, sed quod excitatio debeat prouenire ab extrinseco; quod sit hoc principium excitans, & vnde proueniat excitatio Quã difficultatem magna ex parte, supra declarauimus. Vnde breuiter dicimus, excitationem istam efficienter prouenire à Deo. Cum enim illa species indita Angelo audienti, ad percipiendum conceptũ Angeli loquentis, non sit in suo complemento, quousque reducatur in actũ, ad

B cognitionem omnium obiectorũ, quæ per illam sunt cognoscibilia, & ex altera parte pertineat ad eundem authorẽ naturæ, qui contulit talem speciem, reducere illam in actum, & complementum illud, fit consequens, vt posito de nouo, quocunque obiecto per talem speciem cognoscibili, pertineat ad ipsum Deum, reducere in actum illam ad actualẽ cognitionem. Et sicut illa prima connexio, qua partes vniuersi connexæ sunt inter se, tribuitur authori naturæ: ita prima cõnexio, qua res intelligibiles cõnectũtur inter se, secũdũ vnionẽ intelligibilis rei, cum intelligente actu, tribuitur authori naturæ Et sicut, quando aliqua potentia agit naturaliter, & necessario, proposito sibi obiecto omnino proportionato, talis actio tribuitur authori naturæ: ita ad eundem authorem pertinet mouere, & excitare efficienter intellectum An-

C geli, proposito illo conceptu ordinato ad ipsum, vt eum intelligat. Vnde in hoc non aliam rationem assignare possumus; nisi recurrendo ad naturalem ordinem constitutum à Deo, in rebus ipsis. Nec vlla maior difficultas inuenitur in præsenti, ad declarandam illam excitationem, quã sit ad declarandam primam

excitationem, qua à principio mũdi, productis omnibus rebus in esse reali, Deus excitauit intellectũ Angeli ad illas cognoscendas. Non enim sufficeret infusio specierum, quas Deus produxit in intellectu Angeli, ad illas res cognoscendas; nisi daretur ista pręmotio, & excitatio. Sicut ergo in isto casu, cognitæ sunt res ab Angelo excitato à Deo: quia res productæ in esse reali, pertinebant in esse intelligibili ad illas species inditas: ita dicendum est, de quacunque cognitione, qua Angelus de nouo cognoscit obiectum pertinens ad speciem, quam habet. Et sicut dato, quod conceptus ille sic ordinatus, esset ens pure naturale, statim atque poneretur in rerum natura, cognosceretur necessario ab Angelo media excitatione proueniente à Deo: ita supposita illa ordinatione, statim, & necessario sequitur illa excitatio.

Ex quo sequitur, non esse in potestate Angeli quantumcunque supremi, nõ excitari, posita ordinatione illa conceptus Angeli inferioris. Quia ista excitatio, non sequitur naturam obiecti propositi, & inferioritatem eius; sed virtutem diuinam, à qua sicut procedunt res quoad esse, ita participant complementum operationis. Hæc omnia breuiter nunc dicta sunt, quia latius sunt iam explicata.

§. I.

*Ordinatio conceptus vnius Angeli ad alterum, an habeat efficientiam.*

EX hac doctrina soluuntur facile multa argumenta, quæ solent obijci contra istã excitationem, supponendo illam prouenire ex vi illius ordinationis conceptus, cum tamen ordinatio ista, nihil prorsus imprimat intellectui Angeli audientis; sed solum deseruiat ad hoc, vt obiectum sit proportionatum audienti. Obiectum autem quodcunque in ratione obiecti, nullam efficientiam habet circa potentiam, præcipue, si non est obiectum motiuum, sed solum terminatiuum, cuiusmodi est obiectum, de quo in præsenti. Quanuis enim hoc obiectum proponatur ab Angelo superiori respectu inferioris, adhuc tamen, non est dicendum, illud esse obiectum motiuum, sed ex vi dictę ordinationis fieri præsens, vt possit cognosci.

A Quapropter non est intelligibilis opinio tenentium, dari excitationem passiuam in Angelo audiente, quæ proueniat ab excitatione actiua Angeli loquẽtis, quæ excitatio passiua, nihil aliud est, quam cognitio Angeli audientis, quatenus dependet ab Angelo loquente. Hęc (inquam) explicatio, non potest intelligi. Quanuis enim demus illam mutuam correspondentiam inter Angelum loquentem, & audientem, & consequenter dependentiam Angeli audientis ab Angelo loquente, sicut vnum relatiuum pendet ab altero correlatiuo: tamen totum hoc non sufficit ad declarandam veram, & realem excitationem, quain genere causæ efficientis, necesse est, vt excitetur audiens, ad cognoscẽdum ea, quæ sibi dicuntur. Et quidem opinio dicta deseruit, ad intelligendum, quomodo posito obiecto aliquo motiuo, & imprimente speciem potentiæ, sequatur actio potentiæ per dependentiam ab obiecto, ratione talis impressionis, & actuationis. Tunc enim dicitur potentia excitari ab obiecto sic actuante, & actus subsecutus posset dici excitatio passiua aliquo modo, ratione talis dependentiæ, & actuationis. Vnde quanuis in genere causæ efficientis nunquam potentia excitetur ab obiecto, quantumcunque illud sit obiectum motiuum: tamen ratione dictæ impressionis, & actuationis, posset concedi, excitationem illam tribui obiecto. Cæterum in præsenti nullum datur obiectum motiuum: dependentia autem, quæ inuenitur, est respectu obiecti terminatiui, tanquam respectu materiæ circa quam debet exerceri cognitio, quod tamen non sufficit ad dictã excitationem.

B

C Sed cõtra ea, quę hactenus dicta sunt, videtur doctrina D. Thom. infr. quæst. 107. cit. art. 1. ad 3. vbi dicit, *Sicut sensus mouetur à sensibili, ita intellectus mouetur ab intelligibili. Sicut ergo per signũ sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mẽs Angeli ad attendendum.* Ergo ex mente D. Thom. datur vera, & realis excitatio proueniens ab obiecto intelligibili, siue ab Angelo loquente. Propter hanc authoritatem. M. Bañes tenet super dictũ articulum, hanc sententiam de excitatione proueniente ab Angelo, qui loquitur alteri, etiam si neget efficientiam. Nihilomi-

*D. Thom.*

*Bañes.*

lominus si in rigore accipiamus exemplum, quo vtitur D. Thom. sicut obiectum sensibile efficienter imprimit species sẽsibiles sensui, & sic excitat ipsum, ita dicendum esset de obiecto intelligibili, quod efficiẽter imprimeret aliquid intellectui ad excitandum ipsum, quod tamen falsum est. Quapropter in nobis quanuis species sensibiles immediate, quatenus procedunt ab obiecto sensibili, imprimantur sensibus: tamen in ordine ad intellectum aliter res se habet. Nam intellectus agens abstrahit species à phantasmatibus, & sic imprimit eas intellectui possibili, taliter, quod efficientia in tali impressione, non tribuatur alicui obiecto extrinseco; sed solum intellectui agenti: vnde nec in ordine ad nos, neque in ordine ad Angelos, aliquod obiectum intelligibili, vel aliqua virtus intelligibilis, potest habere efficientiam circa intellectum alterius.

Igitur excitatio, quam ponit D. Th. non denotat efficientiam; sed dicitur Angelus excitari ab Angelo loquente sibi, quatenus Angelus loquens ponit aliquid à parte rei, quo posito sequitur necessario aduertentia, & cognitio in alio Angelo. Vnde ista excitatio reducitur ad genus causæ formalis, & obiectiuæ, quanuis ex altera parte idem obiectum, quatenus materiale est, & secundarium, dicatur materia circa quam versatur actus intellectus Angeli. Siue ergo comparetur conceptus Angeli directus ad alterum Angelum, tanquam obiectum ad potentiam, siue tanquam materia, dicitur excitare ipsum, quatenus habet naturalem connexionem cum illo, qua posita sequitur necessario illa aduertentia.

## §. II.

### *Quid de locutione media illuminatione.*

PRO complemento huius tractatus dicendũ est de locutione superioris Angeli media illuminatione, an scilicet manifestetur Angelo inferiori; solũ ingenere causę obiectiuę, sicut dictũ est, de alijs locutionibus, an vero dicat aliquam efficientiam: ita quod Angelus superior, illuminando inferiorem, speretur aliquid efficienter in intellectu inferioris. Ex vna enim parte videtur ponenda ista efficientia secundũm doctrinam D. Thom. infr. quæst. 106. art. 1. vbi dicit. *Cum autem ad intelligendum, duo concurrant, scilicet virtus intellectiua, & similitudo rei intellectæ, secundũ hæc duo, vnus Angelus alteri, veritatem notam, notificare potest. Primo quidem fortificando virtutem intellectiuam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, vt minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi, ita virtus intellectiua inferioris Angeli, confortatur ex cõuersione superioris Angeli ad ipsum, &c.* Ecce ponit D. Thom. confortationem prouenientem à superiori Angelo, non solum ex parte obiecti (hoc enim statim ponit in secundo membro illius distinctionis) sed etiam ex parte subiecti. Ergo Angelus superior perficit inferiorem, in genere causæ efficientis per realem influxum, attingentem intellectum Angeli inferioris.

Ex altera vero parte probatur, quod non detur ista perfectio, & confortatio ex parte subiecti. Primo. Angelus superior non potest illabi intellectui inferioris (vt iam declaratum est) ergo nec potest inferiorem cõfortare in genere causæ efficientis, & ex parte subiecti: quandoquidem ad istam efficientiam requiritur immediata attingentia, qua attingatur intime intellectus.

Secundò. Lumen, quod est in intellectu Angeli inferioris, subordinatur soli Deo, & à solo Deo producitur: ergo ex parte subiecti, & intrinsece à solo Deo intendi potest, & perfici; & consequenter Angelus superior, tanquã causa principalis, non potest perficere efficienter tale lumen.

Pro intelligentia huius difficultatis omittendo aliquos modos declarandi illuminationes Angelorum, solum dicemus ea, quæ pertinent ad explicationem maiorem huius cognitionis, qua Angelus cognoscit cogitationes alterius, de qua est principalis controuersia. Igitur Angelus superior manifestando suos cõceptus Angelo inferiori, si nihil aliud efficeret, quam proponere illos tali Angelo, esset impossibile, quod ab eo intelligerentur modo proportionato, quando quidem exigunt lumen perfectius, quam sit illud, quod inuenitur in Angelo inferiori. Proportionantur enim conceptus

illi

illi vniuersales, quos format Angelus superior, lumini vniuersali, & naturali intellectus eiusdem Angeli, & consequenter impossibile est, quod proportionentur lumini inferioris Angeli. Requiritur ergo ad hoc, quod debito, & proportionato modo cognoscantur illi conceptus Angeli superioris ab Angelo inferiori, quod lumen aliquod perfectius efficiat istam proportionem. Sicut eo ipso, quo vnitur essentia diuina intellectui beati, in ratione obiecti cognoscibilis, necesse est, talem intellectum illustrari lumine gloriæ. Et quidem si conceptus Angeli superioris maneret in sua vniuersalitate; nec communicaretur Angelo inferiori diuisim, & articulatim, necessaria esset infusio noui luminis ad cognoscendum tales conceptus, quod tamen lumen non datur. Quapropter sicut conceptus ille vniuersalis, descendit diuisim ad Angelum inferiorem: ita ad faciendā proportionem, etiam in isto modo, quo communicatur talis conceptus, inter intellectum Angeli inferioris, & eundem conceptum, est necessaria specialis confortatio luminis, communicata ab Angelo superiori. Et propterea D. Tho. posuit illos duos modos illuminationis. scilicet, ex parte obiecti, & aliquo modo ex parte subiecti. Et vnus modus sequitur ex altero. Ex eo enim, quod Angelus superior proponit inferiori veritates accomodatas modo intelligendi Angeli inferioris, & lumini eiusdem Angeli, dicitur confortare tale lumen, etiam ex parte subiecti, quatenus attemperat illas veritates tali lumini.

Nota præterea, quod quando obiectum cognoscendum totaliter superat facultatem naturalem intellectus, necessarium est nouum lumen actuans intrinsece intellectum, & constituens eum in actu primo ad cognoscendum tale obiectum, nihilominus; quando obiectum, non totaliter superat illam facultatem, sed intra eandem rationem, & virtutem naturalem excedit facultatem potentiæ, non est necessarium nouum lumen superadditum; sed sufficit quoddam genus eleuationis, & confortationis eiusdem luminis ad attingendum tale obiectum. Sicut enim lumen Theologicum (verbi gratia) ex adiunctione ad lumen fidei, participat quandam certitudinem specialem, etiam intra proprios limites: ita in præsenti potest dari lumen inferius, quod ex adiunctione ad lumen superius, habeat etiam intra proprios limites speciales actus; quos non haberet secundum se, etiam tanquam causa principalis. Illa enim subordinatio, non efficit, quod lumen inferius sit instrumentum luminis superioris, sicut, nec æstimatiua in homine habet aliquod genus imperfecti discursus, tanquam instrumentum intellectus; sed habet illud tanquā causa principalis, subordinata tamen intellectui, & secundum perfectionē participata ab ipso.

Et quidem quando potentiæ siue habitus sunt in eodem subiecto, bene intelligitur dicta communicatio, propter reductionem ad vnum principium, cuiusmodi est essentia talis subiecti, in qua colligantur illæ potentiæ, seu illi habitus. Cæterum in præsenti est specialis difficultas in percipiendo, quomodo cū illa lumina, Angeli videlicet inferioris, & superioris, sint in diuersis subiectis, habeant connexionem sufficientem ad cō municationem dictæ perfectionis. Vnde difficilis est sententia aliquorum, tenens, quod ex lumine Angeli superioris & ex lumine Angeli inferioris, efficitur vnum principium actus cognoscendi, qui elicitur ab Angelo inferiori. Si enim sunt distincta subiecta, & vnum non potest illabi alteri, quo modo possunt efficere vnicum principium actus intellectus?

Quapropter alij dicunt, quod lumen illud inferius confortatur à lumine superiori, ad modum, quo lumen discipuli confortatur à lumine magistri, adiuuando velut instrumentaliter lumen discipuli. Sicut enim ad sanitatem adiuuat medicina, taliter confortando naturam infirmi, vt deseruiat eidem naturæ instrumentaliter: ita lumen doctrinæ magistri adiuuat lumen discipuli, velut instrumentaliter concurrendo. Sed nec hic modus dicendi caret difficultate. Nam in discipulo præhabetur lumen principiorum, in quo virtualiter continentur omnia, quæ proponuntur à magistro, sicut in natura infirmi præhabetur sanitas adquirenda, & ita non mirum, si solum adiuuetur instrumentaliter, & consequenter, quod adquisitio scientiæ, tribuatur, tanquam causæ principali lumini principiorum. Cæterum in præsenti

actus

actus ille perfectus, quem elicit Angelus inferior ex adiunctione ad Angelum superiorem, & ex dicta illuminatione, non præhabetur in lumine proprio, & naturali, quod est in Angelo inferiori. Vnde ab extrinseco lumine, tanquam à causa principali, debet prouenire illa maior virtus Angeli. Quomodo autem proueniat absque eo, quod detur illapsus, quē vitare intendimus, explicemus.

## §. III.

### *Vnus Angelus illuminat alterum absque efficientia in ipsum.*

NOTANDVM ergo est, quod sicut eo ipso, quo vnus Angelus ordinat suum conceptum ad alterum Angelum, ille conceptus pertinet ad intellectum eius, ad quem ordinatur: ita eo ipso, quo Angelus superior conuertitur ad Angelum inferiorem, talis conuersio pertinet ad ipsum Angelum inferiorem. Et sicut in prima ordinatione, sequitur naturaliter, & necessario cognitio in Angelo, ad quem fit ordinatio, etiam si illud obiectum ordinatum, non operetur intime in intellectu alterius: ita ex secunda conuersione, sequitur naturaliter quædam maior perfectio, & virtus in intellectu Angeli inferioris, etiam si eadem conuersio, non operetur intime in intellectu eiusdem Angeli inferioris. Sicut enim ex naturali connexione, quam habent inter se res spirituales, sequitur illud primum, ita ex eadem connexione, & correspondentia, sequitur illud secundum. Differunt tamen in hoc, quod prima ordinatio, non est perfectiua eius, ad quem fit, secunda vero conuersio est perfectiua, atque adeo bene intelligitur ordinatio, absque intima operatione: difficile autem est, intellige re cōuersionem absque tali operatione. Adhuc tamen persistendo in eadem propositione, dicimus, quod sicut Angelus intelligens cōceptum ad se ordinatum, intelligit illum admodum proprium, atque adeo licet naturaliter excitatur ad cognoscendum illum conceptum, quæ excitatio radicaliter prouenit ab extrinseco: tamen principium formale, & immediatum cognitionis est intrinsecum; ita posita illa conuersione extrinseca, intellectus Angeli inferioris naturaliter perficitur per proprium lumen intrinsecū, quæ perfectio non prouenit immediate, & formaliter à lumine superioris Angeli; sed sequitur naturaliter ex vi connexionis factæ à Deo inter res illas spirituales. Vnde Angelus inferior, facta cōuersione Angeli superioris ad ipsum, ex ea tanquam ex radice, & principio, sibi proximo, sumit formalem perfectionem sibi intrinsecam. Quo fit, vt manente lumine Angeli superioris formaliter intra suos terminos, & proximo intellectui Angeli inferioris, nō tamen intime, extendatur virtualiter ad eundem intellectum, non quidem virtute propria, & secundum se operando in ipsum; sed ex approximatione communicando ei perfectionem. In hac enim communicatione, non se habet passiue intellectus inferior respectu actionis superioris; sed potius vtrunque extremum connectitur ad communicandum in eadem perfectione.

Sic ergo cōcordant inter se obiectiones positæ. Nam D. Thom. solum possuit approximationem Angeli superioris per conuersionem ad inferiorem, ex qua approximatione, manente vtroque extremo intra suos terminos, communicat in perfectione cum altero extremo, quia in hac communicatione, non tam attendendum est ad virtutem extremorum secundum se, quam ad ordinem cōstitutum ab authore naturæ, & connexionem rerum, quæ cōnexio est aliquid superius rebus ipsis. Et hoc est maxime aduertendum, vt intelligamus intimam illam perfectionem consecutam in intellectu Angeli inferioris prouenire naturaliter ex vi dictæ connexionis, atque adeo tribui authori naturæ. Non dicimus, quod Angelus superior solum concurrat ad approximationem respectu inferioris, & sequatur actio solum ex vi cōcursus authoris naturæ, sicut cum quis applicat ignem ad comburendum, non sequitur cōbustio ex vi applicantis, sed ex virtute ignis: sed dicim⁹, quod quāuis Angelus ille communicet suam virtutē alteri Angelo, non operatur per medū causæ efficientis, altero Angelo passiue se habente, sed per modum cuiusdam cōuenientiæ extremorum, media connexione causata ab authore naturæ.

Ex hac etiam doctrina explicatur, id quod D. Thom. docet infr. quæst. 117. art. 1. *D. Thom.*

art. 1. scilicet, quod magister docet discipulum, proponendo veritates, & etiã confortando intellectum eius. Et declarans istum modum confortationis subdit, illam fieri. *Non quidem aliqua virtute activa, quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt vnius gradus in ordine naturæ, sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones*, &c. Virtus, ergo activa reperta in Angelo superiori est cõuersio ad Angelum inferiorem, & perficiens ipsum, non quidem passiue concurrente Angelo inferiori, sed potius actiue vtente tali conuersione, in quo vsu perficitur Angelus inferior, ob naturalem cõ A nexionem, cum superiori, non tamẽ perficitur immediate, ex vi operationis Angeli superioris intime attingentis intellectum inferioris. Vnde datur medium inter perfectionẽ prouenientem a superiori, tanquam à causa activa intime operante, & inter perfectionem omnino intrinsecam inferiori Angelo; & hoc medium est, quod vterque Angelus concurrat actiue per modum conuenientiæ explicatę, non quidem æqualis conuenientiæ extremorum, sed inæqualis, in qua vnum extremum perficiat alterum, radicaliter quidem ex se ipso, formaliter tamen, & immediate, ex vi vsus, quo Angelus inferior vtitur virtute, sibi cõmunicata à superiori.

IN articul. 5. docet D. Thom. quod Angeli cognitione naturali, non cognoscunt mysteria gratiæ. Ratio eius est, quia hęc mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim vnus Angelus nõ potest cognoscere cogitationes alterius, ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea, quæ ex sola Dei voluntate dependẽt. Et sic argumentatur Apostol. 1. Cor. 2. Quæ sunt hominis nemo nouit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est: ita & quæ sunt Dei nemo nouit, nisi spiritus Dei.

## CONTROVERSIA. LXIII.

### *Vtrum hæc conclusio D. Thom. sit vera, & ratio bene assignata.*

SVPPONENDVM est, quod res supernaturales sunt in duplici differentia, quædã sunt supernaturales intrinsece, & secũdũ substantiam, cuiusmodi est gratia, & virtutes supernaturales, quædam vero sunt supernaturales, quoad modum, & ex parte causæ efficientis, vt visus restitutus cæco. Non est controuersia de rebus huius secundi generis, quæ cum sint ordinis naturalis, quoad substantiam, possunt cognosci virtute naturali: cum tamen sint supernaturales, quoad modum, & ex parte causæ, non possunt cognosci naturaliter, vt effectus sunt, & per reductionem ad suã B causam. Quæstio ergo est de rebus primi generis.

Præterea supponendum est, quod nõ omnia mysteria supernaturalia pendent ex voluntate Dei, quatenus volũtas est, & libere operatur. Etenim mysterium Trinitatis non sic pendet ex Deo: quandoquidem in processione diuinarum personarum, Deus non operatur libere; sed necessario. Est tamen hoc mysteriũ ex ijs, quæ principaliter dicuntur abscondita à sæculis in Deo.

Vnde quoad reuelationem, pendet ex libera voluntate Dei. Quæstio ergo est de mysterijs supernaturalibus, quæ sunt iam patrata extra Deum. Circa quam quæstionem Scot. in 4. d. 10. q. 8. *Scot.* tenet

tenet partem affirmatiuam, & ipsum sequuntur, Basol. eadem d. & q. Maior quæstio. 5 Ocam quæst. 5. art. 3. & alij.

Argumentū principale eorū est, quia ista entia, quoad substantiam, sunt naturalia, quia naturale, & supernaturale (ait Scot.) non differunt, quoad substantiam; sed quoad modum ex parte causæ efficientis.

Confirmatur. Tam entia naturalia, quam supernaturalia, se habent eodem modo in ordine ad esse: ergo sicut entia naturalia cognoscuntur ab Angelo quoad entitatem: ita supernaturalia. Antecedens probatur. Quodcunque accidens supernaturale habet esse a substantia cui inhæret: ergo in ordine ad esse, habet se, sicut accidens naturale.

Secundò. Ista entia supernaturalia in conseruari, non solum dependent à causa supernaturali, verum etiam à causa naturali, vere, & realiter influente in illa, sed istum influxum actiuum cognoscit naturaliter Angelus: ergo similiter influxum passiuum correspondentem. Maior patet, nam illa entia conseruantur, non solum à Deo; sed ab eodem sub iecto, in quo sunt. Et actus supernaturales, etiam producuntur à causa naturali.

Tertiò. Etiam si gratia in esse intentionali reducatur ad Deum, & sit generis diuini, tamen in esse reali, & entitatiuo, vere continetur in speciali genere accidentis, & determinatur per propriam, & limitatam differentiam. Ergo licet non cognoscatur ab Angelo sub illa reductione ad Deum, cognoscitur tamen secundum totam entitatem.

Confirmatur. Illa formalis reductio ad Deum, non addit aliquam entitatem supra gratiā, quatenus gratia est in genere accidentis: ergo si ab Angelo potest cognosci, quatenus est in genere accidentis, potest cognosci secundum totam entitatem. Antecedens probatur exemplo omnium accidentium intentionalium, in quibus reductio ad suum principium, seu terminum, non addit aliquam entitatem supra eam, quam habēt intrinsece illa accidentia.

Quartò. Angelus cognoscit comprehensiue totam entitatem hominis: ergo & potentiam realem, quæ actuatur per aliquod accidēs supernaturale: ergo cognoscit ipsum accidens, quandoquidem impossibile est comprehendere potentiam realiter actuatam, & non cognoscere ipsam actuationem.

Si ad omnia ista argumenta respondeas, quod gratia, & reliqua accidentia supernaturalia, licet in ratione accidentium dependeant à substantia, imo sint quid inferius substantia naturali, atque adeo ex hac parte nō indigeant virtute supernaturali ad sui cognitionem: tamē secundum suas rationes proprias, excedunt omnem virtutem naturalem: contra arguitur quinto. Nam saltim ex hac doctrina sequitur, quod non tota entitas horum accidentium superet facultatem naturalem, & quod ratio generica inuenta in eisdem accidentibus sit cognoscibilis naturaliter.

A

Tunc arguitur. Sed ratio specifica cō trahens, debet contineri sub ratione generica: ergo etiam ratio specifica horū accidentium est cognoscibilis naturaliter.

Confirmatur. Ratio specifica illorū accidentium limitatur, & determinatur sub ratione accidentis: ergo non est superior ad illam rationem accidentis, atque adeo, si ista ratio accidentis est cognoscibilis naturaliter, etiam erit cognoscibilis ratio specifica.

B

Circa istam difficultatem sit prima propositio. Temerarium est asserere, quod Angelus virtute naturali possit cognoscere mysteria supernaturalia, etiam postquam patrata sunt. Hęc probatur; nam talis assertio in re grauissima pugnat cum communi sententia scholasticorum, præcipue cum sententia D. Dyonis. cap. 7. cælestis hier. adducti à D. Th. in argumento sed contra, vbi dicit. *Sacra Scriptura inducit quasdam cælestes essentias ad ipsum Iesum quæstionem facientes, & addiscentes scientiam diuinæ eius operationis pro nobis, & Iesum eas sine medio docentem, vt patet Isai. 63. Vbi quærentibus Angelis, quis est iste, qui venit de Edom, respondit Iesus, ego qui loquor iustitiam.* Sic etiam communiter interpretantur doctores illum locū Isai. Ergo temerarium est, & plusquam temerarium asserere, quod mysterium supernaturale semel patratum, cognoscūt Angeli naturali virtute.

D. Dyonis.

Isai. 63.

C

Præterea, quia quando dicitur Isai. 64. *Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te*, sermo est, de myste-

Isai. 64.

mysterijs supernaturalibus, iam actualiter positis, & patratis, & præmijs præparatis Et quidem si ratio Scoti esset alicuius momenti, etiam probaret, quod de nones naturali virtute possent cognoscere visionem beatificam.

Præterea deceptus est maxime Scotus, putãs, quod effectꝰ supernaturales, ex eo quod ponuntur in rerum natura, iam proportionantur virtuti naturali intellectus. Si enim illi effectus producuntur per virtutem supernaturalem, etiam conseruantur per eandem virtutem. Conseruatio enim rei est velut productio cõtinuata talis rei. Ridiculum esset dicere, quod effectus illi producerentur per virtutem supernaturalem Dei, & conseruarentur per virtutem naturalem, sed eadem virtute, qua producuntur à Deo, etiam conseruantur. Fit ergo, vt illi effectus etiam postquam sunt producti, sint ordinis supernaturalis, sicut, & causa à qua dependent, non solum in fieri, sed etiam in conseruari, est supernaturalis.

Vnde impossibile est, quod naturaliter cognoscantur. Et quidem si illi effectus procederent ab aliqua causa vniuoca, & particulari, a qua dependerent in fieri, non tamen in conseruari, haberet apparentiam opinio illa, cæterum cũ procedant à causa vniuersali, eodẽ prorsus modo, quo supernaturaliter procedunt ab illa, etiam supernaturaliter conseruantur.

Imo aduertat acutus Theologus, quod distinctio illa Dei, vt authoris naturalis, & supernaturalis, nõ sumitur ex parte Dei in se, sed ex parte effectuum, quandoquidem ex parte Dei datur indiuisibilis ratio producendi omnia. Fit ergo, falsissimum esse, quod ait Scotus, solum differre ens naturale, & supernaturale ex parte causæ efficientis, seu ex parte productionis, quin potius supernaturalitas in productione diuina, sumitur ex mutatione rerum extra Deum: quandoquidem Deus manet immutabilis. Ergo quantumcunque effectus sit iam productus, nouus ille modus essendi in rerum natura, ratione cuius productio dicta est supernaturalis, & entitas effectus, à qua etiam productio est supernaturalis, debet manere in ordine supernaturali.

Hoc tamẽ non obstãte, asserere, quod entia supernaturalia particularia, cuiusmodi sunt habitus infusi, cognoscuntur ab Angelo quoad substantiam, seu entitatem, naturaliter, non cadit sub censura, dum tamen concedatur, quod absolute excedunt virtutem naturalem intellectus angelici.

A Secunda propositio. Entia supernaturalia, cuiusmodi sunt gratia, & habitus infusi per se, non possunt cognosci ab Angelo naturali virtute, etiam quoad entitatem. Pro intelligentia huius propositionis notandum est, quod quando ab eodem principio, siue ab eadem forma prouenit gradus specificus, & gradus genericus, implicat, rem esse cognoscibilem naturaliter, quoad gradum genericum, & non quoad gradum specificum. Ratio est euidens, nam omnes gradus superiores quatenus contrahuntur ad tale esse specificum, induunt eandem perfectionem, quam habet gradus specificus, & ita implicat, quod si gradus specificus superat facultatem naturalem in ratione intelligibilis, gradus genericus, vt contractus ad esse huius speciei, nõ superet etiam eandem facultatem.

B Præterea nota, posse cõtingere, quod aliquis habitus maneat secundum totam suam entitatem in ratione habitus, & non maneat in ratione virtutis, quia nõ ab eodem principio, habet entitatem habitus, & denominationem virtutis, vt patet in habitibus virtutũ adquisitarũ, quãdo manent in esse habituum, in homine peccatore. Quapropter in eisdẽ distinguimus entitatem habitnum, à propria ratione virtutum. Nihilominus, in habitibus supernaturalibus, impossibile est, quod ponatur entitas ipsorum in rerum natura, & nõ ponatur supernaturalitas, seu eleuatio, qua eleuant subiectũ ad esse supernaturale. Ratio est, quia tota entitas talium habituum ordinatur ad eleuandum hominẽ ad esse supernaturale.

C Et quidem si isti habitus, quoad entitatẽ producerentur à causa naturali, & superueniret illis aliquis modus ab extrinseco procedens à causa supernaturali, posset intelligi, quod secundum entitatem essent naturales, & secundum modũ supernaturales, atque adeo possent cognosci naturaliter secũdum entitatem, licet secundum modum superarent facultatem naturæ. Cæterum secundum totam entitatẽ, sunt participationes Dei,

nec potest assignari aliquid entitatis in eis, quod non sit participatio Dei, & consequenter, nihil intelligibilitatis habent, quod non superet facultatem naturæ. Facile ergo est, ex ijs probare dictã propositionem.

## §. I.

### *Dependentia habituum supernaturalium à subiecto.*

TOTA autem difficultas consistit, in declarando, quomodo illi habitus vere dependeant à substantia, tanquam à subiecto realiter sustentante eos, & tribuente illis esse in ratione accidentium, & ex altera parte, quod non possint cognosci naturaliter, secundum istam communicationem, quam habent cum substantia, vel secundum illam participationem, qua in esse accidẽtium, participant esse à substantia.

Vt ergo constet huius difficultatis resolutio, sit tertia propositio. Nullus habitus supernaturalis, etiam in esse accidentis, habet esse à substantia naturali, secũdum quod naturalis est. Hęc propositio debet diligentissime considerari, ne circa illam cõtingant multæ deceptiones. Probatur ergo, & explicatur. Isti enim habitus non educuntur ex potentia naturali substantiæ, sed ex potentia obedientiali. Cum enim procedant ab agente supernaturali, vt etiam fatetur Scotus, & ex alia parte, respectu agentis supernaturalis, non detur in creaturis potentia naturalis, nec talis potentia correspondeat agenti supernaturali, sed solum correspondeat potentia obedientialis, fit consequens, vt illa accidentia solũ educantur ex potentia obedientiali substantiæ. Ex quo rursus infertur, quod eadem accidentia, seu habitus in ratione accidentium, non dependent quoad esse, ab aliqua potentia naturali. Eodem enim modo philosophandum est de istis habitibus, quoad esse, atque quoad fieri: Cum enim substantia conseruet eos, media eadem potentia, qua recipit illos, fit consequens, vt si potentia ad recipiẽdum eos, est obedientialis, etiam potentia conseruans ipsos, sit obedientialis.

Sed contra hoc est argumentum potentia naturalis substantiæ, per suam entitatem recipit illa accidentia, & non mediante alia entitate supernaturali, alias procedendum esset in infinitum: nam rursus inquirendum esset de illa entitate supernaturali, quomodo reciperetur. Ergo ex vi illius entitatis naturalis, præcise redditur subiectum capax talis receptionis: & consequenter ex vi eiusdem entitatis, idem subiectum dat esse eisdem accidentibus. Ergo datur immediata communicatio, qua substantia communicat suum esse naturale illis accidentibus.

Confirmatur. Vel substantia communicat illis accidentibus suum esse naturale immediate, vel communicat esse supernaturale. Si detur primum, habetur intentum; si detur secundum, iam præcedit in substantia aliquod esse supernaturale, atque adeo aliqua entitas supernaturalis addita substantiæ; & sic in infinitum.

Ad hoc argumentum respondetur, quod quanuis potentia obedientialis entitatiue sit naturalis, formaliter tamẽ est supernaturalis, quatenus denotat quandam non repugnantiam, ad hoc, quod Deus efficiat ex illa quidquid voluerit, siue recipiendo accidens supernaturale, siue conseruando illud. Itaque sicut substantia non dicit positiuam inclinationem, ad recipiendum accidens supernaturale, sed solum illam, non repugnantiam: ita nec dicit positiuam inclinationem ad sustentandum idem accidens. Quo fit, vt nec receptio, nec conseruatio, tribuatur potentiæ naturali, nec ortum habeat ex tali potentia, sed tribuitur Deo. Falsum ergo est, dicere, quod substantia ex sola sua entitate, reddatur positiue capax recipiendi accidens illud, sed solum est, non repugnans. Vnde ad confirmationẽ respondetur, quod substantia secundum se, nec communicat illi accidenti esse naturale, nec esse supernaturale, quia positiue, & ex se nihil communicat: quod quidẽ amplius constabit ex dicendis infra.

Quarta propositio. Habitus supernaturales dependent à substantia, quatenus Deus non producit illos, vt in se habeant esse, sed vt rationes quasdam substantiæ. Hæc colligitur ex doctrina D. Thom. 12. quæstion. 110. articul. 2. ad 3. vbi sic ait. *Omne accidens, non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est, Vnde magis dicitur, esse entis,*

*entis, quam ens, vt dicitur in 11. Metaph. Et quia eius est fieri, vel corrumpi, cuius est esse, ideo proprie loquendo, nullum accidens, nec fit, nec corrumpitur, sed dicitur fieri, vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit, vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc, etiã gratia dicitur creari, ex eo, quod homines secundum ipsam creantur.* Ex hac doctrina colligitur, quod dependentia, quam habet gratia à subiecto, non fundatur in aliquo influxu reali, vel perfectione cõmunicata à subiecto, secundũ virtutẽ naturalem subiecti; sed solũ in eo, quod desi, gratiã non produci per se, seu vt habeat esse per se, sed vt afficiat subiectũ. Qua
D. Thom. propter idẽ D. Th. in 1. sent. d. 14. q. 3. docet, quod gratia nõ est perfectio educta ex potentia materiæ intelligit enim, quod nõ elucitur, ex potẽtia naturali alicuius subiecti, educitur tamẽ ex potẽtia obedientiali animæ, atque adeo, positiuus concursus ad dandum esse gratiæ, solum attenditur ex parte Dei, anima autem obedientialiter concurrit, quatenus est subiectum receptiuum gratiæ, ita quod ex vi concursus diuini, anima est grata, tanquam quod, gratia vero est ratio talis gratitudinis. Hæc ergo est subordinatio gratiæ in ratione accidentis, & hæc est inferioritas, quam habet respectu subiecti.

Quam inferioritatem etiam explicuit D. Thom. in illa quæstion. 110. cit. ad 2. dicens. *Id quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante diuinam bonitatem. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat diuinam bonitatem, ipsa participatio diuinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in se ipsa subsistat.*

Ecce ergo, quid est, gratiam in esse accidentis habere imperfectius esse, quam anima. Quapropter statim subdit. *Est tamen gratia nobilior, quam natura animæ inquantum est expressio, vel participatio diuinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.* Habetur ergo ex sententia D. Thom. quod gratia etiam in ratione talis accidentis, scilicet participationis accidentalis est perfectior absolute, quam anima, licet habeat imperfectiorem modum essendi. Nec ex hoc inferas, quod modus ille essendi, minus excedit virtutem naturalem intellectus, quam anima. Nam modus ille essendi est eiusdem ordinis, cum entitate gratiæ, nec potest cognosci, nisi cognita gratia, & ita in ratione cognoscibilis est superior anima.

A

B

C

## §. II.

*Soluuntur argumenta in contrarium.*

COGNITA ergo hac inferioritate, respondetur facilime ad omnia argumenta.

Ad primum argumentum respondetur, quod accidens naturale secundum totam suam entitatem, habet esse à substantia, ex cuius potentia educitur media actione agentis naturalis. Nihilominus accidens supernaturale, quoad totam suã entitatem producitur à Deo. Nec subiectum naturale trahit aliquo modo accidens supernaturale ad suum esse naturale; sed potius eleuatur ad esse supernaturale talis accidentis, atq; adeo media hac eleuatione, redditur subiectũ improportionatum in ratione cognoscibilis, cuicunque virtuti naturali.

Ad secundum argumentum respondetur, Deum conseruare accidentia supernaturalia, medio subiecto, in quo sunt. Sicut enim infusio horum accidentium, non terminatur ad accidentia secũdum se; sed ad esse supernaturale subiectorum, medijs accidentibus: ita conseruantur eadem accidentia, conseruando illud esse subiectorum. Nihilominus nec in fieri, nec in conseruari ipsorum accidentium, habet se subiectum, vt concurrens positiue per suam virtutem naturalem, vt naturalis est, sed vt obedientialiter subordinata Deo.

Ad illud de actibus supernaturalibus, qui producuntur etiam à causa naturali, non possumus pro nunc plene respondere. Sufficiat tamen dicere, nullam prorsus virtutem partialem dari in causa naturali secundum se, ad eliciendum illos actus, sed totam virtutem prouenire ab habitibus supernaturalibus. Vnde quantumcunque detur in rerum natura actus supernaturalis secundum substantiam, procedens à potentia naturali, & vitali, & vitaliter, adhuc talis actus nõ est cognoscibilis naturaliter, propter perfectam eleuationem, quam principium eius habet supra totam naturam.

Ad tertium respondetur, quod gratia, non solum formaliter ex parte termini, quem respicit, est ordinis diuini; sed secundum totam suam entitatem, & intrinsece, & vt sic est formalis participatio diuinæ naturæ. Quapropter vltima differentia gratiæ, sicut, & cuiuscunque alterius habitus supernaturalis, non continetur sub aliquo genere accidentis, determinate, & limitate contrahens talem rationem accidentis, sed potius actuat subiectum, extrahendo illud ab omni genere limitato, & efficiendo ipsum ordinis diuini. Verum quidem est, quod intra talem ordinem, dantur diuersæ participationes Dei, quæ denotantur per speciales illas differentias, constituentes habitus supernaturales in suis rationibus specificis, hæc tamen limitatio non sufficit, ad constituendum obiectum proportionatũ virtuti naturali intellectus. Nec stat cognoscere aliquem habitum supernaturalem, secundum suam vltimã differentiam limitatam, vel secundum entitatem limitatam, quin cognoscatur sub formali reductione ad Deum, quem speciali modo facit participare.

Ad confirmationem respondetur, eõcedendo, quod reductio illa ad Deũ, non addit aliquam entitatem, supra entitatem intrinsecam illorum habituum, ex quo nos inferimus, quod habitus intrinsece, & entitatiue, & in esse taliũ accidentium, sunt participationes Dei, & consequenter nihil prorsus illorum, esse cognoscibile naturaliter.

A Ad quartum respondetur, quod comprehensio substantiæ exposcit cognitionem omnium actualitatum ipsius, quæ educuntur ex potentia naturali eiusdem, vel sunt connaturales illi: non tamen earum actualitatũ, quæ eleuant ipsam supra ordinem naturalem. Vnde quantumcunque substantia reducatur hoc modo de potentia ad actum, ista reductio est ignota Angelo, secundum virtutem naturalem.

Responsio etiam illa, non satisfacit, nisi absolute dicatur, quod accidens supernaturale, etiam in ratione talis accidentis, & secundum totam entitatem eius, superat facultatem naturalem.

## CONTROVERSIA. LXIIII.

### *Vtrum cognoscibilitas conueniat enti naturali, & supernaturali, analogice.*

EX obiecto vniuersali, quod inspicit Angelus medio intellectu, solet fieri argumentum, ad probãdum, quod sub eodem obiecto contineatur ens supernaturale, tanquam aliquid finitum & limitatum; & consequẽter, quod possit cognosci ab Angelo, per virtutem naturalem, quandoquidem est aliquid inferius ad tale obiectum. Quapropter examinandum est, qua ratione, & quomodo detur ista continentia.

Supponenda ergo est cõmunis distinctio, de obiecto proportionato, & obiecto extensiuo. Obiectũ enim proportionatum potentiæ, est ad quod positiue dicit ordinẽ talis potentia, tanquã ad propriã, & vniuocam perfectionem sui. Obiectum vero extensiuũ est, ad quod se potest extendere talis potentia, siue per virtutem propriã, siue per virtutẽ cõmunicatã. Est autẽ differentia inter ordines, quos dicta potentia dicit ad illa obiecta, quod primus ordo ad obiectũ proportionatũ, & connaturale, ortum habet ex propria, & naturali inclinatione potentię, positiue tendentis in obiectũ: secundus vero ordo nõ est positiuus, sed denotat quandã, non repugnantiã, quæ est in potentia ad attingendũ obiectũ extensiuũ. Quapropter iste ordo vltimus, est

B quodam mediũ inter ordinẽ, quo potentia cõparatur ad obiecta, quæ sunt extra latitudinem potẽtię, sicut res spiritualis, est extra latitudinẽ obiecti visus; & inter ordinẽ, quem naturaliter dicit potentia ad suum obiectum connaturale. Etenim potentia cõparatur ad obiectũ primi generis, tanquã aliquid repugnans ei, & cõparatur ad obiectũ secũdi generis, tanquam

tanquam ad rem, sibi connaturalem, cæterum ad obiectum extensiuũ, nec cõparatur, tanquã ad aliquid sibi repugnans, nec tanquã ad aliquid, sibi connaturale, sed tãquã obedientialiter se habens respectu eius, ita quod sit capax recipiẽdi virtutem ad attingendum tale obiectũ.

Notandum ergo est, quod potẽtia intellectiua, propter vniuersalitatem, quã dicit ex parte obiecti, potest se extendere ad omnia obiecta, quę continẽtur sub tali ratione vniuersali: non tamen dicit ordinem positiuum, & naturalẽ ad omnia talia obiecta. Ratio huius est, quia ordo ad obiectum secundum vniuersalitatem, quã includit obiectum, continet in confuso, & imperfecte, & secundum quodam genus proportionis, omniaque includuntur in tali obiecto: & ita secundũ analogiam, & proportionẽ, attinguũtur ab eadẽ potentia, ea quæ continentur in illo obiecto. Et quanuis potentia, naturaliter, & secundum ordinem positiuũ, inspiciat totũ illud obiectum: non tamen inspicit ipsum totaliter, ideſt, secundum perfectam adęquationem cum ipso. Quapropter ad quędã obiecta, quę continentur in illa ratione vniuersali, cõparatur secundũ connaturalitatẽ, ad alia vero obiecta cõparatur secundũ non repugnantiã. Est ergo differentia, inter modum, quo potentia intellectiua descendit ad obiecta materialia, quę cõtinẽtur sub obiecto, sibi proportionato, & naturali, & modũ, quo descendit ad obiecta contenta sub ratione illa vniuersali. Nã primus descensus est secundũ vniuocationem, secundus vero est secundũ analogiam. Quo fit, vt ex prima continẽtia, possit colligi virtus ex parte potentiæ, ad attingenda obiecta inferiora naturaliter, quod tamen non potest colligi ex continentia secunda.

Præterea nota, quod analogia, quæ reperitur in præsenti, potest considerari, vel ex modo quo cõtinẽtur obiectũ naturale, & supernaturale in illa ratione vniuersali, vel ex modo, quo potentia tendit in ipsa obiecta, & proportionatur eis. Et quidem in prima consideratione, obiectũ supernaturale est principale analogatũ. Differt enim ab obiecto naturali, sicut ens infinitum, ab ente finito. Quia ens supernaturale est ens infinitũ ex genere suo, atque adeo lumen, quod ei correspondet primo, & per se, est lumen infinitũ. Omne enim lumẽ creatũ, quo percipiuntur entia supernaturalia, est subordinatũ lumini increato, non quomodocunque; sed vt formalis participatio talis luminis increati. Quapropter sicut diuisio entis in creatũ, & in increatum, est diuisio analogi in analogata: ita hæc diuisio entis in ens naturale, & supernaturale In qua principalẽ locũ obtinet ens supernaturale, vt notũ est. Difficultas autem est, de tendentia, qua potentia naturalis tendit in illa entia secũdũ analogiã, quod illorũ est principalius analogatũ. Videtur enim, quod talis potentia tẽdat principaliter in ens naturale; & per cõparationẽ ad ipsum, tendat in ens supernaturale. Licet enim secũdũ se ens supernaturale sit principalius: tamen per cõparationẽ ad inbecillitatẽ potentiæ, videtur è contra, quod potentia principaliter tendat in ens naturale. Sicut quãdo fortitudo Dei, cognoscitur à nobis per cõparationẽ ad fortitudinẽ leonis, analogatum magis principale, est fortitudo leonis. Hoc tamen nõ obstãte, dicimus, quod adhuc ex parte potentiæ naturalis, & ex modo tendendi eiusdẽ potẽtiæ in vtrunq; obiectũ, naturale scilicet, & supernaturale, obtinet principaliorẽ locũ, modus attingendi obiectũ supernaturale. Itaq; cõparando modũ, quo illa potẽtia attingit obiectum naturale, ad modũ, quo attingit obiectũ supernaturale, hic secundus modus est membrum magis principale in illa analogia.

Pro cuius intelligẽtia nota, quod si potentia naturalis, per suas vires aliquo modo attingeret illud obiectum supernaturale, saltim secundũ analogiam dictã, & quasi argumẽtatiue, cognosceret tale obiectũ supernaturale, per cõparationẽ ad naturale, fieret cõsequens, vt analogatũ principalius esset obiectũ naturale, non ob maiorẽ perfectionem sui; sed ob maiorem proportionẽ eũ potentia. Et hoc probat ratio adducta. Nihilominus cũ potentia naturalis, ad attingendũ obiectũ supernaturale, eleuetur supra suam propriam naturam, & fiat altioris ordinis, fit consequens, vt in modo attingendi illa obiecta, quantum est ex parte potẽtiæ, obtineat principaliorẽ locũ, tendẽtia in obiectũ supernaturale. Et quemadmodum ex parte obiecti datur analogia explicata, penes ens finitum, & infinitum: ita ex parte potentiæ datur eadem

analogia. Et potentia attingens proportionato modo ens supernaturale, dicitur potentia infinita per participationem.

Ex quo sequitur, quod quanuis obiectum supernaturale, apprehendatur simplici apprehensione per species naturales, & tunc sit quid principalius apprehensio naturalis: tamen in ordine ad cognitionem simpliciter, & ad iudicium, necessarium est lumen supernaturale, in qua cognitione excedit id, quod supernaturale est, cognitionem naturalem. Vnde in assensu fidei, possumꝰ vti eisdem speciebus, quibus vtimur ad cognoscenda obiecta naturalia, ad apprehensionem obiectorum supernaturalium, nihilominus assensus fidei, absolute habet certitudinem, & excellentiam superioris ordinis ad eam, quam habet quicunque assensus naturalis. Et ita analogice dicitur certitudo, de certitudine naturali, & supernaturali, & certitudo supernaturalis ex genere suo excedit in infinitũ certitudinẽ naturalẽ.

A

## §. 1.

*Vtrum Angelus, virtute naturali, cognoscat entia supernaturalia, secundum analogiam ad naturalia.*

RESTAT nunc videre, vtrum Angelus per vires proprias, cognoscat obiecta supernaturalia, saltim imperfecte, & secundum analogiam ad obiecta naturalia. Ad quod respondetur, supponendo id, quod dicebamus de simplici apprehensione, qua per easdem species naturales, etiam apprehenditur obiectum supernaturale: & notando, quod in vsu istarum specierum, præsupponitur speciale lumen, cui subordinentur species, atque adeo, ad vtendum speciebus naturalibus in ordine ad cognitionem obiecti supernaturalis, necessarium est, quod præcedat lumen supernaturale. Itaque etiam simplici apprehensione, non potest apprehendi obiectum supernaturale per species naturales; nisi præcedat lumen supernaturale. Hoc autem procedit de vsu debito, & proportionato specierum. Nulla enim talis species naturalis ex se, mouet, vel inclinat ad apprehendendum obiectũ supernaturale, sed negatiue se habet respectu illius. Qua propter cum Angelus vtatur speciebus, sibi inditis, perfecto vsu, & proportionato eisdem speciebus, nõ vtitur eis, ad apprehendendum obiectũ supernaturale, nisi præsuppositio lumine supernaturali. Considerando igitur Angelum, secundum solam virtutem naturalem, sed perfectam; sicut species inditæ sibi, se habent negatiue ad obiectum supernaturale, ita & lumen naturale eiusdem. Et ita quantumcunque Angelus cognoscat perfecte totum ordinem naturalem, remanet negatiue se habens respectu Dei authoris supernaturalis. Nec valet dicere, quod argumentatiue cognoscit, esse aliquod principium superans totam naturam, & totum, quod ipse Angelus cognoscit, atque adeo esse authorem supernaturalem Etenim Angelus, non potest habere istum modum imperfectum, & dubium cognoscendi: & ita cognoscit perfecte id, ad quod lumẽ naturale. & species inclinat, & circa aliud obiectũ superius habet se negatiue. Conformiter ad istam doctrinã, displicet nobis, id quod Zumel in hoc ar. q. 2. tenet de mysterijs supernaturalibus cognitis ab Angelo argumentatiue. Dicit enim, quod quando cernit Angelus, eum qui fuerat mortuus, iterum viuere, iudicat naturali lumine euidenter, quod virtute aliqua supernaturali reuixit. Cognoscit enim (ait) Angelus naturaliter, Deum posse pro sua omnipotentia, multa efficere, quæ superant totum naturæ ordinem. Quia euidenter cognoscit, Deum habere infinitam potentiam, in infinitum excedentem totam virtutem causarum naturalium. Nos tamen dicimus illum modum argumentationis, & cognitionis, derogare perfectioni Angeli, quanuis ex vna parte videatur conuenire talis modus, propter maximam perfectionem, in cognoscendo res totius vniuersi, & connexionem, quam habent inter se causæ, & effectus. Nihilominus absolute loquendo, esset imperfectio in Angelo, se extendere positiue ad aliquod obiectum, ad quod cognoscendum, non inclinaret positiue lumen, quod in ipso Angelo est. Cum enim ordo constituturs à Deo, in subordinatione, quam intellectus debeat habere respectu luminis, ad actus cognitionis exercendos, inueniatur perfecte in Angelo, est impossibile, intellectum Angeli habere positiue alienem assen-

B

C

Zumel.

assensum, ad quem non inclinet positiue lumen eiusdē intellectus. Quapropter vnico intuitu, & absque aliqua argumentatione, ex vi cuius cognoscat aliquid, habet Angelus assensum, quem potest habere, solum ex vi luminis. Et hoc attente nota. Licet enim Angelus cognoscat discursum, & argumentationem: A tamen nihil cognoscit, ex vi discursus, & argumentationis; sed ex vi luminis, & vnico intuitu, & consequenter, non potest positiue tendere in obiectum; nisi sub hac perfectione præhabita in lumine. Et quidem lumen non inclinat ad conficiendam aliquam argumentationem, vel discursum, qui sit ratio alicuius nouæ cognitionis. Non enim se habet lumen angelicum, sicut in nobis lumen primorum principiorum, quod licet immediata per se ipsum, non inclinet ad aliquos assensus, inclinat tamen mediate, scilicet, mediante discursu. Hæc enim est perfectio, quoad nos tantum, qui procedimus in nostris cognitionibus, & assensibus, ex imperfecto ad perfectum: nihilominus derogat perfectioni Angelorum, qui ex vi luminis immediate, & non mediante aliquo discursu, vel argumentatione (nihil enim tale præhabet in se virtualiter tale lumē) cognoscunt id, quod cognoscunt. Quapropter videns Angelus mortuum restitutum vitę, licet lumine naturali cognoscat, id non fieri per aliquam causam naturalem: tamen non vltra procedit, inquirens, per quam causam fiat, quia ista inquisitio est extra terminos luminis naturalis, quod habet. Et ita negatiue se habet respectu iudicij circa causam supernaturalem.

Ex hac etiam doctrina dissoluuntur multa alia argumenta, quæ solent fieri, tam de cognitione, qua Angelus cognoscit virtute naturali, in pane post consecrationem, manere solas species absque substantia, atque adeo, cognoscere Angelum ibi esse corpus Christi; quam de cognitione, qua cognoscit humanitatem Christi domini, non habere propriam existentiam, atque adeo terminari per existentiam infinitam. Ista (inquam) & alia argumenta solent diuersimode solui: nihilominus solutio legitima, & clara est, quod Angelus circa omnia ista solum elicit positiuum actum attingentem obiecta naturalia, C quæ pertinent ad lumen naturale, & statim cessat totaliter actio intellectus, procedens ab ipso lumine, & consequenter cessat omnis alia inquisitio, & argumentatio Angeli. Quapropter postquā Angelus iudicat, humanitatem Christi domini, non habere propriam existentiam: ita se habet circa existentiam, qua existit, atque si tale obiectum omnino nihil esset. Quia ad Angelum non pertinet, de ipso aliquid iudicare.

Vt ergo ad principale quæsitum reuertamur, non est concedendum, quod Angelus cognoscens ordinem naturalem rerum, assurgat ad cognoscendas res supernaturales, secundum analogiam, & proportionem ad naturales; sed dicendum est, quod quanuis intellectus angelicus inspiciat obiectum vniuersale, continens analogiam explicatam: tamen non fertur actualiter, & positiue in tale obiectum, nisi conformiter ad lumen, quo actuatur, & quia lumē naturale ex se, non se extendit ad obiectū supernaturale, consequenter nec intellectus Angeli, per virtutem naturalem, attingit illud obiectum supernaturale, etiam per analogiam ad naturale. Quia lumen naturale se extendit solum ad vnam partem analogiæ, & circa alteram se habet negatiue. B

## §. II.

### *Examinatur ratio D. Thom.*

RESTAT examinare, an ratio, qua Diuus Thomas probat, Angelum virtute naturali, non posse cognoscere mysteria supernaturalia, sit recte assignata.

Vazquez in hoc articul quæstion. 214. capit. 3. dicit. Quanuis in hac parte cum Sancto Thoma conueniamus, ratio tamen illius, efficaciter eam non probat. Ex eo enim, quod res supernaturales, aut gratia, pendeant ex sola voluntate Dei, tanquam ex causa, solum sequitur, non posse cognosci quandiu futuræ sunt, at vero iam præsentes, non posse cognosci, non ostendit. Multa enim, vt creatio Angeli, & vniuersi, ex sola Dei pendent voluntate, semel tamen producta, recte cognoscuntur. Atque si hæc ratio S. Thomæ alicuius esset momēti, probaret etiā res supernaturales, ex *Vazquez.*

parte solum efficientis, & modi agendi, nõ posse ab Angelis cognosci, eo quod ex sola Dei voluntate pendent, esse, aut nõ esse, qualis oculi restitutio. Hæc ille.

Ostendemus autem nos, prædictam rationem esse alicuius momenti, licet in homine superficialiter eam intelligente, & in censurando parum cauto, & circũspecto, sit nullius momenti.

A Idem tenet Suarez lib. 2. de Angelis cap. 29. Et probat primo. Quia sola dependentia essentialis à voluntate Dei, non satis est, vt effectus Dei, iam factus, sit Angelis occultus, alias non posset Angelus naturaliter alterius substantiam cognoscere: quia etiam existentia alterius substantiæ Angelicæ, à libera Dei voluntate omnino pendet.

Secundò. Non recte fit æquiparatio, ad actus cordis. Nam si mysteria gratiæ, non essent occulta cum existunt, ratione suæ entitatis, sed solum ratione illius dependentiæ, sicut Angelum non latent proprij actus, licet alieni lateant: ita nec propria gratia, & virtutes infusæ latent.

B Tertiò. Iuxta eandem proportionem dicendum esset, Angelum ex se habere lumen, & species, quibus videre posset, suis naturalibus viribus hæc supernaturalia obiecta, si ad illum ordinentur per extrinsecã voluntatem Dei, quasi permitẽte, vt illa videat. Sicut Thomistæ dicunt, videri actus internos ab Angelo, consentiente eo cuius sunt, licet nullum principium intelligendi illi tribuat.

Quartò. Saltim sequitur, posse Angelum naturaliter cognoscere quidditatiue, & abstractiue essentias has rerũ spiritualium, esto non possit illas, vel præcognoscere futuras, vel existentes intueri, quia res huiusmodi, in esse essentiæ, vel possibilis existentiæ, non pendẽt à libera voluntate Dei: ergo in eis spectatis sic, dicta ratio cessat.

C Omissa igitur ratione D. Thom. (dicit idem author) ratio propria ex natura talium rerum, seu qualitatum sumenda est, quia intelligibilitas vniuscuiusque rei, est proportionata ipsius naturę, & entitati: ergo sicut tales res sunt supra naturam Angeli: ita in intelligibilitate, naturam eius superant. Ex hac ratione constat, hunc authorem non attigisse mentẽ D. Th.

## §. III.

### *Connexio rerum supernaturalium, cum voluntate Dei.*

ACVTISSIME itaque, & sapientissime Sanctissimus Preceptor recurrit ad dependentiam, quam mysteria supernaturalia habent, ex sola voluntate Dei, ad ostendendum, talia mysteria nõ posse cognosci viribus naturæ.

Pro cuius intelligentia nota, esse differentiam inter res naturales, & supernaturales, quoad præsens, in hoc, quod res naturales, non habent solum connexionem cum ipso Deo, à quo procedunt, verum etiam inter se connectuntur, & cum causis naturalibus à quibus procedunt, tanquam ab agentibus principalibus. Cæterum res supernaturales immediatissime connectuntur soli Deo, tanquam agenti principali, nec est possibile, quod extra Deum detur aliqua causa principalis ipsorum effectuum.

Ex quo sequitur, quod mysteria supernaturalia debeant cognosci, per solam reductionem ad Deum, tanquam ad causam principalem, quod tamen non contingit in alijs entibus naturalibus.

Præterea nota, quod totus ordo supernaturalis, cum omnibus, quæ in tali ordine continentur, est quædam participatio formalis ipsius Dei. Licet enim aliæ creaturæ ordinis naturalis, sint entia per participationem à Deo, tamen non sunt ipsa formalis participatio. Quo fit, vt esse omnium rerum naturalium dessumatur ex propriis formis ipsarum, quatenus sunt aliquid extra Deum, nihilominus totum esse effectuum supernaturalium, de quibus loquimur, dessumitur ex immediata participatione ipsius Dei. Sicut ergo implicat cognoscere esse alicuius rei naturalis, non cognita forma talis rei; ita implicat cognoscere esse alicuius rei supernaturalis, non cognito principio, cuius participatio est talis res.

Igitur D. Tho. non possuit istos effectus supernaturales, vt dependentes solum à Deo, tanquam à causa vniuersali, à quaquicũque effectus naturalis, etiã dependent in fieri, & in conseruari; sed

sed tanquam participationes Dei. Qua propter dependent ex voluntate Dei, secundum formalem reductionem ad ipsam voluntatem. Sicut igitur cogitationes cordis, siue hominis, siue Angeli, non cognoscuntur ab alio, ob immediatum ordinem, quem dicit cor, seu voluntas, vel intellectus, ad ipsum Deum, (vt declaratum est) ex quo immediato ordine prouenit, vt non ordinentur ad alium secundum se, & consequenter nō sint intelligibiles ab alio; ita multo melius mysteria supernaturalia, ob immediatum ordinem, quem dicunt ad voluntatem Dei, secundum rationem participationis explicatam, non sunt cognoscibilia naturaliter ab aliquo intellectu. Vnde adduxit D. Thom. illud 1. Cor. 2. *Quæ sunt hominis nemo nouit, nisi spiritus hominis qui in ipso est, ita & quæ sunt Dei nemo nouit, nisi spiritus Dei.* Declarans, quod ista mysteria debent accipi, vt aliquid, non solum reconditum in Deo, sed vt aliquid Dei, ob illam participationem. 1. Cor. 2.

Et nota, quod quanuis inter effectus supernaturales, etiam detur ordo, & aliqui eorum producantur medijs alijs, vt patet in virtutibus, quæ ordine quodam velut potentiæ procedunt à gratia, tamen proprium, & velut vniuocum principium, ad quod omnes reducuntur, & per ordinem ad quod formaliter cognoscuntur, est Deus ipse. Vnde necessarium est, quod cognoscantur tales effectus, vel in Deo, vel media reuelatione Dei. Et est implicatio, quod cognoscatur aliquis eorum, quatenus habet esse in se, præscindendo à Deo. Et propter istam formalem reductionem ad Deum, secundum illam rationem participationis explicatam, tenent communiter Theologi, quod quidquid formaliter est ordinis supernaturalis, non potest esse substantia, sed debet esse accidens. Quia nihil tale consideratur, vt in se absolute, & complete, sed vt reductum ad Deum, quod tamen repugnat substantiæ. Optime ergo noster angelicus Doctor docuit, mysteria supernaturalia, non esse cognoscibilia naturaliter, sed esse recondita in voluntate Dei, quantumcunq; habeant esse à parte rei; quia habent tale esse secundum formalem participationem, & secundum formalem dependentiam ab eadem voluntate. Vazquez autem, & Suarez considerant istos effectus supernaturales, atque si in fieri dependerent à Deo, & postea in facto esse constituerentur partes vniuersi, habentes connexionem naturalem cum alijs partibus vniuersi. Sed acutius D. Thom. per illam dependentiam à voluntate Dei, intellexit perfectam dependentiam, & locutus est in sensu formali explicato.

A

Quo fit, vt quemadmodum ille, qui habet aliquem actum interiorem intellectionis (v. g.) licet talem actum producat à parte rei, tamen medio ipso (vt ita dicamus) loquitur sibi, nolens vt sit cōmunis alijs, ita producens Deus aliquem effectum supernaturalem quoad substātiam, adhuc post productionem reseruat cum sibi, & suæ voluntati, constituens ipsum supra omnes res naturales, & immediatum ipsi Deo, quousque communicet illum alijs creaturis. Et hæc est perfecta dependentia, de qua eodem modo loquendum est ad propositum, siue effectus ille sit productus, siue sit in sola potentia diuina. Et ex inaduertentia huius altissimæ Theologiæ, Vazquez censet rationem D. Thom. nullius esse momenti. Peiorque allucinatio est illa, quam ostendit in argumento, de effectu supernaturali, quoad modum, naturali vero quoad substantiam. Certissimum est enim, quod quanuis oculus restitutus cæco procedat à voluntate Dei, tamen producitur secundum connexionem, cum alijs causis naturalibus, à quibus ita dependebat, atque si naturaliter esset productus. Quapropter non habebat illam formalem reductionem ad Deum, & ad voluntatem Dei, quam habent accidentia supernaturalia, & consequenter, nec habebat formalem intelligibilitatem per ordinem ad Deum, & secundum immediatam connexionem cum ipso Deo, & vt intentionaliter reductus ad Deum.

B

C

Argumenta vero, quæ obijcit Suarez, & posita sunt §. 2. facile soluuntur. Primum enim ostendit, non attigisse etiam illum authorem profundam doctrinam Sanctissimi præceptoris de illa dependentia, quam habent à Deo mysteria supernaturalia, quæ ita intima est, vt totus ordo supernaturalis sit quædam immediatissima reductio ad Deū, libere se ipsum communicantem creaturis,

turis, quæ communicatio non potest competere alicui substantiæ, quantumcunque spirituali, cum rationi essendi per se repugnet immediata, & formalis reductio ad alterum. Non ergo, quia istæ res supernaturales procedunt ex libera voluntate Dei quomodocunque, nõ sunt cognoscibiles; nec hoc fundamentum somniauit D. Thom. sed quia in eis resplendet propria voluntas, & essentia Dei, tãquã in formali participatione. A

Ad secundum respondetur, quod propria entitas rei supernaturalis est illa formalis participatio, & ita latet Angelum.

Ad tertium respondetur, negando illam extrinsecam ordinationem Dei, seclusa reuelatione. Non enim res supernaturales, secundum se sunt proportionatæ lumini naturali Angeli, ita vt solum requiratur ordinatio extrinseca, vel ablatio impedimenti, sicut remotio prohibentis: imo reuelatio diuina, quæ necessaria est ad cognitionem illorum mysteriorum, facit intrinsecam proportionem obiecti cum potentia; atq; adeo non se habent ista mysteria sicut cogitationes Angeli, quæ constituuntur intra ordinem naturalem ex se, & facta ordinatione, qua vnus Angelus ordinat suas cogitationes ad alterum, tales cogitationes intiant ordinem vniuersi, sed propter illam intimam dependentiam, quam habent illa mysteria à Deo, modo explicato, semper est necessaria dicta reuelatio.

Ad quartum argumentum constabit ex dicendis infra.

Ratio vero, quam adducit Suarez est generalis, nec proxime, & formaliter declarat, quare illa mysteria sunt supra naturam Angeli.

## CONTROVERSIA. LXV.

### *Vtrùm Angelus naturaliter possit cognoscere mysteria supernaturalia, inquantum possibilia sunt.*

QUAM procedamus ad cognitionem dictorũ mysteriorum, inquantum possibilia sunt; an scilicet Angelus possit habere istam cognitionem, lumine naturali.

*Zumel.* Magister Zumel in hoc art. quæst. 1. B tenet, Angelum lumine naturali euidenter posse cognoscere, in communi tamen, & in confuso, Deum posse facere aliquid, præter ordinem naturæ, & præter legem naturæ. Quam propositionem dicit esse certam apud omnes. Eamque probat primo. Quoniam cognoscit Angelus, Deum esse infinitæ virtutis: ergo potest concipere, Deum ex infinita eius virtute, posse aliquid agere præter naturæ ordinem, saltim in communi, & in confuso.

Secundò. Angelus cognoscit, quidquid non est impossibile ex parte obiecti, seu implicans contradictionem, esse Deo possibile, de plenitudine potestatis diuinæ, seu (quod aiunt) per potentiam absolutam: cognoscit nanque Angelus, illam Dei potentiam esse infinitam simpliciter: ergo euidenter etiam cognoscit, illam posse extendi ad omne illud, quod non repugnat. Et potest Angelus naturali lumine cognoscere, Deum posse id, quod non implicat contradictionem: ergo. C

Tertiò. Angelus cognoscit, Deum libere agere, & operari, quidquid facit ad extra: ergo pro eius libertate, & absoluta potentia, pleraque poterit agere, præter naturæ ordinem, & hoc cognoscit Angelus suo lumine: ergo. Eandem sententiam tenet Bañes in 1. dub. circa istum articulum.

Hæc tamen sententia debet sano modo intelligi, vt vera sit. Pro cuius explicatione notandum est, quod aliquid esse possibile, potest dupliciter sumi. Primo modo positiue, quatenus possibilitas relucet in aliqua causa, siue illa sit efficiẽs, siue materialis, formalis, vel finalis. Ita quod attendendo ad naturã harum causarum, in ipsis reluceat positiue, illa possibilitas effectus. Secundo modo sumitur illa possibilitas negatiue, & dicitur possibile id, quod non implicat contradictionem, & ita possibilitas idem est,

est, quod non repugnantia.

Prima conclusio. Angelus non potest naturali lumine cognoscere mysteria supernaturalia, quatenus possibilia sunt positiue. Probatur. Possibilitas ista est supernaturalis: ergo non potest cognosci naturaliter. Antecedens probatur. Potentia quæ positiue dicit ordinem ad actum, siue quæ continet ipsum actum, debet esse eiusdem generis cum actu: ergo potentia ad actum supernaturalem, formaliter loquendo, & secundum ordinem positiuum, seu secundum continentiam positiuam, debet esse aliquid supernaturale. Præterea. Tota natura habet se solum obedientialiter, respectu cuiuscunque effectus supernaturalis, sed habere se isto modo, non est sufficiens fundamentum ad cognoscendam possibilitatem illorum effectuum: ergo. Probatur minor, quia (vt supra dicebamus) non ducit positiue illa potentia obedientialis in aliquem effectum supernaturalem, nec se habet positiue ad talem effectum, sed solum negatiue, quatenus non repugnat operationi Dei. Quapropter potentia obedientialis, nõ potest naturaliter cognosci sub ordine positiuo ad actum supernaturalem, & consequẽter, nec mysteria supernaturalia possunt cognosci positiue, quatenus possibilia sunt. A B

Secunda conclusio. Angelus potest cognoscere naturali lumine, illam non repugnantiam, quam habet quælibet natura, ad hoc quod Deus faciat ex ipsa natura, quidquid non implicat contradictionem. Hanc conclusionem probant argumenta proposita à dicto Magistro.

Tertia conclusio. Cognitio mysteriorum, secundum tenorem secundæ conclusionis, nihil prorsus actualitatis habet ex parte obiecti, quod sit ordinis supernaturalis, sed totum obiectum est naturale, etiam si materialiter includat aliquid supernaturalitatis. Probatur. & explicatur. Nam dupliciter potest attingi imperfecto modo obiectum supernaturale, quoad præsens. Primo, actu quodam confuso: ita quod licet ex vna parte confuse cognoscatur, tamen ex altera cognoscitur, quatenus actu continetur in aliquo obiecto. Sicut analogata, quæ cognoscuntur, quatenus actu confuso continentur in analogo, licet cognoscantur confuse, tamẽn actu attinguntur. Et hoc modo videtur, quod Zumel accipiat cognitionem illam confusam Angeli. Secundo vero modo, dicuntur cognosci materialiter, quatenus remote continentur in potentia obediẽtiali, secundum illam non repugnantiam explicatam. Quando autem Angelus cognoscit illam non repugnantiam, quæ est in tota natura respectu potentiæ Dei, nihil prorsus supernaturale attingit, etiam actu confuso, sed solum ex parte obiecti materialis, tenet se tota supernaturalitas, quatenus vere, & realiter illa non repugnantia est respectu actus supernaturalis. C

Ex quo sequitur, quod quando Angelus per lumen naturale, iudicat totam naturã esse subiectã potentiæ infinitę Dei, vt ex ea natura faciat, quidquid non implicat contradictionem, non dicitur cognoscere mysteria supernaturalia, vt possibilia, etiam cognitione confusa. Ratio huius est, quia aliquid diuersum est à possibilitate istorum mysteriorum, talis non repugnantia. Nec infertur ex hoc, quod non detur repugnantia ad ipsa mysteria, quod detur possibilitas ad illa, vt constat ex probationibus positis. Vnde præterquam quod (vt dicebamus) Angelus non est capax cognitionis imperfectæ, & confusæ, sed cognoscit perfecte id, ad quod cognoscendum actuatur per suum lumen naturale, ad aliud autem se habet negatiue, datur hic specialis ratio, ob quam non dicatur Angelus cognoscere illa mysteria, vt possibilia sunt, etiam confuse, ex eo quod cognoscat illam non repugnantiam. Vnde datur medium inter hoc, quod est cognoscere mysteria, vt possibilia sunt, & hoc quod est cognoscere ipsa esse impossibilia, quod quidem medium est, cognoscere ipsa non esse impossibilia. Nec valet consequentia, si inferas: illa mysteria cognoscuntur, vt non impossibilia: ergo cognoscũtur, vt possibilia. Licet enim id, quod est à parte rei, si sit non impossibile, fiat consequens, vt sit possibile, tamen non fit consequens, vt si cognoscatur tanquam non impossibile, cognoscatur, vt possibile. Ratio differentiæ desumitur ex appellatione proprij conceptus, quæ denotatur per verbum, cognosco, ex qua prouenit, quod aliquid cognoscatur medio modo,

do,

do, inter posſibile, & impoſsibile. Quapropter ſolet dici, quod articuli fidei, euidenter cognoſcuntur, vt credibiles, non tamen, vt poſsibiles; quia in illa credulitate, denotatur quadam non repugnantia, & euidens ſolutio omnium argumentorum, quæ contra fidem fiunt, ex quo tamen non infertur poſsibilitas ipſorum articulorum. Et ſicut intellectus per lumen naturale, ſe habet negatiue deueniens ad poſsibilitatem articulorum, ita ſe habet negatiue, deueniens ad poſsibilitatem illorum myſteriorum.

Ex quo etiam infertur contra dictum authorem Zumel, quod vel Angelus cognoſcit lumine naturali illam non repugnantiam, ex parte naturæ, reſpectu myſteriorum ſupernaturalium, perfecto modo, vel nullo modo illam cognoſcit; atque adeo, quod nõ habeat locũ illa cognitio imperfecta, & confuſa. Etenim illa non repugnantia eſt cognoſcibilis lumine naturali, & conſequenter cognoſcitur ab Angelo perfecto modo. Si autem ſumatur, quatenus includens aliquid ſupernaturalitatis ex parte termini, non attingitur poſitiue ab Angelo, ſed negatiue ſe habet Angelus reſpectu illius. Si vero ſupernaturalitas ſumatur materialiter, vt identificata cum potentia obedientiali, quæ reſpicit ipſam, impropriſsime dicitur, quod cognita illa potentia, cognoſcuntur dicta myſteria, etiam in confuſo.

Ad argumenta in contrarium, quatenus militant contra hanc tertiam, & primam concluſionem, reſpondetur. Ad primũ, quod ad cognoſcendam potentiam infinitam Dei, non eſt neceſſe cognoſcere, Deum poſſe aliquid agere præter naturæ ordinem, imo ſicut infinitas potentiæ diuinæ eſt cognoſcibilis naturaliter: ita intra ordinem naturæ datur aliquid, ex quo poſsit cognoſci infinitas iſta. Vnde eo ipſo, quo naturaliter cognoſcitur, Deum eſſe primam cauſam omnium rerum naturalium, attingens eas ſecundum totam rationem entis in quantum ens, cognoſcitur infinitas Dei. Illud autem, quod ſuperat naturæ ordinem, non oſtendit infinitatem iſtam naturaliter cognoſcibilem, nec circa illud verſatur intellectus poſitiue, ad talem cognitionem infinitatis.

Ad ſecundum reſpondetur, quod ſi propoſitio illa, quidquid non implicat contradictionem eſt Deo poſsibile, ſumatur quatenus in confuſo denotat ea, quæ pertinent ad ordinem naturalem, & ſupernaturalem, non cadit ſub iudicio Angeli. Etenim Angelus perfecte fertur in obiectum, in quod tendit lumine naturali; atque adeo non poteſt iudicare A de illis rebus in confuſo, nec formare propoſitionem, in qua ex modo, quo formatur ab Angelo, contineantur diuerſa in confuſo. Hoc enim derogat perfectioni luminis angelici, & vſui perfecto eiuſdem luminis. Quapropter quidquid Angelus poſitiue cognoſcit per lumen naturale, cognoſcit diſtincte, & cõſequenter, obiectum correſpondens illi iudicio, quo Angelus iudicat, Deum poſſe facere quidquid non implicat contradictionem, eſt ordinis naturalis præciſe, ſicut & lumen eſt ſolum ordinis naturalis. Et hæc doctrina confirmatur, ex differentia inter iudicium hominis, & iudicium Angeli, quod homo deſumit à rebus perfectionem iudicij, quod formatB; & ita poteſt contingere, & de facto contingit, quod ex obiecto continente multa in confuſo deſumatur iudicium hominis, & conſequenter, quod etiam iudicium contineat illa in confuſo. Cæterum iudicium Angeli non deſumitur à rebus, ſed ex perfectione lumi nis quo vtitur Angelus, & tali lumine regulatur iudicium. Quo fit, vt Angelus vtens eodem lumine, non poſsit procedere vltra limites illius, ſed vnico intuitu, & perfecte, attingit obiectum correſpondens ipſi, quod quidem obiectũ, non eſt aliquid continens veritatem ſupernaturalem in confuſo, ſed eſt pure naturale, & præſcindit à quacunque poſsibilitate rerum ſupernaturalium.

Ad tertium reſpondetur ſimiliter, quod quanuis Angelus cognoſcat naturaliter, Deum operari libere ad extra, totum hoc ſe extendit ſolum ad ea, C quæ ſunt ordinis naturalis, nec aliquo modo iudicat Angelus, Deum poſſe operari præter naturæ ordinem, ſed reſpectu huius iudicij ſe habet omnino negatiue.

§. I.

§. I.

*Quid sit dicendum de aliquibus mysteriis, cognitis ab Angelo, lumine supernaturali.*

SOlet dubitari in præsenti; vtrum Angelus cognouerit lumine supernaturali mysterium Incarnationis, & Eucharistiæ. Circa mysterium autem Incarnationis Magister sent. in 2. d. 11. tenet, quod Angeli superiores, à principio suæ creationis, cognouerunt illud imperfecte, inferiores tamen non cognouerunt ipsum. Quam sententiam sequitur Alex. Alens. 2. p. q. 26. memb. 1. Sixtus Sen. lib. 6. Bibliothe. annot. 199.

*Magister sent.*

*Alens.*

*Sixt. Sen.*

Opposita vero sententia, quod scilicet omnes Angeli à principio suæ creationis non cognouerint hoc mysterium tenent multi ex Sanctis Patribus. Diu. Hier. in illud Isai. 63. Quis est iste qui venit de Edom. Chrisost. sup. epist. ad Eph. 3. Et super eundem locum Theodoretus. Occumen. Theophil. Orig. tract. 15. sup. Matth. Aliqui vero Sancti, vt Ambr. libr. de inst. virg. capit. 5. Bern. epist. 67. etiam inclinant in hanc sententiam. Quæ sententia solet probari ex illo ad Eph. 3. *Vt innotescat principibus, & potestatibus in cælestibus, per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei.* Vbi fit sermo de mysterio Incarnationis, & videtur sensum verborum esse, tale mysterium notum factum fuisse Angelis, prædicatione Apostolorum. Item 1. ad Tim. 3. *Magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est gentibus.* Vbi denotari videtur, quod quando illud mysterium manifestatum est in carne, apparuit Angelis, cum antea esset ignotum. Itē Isai. 63. *Quis est iste qui venit de Edom?* Et Psalm. 23. *Quis est iste Rex gloriæ?* Quæ verba videntur continere interrogationem Angelorum.

*Hieronim. Chrisost. Theodor.*

*Occum. Theophil. Origen. Ambros. Bernar.*

*Ephes. 3.*

*1. ad Tim. 3.*

*Isai. 63.*

*Psalm. 23.*

Tertia sententia est, quam tenet Magister Bañes, hic, dub. 2. scilicet quod Angeli, etiam per visionem beatificam, non cognouerunt hoc mysterium perfecte quantum ad fructum illius, antequam fuit per Apostolos diuulgatum. Quam sententiam dicit esse D. Thom. in hoc art. ad 3. Similiter tenet dictus Magister, quod Angeli non cognouerunt à principio in Verbo, mysterium sacramenti Eucharistiæ, & reliqua sacramenta, & miracula Christi. Aliàs (inquit) fieret consequens, vt Angeli satis perfecte, & distincte, in particulari, à principio cognouerint mysterium Incarnationis; atque adeo nihil postea didicerunt, quod videtur esse contra communem opinionem, & contra D. Tho. hic ad 1.

*Bañes.*

A Circa istam difficultatem nihil omnino certi habere possumus: videamus tamen quid sit conformius principijs Theologiæ.

Prima propositio. Angeli cognouerūt per fidem mysterium Incarnationis quoad substantiam, non tamen perfecte, quoad omnes circunstantias. Hæc est D. Thom. infr. quæst. 64. art. 1. ad 4. Quanuis enim hic ad 1. videatur loqui de cognitione per visionem beatificam solum, tamen in dicta solutione ad 4. vbi dicit: *Mysterium Regni Dei, quod est impletum per Christū, omnes quidem Angeli à principio, aliquo modo cognouerunt, maxime ex quo beatificati sunt Visione Verbi*, loquitur de cognitione per fidem, quæ fuit communis omnibus Angelis. Et in hac vniuersalitate etiam intelligenda est doctrina eiusdem infr. q. 106. art. 4. ad 2. & in 2. d. 11. q. vnic. art. 4. & multis alijs in locis. Eandem sent. tenuit Albert. Mag. sup. cap. 4. de cæleſt. hierar. Desumptaque est ex D. Aug. lib. 5. sup. Gen. ad lit. cap. 19. vbi dicit. *Nec Angelis latuit mysterium Regni cælorum, quod oportuno tempore reuelatum est pro salute nostra, quo, ex hac peregrinatione liberati, eorum cœtui coniungamur.* Augustinum sequitur Bed. super epist. ap Eph. 3. Et omnes secuti sunt D. Dionysi. lib. 4. de cæleſt. hier. cap. 4.

*D. Thom.*

*Albert. Aug.*

*Beda. Dionysi.*

Pro cuius intelligentia notandum est, quod gratia collata Christo Domino, dupliciter consideratur. Primo, quatenus est gratia redemptoris, & reparatoris generis humani, & hoc modo non C est cognita ab Angelis à principio, nec ipse Christus fuit cognitus, vt redemptor. Etenim pro illo instanti, in quo Angeli acceperunt fidem, & gratiam, non dum participabantur ista à Christo, tanquam à redemptore, vel communi reparatore; quia pro tunc, nec erat ruina Angelorum, nec peccatum primi hominis. Secundo modo consideratur illa gratia,

vt

vt gratia capitis, habens quandam excellentiam supra omnes gratias collatas Angelis, & tanquam exemplar ipsarum gratiarum, quod quidem in genere causæ finalis præcedebat illas. Hoc igitur modo, tam Christus Dominus, quam gratia ipsius, & excellentia, cognitæ sunt ab omnibus Angelis à principio per fidem. Probatur ergo illa propositio. Angeli iustificati sunt per ordinem ad Christum Dominum, tanquam per ordinem ad exemplar omnis iustificationis: ergo tale exemplar fuit præcognitum ab eisdem Angelis. Probatur consequentia. Cum enim Angeli fuerint iustificati, intercedente proprio actu, & cognitione propriæ iustificationis, necesse erat, vt talis cognitio inciperet à fine, & ab exemplari, à quo procedebat ipsa iustificatio.

Confirmatur, in iustificatione prima, qua in statu innocentiæ, primi parentes iustificati sunt. De hac enim dicit D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 7. *Illud proprie, & per se pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis, & Passionis Christi. Dicitur enim Actorum 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri. Et ideo mysterium Incarnationis Christi, aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diuersimode tamen secundum diuersitatem temporum, & personarum. Nã ante statum peccati, homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato, per Passionem, & Resurrectionem, quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem Incarnationis Christi præscius fuisse, per hoc quod dixit. Propter hoc relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit vxori suæ, vt habetur Gen. 2. Et hoc Apostolus ad Eph. 5. dicit Sacramentum magnum esse, in Christo, & Ecclesia, quod quidem sacramentum, non est credibile primum hominem ignorasse.*

Ex hac ergo doctrina sequitur, etiam Angelum habuisse fidem, de mysterio Incarnationis, quatenus illud ordinabatur ad consummationem gloriæ, tam hominum, quam Angelorum, & quatenus in eodem mysterio relucebat primum exemplar omnis iustificationis, quod intuens Deus (vt sic loquamur) iustificabat homines, & Angelos, & intuentes homines, & Angeli iustificabantur. Et sic potest intelligi D. Bern. serm. 22. sup. Cant. docens, quod Christus Dominus fuit redemptor Angelorum, reddit que rationem huius dicens. *Quierexit hominem lapsum, dedit stanti Angelo ne laberetur, sic illum de captiuitate eruens, sicut hunc à captiuitate defendens.* Eandem sententiam tenet Hier. ad Ephes. 2. & Rup. in Ioann. 8. Imo multi alij concedunt Christum esse redemptorem Angelorum. Hæc tamen quæstio non est huius loci, sed pertinet ad 3. p. q. 8. art. 4. Ex doctrina tamẽ tradita possunt diuersæ sententiæ conciliari.

D. Bern. Hieron. Rup. Ioan. 8.

Præterea probatur principale intentũ. Angeli in patria intuentur Christum Dñm, tanquam consumatorẽ gloriæ ipsorũ: ergo in via tendebant per fidem in eandem consummationem, atque ita inspiciebant per fidẽ, Christum, vt consummatorem gloriæ. Itaque sicut primum in vnoquoque genere, & est ratio sui, & ratio aliorum, quæ sunt in tali genere, ita Christus Dominus, qui in toto ordine gratiæ hominum, & Angelorum, obtinet primum locum, est ratio omnium donorum supernaturalium, quæ conferuntur, & collata sunt hominibus, & Angelis.

Ex hoc sequitur, quod prædestinatio Christi Domini, antecesserit in decreto diuino, non solum prædestinationem hominum, & Angelorum; verum etiam decretum de conferendo hominibus, & Angelis quodcunque donum supernaturale. Licet enim Christus fuerit prædestinatus in remedium peccati, taliter quod non præuiso peccato non sequeretur prædestinatio, tamen in genere causæ finalis, prius conuenit Christo Domino eximia illa, & suprema excellentia super homines, & Angelos, atq; esse consummatorem gloriæ ipsorum, & exemplar gratiæ, quam esse redemptorem. Et hoc aduertatur attente, ne aliquis alluci netur, ex dictis inferendo, quod absolute loquendo, Christus Dominus fuerit prædestinatus independenter à peccato: quandoquidem id quod primo, & principaliter consideratur in ipso, est illa excellentia, ratione cuius est propositus à Deo, vt exemplar omnis gratiæ

conferendæ, etiam in statu innocentiæ, & conferendæ Angelis. Hæc (inquam) illatio non valet. Nam licet ex parte illius finis, id quod primo, & principaliter consideratur, sit dicta excellentia, ex qua ortum habet potentia ad redimendum genus humanum, tamen initium prædestinationis Christi, fuit præuisio peccati, qua præuisione sublata, auferretur totum, quod conuenit Christo, tam quoad excellentiam, quam etiam quoad rationem redemptoris: sed hæc obiter dicta sint, quia non sunt huius loci: solum sufficiat pro præsenti difficultate aduertere, quod tam homini in statu innocentiæ, quam Angelo in statu viæ, nõ est propositus Christus Dominus tanquam redemptor, nec cognitus est per fidẽ sub ista ratione, sed propositus est, secundum illam excellentiam explicatam. Hoc igitur est, Angelos omnes per fidem cognouisse mysterium Incarnationis quoad substantiam, non tamen quoad circunstantias particulares.

## §. II.

### *Mens Diui Thomæ.*

SOlet obijci contra istam propositionem: quia si dæmones ante casum cognouerunt per fidem mysterium Incarnationis, sequitur, quod quando in re fuit patratum, etiam cognouerunt illud, videntes Christum facere miracula, ad ostendendum, se esse Filium Dei: quia dæmones non fuerunt obliti eius, quod antea cognouerant per fidem. Propter hoc argumentum, Bañes tenet, quod for Bañes. tasis D. Thom. vt euaderet vim eius, noluit asserere, Angelos cognouisse hoc mysterium per fidem. Nihilominus deceptus est maxime in hoc iste author, nec D. Thom. aliquando intendit argumentorum difficultatem subterfugere. Maxime, quod infra q. 64. cit. expresse loquitur de cognitione per fidem, vt patet ex eius verbis adductis. Relictis ergo multis modis dicendi circa cognitionem, quam dæmones habuerunt huius mysterij: quia non est præsentis loci eos examinare, ad præcipuam difficultatem argumenti propositi respondetur; quod licet dæmones ante casum cognouerint per fidem mysterium Incarnationis, ablato habitu fidei, eodem modo se habuerunt circa tale obiectum, atque si illud non cognouissent, quantum attinet ad aliquod genus certitudinis. Itaque nec ex signis, & miraculis, quæ faciebat Christus Dominus, nec ex aliquo motiuo exteriori, vel ex prophetijs, quæ de ipso loquebantur, nec ex fide semel habita, sed iam deperdita, poterat dæmon habere actum proportionatum dicto mysterio, ad assentiendum certitudine proportionata eidem, non adiutus lumine supernaturali actualiter. Vnde sicut docet D. Thom. 2. 2. q. 5. art. 2. dæmones, conuicti signis aliquibus exterioribus, habent assensum fidei, non quidem laudabilis, & supernaturalis, sed acquisitæ, & per respectum ad assensum, quẽ antea, quando erant viatores habuerunt per fidem, nullam prorsus maiorem certitudinem retinebant, quam si talis assensus non præcederet. Cum enim ille assensus supernaturalis præcedens superet totam facultatem naturæ, habeatque dependentiam ex actuali concursu supernaturali Dei, fit consequens, vt sublato lumine, & concursu illo supernaturali, ipsa natura Angeli habeat se mere negatiue respectu obiecti, in quod antea tendebat. Et quidem in homine, qui in hæresim labitur, post amissam fidem, solet remanere aliqua habilitas ad assentiendum rebus fidei, quæ habilitas fuit causata ex actibus fidei multiplicatis. Non enim solum augetur habitus supernaturalis per multiplicatos actus, siue meritorie, siue dispositiue; sed etiam ex eadem assuetudine actuum, causatur in potentia quædã habilitas, quæ remanet amisso tali habitu. At vero in Angelo nõ habet locum ista habilitas, vt notũ est; atque adeo amisso lumine supernaturali fidei, remanet pure negatiue se habens respectu illius obiecti supernaturalis, cui antea præbuerat assensum.

*D. Thom.*

Ex hac doctrina verificatur optime illud 1. Cor. 2. *Quam nemo principũ huius sæculi cognouit, &c.* etiam si per principes sæculi huius intelligantur spiritua- 1. *Cor.* 2. les potestates: & verificatur id, quod D. *D. Aug.* Aug. 9. de Ciuit. cap. 21. docet, scilicet dæmones non cognouisse mysterium Incarnationis, sed successu temporis, per varia signa externa, acquisisse notitiam eius. Hæc (inquam) & alia similia verificantur, dicendo, quod dæmones post amissam fidem, ita se habuerunt ad mysterium

terium Incarnationis, atque si illud non cognouissent, ad modum explicatum.

## §. III.

### De cognitione mysteriorum in Verbo.

SEcunda propositio. Cognitio mysteriorum, quam Angeli beati habuerunt à principio in Verbo mediante visione beatifica, non creuit successu tẽporis. Supponimus, mysterium Incarnationis cognitum fuisse â Sanctis Angelis in Verbo, statim à principio suæ beatitudinis. Vnde si apud aliquem Sanctorum Patrum inueniatur, quod Angeli non cognouerunt à principio hoc mysterium, pie interprætandi sunt, de cognitione per fidem, & secundum particulares circunstantias; licet multi absolute negent cognitionem in Angelis, respectu dicti mysterij. Et Anastasius Synaita lib. 1. Anagogicarum contemplationum, & ress. Bibliot. tom. 1. introducit Angelos dicentes hominibus. *Nos etiam si mentes simus, non tamen aliquid aperte scimus de duabus generationibus*, (loquitur de generatione æterna, & temporali Verbi Dei) & infra: *Sed volamus duabus alis solis, per volatum extendentes auiditatem, & propensionem, & perpetuam contentionem, & inquisitionem, ad discendum aliquid de duabus generationibus, quarum inquisitionibus, tanquam alatis semper ferimur, & volatus requiem hucusque non inuenimus.* In margine autem dicitur. *Caute lege ista, nam certum est ex Theologia, Angelos à principio suæ beatitudinis, videre clare in Verbo, & diuinam generationem, & mysterium Incarnationis.* De hac autem certitudine, non est nostri instituti disputare.

Ad propositum ergo reuertentes probatur nostra propositio. Illa cognitio non potuit suscipere aliquam variationem: quandoquidem mensuratur æterni tate participata, de cuius ratione est omnimoda inuariabilitas, & vniformitas: ergo. Vnde D. Aug. lib. 9. de Ciuit. cit. dicit de ista cognitione mysteriorum in Verbo, quod media illa Angeli Sancti, Verbi participata æternitate perfruuntur.

Confirmatur. Lumen ipsum gloriæ est omnino inuariabile, nec potest augeri, sicut nec potest augeri beatitudo essentialis: ergo nec potest augeri cognitio mysteriorum, quæ habetur per visionem beatificam. Nihil enim potest videri media visione beatifica, ad quod non concurrat lumen gloriæ, & vnio intellectus cum diuina essentia. Et implicat, quod talis visio crescat ex parte obiecti, nisi tali augmento correspondeat nouum lumen, & noua vnio essentiæ, seu nouus modus luminis, & vnionis ex parte subiecti. Præterea. Visio beatifica est vltimus, & perfectus terminus: ergo repugnat ei aliquod augmentum. Hoc enim denotant vltima perfectio, & vltimus terminus, scilicet, non esse vltra perfectibilia.

## §. IIII.

### De cognitione sacramentorum.

TErtia propositio. Omnes Angeli beati, à principio suæ beatitudinis, media visione beatifica cognouerunt mysteria sacramentorum, quæ erãt instituenda per Christum Dominum, & præcipue sacramenti Eucharistiæ. Hæc est contra Magistrum Bañes, Sed probatur, ex D. Thom. in sol. ad 1. huius art. vbi reddens rationem, propterquam Angeli beati, à principio suæ beatitudinis cognouerunt mysterium Incarnationis in generali, dicit. *Quia hoc est generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim sunt administratorij spiritus, vt dicitur Hebr. 1. in ministerium missi, propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.* Hebr. 1. Voluit ergo D. Thom. docere, quod ad statum cuiuscunque Angeli beati, pertinebat cognoscere mysteria pertinentia ad Incarnationem Christi Domini, respectu quorum mysteriorum, exercere debebant aliquas actiones ministeriales. Hæc autem mysteria sunt sacramenta, per quæ homines hæreditatem capiunt salutis, & circa quæ quotidie exercent Angeli multas actiones, ad iuuando ministros Ecclesiæ, & præcipue ministros sacramenti Eucharistiæ. Et hoc est etiam quod docet idem Doctor Sanctus infr. q. 64. art. 1. ad 2. dicens, quod *mysterium Regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli à principio cognouerunt aliquo modo, maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi.* Itaque non solum cognouerunt Angeli beati, quod per Christũ, Regnũ cæleste

ex leste erat hominibus aperiendum: sed etiam cognouerunt sua propria ministeria in tali apertione, quæ fienda erat per Sacramenta. Et totum hoc pertinebat ad eorum statum. Sicut etiam pertinebat ad eorum statum deseruire illuminationibus, quas Prophetæ acceperunt à Deo, non solum circa mysterium Incarnationis, sed etiam circa ea, quæ operaturus erat Christus Dominus ad salutem hominum, & ad perducendos eos in vitam æternam, in quo principalem locum obtinent Sacramenta. Nolumus extendere istam propositionem, ad cognitionem omnium mysteriorum pertinentium ad Christum Dominum, quoad rationes specificas, sicut aliqui extendunt. Dicunt enim, quod sicut ad statum beatitudinis pertinet, cognoscere omnia genera, & species rerum naturalium, quæ futura sunt in aliqua differentia temporis, ita pertinet ad statum beatitudinis, cognoscere omnia opera supernaturalia, & miraculosa, quæ Deus facturus est in aliqua differentia temporis, non omnia in indiuiduo, sed saltem in specie. Nam magis (inquiunt) videntur, hæc pertinere ad excellentiam, & celsitudinem status beatifici supernaturalis, quam illa. Ita Zumel hic quæst. 5. Et subdit. Quo circa, sicut intellectus suo proprio lumine, naturaliter appetit cognoscere rerum species, & naturas, ita quidem intellectus per fidem eleuatus ad ordinem supernaturalem, appetit rationabiliter cognoscere opera, quæ in illo ordine supernaturali, Deus præcipue operatur. Quod etiam videtur sibi colligere ex D. Thom. qui in principio huius primæ partis dicit, quod principia Theologiæ, quæ in nobis sunt credita, Deo & beatis sunt clara, & manifesta.

*Zumel.*

*D. Thom.*

Nos tamen solum extendimus dictam propositionem, ad mysteria illa, circa quæ, ex deputatione Dei, Angeli fuerunt ordinati ad exercendas aliquas operationes. Multa tamen fuerunt mysteria, circa quæ, non solum in indiuiduo, sed etiam in specie, Angeli fuerunt edocti à Christo Domino dicente Isai. 63. *Ego qui loquor iustitiam, &c.* Quibus verbis respõdet Christus ad illam interrogationem Angelorum, scilicet. *Quis est iste qui venit de Edom?* Et sic saluatur modificatio, quam adhibet Diu. Thom. cit. dicens, quod Angeli aliquo modo à principio cognouerunt mysterium Regni Dei. Si enim omnia mysteria pertinentia ad Christum cognouissent in specie, diceretur, quod simpliciter, & absolute cognouerunt illud mysterium, etiam si in indiuiduo non cognouissent omnia. Nec est eadem ratio de cognitione horum mysteriorum, atque de cognitione generum, & specierum. Vt enim supra declaratum est, ex doctrina Diu. Thom. & Diu. Augustin. perfectio totius vniuersi postulabat, vt ea, quæ Deus produxit à parte rei, vt essent in se ipsis, prius produceret intelligibiliter, secundum quoddam esse altius, quod habent in intellectu angelico. Quapropter Angeli non ex vi status beatifici, sed ex propria natura, præhabent in se in esse intelligibili omnia genera, & species rerum naturalium. Ex vi autem status beatifici, præscindendo à beatitudine essentiali, quæ consistit in visione diuinæ essentiæ, circa alia mysteria, quæ non intrant rationem beatitudinis essentialis, quilibet Angelus solum intuetur ea, quæ pertinent ad suum statum.

*Isai. 63.*

## §. V.

### *Illuminatio Angelorum circa mysteria gratiæ.*

EX quo sequitur, quod ex vi visionis beatificæ, Angeli superiores plura mysteria pertinentia ad Christum Dominum cognoscunt, quam Angeli inferiores. Hæc enim perfectior cognitio, non attenditur secundum communem statum Angelorum explicatum, quatenus omnes Angeli sunt administratorij spiritus, sed attenditur secundum maiora, & perfectiora merita Angelorum superiorum. Quapropter Angeli superiores illuminant inferiores, circa specialia mysteria pertinentia ad Christum.

Nec valet illa consequentia. Mysteria supernaturalia magis pertinent ad statum beatificum, quam rationes generum, & specierum: ergo sicut cognoscuntur genera, & species, ita cognoscuntur mysteria. Itaque (inquam) consequentia nulla est. Imo quia status beatificus superat omnem facultatem

tem naturalem; atque adeo commensuratur meritis procedentibus ex diuina gratia, ita ea, quæ magis formaliter pertinent ad statum beatificum, debent commensurari eisdem meritis. Et quia idem status beatificus præsupponit naturam perfectam, media cognitione naturali, non mirum, si pertinendo ad talem statum cognitio rerum naturalium, communiter loquendo, & præscindendo à meritis, adhuc non pertineat ad ipsum cognitio rerum superiorum, & supernaturalium. Argumentum ergo illud est à minori ad maius. A

Altera etiam consequentia, quæ procedit ex inclinatione luminis naturalis, ad inclinationem fidei, non valet. Est enim diuersa ratio vtriusque inclinationis quoad præsens. Nam lumen naturale, ex se ipso extendit se ad omnia, quæ naturaliter possunt cognosci: nihilominus lumen fidei, tendit per modum viæ in ea, quæ clare cognoscenda sunt in patria. Vnde conformiter ad perfectiorem, vel imperfectiorem modum tendendi per fidem, sequitur perfectior, vel imperfectior modus cognoscendi clare mysteria in patria, non autem secundum extensionem, quam habet fides ex genere suo. Si enim istam extensionem sequeretur visio clara, omnes beati essent æquales in visione mysteriorum supernaturalium: quia fides quantumcunque exigua, extendit se ex genere suo ad omnia talia mysteria. B

Ad authoritatem Diu. Thom. adductam §. 4. respondetur facile. Non enim docet, quod omnia, quæ cuicunque nostrum sunt obscura, cuicunque beato sint clara, sed est velut distributio accomoda, atque si diceretur, quod ea quæ viatoribus secundum communem statum, sunt obscura, comprehensoribus sunt clara, vnicuique tamen comprehensori conuenit, clare cognoscere specialia mysteria, & non omnia. Potest autem ex dicta authoritate inferri, quod omnia, quæ quicunque viator cognoscit per fidem obscure, cognoscit in patria clare. Et ita quicunque Angelus cognouit in Verbo clare, omnia quæ per fidem cognouerat obscure. Et vltra ista, etiam cognouit specialia mysteria pertinentia ad communem statum ministerij, ad modum explicatum. C

Quo fit, nullum esse inconueniens concedere, aliquem hominem cognoscere plura mysteria Incarnationis, quam aliquis Angelus. Licet enim secundum communem conditionem status, plura mysteria cognoscant Angeli, quam homines; tamen secundum merita, & attendendo ad particulares circunstãtias meritorum, potest esse, quod alicui homini conueniat videre plura mysteria, quam alicui Angelo. Vnde Apostoli plura mysteria Incarnationis cognoscunt modo in Verbo, quam cognoscant multi Angeli, ob prædicationem eiusdem mysterij commissam ipsis, & reuelationem, quam habuerunt à Christo Domino. Vtrum autem ista sufficiant, ad hoc, quod aliqui homines doceant aliquos Angelos mysteria, quæ ipsi Angeli non cognoscunt, non est huius disputationis. Sufficiat dicere cum Diu. Thom. in 2. dist. 11. quæst. vnic. articul. 4. quod per modum illuminationis, nullus homo potest docere aliquem Angelum; at vero per modum expletionis rerum, quas Angeli completas vident in prædicatione, & doctrina Apostolorum, ipsi Apostoli dicuntur Angelos docuisse. Et sic concordat Diu. Thom. pugnam inter Diu. Hieronym. supr. capit. 3. ad Eph. dicentem, Angelos didicisse per homines, Incarnationis mysterium, & August. lib. 5. sup. Gen. ad lit. cit. & Dionisi. libr. 4. de cælesti hierarch. cit. dicentes, homines edoctos fuisse ab Angelis de eodem mysterio. *D. Hier.* *Aug.* *Dion.*

Sententia etiam, quam tenet Bañes, habet locum in cognitione mysterij Incarnationis, quoad omnes particulares circunstantias, quam cognitionem non habuerunt Angeli omnes in Verbo, sed nec ipsam modo habent, vt constat ex dictis de immutabilitate visionis beatifice, non tamen locũ habet in cognitione Sacramentorum. Et quãuis hanc habuerint à principio, tamen postea didicerunt alia mysteria circa Incarnationem, & modum Passionis Christi, per speciales reuelationes. Et quidem id, quod dictus Magister concedit, de cognitione Angelorum extra Verbum, per lumen quasi propheticum, nos tribuimus visioni beatificæ. Si enim ad statum aliquorum

quorum Angelorum pertinebat illuminare Prophetas circa aliqua mysteria Incarnationis, quæ ijdem Prophetæ prædixerunt, iuxta illud 1. Petr. 1. *De qua salute exquisierunt Prophetæ*, consequens est, vt eadem mysteria cognouerint Angeli in Verbo. Nec valet id, quod idem author subdit dicens: quod cognitio in Verbo propter suam maximam excellentiam, non est proportionata, & conueniens, ad gerendum exterius huiusmodi mysteria, & ad faciendas reuelationes Prophetis proportionatas. Quanuis enim visio in Verbo non ordinetur immediate ad istas reuelationes faciendas, tamen radicaliter, & causaliter ex illa proueniunt. Verum quidem est, Angelos inferiores aliqua reuelare hominibus, quæ accipiunt ab Angelis superioribus, & non immediate à Verbo, sed ea, quæ pertinent ad communem statum ministerij Angelorum, immediate vident Angeli in Verbo.

1. Pet. 1.

## §. VI.

### *Explicatur litera D. Thom.*

D. Thom. ADhuc tamen restat difficultas circa literam Diu. Thom. in corpore huius articuli. Loquens enim Diu. Thom. de cognitione, qua Angeli cognoscunt in Verbo mysteria gratiæ, dicit. *Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundum quod eis voluerit Deus reuelare, secundum illud Apost. 1. Corint. 2. Nobis tamen reuelauit Deus per spiritum suum, ita tamen, quod superiores Angeli perspicatius diuinam sapientiam contemplantes, plura mysteria, & altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum, quædam à principio suæ creationis cognouerunt, quædam vero postmodum, secundum quod eorum officijs congruit, edocentur.* Ex qua doctrina videtur colligi, quod etiam aliqua mysteria, quæ pertinent ad ministerium Angelorum, non cognouerint ijdem Angeli à principio suæ beatitudinis, in Verbo, sed per reuelationes particulares.

1. Cor. 2.

Caiet. Ad hanc difficultatem respondet Cajetan. quod dupliciter possunt aliqua cognosci per visionem beatificam. Primo modo formaliter: quando scilicet, ex vi ipsius visionis immediate cognoscuntur. Secundo modo causaliter, quatenus scilicet, ex visione prouenit, vt aliqua reuelentur beato, extra eandem visionem. Sed licet hæc distinctio verum habeat, tamen ad præsentem difficultatem, dicendum nobis videtur, quod non solum causaliter: sed etiam formaliter, videntur à quocunque Angelo à principio suæ beatitudinis omnia illa mysteria, quæ ad suum ministerium pertinent. Idem enim est, talia mysteria pertinere ad ministerium Angeli, atque pertinere ad statum Angeli. Sicut ergo quilibet beatus à principio suæ beatitudinis, cognoscit formaliter omnia, quæ pertinent ad suum statum, ita Angeli cognoscunt formaliter dicta mysteria.

A

Respondetur ergo ad literam Diu. Thom. quod dupliciter possunt aliqua ministeria commiti Angelo. Primo modo, ex vi proprij status, qui eidem conuenit per modum habitus. Secundo modo, ex particulari commissione (vt ita dicamus) & per modum actus. Quando ergo docet Diu. Thom. quod Angeli successu temporis edocentur de aliquibus mysterijs, secundum quod eorum officijs congruit, non loquitur de mysterijs, circa quæ secundum habitualem statum, sunt deputati ad aliqua ministeria exercenda, sed loquitur de specialioribus mysterijs, circa quæ etiam conformiter ad statum eorundem Angelorum deputantur per modum actus, ad exercenda talia ministeria. Vnde consulto Diu. Thom. vsus est illis verbis, scilicet, *secundum quod eorum officijs congruit*, denotans, quod Angeli non sunt primo deputati ad illa ministeria, sed quod ipsa congruunt eorum officijs.

B

C

Circa verba autem illa posita in eodem contextu; scilicet, quod Angeli cognoscunt mysteria illa, secundum quod ea Deus voluerit eis reuelare, notandum est, quod visio beatifica, & consideratur tanquam præmium essentiale correspondens meritis, & consideratur tanquam continens in se, etiam præmium accidentale. Quapropter ista voluntaria reuelatio Dei, non habet lo-

cum in visione, quatenus est præmium essentiale, sed quatenus in ea continentur ea, quæ pertinent ad statum cuiusque beati, in hoc enim datur inæqualitas aliquando, non quidem reducta ad meritorum inæqualitatem, sed ad diuersitatem status, & ad diuersitatem vnionum essentiæ diuinæ cum intellectibus beatorum, in ratione speculi voluntari. Vnde ex visione plurium mysteriorum quasi indiuidualium, sub eadem ratione specifica, in diuina essentia, non infertur perfectior visio essentialiter eiusdem essentiæ. Et ita stat, quod minus beatus videat plura indiuidua in diuina essentia, quam magis beatus, ratione cuius visionis non augetur beatitudo essentialis. Si igitur posset contingere, quod manente eadem visione immutabiliter, viderentur noua indiuidua, siue noua mysteria, quoad conditiones indiuiduantes, bene posset intelligi augmentum, seu extensio in ijs indiuiduis, absque eo, quod daretur augmentum in visione, quoad rationem substantialem eius. Quod dixerim, contra eos, qui, vt probet, non cognosci de nouo dicta mysteria ab Angelis in visione beatifica, dicunt, quod si cognoscerentur, ipsa beatitudo essentialis augeretur. Hæc (inquam) illatio non est bona. Nam posset responderi, quod minima visio beatifica sufficiens est ex se, ad cognitionem multorum singularium absque eo, quod ratione ipsorum augeretur. Quapropter nos vsi sumus alio principio ad probandum, non esse possibilem hanc nouam cognitionem singularium, siue mysteriorum in Verbo.

A

Igitur à principio beatitudinis Angelorum, reuelata sunt eis in Verbo diuina mysteria, conformiter ad voluntatem Dei, deputantem eos ad ministeria particularia, habitualiter, vt diximus; mysteria autem, quæ congruebant etiam eorum officijs, & circa quæ debebant exercere aliquod munus particulare per modum actus, reuelata sunt eis ex tempore, & extra Verbum.

B

Et vt clare constet, hanc fuisse mentem Diu. Thom, ponderanda sunt illa verba. *Ita tamen, quod superiores Angeli, perspicatius diuinam sapientiam contemplantes, plura mysteria, & altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando.* Euidens ergo est in Diu. Thom. quod non fit sermo de cognitione noua mysteriorum, quam Angeli inferiores habeant in Verbo, seu in visione beatifica. Quia in hac visione, certissimum est, nullũ Angelũ cognoscere aliquid ex vi illuminationis proueniẽtis ab alio Angelo, sed immediatissime à Deo, & ex vi immediatissimæ vnionis essentiæ diuinæ cum intellectu.

C

Colligitur etiam ex eisdem verbis, quod non obstat, aliquid cognosci per visionem beatificam, vt illud reueletur alteri; atque adeo, quod Angeli potuerunt reuelare Prophetis, ea quæ de mysterio dominicæ Incarnationis cognoscebant in Verbo, contra id, quod dicebat Bañes. Sicut enim Angelus superior potest illuminare inferiorem, circa veritatem, quam cognoscit in Verbo, ita inferior Angelus potest illuminare Prophetam, circa veritatem, quam cognoscit in Verbo. Et quanuis non semper fiat ista illuminatio Prophetis hoc modo, sed potius Angeli inferiores aliquando doceant Prophetas veritates acceptas ab Angelis superioribus, tamen, regulariter loquendo, Angelus qui mittitur ad Prophetam, cognoscit veritatem, quæ ei reuelatur in Verbo: quia talis veritatis cognitio, regulariter pertinet ad statum Angeli. Sed de ijs, quæ ita remota sunt à nostris sensibus, sufficiat pauca dixisse.

Ex resolutione huius difficultatis colligitur, posse optime concordari illas sententias Sanctorum Patrum, vt Diu. Thom illas concordat; licet aliter sentiat Vazquez disputation. 215. capit. 2. Sed certe ex proprijs verbis Gregor. Nisen. homil. 8. in Cant. quæ idem Vazquez adducit, colligitur, eos Sanctos, qui videntur dicere, Angelos non cognouisse â principio mysterium Incarnationis, locutos fuisse de cognitione secundum particulares circunstantias. Sic enim ait Nisen. explicans, quomodo angelicæ potestates fuerint edoctæ per Ecclesiam. *Qui nimirum sermo caro fiat, qui vita cum morte misceatur, quo pacto vibice propria, vulnus nostrum sanet, qui per inuecilitatem Crucis, potentiam aduersarij sternat, qui patefiat*

*Vazquez. Greg. Nis.*

*pateſiat in carne, quod cerni non poterat, &c.* Alia etiam ponit pertinentia ad illas particulares rationes, & circūſtātias Incarnationis. Quapropter, nec ipſe, nec alij Sācti ſenſerūt, quod nullo modo Angeli cognouerint à principio illud myſteriū, ſed quod ea diſtinctione, qua poſtea per prædicationem Apoſtolorū cognouerunt, antea non cognouerant. Et quia Vazquez maxime conuincitur ijs verbis Niſeni, ad tenendum, eum clariſſime ſenſiſſe, nullo modo Angelos cognouiſſe à principio illud myſterium, ad uertatur altiſsima intelligentia eiuſdem Sancti. Sentit enim, quod myſterium illud, ſecundum quandam conformitatem, qua Verbum diuinum conformatum eſt ſuæ Sponſæ Eccleſiæ, non potuit à principio cognoſci, quouſque cognoſceretur ipſa Eccleſia. Sic enim ait. *Ac ſiquidem non nimis hoc audax Verbum fuerit, forſitam etiam ipſi* (ſcilicet amici Sponſi) *per Sponſam conſpectam, Sponſi pulchritudinem admirati ſunt, quæ cæteroqui creatis Vniuerſis, inadſpectabilis eſt, & incomprehenſibilis.* Et infra. *Vt quemadmodum ij qui orbem ipſum ſolis adſpicere non poſſunt, per aquam per lucidam eum intuentur, ſic & ij tanquam puro in ſpeculo, nimirum Eccleſia, iuſtitiæ ſolem adſpicere intelligantur.* Sentit ergo fuiſſe in illo myſterio aliquas particulares circunſtantias, quæ cognoſcendæ erant, cognita ipſa Eccleſia, & ita dicuntur Angeli edocti per Eccleſiam.

A

B

## §. VII.

### *Quo lumine cognoſcant Angeli inferiores reuelationes ſibi factas, de myſterijs ſupernaturalibus ab Angelis ſuperioribus.*

CErtiſsimum eſt, Angelos ſuperiores non poſſe infundere lumen aliquod, ſiue ſupernaturale, ſiue naturale, intellectui Angeli inferioris, ſed talem infuſionem eſſe reſeruatam ſoli Deo, vt conſtat ex dictis circa illuminationem Angelorum. Quapropter eſt difficultas, ſuppoſito quod Angelus inferior cognoſcit ex tempore aliquod myſterium ſupernaturale, per illuminationem ſuperioris Angeli, quod ſit illud lumen, paſsiue ſe tenens ex parte Angeli inferioris, quo reddatur capax talis Angelus, ad recipiendam dictam illuminationem, & conſequenter ad cognoſcendum illud myſterium. Hæc enim eſt differentia inter illuminationem, ſeu reuelationem prouenientem immediate à Deo, & reuelationem prouenientem ab Angelo. Deus enim reuelando aliquod myſterium, præbet lumen, quo cognoſcatur tale myſterium, imo, formaliter loquendo, nihil aliud eſt, Deum ex tempore reuelare aliquid, quam immutare intellectum medio aliquo lumine ad cognoſcendum rem, quam reuelat. Cæterum Angelus non poteſt ſic reuelare veritatem aliquam, ſed neceſſario præſupponit in intellectu eius, cui talem veritatem reuelat, ſpeciale lumen proportionatum veritati eidem, & ſecundum determinationem, ſeu confortationem eiuſdem luminis, prouenientem ab Angelo illuminante, ad modum iam ſupra explicatum, dicitur fieri illuminationem.

C

Quo fit (vt obiter hoc adnotemus) Deum non ſolum ſua reuelatione poſſe cauſare certitudinem veritatis ſupernaturalis, quam reuelat, abſque eo, quod cognoſcatur talis veritas in ſe ipſa, ſed ſolum in teſtificante; verum etiam poteſt cauſare euidentem notitiam eiuſdem veritatis, etiam non cognitæ in ſe ipſa, ſed in teſtificante. Itaque poteſt Deus infundere ſpeciale lumen, quo ille qui illuminatur, iudicet euidenter de illa veritate, non viſa in ſe, & iudicet euidenter, Deum eſſe, qui teſtificatur illam veritatem. Et probabilitatem huius opinionis, non vacat modo oſtendere, ſed ſufficiat dicere, quod Deum reuelare aliquid, eſt præbere lumen ad cognoſcendum illud, & ita reuelare clare, vel obſcure, eſt infundere lumen clarum, vel obſcurum, ad cognoſcendam rem reuelatam, & conſequenter, quod poteſt quis cognoſcere euidenter lumen ipſum, quod infunditur, & ipſam infuſionem, quatenus omnia iſta ſe tenēt paſsiue ex parte eius, qui illuminatur, & quatenus ex parte eius dicunt realem, & phiſicam mutationem, abſque eo, quod euidenter cognoſcatur cauſa, à qua tale lumen prouenit, in ſe ipſa. Quia formalis ratio aſſenſus, non accipitur ex cauſa, vel

ex obiecto correspondente lumini, sed immediate ex ipso lumine, & claritas luminis non sumitur ex obiecto, sed immediate secundum se, & ex immediata vnione cum intellectu, facit euidentiam tale lumen. Vnde Angelus potest immediate recipere à Deo speciale lumen, quo cognoscat aliquod mysterium supernaturale reuelandum Prophetæ alicui, per quod lumen, non obscure, sed euidenter cognoscat Deum testificantem illud mysterium, & cognoscat euidenter visionem diuinam, de manifestatione eiusdem mysterij fienda Prophetæ. Et certe si in hac parte non concedimus euidentiam in testificante, seu euidentiam testificationis, quantumcunque testificans non cognoscatur in se ipso, difficile intelligetur, qualiter Angeli instruant Prophetas, circa mysteria obscure ab Angelis cognita, & explendo uisionem diuinam, etiam ænigmatice cognitam. Quandoquidem (vt supponimus) omnia ista exercentur extra visionem beatificam.

A

B

Licet ergo bene intelligatur illuminatio ista facta à Deo, tamen difficilime intelligitur illuminatio facta ab alio Angelo, nisi detur lumen supernaturale in Angelo recipiente illuminationem, ad cognoscendum veritatem supernaturalem. Quod ergo lumen est istud? Ratio ergo dubitandi est. Quia vel tale lumen infunditur à Deo specialiter, pro cognoscendo illo mysterio, vel non. Si detur primum, sequitur, Deum esse, qui reuelat immediate tale mysterium, non vero Angelum: quandoquidem reuelatio passiua nihil aliud est, quam infusio luminis. Si detur secundum, sequitur, esse impossibile tale lumen, quia non est possibile, quod proueniat ab altera causa præter Deum.

*Dubium.*

Nec valet dicere, quod illud lumen infundatur ab Angelo, tanquam à causa subordinata Deo: quia licet Deus possit assumere instrumentum creatum, ad producendum lumen in intellectu Angeli, vel hominis, tamen non potest dari aliqua causa principalis, quantumcunque sit subordinata Deo, quæ intimeo peretur in intellectum illum.

C

Ad hoc dubiũ respondetur, conformiter ad doctrinam traditã, de cognitione Angelorum per species inditas; scilicet, quod sicut eo ipso, quo aliquod obiectum cognoscendum pertinet ad Angelum, species quæ est indita ipsi Angelo, determinatur intrinsece à Deo, & reducitur in actum secundum cognitionis illius obiecti, ita in præsenti, eo ipso, quo aliquod obiectum supernaturale cognoscendum, proponitur Angelo extra visionem beatificam, correspondet eidem obiecto speciale lumen supernaturale, à Deo infusum Angelo, siue habitualiter, siue actualiter, quod quidem lumen actuatur à Deo, & reducitur in actum secundum cognitionis illius obiecti, quod proponitur. Vnde Angelus illuminans alterum Angelum, solum determinat eius intellectum ex parte obiecti, proponendo ei veritatem cognoscendam; at vero ex parte subiecti, determinatur intellectus illius Angeli à Deo, siue infundente speciale lumen per modum actus, & transeunter, sicut infunditur Prophetis, siue præmouendo efficienter lumen iam infusum habitualiter, & reducendo ipsum in actum secundum, ad cognoscendum illud obiectum de nouo propositum. Tunc autem infunditur Angelo speciale lumen per modum actus, & transeunter, quando ea quæ reuelantur, sunt extrinseca statui Angeli; quando tamen congruunt eius statui, licet non primo pertineant ad talem statum, (vt dictum est) existimo dari habitualiter lumen quoddam medium inter lumen obscurum, & lumen beatificum, quo quidem lumine Angelus est dispositus habitualiter, ad recipiendas tales illuminationes.

Quando igitur lumen est actuale, & infusum à Deo per modum transeuntis, ad cognoscendam veritatem supernaturalem propositam ab alio Angelo, quæstio est magis de nomine, quam de re, vtrum Angelus recipiens tale lumen, dicatur illuminari à Deo, aut ab Angelo proponente veritatem. Absolute tamen concedendum est, quod illuminatur ab alio Angelo proponente veritatem, non quomodocunque, sed conformiter ad capacitatem, & dispositionem Angeli illuminati. Si enim veritas proposita se haberet materialiter ex parte obiecti, sicut se habent futura contingentia, quando ponuntur à parte rei respe-

respectu intellectus angelici, dicta illuminatio, non tribueretur Angelo proponenti, sed soli Deo infundenti lumen. Quemadmodum, quando ad prædicationem Apostolorum, cognoscebant Angeli aliqua mysteria de nouo, non dicebantur illuminari ab Apostolis: quia veritates illæ, vt propositæ ab Apostolis, non se attemperabant capacitati Angelorum, & modo intelligendi ipsorum, & ita habebant se velut materiale obiectum, ad quod intelligendum, ita concurrebat lumen infusum à Deo, vt ipsi Deo soli tribueretur illuminatio. Nihilominus cum Angelus superior, proponendo aliquod mysterium Angelo inferiori, proponat ipsum, attemperando se virtuti, & capacitati Angeli inferioris, talis illuminatio non tribuitur soli Deo, sed etiam Angelo superiori.

A Præterea potest dici, non esse necessarium aliquod lumen superueniens Angelo inferiori, etiam quando ei reuelantur à superiori dicta mysteria, quia quamuis talia mysteria, secundum quod cognoscuntur ab Angelo superiori, excedant capacitatem Angeli inferioris, tamen proposita magis particulariter, & velut articulatim, per talem Angelum superiorem, proportionantur lumini habituali talis Angeli inferioris. Vnde saluatur illuminatio Angeli superioris, directa ad inferiorem, per solam istam propositionem mysteriorum, modo proportionato lumini inferioris Angeli. Quod fit, vt lumen habituale Angeli inferioris proportionetur mysterijs pertinentibus ad statum talis Angeli, cæterum non proportionetur superioribus mysterijs, nisi articulatim propositis, quod fit per Angelum superiorem.

## CONTROVERSIA. LXVI.

### *Vtrùm cognoscat Angelus naturaliter modum, quem accidentia habent in sacramento Eucharistiæ.*

POSTQVAM dictum est de cognitione supernaturali, quã Angeli habent de præcipuis mysterijs pertinentibus ad Incarnationem Christi Domini, & ad communem statum Angelorum, cuiusmodi sunt sacramenta; & inter ea principaliter sacramentum Eucharistiæ: restat inquirendum, quid Angelus cognoscat naturaliter in eodem sacramento Eucharistiæ. Pro cuius intelligentia supponendum est ex fundamentis supra positis, quod quidquid secundum entitatem propriam est ordinis naturalis, etiam si supernaturaliter sit productum, vel supernaturaliter conseruetur, cadit sub obiecto proportionato intellectus Angeli. Quapropter Angelus qui cognouit naturaliter existentiam substantiæ panis, postea desinente esse tali substantia, cognoscit, ibi non esse. Nam eadem est ratio cognitionis entis positiui, atque cognitionis priuationis eiusdem. Et non solum Angelus, qui antea cognouit dictam præsentiam panis, cognoscit postea absentiam: verum etiam si daremus, Angelum antea non cognouisse illam præsentiam, diceremus, quod, peracta consecratione, cognosceret illam absentiam. Non enim indiget Angelus in particulari, cognitione alicuius formæ positiuæ, ad cognoscendum absentiam, & priuationem eiusdem formæ. Imò sicut forma immediate per se ipsam est cognoscibilis ab Angelo, ita priuatio eiusdem formæ. Cum enim priuatio non dicat puram negationem, sed carentiam formæ in subiecto apto nato, fit, vt ratione subiecti, cui debebat hic, & nunc inesse talis forma, sit cognoscibilis immediate priuatio, hoc est, non mediante formæ cognitione. Consequenter etiam dicendum est, Angelum cognoscere naturaliter, accidentia illa non existere in proprio subiecto; scilicet in substantia: licet ex parte rei cognitæ sit necessarium, cognoscere priuationem, per ordinem ad formam.

B

C

Dubium ergo est, de modo positiuo,

quem illa accidentia habent post conse
crationem; an scilicet cognoscatur na-
turaliter ab Angelo. Circa quod, Vaz-
quez disput. 214. cap. 4. tenet, modum
illum positiuum, quem accidentia ha-
Vazquez. bent ex defectu substantiæ, proprio, &
quidditatiuo conceptu, ab Angelo cog
noſci. Quod probat. Quia modus ille
non est supernaturalis suapte natura, sed
solum ex parte efficientis: quia ille mo-
dus, necessario oritur ex negatione ali-
cuius entis naturalis, tanquam ex aliquo
priori: ergo non potest esse ordinis su-
pernaturalis, nam si talis esset, non pos-
set necessariam habere connexionem,
cum illa negatione. Consequitur autem
necessario negationem substantiæ pa-
nis, aut vini, & illam supponit, vt aliquid
prius, quia ablata substantia necessario
consequitur, accidentia, quæ manent, es
se per se.

Hæc tamen opinio est omnino fal-
sa, & ab scholis reijcienda, ob suam no-
uitatem in re tam graui. Omnes enim
Theologi fatentur, modum illum exis-
tendi accidentium sine subiecto, esse ad
mirabilem, & supra omnem ordinem na
turalem. Nec solum considerant dictam
excellentiam ex parte causæ efficientis,
sicut consideratur in oculo restituto
cæco, sed considerant formalem, & ac-
tualem excellentiam, etiam præscinden
do à causa. Et in hoc maxime deceptus
est Vazquez, comparans modum posi-
tiuum existendi illorum accidentium,
cum oculo restituto cæco, & dicens,
vtrunque esse ordinis supernaturalis so
lum ex parte causę efficientis. Et quidem
communiter Theologi, inter quos Suar.
Suar. 3. part. disp. 53. sect. 5. negant omnes is-
tas priuationes, quas Vazquez dicit esse
ordinis naturalis, cognosci naturaliter.
Nam quanuis Angelus non videat subs
tantiam panis sub speciebus huius sacra
menti, tamen non potest inferre euiden
ter, ibi non esse talem substantiam, cum
possit contingere, Deum eam occulta-
re. Quanuis enim posset Deus etiam oc-
cultare carentiam substantiæ, quæ desi-
nit esse modo naturali, & sic intendat
Vazquez, quod etiam de illa carentia
non posset Angelus euidenter iudicare,
tamen est diuersa ratio. Nam carentia
substantiæ, quæ desinit esse modo natu
rali, habet causas naturales, cum quibus
habet connexionem naturalem, quæ ta-
men connexio non inuenitur in ista pri
uatione, seu priuationibus, quæ interue-
niunt in sacramento Eucharistiæ. Sed
quidquid sit de hoc, quod probabiliter
maxime dicitur, admittamus priuatio-
nes istas; scilicet accidentium respectu
proprij subiecti, & alias similes, esse or-
dinis naturalis, & adhuc procedamus
ad impugnationem dictæ sententiæ.

Notandum ergo est, aliud esse loqui
de priuatione, quæ remanet in illis acci-
dentibus respectu existentiæ in proprio
subiecto, aliud vero de modo positiuo
existendi, quem talia accidentia de no-
uo acquirunt. Etenim priuatio illa im-
mediate cognoscitur per carentiam pro
prij subiecti, (vt supra dictum est) quia
immediate dicit ordinem ad tale subie-
ctum, & habet immediatam connexio-
nem cum illo; atque adeo est ordinis na-
turalis. Itaque nulla alia formalitas in-
uenitur in illa priuatione, præter caren-
tiam proprij subiecti; vnde sicut esse in
proprio subiecto, erat aliquid ordinis na
turalis, ita carentia eiusdem subiecti est
ordinis naturalis. Cæterum modus po-
sitiuus, quem habent accidentia illa, exis
tendi sine subiecto, non habet formali-
ter connexionem, cum aliqua causa, vel
entitate naturali. Nec in tota natura po
test dari aliqua entitas naturalis, cum
qua ex natura sua connectatur talis mo-
dus. Quapropter oculus restitutus cæ-
co, habet in se naturalem connexio-
nem, cum alijs rebus, & causis ordinis
naturalis, & ita potest in se naturaliter
cognosci: nihilominus, quod acciden-
tia maneant per se, sine subiecto, nul-
lam prorsus connexionem habet cum
aliqua causa, vel entitate naturali. Vnde
formare istam propositionem, hæc ac-
cidentia hic, & nunc, non solum carent
subiecto, verum existunt per se; ita su-
perat facultatem naturalem, vt à parte
rei non inueniat intellectus aliquod
fundamentum ordinis naturalis, ad il-
lud.

Pro huius rei maiori intelligentia no
ta, quod si accidentia illa, eo ipso, quo
carerent proprio subiecto, haberent na-
turaliter modum positiuum existendi per
se: ita quod ex vi primi, sequeretur secun
dum, vtcunque haberet locum illa sen-
tentia: nihilominus ex vi carentiæ pro-
prij subiecti, sequitur per naturalem co-
nexionem in accidentibus, illa statim de-

sinere

sinere esse. Non igitur infertur ex eo, quod accidentia careant proprio subiecto, ipsa habere modum positiuum essendi per se. Cum ergo fundamentũ, quod constituit Vazquez, ad cognoscendum, quod accidentia illa habeant esse per se, nullum aliud sit, quam quod talia accidentia naturaliter cognoscuntur, vt priuata proprio subiecto, ad quam priuationem consequatur esse per se, & hoc fundamentum sit omnino futile, præcipitanter satis locutus est, ne amplius dicam.

A

*Molina.* Et in hac parte obscure loquutus est Molina in hoc art. disput. 1. dicẽs, quod si sermo sit de modo supernaturali, quo accidentia existũt in Sacramẽto, quoad influxum supernaturalem, quo Deus essendi modum eis præbet, ille influxus est supernaturalis suapte natura. Si vero loquamur de modo, quo existũt ibi quoad effectum illius influxus, scilicet, quatenus existunt sine subiecto, cognoscibilia sunt naturaliter. Hæc (inquam) fere incidunt in sententiam, quam tenet Vazquez, nisi superaddatur, quod modus ille positus in primo membro distinctionis, & influxus, non se tenet solũ ex parte causæ efficientis, sed est modus, & influxus passiue receptus in ipsis accidentibus, atque entitatiue, & intrinsece ordinis supernaturalis,

B

Præterea nota, quod tam quantitas, quam alia accidentia, quæ subiecta abantur in substantia media quantitate, quando remanent in Sacramento, priuantur speciali quodam modo actualis inhæsionis, per quem recipiebant perfectionem à substantia. Ex illa enim reali vnione cum substantia, vere omnia accidentia participabant, non solum illam perfectionem, quam partes aliquæ vnitæ inter se participant a toto, verum etiam aliam perfectionem, quam ens secũdum quid, participat ex coniunctione ad ens simpliciter. Ista ergo perfectio suppletur à Deo, conseruando illa accidentia separata à substantia. Quapropter in hac separatione accidentium, non solum interuenit extrinseca manutenentia Dei respectu accidentium, sed etiam communicatio illius intrinsecæ perfectionis. Et ratione huius communicationis, omnia illa accidentia possunt efficere, id quod efficerent, si actualiter essent vnita substantiæ, vt est, immutare, nutrire, &c. Ex hoc ergo colligitur euidens ratio contra Vazquez. In illis accidentibus separatis datur modus quidam intrinsecus, non habens connexionem, cum aliqua causa naturali; sed proueniens ex conseruatione speciali Dei, ad modum explicatum: ergo implicat, quod talis modus sit ordinis naturalis, alias haberet actualẽ connexionem, cum aliqua causa naturali: quod tamen est falsum, sed habet immediatam connexionem cum virtute diuina, ex qua solum sumitur ratio prædicti modi, & perfectionis. Et tantum abest, vt ex vi separationis accidentium à substantia, sequatur immediate talis modus intrinsecus, quod potius debeat priuari accidens illo modo. Ex quo ergo principio naturali potest intellectus colligere, quod accidentia separata à substantia habent illam perfectionem, quã habebant coniuncta substantiæ? Certe recurrendum est ad potentiam infinitam Dei, non solum conseruantem accidentia, sed actualiter, & formaliter actuando supernaturali modo accidentia, ad supplendum per gratiam, quod antea cõferebatur per naturam, vt docet D. Th. 3. part. quæst. 77. art. 1. ad 1.

C

*D. Thom.*

Ex quo sequitur, quod si modus iste positiuus accidentium, esset supernaturalis solum ex parte causæ efficientis, naturalis autem entitatiue, quod talia accidentia retinerent illam formalem connexionem cum substantia, ratione cuius connexionis possent exercere operationes, quas exercebant antea, quando erãt vnita substantiæ. Si enim quidquid formaliter, & entitatiue se tenet ex parte accidentium ad exercenda illas operationes, est aliquid mere naturale, & ex altera parte ille actualis influxus proueniens à substantia, erat ratio dictarum actionum, erit dicendum, quod ipse influxus conseruatur, vt sic verificetur, quod totum principium intrinsecum illarum operationum, est aliquid naturale, licet conseruetur per causam supernaturalem. Est autem ridiculum dicere, quod Deus conseruet actualem illam perfectionem, seu actualem illum influxum prouenientem accidentibus à substantia: & consequenter dicendum est, interuenire ibi aliquem modum intrinsecum supernaturalem à quo illa accidentia, habent eandem perfectionem, & virtutem ad agendum, quam habebãt in subiecto.

Dicamus ergo ad mentem fere omnium Theologorum, quod Deum agere vt authorem supernaturalē, posse relucere, vel in modo, qui extrinsecus est effectui, vt patet in oculo restituto cæco, totus enim modus supernaturalis cessat, producto effectu, atque adeo dicitur ille effectus supernaturalis, præcise ex parte causæ efficientis, & consequēter cognoscitur naturaliter talis effectus. Præterea potest relucere influxus Dei authoris supernaturalis in aliquo modo intrinseco ipsi effectui, & sic relucet in præsenti. Datur enim intrinsecus modus accidentibus separatis, qui est impossibile produci à causa aliqua naturali, sed reducitur in Deum authorem supernaturalem. Fit ergo consequens, vt accidentia conseruata sine subiecto, sub tali modo formaliter, pertineant ad ordinem supernaturalem; atque adeo, quod non possint cognosci naturaliter.

Confirmatur. Nam quando accidentia illa conseruantur separata, recipiunt aliquam mutationem, quæ pertinet ad ordinem supernaturalem: quandoquidem supernaturaliter separantur, & cōseruantur, & hoc non potest fieri ex vi mutationis Dei, atque adeo, debet fieri ex vi mutationis accidentium. Fit ergo, vt sub tali mutatione, etiam accidentia pertineant ad ordinem supernaturalem. Ponitur ergo ex parte accidentium, entitas ordinis supernaturalis, à qua formaliter dicitur Deus agere actione supernaturali, non solum producendo effectum naturalem, vel conseruando illud, sed etiam formaliter eleuando ipsum, supra virtutem propriam naturalem.

Et certe si in hac conseruatione accidentium, totum quod intrinsecum est ipsis, est ordinis naturalis, frustra Sancti, & doctores scholastici, ita magnificant modum ipsum, quo accidentia existunt sine subiecto. Non enim magnificant solam causam, sicut magnificabant homines Christum restituentem oculos cæco, absque eo, quod magnificarent ipsos oculos, sed etiam extollunt altissimum illum modum, & incomprehensibilem, quem accidentia formaliter retinent existendo per se, sine proprio subiecto.

Præterea idem author obijcit contra suam sententiam; quod modus ille existendi per se accidentium, nulli alteri naturæ conuenit naturaliter: ergo natura sua supernaturalis est. Ad quod respondet dicens: quod etiam si modus eiusdē rationis vniuocę, non conueniat alijs rebus, præterquam accidentibus huius Sacramenti, existentibus sine subiecto: tamen quia modus per se, maioris multo perfectionis, qui conuenit substantię, est ordinis naturalis, modus etiam ille communicatus accidentibus, ex se, & sua natura, naturalis ordinis erit. A

Sed miror, virum doctum ita allucinatum fuisse. Quanuis enim esse per se, ex genere suo sit cognoscibile naturaliter, tamen hoc esse per se, vt coniunctum accidenti, non est cognoscibile naturaliter. Et quanuis esse per se substantiæ, in ratione entis, sit quid excellentius, quā illud esse per se accidentium, ad modū, quo supra explicuimus, loquētes de accidentibus supernaturalibus per comparationem ad substantiam: tamen ex genere suo, modus, quo accidens, non amittendo propriam naturam accidētis, quæ ex se postulat inexistentiam, seu esse in alio, est per se, est aliquid superioris ordinis ad totam naturam essendi per se naturaliter. Quapropter, quod ista duo cō B ueniant, scilicet, entitas accidentis, & esse per se, non consequitur ex sola manutenētia Dei, qua cōseruatur entitas accidentis, nec ex sola manutenētia illius actualitatis, quæ est esse per se, si vtrunque consideretur, quatenus est ordinis naturalis, sed consequitur ex quadam intrinseca eleuatione, qua accidens illud, secundum potentiam obedientialē, quā habet, ita eleuatur a Deo, & fit ordinis supernaturalis, vt nō repugnet ei esse per se; sed potius tale esse coniungatur eidē accidenti. Et ita hæc coniunctio formaliter est ordinis supernaturalis.

Nec est alicuius momenti exemplum, quod adducit Vazquez, de anima bruti, si conseruaretur à Deo extra materiam, quod cognosceretur ab Angelo. Nam si militer accidentia, si separentur à subiecto per manutenentiam Dei, cognoscentur ab Angelo, nec in hoc est aliqua difficultas, sed in eo, quod est, accidenti superaddi quendam modum intrinsecū, iam explicatum, ad quem non est accidens in potentia naturali; sed in potentia obedientiali, medio quo, accidens eleuat se supra se, & constituitur alterioris ordinis, respectu substantiæ, cui antea in C

hærę-

hærebat. Itaque, quando illud accidens inhærebat substantiæ, subordinabatur eidem substantiæ in suis actionibus, cæterum, quando est separatum à substantia, & exercet easdem actiones, hoc efficit ex quadã actualitate intrinseca, quæ est ordinis superioris respectu illius substantiæ.

Obijciens præterea contra illam doctrinam, idem author argumentum, dicit. Si ex eo, quod Angelus certo cognoscit, substantiam panis non esse sub accidentibus, euidenter colligit, accidẽtia esse per se, eadẽ ratione, ex eo, quod cognoscat, Christi humanitatem non habere propriam personalitatem, euidẽter colliget habere alienam. Ad quam obiectionem respondet, constituẽdo discrimen, inter modum per se existendi accidentium, & personalitatem illã. Quia cum modus per se existendi accidentiũ, oriatur necessario ex negatione proprij subiecti, & hęc sit omnino ordinis naturalis, ac proinde cognoscatur ab Angelo, propria virtute, consequenter cognosci potest modus ille existẽdi per se accidentium. Cum vero priuatio propriæ personalitatis, conueniat naturę humanæ, ex eo, quod sustentatur aliena, & sustentari aliena, nempe diuina, sit supernaturalis ordinis, efficitur, vt Angelus non cognoscat priuationem personalitatis creatæ, cum tamen cognoscat personalitatem creatam, & priuatio illius eiusdem ordinis sit cum personalitate.

Hoc tamen discrimen nullũ est. Imo contra totam Philosophiam est, dicere, quod cognitio priuationis formæ, quæ expellitur, dependeat ex cognitione formæ, quæ introducitur, & quod priuatio formæ expulsæ, nascatur ex introductione formæ oppositæ. Quinimo, quanuis forma aduenies prius introducatur in genere causæ formalis, seu efficientis, quam expellatur forma opposita: tamen in genere causæ materialis, prius expellitur forma opposita. In hoc ergo genere causę materialis, intelligitur prima materia priuata forma, quã actuata per formam superuenientem. Et ad cognitionem priuationis talis formæ, nihil aliud requiritur, quam cognoscere negationem eiusdem formæ in subiecto apto nato, absque eo, quod cognoscatur alia forma opposita. Fit ergo consequens, falsum esse, A dicere, quod in Christo domino, priuatio propriæ personalitatis naturæ humanæ, conueniat eidem naturæ, ex eo, quod sustentatur aliena personalitate. Verum quidem est, fuisse præuentam illam personalitatem propriam naturę humanæ, à personalitate diuina, nihilominus ex hac positiua præuentione (vt sic loquamur) non depẽdet formaliter cognitio priuationis propriæ personalitatis, sed dependet velut causaliter, quę tamẽ dependentia est extrinseca cognitioni illius priuationis.

Igitur eodem modo prorsus dicendum est, quod sicut Angelus naturaliter cognoscit illam priuationem propriæ personalitatis, seu (vt melius dicamus) negationem, ex hoc tamen non sequitur, quod cognoscat, qua personalitate terminetur humanitas Christi Domini, sed potius cognito primo, quia illud est ordinis naturalis, circa secundum, habet se mere negatiue, quia illud obiectũ excedit limites proprij obiectiui ita in præsenti, circa carentiam subiecti proprij in accidentibus, positiue, & naturaliter iudicat Angelus; circa existentiam autem per se eorundem accidentium, habet se negatiue. B (?)

## CONTROVERSIA. LXVII.

### *Vtrùm Angelus naturaliter cognoscat modum existendi corporis Christi, sub speciebus sacramentalibus.*

CIRCA modũ, quo corpus Christi existit sub speciebus sacramentalibus, quatenus totus Christus est in tota hostia, & totus in qualibet parte, dubitatur, vtrũ iste modus cognoscatur naturaliter ab Angelo.

Vazquez cit. tenet partem affirmatiuam. Quam probat dicens. Primum quidem cognoscere potest Angelus, sub speciebus sacramentalibus esse substantiam Vazquez.

tiam corporis,& sanguinis. Nam substantia corporis,& sanguinis est ordinis naturalis: ergo cognoscere potest, vbi sit,& quãdo sit. Deinde cognoscere potest,quantitatis corporis Christi naturam,talem esse,quæ extendat substantiam,in qua est,in ordine ad locum: contra vero cum substantia corporis,& sanguinis,maneat ibi cum quantitate sua, habens in se partem extra partem; sed sine modo extensionis in ordine ad locũ, sequitur,vtrunque ab Angelo cognosci, tum quidem effectum quantitatis, qui est extendere substantiam intra se ipsam,tum etiam priuationem modi quantitatis,ratione cuius extenderetur cum loco. Cumque ex priuatione illius modi quantitatis,sequatur,vt tota sit in toto,& tota in quauis parte loci,fit etiam, vt ab Angelo cognoscatur modus ille, quo existit corpus Christi in Eucharistia. Idem omnino (ait) sequeretur,si diceremus,substantiam corporis ideo manere totam sub tota quantitate specierum,& totam in quauis parte illarum, quia careret sua propria quantitate,hac enim ablata,naturaliter sequitur modus ille substantiæ,existendi indiuisibili modo sub aliena quantitate. Priuatio autem propriæ quantitatis est ordinis naturalis,sicut etiam ipsa quantitas.

*Scot. Mai. Ocham. Gabr. Ægidius.*

Hanc eandẽ sententiam tenuit Scot. in 4.d.10.quæstio.8.Mai.quæstion.5. Ocham etiam quæst.5.Gab.lect.45.in can.Ægid.Theorem.16.Ex diuerso tamen fundamento,scilicet, quia modus hic existendi est aliquid finitum. Item, quia Angelus cognoscit modum, quo anima Christi Domini est in corpore, & in hoc Sacramento,quia tota est in toto,& tota in qualibet parte: ergo cognoscendo animam,cognoscit etiã vnionem eius ad corpus,& cõsequenter cognoscit corpus,secundum illum modum essendi.

*D.Tho. D.Bonau. Richard. Durand.*

Nihilominus ista opinio falsissima est,nec admittenda in scholis. Est enim contra communem sententiam Theologorum sequentium D.Thom.3.part.q. 76.art.7.Eã etiã tenent D. Bonau.in 4. d.10.quæst.vltim.Richard.art.5.quæstio.1.Dur.quæst.4.& alij. Nec potest quæstio ista disputari modo ex professo,sed ea adducemus,quæ sufficiant ad confutandam illam sententiam.

Pro intelligentia ergo istius modi, quo corpus Christi est in Sacramento omnino supernaturaliter,non solum ex parte causæ efficientis,verum etiam formaliter,nota,quod Christus Dominus est in hoc Sacramento ex vi transsubstantiationis panis in ipsum. Itaque non debet considerari ista existentia corporis Christi,immediate secundum se ipsam,vel ex vi alicuius actionis,seu mutationis,tenentis se ex parte corporis Christi,sed debet considerari,vt terminus transsubstãtiationis. Vnde dicitur, corpus Christi esse sub speciebus, non quia ipse Christus se constituat sub eis, vel adquirat specialem illum locum, vel mutetur in adquisitione ipsius loci, sed quia substantia panis trãs substãtiatur in ipsum. Quo fit,vt ex vi cognitionis, qua solum cognoscitur priuatio substantiæ panis sub illis speciebus,non possit cognosci existentia realis corporis Christi, secundum proprium modum sacramentalem. Nam ex vi solius priuationis dictæ,non declaratur positiua conuersio illa,& consequenter,nec positiuus modus existendi. Cum igitur modus, quo substantia panis conuertitur in corpus Christi,sit formaliter omnino supernaturalis,nec possit causari;nisi media eleuatione,passiue se tenente ex parte substantiæ panis,& consequenter illa formalis eleuatio,& totalis conuersio, sit supra omnem actionem,& mutationem naturalem,& lateat omnem intellectum creatum,fit consequens, vt etiam modus ille existentiæ corporis Christi superet omnem intellectum creatum, & omnem entitatem naturalem.

Præterea nota,quod ille modus existentiæ corporis Christi,vel potest considerari ex parte causæ,vel ex parte effectus,vel in se ipso formaliter. Et quidem ex parte causæ,omnes fatentur, esse aliquid supernaturale,ex parte autem effectus, nullam habet connexionem cum aliqua entitate ordinis naturalis, & consequenter impossibile est,quod ab Angelo cognoscatur naturaliter per aliquẽ effectum. In se ipso autem immediate, non potest cognosci ab Angelo naturaliter: quia non sunt inditæ species eidem Angelo repræsentantes talem modum. Præterquam,quod habere positiuũ modum substantiæ,existendi indiuisibiliter in toto,& in qualibet parte, impossibile est,quod conueniat quantitati, nisi intrin-

intrinsece eleuetur, taliter quod eleuatio ipsa passiua, sit modus supernaturalis, constituens quantitatem super omnem entitatem naturalem, atque adeo, impossibile est, talem modum cognosci naturaliter immediate per se ipsum.

Ex ijs sequitur, esse falsum dicere, quod Angelus cognoscat, corpus, & sanguinẽ Christi esse sub speciebꝰ Sacramẽtalibus. Quis enim intellectª creatus potest naturaliter cognoscere, quod sub speciebus quãtitatis, sit altera quãtitas? Vel quę principia sunt in rerũ natura, ad iudicandum, quod loco substantiæ contentæ sub certis dimensionibus quantitatiuis, succedat quantitas, non exposcens certam partem talium dimensionum?

Probatio autem adducta à Vazquez, nullius momẽti est. Fatemur enim, quod corpus, & sanguis Christi Domini, aliquid naturale sunt, sed negamus, quod possint cognosci, vbicunque sint; nisi sint modo sibi proportionato naturaliter, & locus eis correspondeat secundũ proprias dimensiones. Cum igitur illa proportio corporis Christi ad species Sacramentales, sit omnino supernaturalis, fit, vt quãuis species naturaliter cognoscantur, & corpus naturaliter cognoscatur, non inde fiat, vt habitudo, seu cõuenientia inter illud corpus, & species, sit naturaliter cognoscibilis, atque ita non cognoscitur corpus vbicunque sit. Dependet enim hæc cognitio ex cognitione illius positiuæ habitudinis, inter corpus, & species. Et hoc attente consideretur. Stat enim, quod cognoscatur aliquod corpus existens in loco, absque eo, quod cognoscatur ipsa existentia in loco, vel habitudo, quam corpus dicit ad talem locum, seu locus ad tale locatum. Cæterũ impossibile est, quod cognoscatur corpus Christi existens sub illis speciebus; nisi cognoscatur modus existendi sub eisdem speciebus, taliter, quod immediatius debeat intellectus attingere dictum modum, tanquam rationem cognoscendi corpus Christi, quam cognoscat ipsum corpus Christi. Etenim cum corpus naturale, per se ipsum constituatur in loco naturali, licet mediante motu locali, & etiam per se ipsum dicat habitudinem ad talem locũ, stat bene, quod intellectus cognoscat tale corpus in se ipso, præscindendo ab illa habitudine superaddita. At vero cũ corpus Christi, non se constituat immediate per se ipsum sub illis speciebus (vt declaratum est) sed potius sit sub eisdem speciebus, ex vi conuersionis substantiæ panis in ipsum, fit, vt necessario debeat præcognosci iste modus conuersionis, & etiam modus succedendi loco substantiæ panis, qui est in corpore Christi, ad cognoscendum, tale corpus esse sub istis speciebus. Declaratur hoc euidentius. Nam quando cognoscitur corpus Christi sub illis speciebus, necesse est, quod aliquid positiuum cognoscatur, superadditum ipsi corpori secundũ se, id autem, quod superadditur positiue, non est entitas naturalis, nec habitudo aliqua, quam corpus dicat sua propria natura, vel quam dicat quantitas corporis Christi ex natura sua, & consequenter, cognoscere corpus Christi speciali modo sub illis speciebus, excedit virtutem naturalem intellectus.

Quo fit, vt quanuis Angelus cognoscat naturaliter, sub speciebus panis non esse substantiam panis: non tamen iudicat positiue, quid ibi sit. Quia cum ex vi priuationis illius substantiæ, non sequatur alia substantia corporis Christi, sed ex vi transsubstantiationis, quæ est omnino supernaturalis, non habet Angelus aliquod principium naturale, ex quo inferat præsentiam realem corporis Christi, & ita mere negatiue se habet circa talem præsentiam. Constatque non valere illam consequentiam, Angelus iudicat naturaliter, non esse sub speciebus panis substantiam panis: ergo iudicat naturaliter, esse ibi corpus Christi, quia datur medium ex parte iudicij, scilicet, negatiue se habere.

Multo magis falsum est dicere, Angelũ naturaliter cognoscere, quod in hoc Sacramento, quantitas corporis Christi ex se, extendit corpus Christi in ordine ad locum. Quanuis enim illa quantitas, ex se habeat dictum officium extendendi partes in ordine ad locum, atque adeo notitia quadam abstractiua, possit cognosci ab Angelo naturaliter, siue notitia intuitiua considerando illam quantitatẽ extra Sacramentum: non tamen potest cognosci sub dicto officio intuitiue, in hoc Sacramento, seu quatenus est sub illis speciebus. Vnde quantitas corporis Christi in hoc Sacramento est

per

per modũ substantiæ, seu sequens modũ substantiæ. Cum enim sit ex vi conuersionis, in hoc Sacramento, & secundum modum distinctum ab eo, qui conuenit ei secundum se, & absolute sumpta, sequitur modum transsubstantiationis, qua vna substantia conuertitur, seu trãssubstantiatur in alteram, atque adeo habet in hoc Sacramento modum substantiæ.

Ex hoc sequitur vnum corolarium valde notandum, cõtra Vazquez, quod proprie loquendo, quantitas quatenus est in hoc Sacramento, non priuatur modo proprio extendendi partes corporis Christi, in ordine ad locum. Non enim potest conuenire illa priuatio quantitati; nisi quando habet esse secundum modum proprium quantitatis. Priuatio enim est negatio formæ debitæ in esse in subiecto apto nato. Et sicut catulus antè nonum diem, non priuatur visu, quia pro illo tempore, non est subiectum visus: ita quãtitas prout est in Sacramẽto, non priuatur, proprie loquendo, illa extensione partium in ordine ad locũ, quia licet quoad primarium officium extendendi partes corporis in ordine ad se, seruet modum quantitatis: tamen quoad habitudinem ad extrinseca, siue sit ad locum, siue sit ad species, non seruat modum quantitatis, sed potius eatenus dicitur esse Sacramentaliter sub istis speciebus, quatenus seruat modum transsubstantiationis. Vt sic autem non est subiectum dictæ priuationis, & ita conuenit ei negatio extendendi partes in ordine ad locum, non tamen conuenit ei priuatio. Itaque quidquid conuenit quantitati absolute, & in se ipsa, vbicunque sit conuenit ei: & ita extendere partes in ordine ad se, conuenit huic quantitati, etiam in isto Sacramento, & si impediretur hoc officio in Sacramento, consequenter diceretur priuari illo. Nihilominus id, quod conuenit quantitati per habitudinem ad aliquid extrinsecum, non eodem modo dicit talem habitudinem in Sacramẽto, atque extra Sacramẽtum. Non igitur conuenit quantitati, prout est in hoc Sacramento, priuatio extendendi partes per ordinem ad locũ, quia ex modo existendi ibi, non dicit habitudinem ad locum.

Et ex ijs patet, quid respondendum sit ad omnia, quæ pro se adducit ille author, qui certe non pro rei dignitate, nec conformiter ad excellentissimum modum, quo Sancti, & Concilia iudicarũt, corpus Christi esse sub illis speciebus, iudicat illud esse. Sed de ijs satis pro nunc.

Non enim vacat disputare contra eũdem authorem; an præsentia corporis Christi ex vi transsubstantiationis cognoscatur naturaliter, tenet enim ipse partem affirmatiuam. Cuius fundamentum est, quod Angelus cognoscit virtute propria, quod illis verbis *Hoc est corpus &c.* prolatis, corpus illud est in Eucharistia, & consequenter substantia panis destruatur, & quod corpus Christi, sit ibi per transsubstantiationem. Hæc tamen sententia est omnino falsa. Non enim in tota natura datur principiũ cognoscendi transsubstantiationem, in se ipsa. Et non solum ex parte causæ efficientis est supernaturalis; sed etiam in se ipsa, & formaliter. Nam formaliter denotat conuersionem totius substantiæ in totam substantiam, non intercedente medio subiecto, & hoc natura non potest dictare. Et sicut suscitatio mortui est supernaturalis formaliter loquendo, ita transsubstantiatio. Licet sit differentia, quod supernaturalitas suscitationis, non transit in terminum: & ita terminus, scilicet homo suscitatus, est pure naturalis, nihilominus supernaturalitas transsubstantiationis transit in terminum, qui formaliter habet esse ex vi transsubstantiationis: & ita terminus est aliquid supernaturale, ex modo existendi in Sacramẽto (vt declaratũ est.) Veritas autem illius formæ *Hoc est corpus, &c.* cognoscitur supernaturaliter, vt fides ipsa docet, nec potest Angelus naturaliter cognoscere veritatem illorum verborum. Et quis ausu plusquam temerario dicat, quod efficientia illorum verborum formæ Sacramentalis, cognoscatur naturaliter? Quod si supernaturaliter cognoscitur, quomodo potest naturaliter cognosci modus, quo ex vi transsubstantiationis significatæ per eandem formam, est corpus Christi in hoc Sacramento? Videat Ecclesia, qua censura dignæ sint istæ nouitates.

IN

# IN QVAESTIONEM. LVIII.

## DE MODO COGNITIONIS ANGELORVM.

IN artic. 1. dicit D Tho. quod sicut Philosophus dicit in 3. de anima text. 8. & in 8. Phys. text. 32. intellectus dupliciter est in potẽtia. Vno modo, sicut anteaddiscere, vel inuenire, idest, antequam habeat habitum scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum iam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo, intellectus Angeli nunquam est in potentia, respectu eorum, ad quæ eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cœlestia, non habent potentiam ad esse, quæ non sit completa per actum: ita cœlestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quæ non sit totaliter completa, per species intelligibiles connaturales eis.

### CONTROVERSIA. LXVIII.

*Vtrùm in Angelo, species intelligibiles distinguantur ab habitibus.*

PRÆCIPVA ratio dubitandi fundatur in doctrina D. Thom. tradita. Videtur enim pro eodẽ accipere Doctorem Sanctum, esse Angelum in potentia ad habitum, quod ponit in prima parte distinctionis positæ, atque esse in potentia ad species intelligibiles, quas dicit semper complere intelligibilem potentiam.

Quapropter etiam inter discipulos D. Thom. est differentia opinionum. Cap. enim in prolog. 1. sent. tenet, habitum illum nihil aliud esse quam species intelligibiles. Eandem sent. tenet Caiet. 12. q. 50. art. vlt. & ibid. Valentia, & quæstio. 54. art. 4. Vazquez etiam circa hunc ar. tenet, præter habitus supernaturales, nullum alium habitum naturalem dari in Angelo. Molina vero per oppositum tenet, in Angelis dari habitus adquisitos proprijs actibus, sicut ponuntur in nobis. Montesino 12. disput. 31. quæst. 3. tenet, quod regulariter loquendo, non dantur habitus scientifici in Angelo circa obiecta naturalia. Nihilominus si semel admittamus aliquem habitum scientificum in Angelo circa naturalia, eadẽ ratio erit illius, atque aliorum habituũ. Procedit ergo quæstio præsens, attendendo ad naturam Angeli, & ad naturam specierum intelligibilium, quæ eidẽ Angelo infunduntur, an scilicet, sicut naturæ Angeli congruit habere species intelligibiles superadditas: ita congruat habere habitus. Quod si admittatur ista cõgruentia, dandi sunt necessario isti habitus, si vero non admittatur, negãdi sunt vniuersaliter, & non solum regulariter.

Cap. Caiet. Valentia. Vazquez. Molina. Montesi.

A

Nazarius generaliter tenet, habitũ Angelorum, non esse qualitatem superadditam speciebus inditis. Quod probat. Primò, quia habitus primorum principiorum in nobis, deseruit ad componendum diuerso modo terminos deseruientes diuersis principijs: sed in Angelis nõ inue-

Nazarius.

inuenitur modus cognoscendi componendo: ergo.

Secundò. Intellectus angelicus, lumen est intrinsece, & species intelligibiles relucent sub eo naturaliter, & eius intellectio splendor est: igitur sicut lucis habilitas ad illuminandum, ab ipsa lucis natura non distinguitur: ita nec intellectus angelici habilitas ad intelligendū, ab eius natura distinguitur.

Tertiò. Quoniam primorum principiorum habitus in nobis, est qualitas à speciebus distincta realiter: quia non est complete, sed tantum inchoatiue naturalis, & per actus intellectus acquiritur, & formatur habilitas, ad prompte facili terque considerandas primorum principiorum veritates. Cum itaque sint Angelorum habitus, non inchoatiue tantū, sed complete naturales, nulla specierū addita naturis, erit in eis habilitas, quæ sit essentialiter habitus.

Quartò. Species intelligibiles in Angelo, habent naturalem ordinem inter se, & commensurationem, omnibus intellectus & voluntatis vsibus accomodatam: ergo nulla indigent qualitate additate, qua diuersis vsibus aptæ reddantur. Item ex alia parte lumen angelici intellectus, eiusest excellentiæ, vt luminibus omnibus æquiualeat scientiarum speculatiuarum, ac proinde speciebus vnitum intelligibilibus, vnum dumtaxat cū eis altioris ordinis habitum constituat, scientiarum omnium nostrarum habitus eminenter continentem.

Quintò argumentatur Caietanus. Species Angelicæ superant ordinem naturæ: quandoquidem sunt participationes diuinæ ideæ: ergo continēt perfectionem habitus, qui est principium effectiuum ad vtendum speciebus.

Supponenda est differentia inter species intelligibiles, & habitum, quod de primaria tatione illarum, non est aliqua efficientia; sed solum facere præsens obiectum. Licet enim tribuant virtutem intellectui ad cognoscendum obiectū, quatenus constituunt ipsum intellectū in actu primo: tamen primo, & per se dicunt ordinem ad obiectum, quod continent intentionaliter, secundario tamen tribuunt virtutem illam subiecto. Nihilominus habitus primo, & per se tenet se ex parte subiecti, tribuendo illi facultatem ad attingendum obiectum talis habitus. Vnde quanuis habitus, primo dicat ordinem ad suum obiectum: non tamen continendo eum intentionaliter, seu faciendo præsens obiectum, sed actuando, & habilitando subiectum, vt tendat in ipsum obiectum, & consequēter, primo denotat efficientiam, quam non denotant species.

A Notandum est, quod species intelligibilis: ita facit præsens obiectum, quod nihil denotat de veritate, vel falsitate pertinēte ad idem obiectum. Etenim illa species, facit præsens obiectum, secūdum naturam simplicem eiusdem obiecti, in qua simplici natura, non consistit veritas, vel falsitas fundamentaliter, nec etiam in simplicium apprehensione consistit veritas, vel falsitas. Et quanuis Angelus, simplici actu iudicet de veritate, vel falsitate: tamen ille actus virtualiter continet plura per modum compositionis, siue conuenientiæ. Verum est, quod species repræsentans hominem (verbi gratia) etiam repræsentat animal contractum ad esse hominis, omnia tamen ista repræsentat per modum cuiusdam totius, non denotando qualiter partes conueniant inter se, sed trahendo ad intellectum totum illud, atque si ipsum se præsentaret intellectui, secundum suum esse reale, & expectaret iudicium proferendum ab eodem intellectu, circa dictam conuenientiam partium.

B

## §. I.

### *De necessitate habitus supernaturalis distincti realiter ab speciebus.*

PRIMA conclusio. Omnino est necessarius habitus supernaturalis, seu speciale lumen supernaturale in Angelis distinctum ab speciebus. Et quidē in hoc sensu, non reputo probabilē sententiam contrariā. Etenim in omni sententia asserendum est, Angelum viatorē tendere in finem supernaturalem, tam per intellectum, quam per voluntatem; sed species intelligibiles, non sufficiunt ad istam tendentiam: ergo assignandi sunt habitus superadditi, ita quod lumē fidei pertinens ad intellectum, non possit esse aliqua species intelligibilis. Minor probatur. Species intelligibilis est ordinis naturalis, faciens præsens obiectum ordinis naturalis: ergo non sufficit

C

ad

ad eleuandum Angelum ad ordinem supernaturalem. Nec suffiecit respondere, quod licet species secundum se sint ordinis naturalis: tamen vt coordinatæ, habent rationem habitus, & eleuant Angelum ad ordinem supernaturalē. Hæc (inquam) doctrina nobis omnino displicet, si enim quælibet illarum specierum secundum se est ordinis naturalis, impossibile est; quod secundum se intret ordinem aliquem supernaturalem, nisi superaddatur aliqua entitas ordinis supernaturalis, quę talē speciē cōstituat in dicto ordine. Itaque datis duabus speciebus; quarum quælibet illarum sit ordinis naturalis, non possunt inter se dicere aliquem respectum supernaturalem, nisi superaddatur entitas supernaturalis. Et quantumcunque admitteremus aliquam speciem ordinis supernaturalis, non posset ipsam positiue respicere alia species naturalis, atque adeo, nec coordinari illi. Et hæc doctrina debet esse certissima in Schola D. Thom. Nulla enim entitas naturalis potest ex se positiue inspicere, id quod est supernaturale. Multo ergo minus in præsenti, cum omnes species dictæ sint naturales, debent inter se dicere supernaturaliter ordinem, nec est possibile, ordinem procedentem ab ipsis speciebus transcendere limites naturæ. Debet ergo superaddi eisdem speciebus, aliquid ordinans illas, vt pertineant sic ad ordinem supernaturalem. Hoc ergo est, quod nos asserimus, requiri, scilicet, lumen supernaturale, quod quidem ordinet illas species, vt sic ordinatæ concurrant ad actum supernaturalem.

Confirmatur. Species omnes intelligibiles, sunt naturaliter inditæ Angelo, eo ordine, quo res quę sunt à parte rei ordinantur, taliter, quod sicut Deus produxit res à parte rei, ordinato modo, ita in esse intelligibili eodem ordine produxit easdem res, medijs speciebus, in intellectu Angeli: ergo quicunque alius ordo, eleuans subiectum, & species ad esse supernaturale, debet prouenire ab entitate supernaturali, nec potest dici talis ordo, inditus Angelo, sed superadditus media tali entitate. Præterea. Lumen supernaturale fidei, non indiget speciebus supernaturalibus, ad eliciendos proprios actus, sed vtitur speciebus naturalibus, speciali modo ordinando ipsas, taliter quod si alicui infundatur fides, postquam acquisiuit species naturales, non sit necessaria noua infusio specierum, ad actus fidei: ergo signum est, actum illum super naturam superuenientem, procedere à noua entitate supernaturali.

A Idem ergo est dicendum in Angelo, si crearetur absque aliquo lumine supernaturali, adhuc enim species eius essent ordinatæ ordine vniuersi, & tamen infuso lumine fidei, non esset necessaria noua infusio specierum, sed nouus ordo proueniens à tali lumine. Fit ergo, vt species illæ, vel ordinentur à lumine supernaturali, vel non sufficiat quicunque alius ordo identificatus cum ipsis speciebus.

Et nota diligenter, quod quæcunque entitas eleuans Angelum ad ordinem supernaturalem, debet esse formalis participatio ipsius Dei, siue Dei, quoad naturam, & esse, cuiusmodi est gratia, siue quoad operationes, cuiusmodi sunt virtutes. Species autem intelligibiles Angeli, non sunt formales participationes Dei. Licet enim sint exemplatæ ab idea diuina: tamen formaliter loquendo, non sunt participationes talis ideæ. Quod patet euidenter, quia formaliter illæ species reducuntur ad obiectum naturale, quod continent in esse intentionali, atque adeo, formaliter, non continent ideam diuinam in esse intentionali. Fit ergo, vt in ordine intelligibilium ad hoc, vt reducatur Angelus ad ordinem supernaturalem, sit necessarium superaddere speciebus aliquod lumen supernaturale, per quod Angelus participet à Deo quandam habilitatem supernaturalem, ad vtendum speciebus in actu, seu vsu supernaturali.

B

C

## §. II.

### *Distinctio luminis, ab intellectu Angeli.*

SECVNDA conclusio. Intellectus Angeli secundum se, non est lumen ad vtendum speciebus intelligibilibus. Hæc conclusio si generaliter intelligatur, ad istum sensum, quod intellectus ille secundum se, non ita sit lumen, vt in nulla actione

supernaturali indigeat lumine supernaturali: ita est certa, vt oppositum eius sit erroneum. Certum enim est secundum fidem, nullum intellectum secundum suam virtutem naturalem, posse attingere ordinem supernaturalem. Vnde authores tenentes, intellectum angelicum secundum se esse lumen ad vtendum speciebus, etiam in ordine supernaturali, loquuntur suppositâ eleuatione per ipsas species. A

In quo etiam sensu, conuincitur falsitas dictæ opinionis. Nam si species illæ constituunt Angelum in ordine supernaturali, necessarium est, dari ex parte intellectus, aliquam habilitatem ad vtendum eisdem speciebus. Sicut enim species intelligibiles prærequirunt in subiecto, in quo recipiuntur, habilitatem ad talem receptionem, & in diuersis Angelis requiruntur diuersæ habilitates intellectuum, ad recipiendas diuersas species, secundum maiorem, vel minorem vniuersalitatem earum: ita ad recipiendas species, quæ constituuntur in ordine supernaturali, siue per substantiam earum, siue per ordinem, ad modum explicatum, necesse est, assignare ex parte subiecti, sius intellectus, specialem habilitatem, seu dispositionem. B

Et sicut Angelus inferior, non posset bene vti specie vniuersaliori, qua vtitur Angelus superior, quia intellectus Angeli inferioris, non proportionatur secundum se tali speciei vniuersaliori, ita in præsenti, nullus intellectus angelicus, secundum suam naturam, potest proportionari speciebus constitutis in ordine supernaturali, nisi eleuetur ab alia actualitate supernaturali, & constituatur in ordine specierum, in ratione potentiæ receptiuæ, siue ad vtendum illis speciebus.

Nihilominus non considerando intellectum Angeli in dicta vniuersalitate, sed specialiter respectu specierum naturalium, & in puro ordine naturali, adhuc dicimus in conclusione, ipsum intellectum secundum se, non esse lumen, vt Nazarius tenet. Probatur. Intellectus Angeli est in potentia ad recipiendas species, sibi infusas a Deo: ergo non est lumen respectu earum, alias idem respectu eiusdem esset actus, & potentia. Si enim intellectus Angeli illuminat species, est in actu respectu illarum, & si actuatur per ipsas, est in potentia ad illas. Et propterea in nobis, præter intellectum possibilem, qui est in potentia ad recipiendas species, ponitur intellectus agens ad illuminandas tales species. Vnde implicat, recipi illas species, tanquam in subiecto, in lumine illustrante illas. Quod si dicas; hoc argumentum, non procedere in opinione tenente, illas species per simplicem emanationem, tanquam passiones profluere ab essentia Angeli: fateor, non ita clare conuincere in dicta opinione (quam tamen reputo falsam.) Adhuc tamen in eadem opinione conuincit ratio proposita. Quanuis enim illæ species ortum haberent ab essentia, tanquam propriæ passiones, esset impossibile, intellectum comparari ad illas, in ratione potentiæ receptiuæ, sed deberet comparari, tanquam actus magis accedens ad dictam essentiam, quam reliquæ passiones, & tunc non perficeretur simpliciter per illas species, sed secundum quid. Sicut potentia, vel passio, quæ magis accedit ad essentiam, & est ratio emanationis aliarum passionum, non perficitur simpliciter ab ipsis passionibus, quandoquidem est actus simplicior illis, sed perficitur secundum quid.

Cum igitur in omni opinione, nõ sit concedendum, intellectum Angeli, non perfici simpliciter ab speciebus, fit, nec etiam esse concedendũ, eundem intellectum esse lumen earundem specierum. In quo etiam apparet falsitas eiusdem opinionis, de simplici emanatione specierum. Necesse enim est dicere, quod intellectus Angeli, magis accedat ad essentiam Angeli, & immediatius oriatur ex illa, quam species intelligibiles, quod tamen est impossibile, supposito quod intellectus perficitur simpliciter per species. Quapropter in vera sententia, solus intellectus oritur tanquam passio, & ab exrrinseco perficitur simpliciter, tam per lumen, quam per species ordine tamen: nam prius natura perficitur per lumen, quam per species, & media illa perfectione prima, redditur capax ad recipiendas species, & vtendum illis, etiam in actu simplicis apprehensionis. Præterea probatur, quod intellectus Angeli, non possit esse lumen scientificum secundum se, respectu specierum intelligibilium. Nam in eadem C

opi-

opinione, quam principaliter impugnamus, species intelligibiles quatenus ordinatæ, habent rationem habitus scientifici: ergo ista ordinatio debet præcedere rationem habitus, & luminis scientifici: non ergo intellectus ille secundum se, est lumen scientificum, sed potius participat rationem istam luminis ex speciebus ordinatis. Falsitas etiam dictæ opinionis magis patebit ex conclusione sequenti.

§. II.

*Resolutio principalis quæsiti.*

TERTIA conclusio. In Angelo ponendus est habitus scientificus, distinctus ab speciebus intelligibilibus. Probatur. Ex genere rei, distinctum principium requiritur ad simplicem apprehensionem obiecti, ab eo, quod requiritur ad iudicium de veritate, vel falsitate, eorum quæ conueniunt, vel disconueniunt tali obiecto: ergo sententia ista de distinctione speciei, quæ deseruit simplici apprehensioni, ab habitu, qui deseruit iudicio, magis conformatur naturis rerum. Antecedens patet. Principium ad iudicandum de veritate illa, est vniuersalius, extenditur enim ad obiecta diuersa, repræsentata per plures species deseruientes simplicibus apprehensionibus, quatenus illa obiecta adunantur in ratione vniuersaliori: ergo. Itaque ex genere rei plura obiecta adunata, seu plures rationes creatæ (de ijs enim loquimur) concurrunt ad conficiendam veritatem, atque ex consequenti, principium, quo iudicatur de eisdem rationibus adunatis; debet esse vniuersalius principijs proponentibus tales rationes. Nec sufficit respondere; Angelum simplici intuitu iudicare de veritate: hoc enim non tollit, quo minus principium ad iudicandum sit vniuersalius, & sub vniuersaliori ratione inspiciat obiectum continens ea, quæ per species repræsentantur.

Confirmatur. Angelus inferior vtitur pluribus speciebus ad iudicandum de veritatibus (verbi gratia.) Metaphysicis: ergo vltra species, necesse est assignare habitum, quo illæ species adunentur in vna ratione formali scientiæ. Probatur consequentia, nam species secundum se, non magis ordinantur, seu adunantur, ad veritates Metaphysicas, quam ad veritates Philosoficas, seu Theologicas, & consequenter debet prouenire ista adunatio ex aliquo principio, & lumine superueniente. Itaque si infunderentur particulares species, ad iudicandum de veritatibus pertinentibus ad vnam scientiam, distinctæ ab speciebus pertinentibus ad aliam scientiam: maiorem apparentiam haberet dicta opinio, quam impugnamus: cæterum è contra se res habet: nam eadem specie vtitur Angelus ad cognoscendum hominem, affirmando de illo, quod componitur ex genere, & differentia, & ex actu, & potentia; atque affirmando de illo, quod operatur propter vltimum finem supernaturalem. Signum ergo euidens, est dari illas diuersas adunationes, & coordinationes: non quidem ex vi specierum secundum se, sed ex vi luminis superadditi. Vnde species illæ se habent materialiter, ad habitum scientificum, medio quo diuersimode ordinantur. Nec inuenio quoad hoc aliquam differentiam, inter hominem, & Angelum.

Verum quidem est, quod sicut in Angelis datur vniuersalitas specierum, & vna species vniuersalis continet obiecta multarum specierum particularium: ita datur vniuersalitas habituum, & vnum lumen superius sufficit, ad iudicandum de obiectis diuersarum scientiarum. Hoc tamen non obstante, quodcunque lumen scientificum est actualius, & sub perfectiori ratione fertur in obiectum, quam quælibet species intelligibilis. Quo fit, vt si supremus Angelus intelligit per vnicam speciem, etiam detur in illo vnicum lumen, quo iudicet de veritatibus pertinentibus ad ordinem naturalem, & tale lumen est vniuersalius specie, quoad modum tendendi in obiectum.

Vnde ratio, qua conuincitur Montesino cit. ad negandum huiusmodi habitus, quia scilicet intellectus Angeli de se, est promptus, & facilis, ad cognoscendum omnem veritatem naturalem, multo magis, quã potẽtia visiua ad videndũ; vnde sicut ista potentia, nõ indiget habi-

tu, nec etiam intellectus Angeli ad cognoscenda obiecta naturalia. Ista (inquã) ratio parum efficax est ad propositum. Non enim loquimur de simplici apprehensione, qua Angelus apprehendit res, sed de iudicio, quo, sub vniuersaliori ratione, quam sit illa, quæ correspondet speciebus, iudicat de veritate aliqua. Visus autem fertur in omnia visibilia sub eadem ratione. Probat autem similitudo adducta, quod sicut potentia visiua, eadem virtute, & recipit species visibiles, & vtitur illis, ita intellectus Angeli eadem virtute, & recipit species sibi insusas, siue inditas, & vtitur illis; non enim se habet, sicut homo indigens lumine superaddito, prouenient ab intellectu agente.

Præterea probatur conclusio specialiter contra eos, qui admittunt habitus supernaturales distinctos à speciebus, non tamen habitus naturales. Nam in ista sententia, saltim habitus supernaturalis, non est species ordinatæ: sed istæ species materialiter se habent B ad habitum, ipse vero habitus est habilitas quædam ad iudicandum de obiecto supernaturali: ergo id, quod constituit habitum in esse habitus, est dicta habilitas, quæ est præter rationem formalem speciei intelligibilis, atque adeo, idem conueniet habitibus naturalibus respectu specierum naturalium. Licet enim habitus naturales, & supernaturales, genere distinguantur: tamen conueniunt in ratione habituum, atque adeo, sicut habitus supernaturalis dicit habilitatem distinctam ab specie intelligibili, & est forma subiecti, ad eliciendum actum: ita habitus naturalis. Vnde vterque habitus tenet se ex parte subiecti, & neuter ex parte obiecti proponendo ipsum, sicut species intelligibilis. Et hanc conclusionem, ad modum explicatum, tenet Ferrarien. 1. contr. gent. cap. 56. quanuis Nazarius dicat, sententiam dicti authoris conuenire, cum sententia Caietani. (?) C

## §. IIII.

### *Nullus habitus acquisitus ponitur in Angelo.*

A QVARTA conclusio. Non datur in Angelo habitus acquisitus proprijs actibus.

Hæc est contra Molinam, sed probatur. Repugnat naturæ Angeli esse in potentia ad habitum, vt docet Diuus Thomas in præsenti articulo, sicut corpora cœlestia, non sunt in potentia ad esse, sed omnis eorum potentia talis, est completa per actum: ergo non datur in Angelis habitus acquisitus.

Confirmatur, ex differentia inter hominem, & Angelum. Homo enim in sui perfectione procedit de potentia ad actum, atque adeo acquirit habitum suis actibus, iste tamen processus de potentia ad actum repugnat creaturæ pure intellectuali, & perfectæ in esse intelligibili. Dicere autem, Angelos, non esse perfectos in esse intelligibili, est inuertere ordinem vniuersi. In quocunque enim genere, secundum ordinem vniuersi, datur primum, quod est mensura imperfectorum: cum igitur homo sit imperfectus in esse intelligibili, quatenus potest acquirere habitum, necessarium est, quod in eodem ordine, detur primum, & perfectum, atque adeo, cui nihil desit, ad quod ex se sit in potentia. Quanuis enim Angelus non habeat omnem actualitatem, quam potest habere, tamen non caret aliqua actualitate: quia actualitatem omnem, quam exposcit eius natura, habet sibi inditam à principio: & ita respectu cuiuscunque alterius actualitatis, quam non exposcit eius natura, negatiue se habet, non priuatiue. Et ista doctrina, in tantum est vera, vt sit negandum, Angelum per proprium actum statim à principio acquisisse habitus intellectuales ordinis naturalis. Quanuis enim habitus supernaturales receperit à principio, interueniente proprio actu: tamen habitus naturales, quos natura Angeli exposcit infusi sunt idem Angelo, ante omnem actum.

Ex

Bañes. Zumel.

Ex hac conclusione sequitur, non esse verum, id quod Bañes reputat probabile valde, & Zumel, scilicet, reperiri in Angelis aliquos habitus fidei acquisitæ, & opinionis circa illa obiecta, quæ non pertinent per se ad naturalem eius cognitionem.

Quam sententiam, vt veram tradit Suarez libr. 2. de Angelis capitul. 39. Quam probat. Primò. Quia habitus acquisitus, locum habet, vbicunque potentia non est satis ad alterutram partem determinata: sed intellectus Angeli ex se, non est determinatus ad huiusmodi assensus: ergo verisimilimum est, per eosdem habitus acquirere, per quos intellectus eius, ad similes assensus magis propensus, & quodammodo determinatus maneat.

Confirmatur. Quia in ijs idem fere fundamentum habitus in Angelis, quod in nobis inuenitur. Nam in nobis indifferentia potentiæ, videtur esse sufficiens ad capacitatem habitus, vt ad alterã magis propensa sit.

Secundò. Quia demones habent fidem naturalem mysteriorum fidei, quæ non potest esse infusa: ergo est acquisita. Vnde D. Augustin. lib. de diuin. dæmonum, ponit in Angelis malis experientiam longa consuetudine acquisitam.

Nos tamen dicimus, istos habitus repugnare naturæ Angeli, propter imperfectionẽ, quam habent intrinsece annexam, & imperfectionem, quam exposcunt in subiecto cui inhærent. De ratione enim acquisitionis habitus est, procedere ex imperfecto ad perfectum, qui processus omnino repugnat naturæ Angeli. Et sicut Diuus Thomas docet, nulla est intelligibilis potentia in Angelo, quæ non sit completa per actum, alias Angelus procederet de potentia ad actum, quod repugnat eius naturæ.

Et quidem à principio habuit Angelus totam perfectionem debitam suæ naturæ, quia eidem repugnabat perfici successiue, igitur contra naturam Angeli est, acquirere perfectionem successiue, & consequenter, acquirere habitum per successiuos actus. Maxime, quia habitus opinatiuus, non est talis naturæ, quod per vnum actum acquiritur, imo illa formido, quam vnus actus includit, exposcit ex se maiorem firmitatem, & multiplicationem actuum, quod omnino derogat perfectioni angelicæ.

A

Quapropter circa quodcunque obiectum, vel Angelus habet actum perfectum, quem exposcit sua natura, vel se habet negatiue ad tale obiectum. Et sicut Angelo repugnat discursus, etiam circa supernaturalia, quia talis discursus est contra naturam Angeli, & contra eius perfectionem: ita repugnant habitus fidei acquisitæ, & opinionis. Nec valet ratio, quam pro sua opinione adducit idem author Molina, quia scilicet Angelus, non est determinatus ad obiecta ordinis supernaturalis cognoscenda; sed illa cognoscit coniecturaliter: ergo necesse est, quod eius intellectus determinetur habitu acquisito, ad facile iudicandum de huiusmodi obiectis.

Respondetur enim, dari medium inter hoc: quod est cognoscere determinate aliquod obiectum, & cognoscere ipsum indeterminate, & opinatiue, hoc autem medium est, habere se negatiue circa tale obiectum, non assentiendo, nec dissentiendo. Et quidem hic modus, & hoc medium, nullam dicit imperfectionem, quam tamen includit opinatiua cognitio, vt notum est. Et si habere vnicum actum opinionis, ob istam imperfectionem, repugnat naturæ Angeli, multò magis repugnabit habitus opinionis, quem ponit Suarez: ad cuius argumenta facile respondetur.

B

Angelum immobiliter apprehendere, & iudicare de obiecto, ex sua propria natura, atque adeo, posse intendere in obiectum cum formidine, non solum considerata ex parte obiecti, sed ex parte subiecti, est contra naturam Angeli. Iudicare quidem obiectum esse opinabile, ratione coniecturarum, & circunstantiarum, potest competere Angelo: quia tale iudicium ex parte subiecti, attentis eisdem circunstantijs habet totam perfectionem, quam potest habere.

C

Cæterum, quod ex parte subiecti, & ex modo tendendi in obiectum, detur talis formido, & sub illa feratur positiue Angelus in obiectum, repugnat omnino tã habitualiter, quam actualiter. Falsumque est, dari in Angelo illam id

differentiam positiuam.

D. Augustinus autem loquitur de opinione velut experimentali, in qua potest crescere Angelus, & velut assuefieri: quia illa non dicit imperfectionem in subiecto, sicut nec scientia experimentalis, quoad acquisitionem, in Christo Domino.

## §. V.

### *Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD argumentum primum in contrarium respondetur, quod quantuis Angelus non indigeat lumine superaddito, ad componendas species: tamen indiget illo, ad cognoscendam compositionem specierum. Itaque licet Angelus, non intelligat componendo: tamen intelligit compositionem, & ad hoc, necessarium est lumen superius speciebus compositis: quandoquidem nulla species earum, quæ componuntur, sufficit, ad iudicandum de obiecto sub vniuersaliori illa ratione compositionis. Nec etiam species illæ simul sumptæ sufficiunt ad hoc iudicium: quandoquidem vni speciei, ex eo, quod ad iungatur alteri, nihil additur intrinsecum, quoad repræsentationem. Item vna species ex se, non coordinatur alteri, imo vtraque species indiget actualitate superueniente, ex parte subiecti, ad istam coordinationem. Et licet Angelus non ordinet species per modum compositionis, ordinat tamen illas cognoscendo compositionem, & veritatem vnico intuitu.

Ad secundum respondetur, negando, quod intellectus angelicus secundum se sit lumen (vt patet ex dictis.) Et mirum est, quod intellectus in sententia omnium, non sit species intelligibiles, quæ sunt minoris actualitatis, quam lumen: & tamen sit ipsum lumen. Imo esset dicendum, quod cum lumen comparetur, vt actus ad species, & non vt potentia receptiua: ita, si intellectus esset ipsum lumen, non perficeretur simpliciter per species. Itaque intellectus angelicus perficitur simpliciter per lumen, multo altius, quam per species: atque adeo, sicut non est species, ita nec est lumen.

Ad tertium respondetur, quod potius ex eo, quod in Angelis, habitus intellectus est completiue naturalis, & A non inchoatiue tantum, debet necessario distingui ab speciebus, quæ secundum se, solum se habent inchoatiue ad iudicium, quod profertur circa veritatem aliquam.

Ad quartum concedimus, species angelicas habere inter se, etiam ex vi infusionis ordinem accomodatum vsibus earum, cæterum totus iste ordo manet intra limites repræsentationis, non transeundo ad altiorem actum iudicij. Nec intellectus angelicus debet comparari in perfectione, ad habitus humanos, sed comparatio debet esse inter ea, quæ sunt eiusdem generis. Sicut quantumcunque intellectus angelicus sit perfectior voluntate nostra: tamen non inde B fit, quod attingere possit, id quod voluntas nostra.

Ad quintum, nego, quod species angelicæ sint formaliter participationes diuinæ ideæ. Etenim formalis participatio Dei, seu eius, quod est in Deo, non potest conuenire, nisi accidenti supernaturali. Præterea data illa ratione participationis, ex ea solum infertur maxima perfectio specierum in repræsentando, non tamen in iudicando.

Ad rationem dubitandi positam à principio respondetur: D. Thom. aliquando, nomine specierum, intelligere habitum, qui continet species. Et eo ipso, quo in præsenti ponit, intellectum angelicum esse completum per species, infert id, quod posuerat in prima parte illius distinctionis, scilicet, eundem intellectum, non esse in potentia ad habitum, qui præcedit species. C

(?)

IN

IN eodem articulo primo docet D. Thom. quod intellectus dicitur esse in potentia, sicut cũ iam habet habitum scientiæ, sed non considerat: & hoc modo intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea, quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia, quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat.

## CONTROVERSIA. LXIX.

*Vtrùm circa aliqua, quæ Angelus naturaliter cognoscit, semper & nec essario sit in actu secundo.*

HÆC quæstio mouetur, propter cognitionem, qua Angelus cognoscit se ipsum, an scilicet talis cognitio, ita conueniat naturaliter, & necessario Angelo, vt non possit Angelus cessare ab illa. Et quidem D. Thom. quæstion. 8. de verit. articul. 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.* Hæc ratio, ait Vazquez disputation. 219. capitul. 3. parum probat. Nam quod Angelus semper informetur sua essentia, non satis est, vt illam semper cognoscat, cum etiam ab initio creationis, habeat species intelligibiles rerum, ex sententia Sancti Thomæ, & tamen non semper res alias cognoscat. Essentia autem Angeli, in eius etiam opinione, est tantum loco speciei impressæ, quæ est principium cognitionis. Ratio tamen (subdit) aliquid probaret, si essentia ipsius Angeli, ei esset, non species ad eliciendam notitiam, sed ipsa notitia.

D. Thom. Vazquez. A B

Idem etiam Sanctus Doctor, in eadem solutione subdit dicens. *Nec tamen cum mens Angeli quodammodo se intelligit, & aliquid aliud, intelligit simul multa, nisi vnum. Si enim aliqua duo ita se habeant, quod vnum sit ratio intelligendi aliud, vnum eorum erit quasi formale, & aliud quasi materiale, & sic illa duo sunt vnum intelligibile, cum ex forma, & materia vnum constituatur. Essentia autem Angeli est ei ratio cognoscendi omne, quod cognoscit, cognoscit enim omnia per modum substantiæ suæ, vt dicitur in libr. de causis, & secundum propriam virtutem, & naturam, vt dicit Dionys. 7. cap. de diuinis nominibus. Vnde cum intelligit se, & illa, non intelligit simul multa, nisi vt vnum.* Ad illam rationem, ait idem Vazquez, responderi posset, non ideo Angelum à cognitione sui cessare, quia cognitione alterius rei impediatur, sed quia libere possit ab ea cessare, cum nihil sit, quod ad eam necessario moueat. Addo (inquit) quod non satis probatur id, quod assumitur, nempe, cognitionem sui in Angelo, esse fundamentum aliarum intellectionum.

Dionys.

Præterea idem D. Thom. 2. contr. gent. capit. 97. sic ait. *Omnis substantia viuens, habet aliquam operationem vitæ in actu, ex natura sua, quæ inest ei semper. Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viuentes, nec habent aliam operationem vitæ, nisi intelligere, oportet igitur, quod ex natura sua sint intelligentes actu semper.* Hæc etiam displicet illi authori. Posset enim (ait) aliquis dicere, nihil obstare, quominus natura pure intelligens, qualis est spiritus, cesset ab omni operatione vitæ, quia omnis operatio huiusmodi est ei voluntaria;

D. Thom.

taria, aliter quam in alijs viuentibus. Hæc enim habent operationes alias necessarias, à quibus cessare non possunt. Sicut igitur animal potest ab omni operatione sensus naturaliter cessare, quid mirũ, si Angelus ab omni intellectus notitia, voluntarie vacare possit?

Supponendum est, quod in veritate principali, scilicet, quod Angelus semper, & necessario cognoscat se ipsum, cõmuniter Doctores conueniunt. Eam do
*D. Thom.* cet D. Thom. quæst. 8. de veritat. cit. & eadem quæst. art. 6. ad 7. & supr. quæst. 56. art. 1. ad 3. Caiet. a. 2. seq. Ferrar. 2. cõt. gent. Dur. in 2. q. 8. Ægid. quæst. 2. Heruæ d. 3. quæst. 4. Cap. quæst. 2. Vnde solum mouetur quæstio, circa prædictas rationes D. Thom. quæ absque dubio sunt optimæ.

*Caiet.* *Ferrar.* *Dur.* *Ægid.* *Heru.* *Cap.*

Pro quorum intelligentia notandum est, quod essentia Angeli, & habet rationem principij radicalis omnium actuũ, quos producit intellectus, & habet rationem principij formalis illius actus, quo Angelus cognoscit se ipsum, quatenus talis essentia gerit vicem speciei intelligibilis, respectu eiusdem actus. Et quidem in prima consideratione, cum essentia sit principium vniuersale diuersarum intellectionum, indiget actuatione per diuersas species, tanquam per principia vniuoca, & particularia, correspondentia particularibus intellectionibus, sicut quælibet causa vniuersalis, determinatur per causas particulares ad producendos particulares effectus. Nihilominus in secunda consideratione, essentia est, quæ proxime, & immediate determinat intellectum, tanquam principium vniuocum.

Ex hoc sequitur, quod essentia Angeli, in illa prima consideratione, partim est in potentia, partim vero in actu. Cum enim ad illos actus particulares cognoscendos, indigeat determinatione per dictas species, est in potentia ad eliciendos eosdem actus, licet quoad exercitium, sit secundum se principium actuale.

Cæterum in secunda consideratione, habet quidquid actualitatis requiritur ad exercendos illos actus. Hæc igitur est perfecta actuatio essentiæ respectu intellectus Angeli, de qua loquitur D. Tho. in prima ratione, & ex qua actuatione, sequitur clarissime intentum rationis eiusdem. Etenim in illa prima consideratione, datur ex parte essentiæ principium radicale efficiens ad intelligendum, non tamen datur principium formale quo eiusdem intellectionis: & ita non sequitur necessario intellectio: quia in vno, & eodem, non inuenitur vtrunque principium. At vero in secunda cõsideratione, conuenit in vna, & eadem essentia, & ratio principij efficientis, & ratio principij formalis, & consequenter inuenitur perfecta actualitas requisita ad hoc, quod actus sequatur semper, & necessario.

A

B

C

## §. I.

### *Actualis intellectio Angeli in receptione specierum.*

VT autem constet clarissime, quomodo ex dicto principio inferatur necessitas illius cognitionis, & quam superficialiter percepit Vazquez rationem D. Thom. notandum est, quod species intelligibiles inditæ Angelo, eo ipso, quo à principio infusæ sunt illi, & ceperunt informare ipsum, reduxerunt eum in actum secundum actualis intellectionis. Non enim à principio habuerunt rationem informandi habitualiter, sed actualiter, ideſt, mouendi actualiter ad intellectionem, licet semel elicita intellectione, manserint habitualiter in potentia.

Quapropter non est situm in potestate Angeli recipientis illas species, non vti ipsis in actuali receptione; sed potius intellectus actualiter recipiens illas, debet necessario elicere actum, ad quem excitatur, & præmouetur per ipsas. Itaque sicut prima receptio specierum, non subditur potestati Angeli: ita nec primus vsus talium specierum subditur eidem potestati, sed potius tribuitur authori infundenti illas species, ad quem pertinet complete mouere intellectum Angeli, nõ solũ per actũ primũ, sed etiã per actum secundum. Et hoc ita verum est, vt si ad authorem illius infusionis specierum, non pertineret mouere ad actũ illum secundum, sed relinqueretur in potestate Angeli, vti vel non vti illis speciebus, non posset talis Angelus habere talem vsum, quia ad illum vsum, præ-

supponitur, quod semel Angelus fuerit perfectè actuatus cognoscendo obiecta talium specierum, vt postea pro sua libertate vtatur magis vna specie, quam altera. Si enim nunquam antea vteretur illis speciebus, & ex altera parte, non posset ferri in incognitum, quod saltim non maneat virtualiter secundum rationem actu cogniti, implicat prædictus vsus illatũ specierum. Fit ergo, vt in actuali infusione cuiuscunque speciei dicte, etiam detur actualis cognitio obiecti illius speciei. Igitur hic modus informandi, quẽ habent illæ species à principio, habet essentia Angeli semper in ordine ad intellectum. Etenim sicut à principio essentia illa actuabat intellectum, ita semper actuat ipsum. Et hoc est, quod acutissime docet D. Thom. dicens, quod mens Angeli semper informatur essentia sua. Bene enim videbat Sanctus Doctor, quod mens Angeli semel informata aliqua forma, semper informatur ipsa: quandoquidem indelebiliter, & inamissibiliter recipitur talis forma; sed voluit ostendere, quod perfectam illam actuationem, quam formæ inditæ habent à principio, quando actualiter mouent potentiam ad actum secundum, & perfectum illud dominium, (vt sic dicamus) quod habent supra potentiam in actuali infusione, non conseruant semper. Non enim illud perfectum dominium habent secundum se, sed ex virtute Dei infundentis ipsas, qui dans formam, dat etiam consequentia ad formam, & ita ad ipsum reducitur actualis illa præmotio ad actum secundum. Cæterum essentia Angeli secundum se actuat ita perfectè intellectum, vt perpetuo perseueret in eodem modo actuandi. Quo fit, vt aliæ species intelligibiles, quando à principio infunduntur, comparentur ad intellectum, vt actus quidam perfecti, sed post actualem vsum ipsarum, remaneant in intellectu, vt potentiæ, etiam si habeant admixtum actum. Licet enim semper actuent potentiam intellectiuam, tamen qua parte subordinantur ei quoad vsum, dicuntur esse in potentia; atque adeo non semper consequitur actus, ad quem tales species ordinantur. Cæterum essentia Angeli nullã habet subordinationem respectu intellectus (vt supra dictum est.) Quanuis enim gerat vicem speciei intelligibilis, illud fit seclusis imperfectionibus, quas secum habet species vere informans intellectum, & dependens ab ipso quoad vsum, sicut etiam dicebamus de essentia diuina gerente vicẽ speciei intelligibilis, secludendo imperfectiones subordinationis, & includendo perfectionem actualis concursus, etiam in genere causæ efficientis. Similiter ergo in præsenti, essentia Angeli non subordinatur intellectui, quando est velut principium quo intellectus intelligit, sed potius subordinat sibi intellectum. Quapropter intellectio sequitur necessario conformiter ad actualitatem essentiæ, non expectando præmotionem prouenientem ab intellectu, sicut expectant aliæ formæ intelligibiles, quæ habitualiter sunt in ipso, & dependent quantum ad vsum ab eo.

A

Ratio igitur D. Thom. parum probat, ijs qui scitanter, & parum attente eam legunt, sed in se efficacissima est, & instantia de speciebus inditis, est omnino futilis, vt constat ex dictis.

B

Illud vero, quod subdit Vazquez de essentia Angeli, quod nõ sit ipsa formalis notitia, nullius momenti est ad propositum. Vt enim essentia Angeli moueat semper, & necessario ad actualem cognitionem sui, non oportet, vt ipsa sit formalis notitia, sed solũ requiritur, quod moueat necessario ad formandam notitiam, seu speciem expressam, in qua talis essentia repræsentetur, & hoc, tenendo, quod Angelus in cognitione suæ essentiæ formet Verbum. Sicut in opinione quæ tenet, beatum media visione beatifica formare Verbum, non est negandum, quod essentia diuina vnita loco speciei, moueat intellectum necessario, ad cognitionem eiusdem essentiæ.

## §. II.

C

### *Explicatur secunda ratio D. Thomæ.*

ID vero quod D. Thom. addit, ad explicandum quomodo cognitio, qua Angelus cognoscit se, non sit impeditiua cognitionum aliarum rerum, declarat id, quod propositum erat in argumento, scilicet, quod Angelus possit simul plura intelligere, si tamen sint inter se ordinata, & vnum sit ratio alterius.

Nec tamen per illam doctrinam voluit directe probare, quod Angelus necessario cognoscat seipsum. Adhuc tamen ex dictis principijs infertur necessitas illius cognitionis. Si enim impossibile est, Angelum cessare ab omni cognitione, & ex altera parte, principium cognitionis omnium rerum creatarum, est cognitio, qua Angelus cognoscit se, fit consequens, vt sit impossibile, Angelum cessare à cognitione sui. Quod vero Angelus, non possit cessare à cognitione omni, & manere suspensus absque omni actu intellectus, præterquam quod est communis sententia Doctorum, probatur manifesta ratione. Nam proprius actus vitalis, quem habet Angelus, est actus intellectus, & voluntatis, si autem cessaret Angelus ab omni actu intellectus, nullum prorsus haberet actum vitalem; atque adeo esset peioris conditionis, quam alia animalia, & plantæ, quæ necessario debent habere aliquos actus vitales, nec possunt ab omni tali actu cessare. Quod si aliquis respondeat, non posse quidem Angelum cessare ab omni operatione intellectus, bene tamen ab ista, & ab illa, quæ libere exercetur, inter quas etiam connumeratur cognitio sui ipsius: contra hoc procedit ratio D. Thom. statuens illam cognitionem sui, tanquam fundamentum omnium aliarum cognitionum. Et quia Vazquez dicit, hoc non satis probari, notandum est, quod operationes omnes voluntariæ Angeli, debent reduci ad vnam, quæ sit necessaria. Sicut enim voluntas, & consideratur, vt natura, & vt potentia libera, ita omnes operationes liberæ reducuntur ad voluntatem liberam proxime, radicaliter autem reducuntur ad voluntatem, secundum quod natura est, & ad operationem procedentem à voluntate, vt natura est. Itaque impossibile est, quod omnes operationes intellectus, & voluntatis Angeli, reducantur ad aliquam operationem liberam, alias posset Angelus cessare ab omni operatione. Danda ergo est operatio omnino naturalis, in qua primo consistat perfecta vita Angeli, & quæ sit fundamentum aliarum operationum. Et sicut operationes vitales aliorum animalium, reducuntur ad primam operationem, cuiusmodi est motus cordis, ita in præsenti. Vnde sicut ille primus motus cordis reducitur in authorem naturæ, ita prima illa operatio Angeli, taliter reducitur in authorem naturæ, vt in ea non moueat se Angelus, sed per ipsam primo constituatur in actu, admouendum se per alias operationes liberas.

A

B

C

Quia tamen posset aliquis respondere, concedendo, quod omnes illæ operationes liberæ, debent reduci ad vnam naturalem, & necessariam, hæc tamen non est cognitio sui: ideo acutissime D. Th. recurrit ad illam rationem positam. Si enim aliqua operatio intellectus angelici, debet esse naturalis modo dicto, tanquam principium aliarum, illa est cognitio sui, quandoquidem Angelus ad modum cognitionis, qua cognoscit se ipsum, cognoscit & alia à se. Quanuis enim formaliter, & immediate, perfectio cognitionis, qua cognoscit quamlibet creaturã, desumatur ex perfectione speciei intelligibilis inditę, tamẽ radicaliter sumitur ex perfectione cognitionis, qua cognoscit se, & ad modum proprium sui, cognoscit alia à se. Et propterea infunduntur species diuersis Angelis, secundum diuersos gradus perfectionis, & vni Angelo dantur species vniuersaliores, alteri uero dantur species minus vniuersales; quia scilicet attemperatur ista inæqualitas inæqualitati propriæ naturæ intellectuum. Ex quo sequitur, quod in dicta infusione, non solum præsupponitur entitas potentiæ intellectiuæ, verum ordo specialis ad aliquem actum, qui magis intime conueniat eidem potentiæ, quam actus prouenientes ab illis speciebus. Cum igitur nihil sit ita intimum intellectui Angeli, atque est essentia Angeli, nec detur actus magis proximè, nec ita proxime accedens ad intellectum illum, atque accedit illa cognitio sui, euidens est, talem cognitionem esse regulam omnium aliarum cognitionum, vt docet D. Thom. Et cum ex altera parte, aliæ cognitiones sunt circa obiecta ex æquo distincta, nec subordinata, ad modum dictum, potest esse, quod vna cognitio impediat alteram. Nulla ergo cognitio inuenitur, quæ ex propria natura, non sit impeditiua alicuius alterius cognitionis, nisi illa, quæ generaliter se habet ad omnes, cuiusmodi est cognitio, qua Angelus cognoscit se.

Clarissime ergo procedit dicta ratio D. Tho. Vel assignet nobis contrarius

D. Tho. quid intimius conueniat Angelo, vel in esse rei, vel in esse speciei intelligibilis, ad regulandas omnes alias operationes intellectus.

Ex his facile confutatur sententia, quã tenet Molina in hoc art. disput. 2. dicens: non esse certum, quod Angelus nõ possit cessare à sui cognitione. Quod probat. Quia ad cognitionem, necessaria est attentio potentiæ, quæ ad imperium voluntatis, poterit tam intense ad tam multa alia contemplanda applicari, vt Angelus pro tunc ad propriã substantiam non attendat. Hæc tamen ratio nullius momenti est. Quinimo quanto Angelus magis attente alia considerat, tanto se ipsum perfectius intuetur. Sicut non stat, perfectius cognoscere aliquã conclusionem scientifice, quin perfectius cognoscatur connexio, quam talis conclusio habet cum suo principio. Nec stat dari perfectiorem concursum alicuius causæ particularis, ad producẽdum particularem effectum, quin causa vniuersalis perfectiori modo concurrat, cum eadem causa particulari. Nec stat, quod voluntas, vt libera est, perfectiori modo exerceat aliquem actum, quin propria natura voluntatis, quæ intime includitur in omnibus actibus eiusdem, non sit ibi actualior. Et quidem si Angelus cognosceret propriam essentiam, per speciem aliquam superadditam, haberet aliquam apparentiam opinio illorum authorum: cæterum cum idem principium quod, efficienter concurrit ad cognitionem aliarum rerum, concurrat formaliter in ratione speciei impressæ ad cognitionem, qua Angelus cognoscit se, fit, esse impossibile Angelũ cognoscere alia à se sub aliqua perfectione, quin sub eodem gradu perfectionis actuetur essentia eius in ratione principij formalis quo ad cognitionem sui. Si enim necesse est, vt conformiter ad istum gradum perfectionis, inuentum in cognitione aliarum rerum, actuetur essentia Angeli in ratione principij efficientis, fit consequens, necesse esse, vt actualiori modo vniatur cum intellectu, hoc autem sufficit ad perfectiorem vnionem in ratione speciei intelligibilis. Et hoc diligenter aduertatur, ad penetrandam vim rationis D. Thom. Non enim ponit in numero, perfectio essentiæ Angeli in ratione speciei intelligibilis consideratæ, cum perfectione eiusdem essentiæ, in ratione principij efficientis intellectionis. Licet enim alio modo consideretur illa essentia, quatenus est principium efficiens, atque consideratur, quatenus habet vicem speciei intelligibilis, tamen actualitas maior, vel minor essentiæ in ratione speciei, consequitur necessario ad maiorem, vel minorem actualitatem eiusdem in ratione principij efficientis intellectionis. Ratio est manifesta, nam essentia vnitur intellectui Angeli naturaliter, ridiculum enim esset, dicere, quod vnio essentiæ cum intellectu esset libera, vel penderet ex voluntate Angeli, quinimo antecedit ista vnio omnem libertatem. Si ergo illa vnio est naturalis, debet fieri secundum vltimam perfectionem essentiæ, sicut vnumquodque agens naturale agit secundum vltimum suæ potentiæ. Tunc sic. Ergo si essentia haberet specialem aliquam perfectionem in ratione principij efficientis, talem perfectionem deberet necessario communicare intellectui, in illa vnione in ratione speciei intelligibilis. Non ergo stat, Angelum perfectiori modo intelligere aliquid aliud à se, quin perfectiori modo vniatur essentia intellectui eius ad cognitionem sui. Itaque in essentia Angeli considerantur duæ actualitates. Prima est substantialis, quam habet illa essentia secundum se. Secunda vero est superaddita per aduentum speciei intelligibilis, ratione cuius, eadem essentia etiam in ratione principij efficientis, aliquo modo perficitur. Dicimus ergo, quod non solum essentia vnitur naturaliter intellectui in prima consideratione, sed etiam in secunda; atque adeo perfectio conueniens essentiæ Angeli in ratione principij efficientis huius, vel illius intellectionis, ad quã speciali modo actuatur per species superadditas, communicatur naturaliter intellectui, quando eadem essentia vnitur illi in ratione speciei intelligibilis. Quo fit, vt nõ stet, Angelum perfectiori modo cognoscere aliquid aliud à se, quin perfectiori modo cognoscat se.

A

B

C

Præterea infertur, esse necessariam illam cognitionem sui, propter rationem dictam. Non enim vnitur essentia intellectui Angeli in ratione principij efficientis, quin vniatur secundum omnem illam perfectionem in ratione speciei. Cum igitur

igitur naturaliter,& secundum omnem actualitatem suam, vniatur in ratione principij efficientis,ad actualem intellectionem,necesse est, vt secundum eandem perfectionem,vniatur necessario in ratione speciei. Et cum omnes istę vniones antecedant omnem libertatem,euidenter sequitur,illam cognitionem,qua Angelus cognoscit se, esse omnino naturalem,& necessariam.

§. III.

*Explicatur tertia ratio D. Thom.*

EX his patet, quid dicendum sit ad obiectionem contra tertiam rationem propositam ex D. Thom. Dicere enim,quod substantia pure spiritualis,potest cessare ab omni operatione intellectus, & voluntatis, est contra omnium sententiam,vnde contrarium supponitur à D. Thom. Et ratio ipsa manifeste ostendit,esse impossibile,quod aliquod animal cessare possit ab omni operatione vitali,etiam ab illa, quæ primo tribuitur authori naturæ,per quam animal constituitur in actu,ad mouendum se,medijs alijs operationibus. Et quis dubitare potest, quod cessante motu cordis in animali,non posset conseruari vita? Si enim motus ille primus cordis,ita tribuitur primæ causæ,vt ex vi illius concursus, quo animal habet esse à prima causa,consequatur talis motus per simplicem emanationem, fit consequens, vt sublato tali motu non posset permanere dictus concursus,atque adeo, nec permanere posset esse vitale. Similiter ergo,ex vi primi concursus, quo Deus contulit esse Angelo, secuta est aliqua operatio determinata, quæ non fuit in libertate Angeli,sed antecessit omnem libertatem ipsius, quandoquidem dans formam,dat etiam omnia consecuta ad formam,quousque effectus sit constitutus in sua naturali dispositione,naturalis autem dispositio Angeli, ad mouendum se per consilium, & deliberationem,debet consistere in aliquo actu naturali,& necessario,ex vi cuius dicitur, quod prius Angelus mouetur ab authore naturæ,quam moueat se. Consequens ergo est, deueniendum esse ad aliquem actum intellectus,qui sit primus simpliciter inter omnes alios actus,ita intimus Angelo, vt immediatè consequatur ex vi concursus, quo Angelus recipit esse. Quod autem hic actus sit illa cognitio sui,patet ex dictis.

Notandum etiam est, quod quanuis in actionibus liberis Angeli, præcedat aliqua actio,quæ tribuitur authori naturæ, sicut ante quamlibet electionem præcedit intentio,in qua Angelus non mouet se,sed mouetur à Deo,tamen in præsenti loquimur de prima actione ita naturali,vt nec sit deliberata, nec libera. Itaque intentio præcedens electionem; licet non sit deliberata,tamen est libera, & quanuis tribuatur authori naturæ ex vna parte,tamen ex altera,procedit voluntas in tali intentione sub aliqua indifferentia. Cæterum cognitio de qua loquimur in præsenti,antecedit omnem libertatem, & omnem indifferentiam, & sequitur immediate, ex vi vnionis, qua essentia Angeli vnitur intellectui eius. Quapropter ista est actio,quæ prioritate proprissimè prouenit ab intellectu secundum esse omnino naturale, & determinatum ad vnum, & antecedit omnem actionem liberam.

Præterea nota,quod sicut ablato primo actu intentionis,qui simpliciter antecedit omnes actus, consequenter auferetur omnis actus deliberatus: ita ablata illa cognitione,qua Angelus cognoscit se,auferuntur omnes alij actus liberi;diuersimode tamen,nam intentio est proxima ratio deliberandi circa media, quæ conducunt ad consequutionem finis intenti: nihilominus cognitio, qua Angelus cognoscit se,est quid vniuersalius,& præsuppositum ad omnem actū liberum, tanquam radicalis ratio aliorum actuum, & quæ imbibitur in omni tali actu. Quapropter primus actus intentionis, qui fuit ratio primæ electionis, etiam si fuerit radix omnium aliorum actuum liberorum,qui ordine quodam sequuntur ex primo, tamen non manet in eisdem actibus,nisi tantum virtualiter,attamen cognitio,de qua loquimur,includitur intime,& formaliter in quacunque cognitione. Impossibile enim est,Angelum cognoscere aliquam rem,nisi essentia eiusdem Angeli concurrente efficienter, (vt supra dictum est) atque adeo iste concursus includitur transcendentaliter in omni cognitione,& ex altera parte, eodem concursu

vnitur

vnitur eadem essentia intellectui in esse intelligibili, nec est specialis aliqua difficultas in ista secũda vnione. Fit ergo, vt etiam cognitio illa sui, includatur transcendentaliter in omni cognitione. Præterquam quod Angelus, eodem actu, quo cognoscit rem aliquam, cognoscit etiam se cognoscere, nec reflexe cognoscit suam propriam cognitionem, sicut nos cognoscimus nostram cognitionem reflexe, item etiam cognoscendo propriam cognitionem, etiam cognoscit principium, à quo talis cognitio procedit, tam proxime, quam radicaliter, & consequenter, sicut Angelus eodem actu cognoscit rem, & cognitionem eandem, & speciem, à qua procedit, & intellectum proprium, ita cognoscit essentiam propriam.

Ex his ergo infertur, quod cum Angelus non possit ab omni actu intellectus, & voluntatis cessare, (esset enim peioris conditionis, quam animal dormiens, si nullum actum intellectus, vel voluntatis haberet) & ex altera parte, in quolibet actu intellectus cognoscat principium, à quo talis actus procedit, scilicet, essentiam suam, impossibile est, quod cesset à cognitione suæ essentiæ.

## §. IIII.

### *Prima operatio Vitalis Angeli.*

PRæterea notandum est, quod vita, proprie loquendo, non consistit in operationibus vitalibus. Vt enim docet D. Thom. sup. quæst. 18. artic. 2. viuum non est prædicatum accidentale, sed substantiale: quapropter licet vita aliquando sumatur pro operationibus vitalibus, sicut accepit eam Arist. 9. Ethic. cap. 9. quando dixit, quod viuere principaliter est sentire, vel intelligere, tamen primo, & per se dicit principium substãtiale operationum vitalium. Quo fit, vt si Deus produceret Angelum absque aliqua operatione intellectus, & voluntatis, adhuc talis Angelus, in quantum forma per se subsistens haberet vitam. Cum quo tamen stat, quod propria actio Dei producentis illum Angelum, non cessaret, quousque sequeretur propria operatio, ad quam producendam, ordinaretur Angelus. Sicut enim actio generantis graue durat, quousque graue constituatur in centro, ita propria actio Dei producentis Angelum durat, quousque Angelus habeat operationes intellectus, & voluntatis, ad quas exercendas ordinatur. Cum igitur inter istas operationes, quędam earum sint, ad quas Angelus mouet se per consilium, & deliberationem, & quæ tribuuntur ipsi Angelo, quædam vero, quæ præcise tribuũtur authori naturæ, tanquam primæ perfectiones illius viuentis in quantum tale viuens; deficienter processit Vazquez, loquendo indistincte de omnibus operationibus, dicens: eas esse voluntarias Angelo; atque adeo posse Angelum cessare ab illis. Euidens enim est, esse distinctam rationem operationum, in quibus Angelus mouet se, atque operationum, in quibus mouetur ab authore naturæ. Item Angelus semel constitutus in actu per primam operationem procedentem ab authore naturæ, habet sufficiens principium ad mouendum se, & ad cessandum à motione, seu ab operatione: nihilominus ante istam constitutionem in actu, implicat, Angelum posse cessare ab operatione. Quæ enim obsecro libertas ad illam cessationem, vel ad non operandum, potest assignari in Angelo, antequam essentia eius vniatur intellectui eius in ratione principij efficientis, vel in ratione speciei intelligibilis, sicut declaratum est? Licet enim præcedat liberum arbitrium Angeli, quatenus dicit potentiam, tamen implicat, talem potentiam primo agere libere, quousque operetur naturaliter. Prius enim debet operari, vt motum ab alio, quam vt mouens se. Optime ergo procedit ratio D. Thom. assignans operationem naturalem, & necessariam, quæ semper conueniat Angelo, & quæ debeat tribui, non quidem libertati Angeli, sed Deo, primo mouenti ipsum Angelum.

Ex resolutione huius controuersiæ sequitur, Angelum etiam semper, & necessario esse in consideratione Dei authoris naturalis. Cum enim eadem cognitione, qua Angelus cognoscit se, agat secundum vltimum potentiæ, comprehendẽdo suam essentiam, necesse est, vt cognoscat Deum, à quo talis essentia participat esse. Præterquam, quod cum dicta cognitio tribuatur Deo authori naturæ, necesse est, quod Angelus cognoscens

D. Thom.

Arist.

A

B

C

cens se ipsum, & suam cognitionem, eodem actu (vt declaratum est) etiam cognoscat Deum, à quo cognitio actualiter procedit. Item etiam, quia eadem vnione, qua essentia Angeli vnitur intellectui eiusdem Angeli in ratione speciei intelligibilis, vnitur species concurrens ad cognitionem Dei: quandoquidem certissimum est, non infundi Angelo speciem aliquam intelligibilem particularem, immediate repræsentantem Deũ; atque adeo velut transcendenter intrat Deus in cognitione comprehensiua omnium rerum. Cum igitur Angeli essentia vniatur intellectui eiusdem Angeli perfectissimo modo, & secundum vltimam actualitatem, necesse est, vt moueat intellectum, non solum ad cognitionem eiusdem essentiæ: verum etiam ad cognitionem Dei. Istæ omnes rationes non placent illi authori Vazquez, quatenus innituntur prædicto fundamento, de necessaria cognitione, qua A Angelus cognoscit se ipsum, sed placent fere omnibus Doctoribus scholasticis. Et certe non video, quid responderi possit, ad id quod nos diximus de perfecta vnione essentiæ secundum vltimam actualitatem sui, & præuenientem omnem libertatem Angeli, & necessitantem intellectum quoad exercitium.

IN articul. 2. docet D. Tho. quod multa secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi, sed secundum quod vniuntur in vno intelligibili, sic simul intelliguntur. Vnumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quæcunque igitur per vnam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur vt vnum intelligibile, & ideo simul cognoscuntur, quę vero per diuersas species intelligibiles cognoscuntur, vt diuersa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione, qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt vna intelligibili specie, quæ est essentia diuina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt, sicut & in patria non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab alijs in alia euntes, atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram, simul vno conspectu videbimus, vt Aug. dicit in. 15. de Trinit. cap. 16. Ea vero cognitione, qua cognoscuntres per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quæ vna specie cognoscuntur, non autem illa, quæ diuersis.

## CONTROVERSIA. LXX.

### *Vtrùm Angelus possit intelligere plura, per modum plurium.*

*Vazquez.* VVZQVEZ disputat. 220. cap. 2. refert sententiam S. Thomæ in hoc art. & supr. q. 12. art. 10. & infr. q. 85. art. B 4. & 1. cont. gent. cap. 55. & q. 8. de verit. artic. 14. in corpore docentis, quod ea intelliguntur per modum vnius, quę intelliguntur per vnam speciem, nec posse cognosci plura per modum plurium. Statimque capit. 2. sequenti, idem Vazquez dicit, quod probabilior opinio, quam etiam Thomistæ amplectuntur, in duobus consistit: vnum

vnum est, posse plura cognosci per modum vnius, non tantum per vnum conceptum formalem, qui sit vna simplex qualitas: sed etiam per plures conceptus, & species expressas, inuicem tamen ordinatas, & repræsentantes obiecta cum ordine quodam inter se. Alterum est, posse quidem cognosci plura per plures species expressas, & per plures conceptus formales, absque vllo ordine inter se, non tamen ita perfecte, sicut si vnum obiectum illorum per se intelligeretur. Hoc secundum probat. Primo, quia nullam inuenit rationem, quæ efficaciter probet, id repugnare facultati, & potentiæ angelici, aut humani intellectus.

A

Secundò. Quia sensus tam exterior, quam interior, cognoscit simul plura per modum plurium, non tantum quia per plures species: sed etiam quia sine ordine compositionis, aut diuisionis inter se. Et in visu quidem, experimento patet, videri à nobis plura per modum plurium, videmus enim plures homines, plura animalia: nemo autem dixerit, tam varias res visibiles, per vnam simplicem qualitatem videri. Idem etiam contingit in alijs sensibus. Cur ergo hoc non tribuemus intellectui, qui multo perfectior facultas est.

B

Soto.

Eandem sententiam tenet Magister Soto 1. post quæst. 1. Sed quia pro illo primo dicto adducuntur aliqui ex Thomistis, non obstante, quod sit contra Diu. Thom. oportet explicare, quid senserit Diu. Thom. quid que cum illo discipuli eius.

Notandum ergo est, quod cognosci plura per plures species, stat dupliciter. Primò, taliter quod ipsæ species immediate concurrant ad cognitionem. Secundo, taliter quod concurrant mediate, producendo scilicet per virtutem intellectus quandam tertiam speciem, in qua virtualiter contineantur plures illæ species, sicut ex specie montis, & ex specie auri, elicitur tertia species repræsentans montem aureum.

C

Præterea notandum est, esse maximam differentiam, inter cognoscere plura per plures species impressas, & cognoscere plura per plures species expressas, seu conceptus. Etenim bene compatitur pluralitas specierum impressarum, cum vnitate cognitionis, siue primo, siue secundo modo explicatis in primo notabili sumatur talis pluralitas, ita quod posset quis probabiliter asserere, dari plures species, non solum producentes tertiam speciem, sed etiam immediate concurrentes, licet partialiter, ad vnum actum cognitionis: nihilominus impossibile est, dari duos conceptus, immediate productos ex vi vnius cognitionis, vel in quibus eodem actu cognoscantur simul diuersæ res. Sed quia forte aliquis non admittet dictas differentias, ostendamus illas clarius.

## §. I.

### *Diuersimodi vtendi speciebus, ad vnam intellectionem.*

PRima conclusio. Impossibile est, simul intelligere plura per diuersas species intelligibiles, ex æquo concurrentes ad talem intellectionem. Probatur. Talis intellectio debet esse vnius speciei, vt constat: ergo non potest habere duo principia proxima diuersarum specierum, ex æquo concurrentia. Probatur consequentia, nam actus intelligendi specificatur secundario à principio quo proximo, à quo procedit, cuiusmodi est species intelligibilis impressa, & consequenter, impossibile est, quod actus intelligendi vnius speciei procedat ex æquo à duabus speciebus intelligibilibus distinctæ speciei. Hæc conclusio sic explicata, est ita nota, vt in sensu eius sit euidens doctrina D. Thom. scilicet, quod ea cognoscuntur per modum vnius, quæ cognoscuntur per vnicam speciem, proxime concurrentem ad cognitionem. Nam eo ipso, quod ponantur diuersę species, proxime concurrentes ad intellectionem, debent poni diuersæ rationes formales ex parte obiecti, correspondentes illis speciebus; atque adeo erit implicare in adiecto, dicere ex vna parte, quod diuersæ res cognoscuntur per modum vnius, & ex altera, quod cognoscuntur per diuersas species, ex æquo concurrentes, & proxime.

Secunda conclusio. Probabile est, quod diuersæ species impressæ, possunt concurrere ad vnam, & eandem intellectionem, mediante alia tertia specie, quę ex ipsis educatur. Pro intelligentia huius

ius conclusionis nota, quod species istæ impressæ, ex se ipsis non habent virtutem ad producendum illam tertiam speciem. Etenim quælibet species est velut agens particulare, & vniuocum; atque adeo ex se ipsa, solum se extendit ad effectum eiusdem rationis cum illa, & consequenter non potest ex se producere speciem vniuersaliorem, quæ attingat obiectum sub vniuersaliori ratione, quam sit illa, quæ inspicitur ab specie particulari. Quando vero adunantur plures species ad producendum illam tertiam inspicientem talem rationem vniuersaliorem, necesse est, vt adunentur ex vi alicuius virtutis excedentis rationes particulares specierum. Hæc autem est virtus intellectiua; atque adeo ex tali virtute potest resultare quædam tertia species, non solum excedens species particulares seorsum sumptas: verum etiam simul sumptas. Quia talis species continet obiectum in esse repræsentatiuo, & per modum vnionis, quod omnes illæ species, etiam simul sumptę non possunt continere.

A

B

Hoc supposito, facile probatur conclusio, in nobis qui virtute intellectus agentis abstrahimus species à phantasmatibus; atque adeo nulla est repugnantia, quod ex eadem virtute, abstrahamus tertiam speciem ab illis speciebus. Maior autem difficultas est in Angelis, qui non habent actum abstrahendi, sed intelligunt per species inditas, quomodo possint elicere illam tertiam speciem. Adhuc tamen in Angelis nulla est repugnantia in productione dictæ speciei, propter quam repugnantiam, non habeat in eis locum probabilis iste modus dicendi. Quanuis enim non abstrahant Angeli species à rebus, tamen non inconuenit, quod ex fœcunditate intellectus, vtendo speciebus inditis eliciant alias species. In hoc igitur modo dicendi probabili, facile defenditur Doctrina D. Thom. de cognitione plurium per modum vnius, hoc est, per vnicam speciem impressam, quæ sit principium proximum cognitionis.

C

Restat tamen tunc maxima difficultas: quomodo Angelus possit actuari de nouo illa specie impressa: quandoquidem est incapax huius nouæ actuationis. Diceretur enim de illo, quod esset in potentia ad istam speciem, quod tamen est contra Diu. Thom. 2ttic. 1. huius quæstionis. Itaque si elicitur noua species, debet illa deseruire ad hoc, quod intellectus angelicus per ipsam constituatur in actu primo, ad quem tamen actum recipiendum, non potest Angelus esse in potentia. Quapropter, vt probabiliter in Angelis defendatur prædictus modus dicendi, non debet poni species de nouo productæ, sed nouus modus vtendi eisdē speciebus iam inditis, ex quo modo resultat in eis specialis determinatio ad vnum conceptum producendum, (de quo in sequenti conclusione.) Et ista noua determinatio habet locum dictæ speciei. Vnde in hominibus, illa tertia species fit per nouam abstractionem, & actuationem, nō tamen in Angelis. Quidquid tamen de hoc sit, explicemus mentem D. Thom.

## §. II.

### *Repugnantia in pluribus conceptibus simul.*

TErtia conclusio. Impossibile est, cognoscere plura simul per plures conceptus. Hæc est expressa mens D. Thom. Et probatur primo ratione facta ab ipso sup. quæst. 12. art. 10. quia diuersis speciebus non potest intellectus vnius simul actu informari, ad intelligendum per eas, sicut nec vnum corpus potest simul diuersis figuris figurari. In qua ratione notandum est, quod, proprie loquendo, conceptus, & Verbum sunt velut figura, qua intellectus figuratur. Quanuis enim hoc etiam conueniat suo modo speciei intelligibili impressæ, tamen hæc continet implicite, & in actu primo obiectum in esse intelligibili; atque adeo non dicitur perfecte figura, qua intellectus configuratur obiecto in telligibili formaliter. Licet ergo intellectus possit actuari pluribus speciebus intelligibilibus simul, non tamen potest actuari simul pluribus conceptibus.

Hac etiam ratione vitur D. Thom. 1. cont. gent. cap. 55. explicans, quomodo licet idem corpus possit simul informari formis diuersi generis, non tamen potest simul informari formis eiusdem generis. Et cum omnia intelligibilia conueniant in eadem ratione essendi, quatenus intellectus in actu, fit ipsa intelligibi-

lia

lia in actu, medio conceptu, fit, vt non possit intellectus intelligere simul plura, per plures conceptus.

Vazquez

Ad istam tamen rationem respondet Vazquez cit. cap. 2. dicens, diuersam rationem esse, inter figuram in quantitate, & speciem intelligibilem. Quare licet idem corpus non possit pluribus figuris simul figurari, potest tamen idem intellectus pluribus speciebus simul informari. Figura enim quantitatis, est extremum, & terminus illius, manifestum autem est, nullum corpus habere posse plures terminos suæ quantitatis, sed vno necessario terminari debere. Species autem intelligibilis, siue impressa, siue expressa, non est figura quantitatis, sed est qualitas quædam, quæ ideo dicitur figura, quia est imago obiecti. Quare cum non repugnet idem subiectum diuersis qualitatibus simul informari, non repugnabit habere simul plures species. Et quidem (subdit) nemo hactenus negauit, in eodem intellectu, & sensu esse plures species intelligibiles, aut sensibiles impressas, quę constituunt facultatem in actu primo, absque vllo ordine inter se: cur ergo negabimus, posse etiam esse plures species expressas, quæ sunt ipsemet actus intelligendi, aut sentiendi?

Sed iste author non penetrauit vim rationis positæ à D. Th. Hæc enim est differentia inter speciem impressam, & expressam, quoad propositum, quod species impressa, est principium actus intelligendi, seu est principium actus, qui est vltima perfectio intellectus; at vero species expressa est vltimus terminus, vltimo, & complete terminans intellectum in sua operatione. Quapropter licet dentur plures species impressę, quę sunt quid imperfectum in esse intelligibili, & ordinatæ ad aliquid vlterius in eodem genere intelligibili, tamen repugnat dari plures terminos simul, vltimo complentes intellectum in esse intelligibili. Itaque cum species ordinentur ad producendum conceptum, bene potest intelligi, quòd dentur plures, partialiter deseruientes productioni eiusdem conceptus: nihilominus conceptus ex genere suo non ordinatur ad aliquid aliud in esse intelligibili, sed est vltimus terminus intellectus; atque adeo repugnat dari plures cõceptus simul. Sicut quia figura est vltimus terminus quantitatis, repugnat eandem quantitatem simul figurari pluribus figuris. Vnde si duo conceptus possent concurrere ad producendum tertium conceptum, tanquam causæ partiales talis conceptus, fateor haberet locum illa pluralitas conceptuum, cæterum hoc est contra propriam naturam conceptus, qui comparatur quidem, tanquam terminus complens intellectionem, ad intellectum, non tamen potest habere rationem principij alterius intellectionis, alias per conceptum constitueretur intellectus in actu primo, quod est chimericum.

Nec D. Thom. voluit negare, diuersas formas eiusdem generis, quæ habent esse imperfectum, & ordinatum ad aliud, posse simul esse in eodem subiecto, sed solum intendit docere, esse impossibile, quod idem subiectum vltimo compleatur per duas formas eiusdem generis. Involuitur enim manifesta implicatio, in eo, quod est, potentiam vltimo compleri, & simul per duo complementa eiusdem generis, non subordinata inter se, nec adunata, ad producendum aliquod tertium. Si enim per vnum illorum seorsum completur, non datur locus alteri: si autem per vtrunque simul, tunc partialiter concurrit quodlibet eorum; atque adeo debet concurrere, ad conficiendum aliquod tertium, siue ad producendum ipsum, quod est contra naturam conceptus.

## §. III.

### *Quomodo per plures species impressas, intelligi possint plura.*

DIctum est in prima conclusione, quod intellectus non potest intelligere plura per plures species impressas, ex æquo concurrentes: & conformiter ad eandem conclusionem debet intelligi, id quod docet Diu. Thom. infra quæst. 85. art. 4. vbi generaliter dicit, non posse intellectum intelligere plura per modum plurium, hoc est, per plures species, & loquitur, non solum de speciebus expressis, verum etiam de impressis: vt patet; nam dicit, quod modus cuiuscunque actionis conse-

quitur formam, quæ est actionis principium &c. Loquitur ergo de speciebus impressis, quæ sunt principia intellectionis. Vt ergo intelligatur doctrina hæc generalis, supponendum est id, quod diximus, defendentes rationem D. Thom. esse diuersam considerationem speciei impressæ, & expressæ, quoad modum actuandi intellectum; scilicet, tanquam principium ordinatum ad aliud, & tanquam vltimus terminus, ad modum, quo figura actuat quantitatem. Quia ergo D. Thom. etiam in hoc modo actuationis, non distinguit inter species impressas, & expressas, examinandum est, quando species impressa, etiam compleat perfecte intellectum, sicut cõplet verbum, ita, vt sit impossibilis pluralitas specierum impressarum simul concurrentium, quando vero compatiantur istæ species inter se, & vniantur, ad cognoscendum plura, per modum vnius. A

Quarta conclusio. Non possunt concurrere plures species impressæ, secundum completam actualitatem, simul, ad cognoscendum aliqua. Hæc est mens D. Thom. parificantis species impressas expressis, & indistincte loquentis de omnibus. Considerat enim Doctor Sanctus species impressas, secundum completam cuiusque rationem, in qua consideratione, eadem est ratio speciei impressæ, & expressæ. Vnde sicut non est possibile, cognoscere simul plura per plures conceptus, ita non est possibile, cognoscere simul plura per plures species impressas. Itaque species impressa in sua completa ratione, correspondet adæquate conceptui, tanquam principium proprium, & vniuocum, quod nec excedit conceptum, nec exceditur ab illo, & cõsequenter, sicut est impossibilis concursus simultaneus plurium conceptuum, ita est impossibilis idem concursus plurium specierum impressarum. Et sic manet probata propositio posita. B

Sed dubium restat circa istam adæquatam, & completam rationem speciei. Nam species impressa actuat intellectum perfectissimo modo, quo potest, quandoquidem in actuando, est agens naturale: ergo nunquam poterunt duæ species impressæ concurrere simul ad intelligendum, imo nec poterunt intellectum actuare in actu primo, si ratio D. Thom. de actuatione completa formarum eiusdem generis est efficax. C

Respondetur, primo certissimum esse quod D. Thom. non negauit actuationem intellectus per multas species intelligibiles, habitualiter existentes in ipso intellectu, sed solum loquitur de vsu multarum specierum intelligibilium impressarum. Præterea, quia aliqui Thomistæ concedunt vsum multarum specierum intelligibilium impressarum, simul concurrentium ad intellectionem, inter quos est Caiet. hic & infr. quæst. 85. artic. 4. & Ferrar. 1. cont. gent. cit. cap. 55. & Hæruæus tracta. de motu Angeli, quæst. 1. oportet intelligere, quem modum habeant tunc species, vt isti authores conueniant cum suo doctore, & sic satisfaciemus dubio proposito. *Caiet. Ferrar. Hæruæus*

Quinta conclusio. Plures species intelligibiles impressæ, non conferunt intellectui esse completum intra propriũ genus. Hæc est notissima, & (vt dictum est) supponitur a D. Thom. & probatur. Nam species istæ continent obiectum velut in semine, & consequenter, in genere intelligibili sunt aliquid incompletum, & sic informant intellectum. Et quanuis ex se actuent summo modo, quo possunt, vt proponebatur, tamen totum hoc est aliquid imperfectũ, tendens ad vltimam terminationem explicatam.

Sexta conclusio. Potest intellectus vti diuersis speciebus impressis, ad producendum vnum conceptum, ordinando illas inter se. Hæc est mens illorum Thomistarum, & probatur. Nam sicut intellectus ob sui fœcunditatem, aliquãdo vtitur specie impressa secundum omnimodam perfectionem talis speciei, & tunc necessario producit vnum conceptum, correspondentem vniuoce tali speciei, vt dictum est in quarta conclusione, ita aliquando potest vti tali specie, non secundum istam perfectionem, & vltimam rationem completam ipsius, sed secundum quendam incompletum modum, & quatenus illa species adunatur alteri speciei, efficiendo vnum completum principium intellectionis; atque adeo tunc producetur vnicus conceptus, non quidem correspondens alicui illarum specierum seorsum, sed illi principio, seu illis speciebus simul sumptis. Et cum ex altera parte tribuatur

intel-

intellectui ordinare, & vnire illas species inter se, fit consequens, vt respectu intellectus habeant illæ diuersæ species rationem vnius speciei, sicut habent rationem vnius principij. Vnde per illas species non intelliguntur plura per modum plurium, sed per modum vnius, nec ex illis speciebus procedunt plures intellectiones simul, sed vnica tantum.

Quapropter Caiet. in illa q. 85. vocat illas species non plures absolute, sed quasi partes tertiæ speciei. In eo tamen deficit, quod subdit, siue vna intellectio, siue plures simul, ex pluribus speciebus, vt ad vnum sunt intelligibile ordinatæ, proueniat, semper modus actionis modum formæ sequitur, quia forma se habente, vt vna, sequitur actio per modum vnius. Hæc ille. Aliquo ergo modo videtur cõcedere, quod ex illis speciebus adunatis possint sequi simul plures intellectiones, quod tamen falsum est. Sicut enim non possunt simul formari plures conceptus, ita nec possunt simul dari plures intellectiones. Et si illæ species impressæ, sunt quasi partes tertiæ speciei, & ex altera parte, modus actionis sequitur modum formę, quo modo potest ex illis speciebus adunatis sequi duplex intellectio? Nec valet dicere, quod sequantur illæ duæ intellectiones, vel illi duo conceptus, per modum vnius, propter ordinem, quem habent inter se; licet enim iste ordo sit sufficiens ex parte specierum impressarum, ad efficiendum velut vnã speciem, non tamen est sufficiens ex parte conceptuum, ad conficiendum velut vnum conceptum. Ratio discriminis est, quia diuersi conceptus, sunt entia in actu completo in esse intelligibili, (vt declaratum est) & consequenter, quantumcunque ordinentur inter se, non possunt efficere vnum in esse intelligibili. Et quamuis diuersi conceptus possint coordinari inter se, quatenus intellectus ordine quodam procedit in cognitione rerum, tamen simul actuari intellectum illis conceptibus; est impossibile, vel ipsos conceptus habere rationem vnius intelligibilis. Nihilominus species impressæ, non sunt entia completa in genere suo; atque adeo taliter possunt ordinari inter se, vt producant vnum tertium, quod in esse intelligibili sit vnum simpliciter.

Et hæc doctrina præcipue habet locum, in opinione tenentium, quod intellectio comparatur ad speciem intelligibilem, sicut comparatur existentia ad rem, quæ existit, quam sententiam tenet Caiet. sup. quæst. 27. art. 2. & eam sequitur Bañes in hoc artic. In qua sententia non potest habere locum illud de pluribus conceptibus ordinatis, saltem quando procedunt ab eadem specie intelligibili vniuersali, vt dicetur infra. Etenim eadem res non potest terminari pluribus existentijs simul, quantumcunque illæ sint ordinatæ inter se. Nos tamen generaliter dicimus, intellectionem comparari ad intellectum, vt vltimus terminus ipsius intellectus; atque adeo non posse eundem intellectum simul habere plures intellectiones.

Caiet. Bañes.

Ad argumenta posita à principio, quibus conuincitur Vazquez, constabit solutio ex dicendis.

## §. IIII.

### *Diuersi conceptus in eodem habitu.*

LIcet plures conceptus virtualiter sint simul in eodem habitu scientifico, tamen formaliter non possunt esse actu. Itaque conceptus ordinati in discursu, per quem causatur habitus scientificus, permanent cum eodem ordine habitualiter, seu virtualiter in tali habitu, impossibile tamen est, vt actualiter sint simul. Quia sub perfecta actualitate conceptuum efficiunt vnum per accidens, nec possunt inspicere vnam rationem in esse intelligibili, attamen sub actualitate habitus efficiunt vnum per se, inspicientes illam rationem formalem habitus. Et ita Arist. 4. Metaph. cap. 4. text. 10. dicit *Qui vnum non intelligit, nihil intelligit.* Quasi dicat: impossibile est tendere in obiectum intelligibile, nisi per modum vnius, siue intellectus vtatur pluribus speciebus, in quibus potest contineri tertius conceptus, siue vtatur vnico habitu, in quo continentur plures conceptus habitualiter. Quod etiam confirmatur ex eo, quod dicit 2. Topicor. capit. 4. *Contingit plura scire, cogitare autem non.* Quia licet habitualiter sint plures conceptus ordinati in aliquo tertio, tamen actualiter non potest intellectus vti illis simul. Nec placet nobis id, quod Vazquez respõdet ad istã au-

Arist.

thoritatem dicens, Aristotelé denotare, non ita contingere cogitare plura, sicut contingit scire. Nam scire contingit adeo varia, & diuersa, vt ea simul cogitare nullus homo possit. Ex hoc tamen (ait) nõ fit, vt non possit quis plura, quã vnum cogitare. Nos tamen dicimus, Aristotelem intendere constituere differentiam, inter scire, & cogitare, in hoc, quod scire non limitatur per vnum, bene tamen cogitare. Itaque idem est dicere, *contingit plura scire, cogitare autem non*, atque dicere: contingit plura scire, cogitare vero plura, non contingit. Et ita communiter solet addi illis verbis citatis, *cogitare vero non nisi vnum*. Nihilominus non addendo prædicta verba, sed explicando ea, quæ posita sunt ex Aristotel. vt iacent, habent planum sensum. Et si non contingit cogitare plura simul, fit, naturam intellectus determinari ad cogitationem vnius, alias posset intellectus simul cogitare omnia illa, quæ scit, & quorum habet species, etiam si simul sumantur, & per modum plurium, quod tamen non concedit ille author.

Displicet etiam nobis id, quod addunt authores contrariæ sententiæ, inter quos est Bañes in hoc art. & Soto cit. scilicet, quod quanuis intellectus possit simul plura intelligere, per modum plurium, tamen quodlibet eorum intelliget imperfecte, propter virtutem limitatam intellectus. Hic tamen modus dicendi non solum est contra D. Tho. verum non penetrat difficultatem. Vel enim natura intellectus est cognoscere plura per modum vnius, vel non, si detur primum, impossibile est, cognoscere plura per modum plurium: si detur secundum, poterit intellectus ita perfecte cognoscere plura per modum plurium, atque si vnumquodque seorsum cognosceret. Ratio est, quia eo ipso, quo intellectus non limitatur ad vnum cõceptum, cum ex altera parte non limitetur ad habendam vnam, vel plures species, consequenter non limitabitur ad duos, vel plures conceptus. Et sicut species impressæ, actuando intellectum non se impediunt, sed potius virtus intellectus amplius crescit, fit consequens, vt etiam crescat virtus ad producendum conceptus; atque adeo si habens duas species impressas, potest simul producere duos conceptus, habens mille species, & crescens in virtute ad intelligendum, conformiter ad naturam cuiuscunque illarum specierum, poterit producere simul mille conceptus. Nec est alicuius momenti, recurrere ad limitatam virtutem naturalem, & propriam intellectus, cum enim intellectus ex se sit potentia passiua, & operetur in quantum est in actu per species, quanto A per plures species actuatur, tanto magis crescit in illo virtus actiua. Quo fit, vt ex genere rei, distinctius cognosceret intellectus quamlibet rem, per propriam, & adæquatam speciem illius, etiam si cognosceret illam simul cum alia re, quam si vtranque rem cognosceret per modum vnius. Si itaque intellectus posset cognoscere plura per modum plurium, & vnumquodque illorum per propriam, & adæquatam speciem illius, certissimum est, quod posset cognoscere distinctius illa plura, quam si cognosceret ea per modum vnius: quia vnumquodque illorum cognosceret, non quatenus conueniret cum altero, sed secun B dum sibi propria, & quatenus distingueretur ab altero. Et hoc dixerim, loquendo de cognitione rerum, per species abstractas ab ipsis rebus, quia loquendo de cognitione earum, per species vniuersaliores, & superiores, certissimum est, quod quanto plura cognoscuntur per modum vnius, tanto perfectiori modo cognoscuntur, & magis distincte. Vnde Angelus superior, qui magis vnite cognoscit res, quam Angelus inferior, etiam magis distincte cognoscit eas. In quo etiam obiter aduertimus, quod est perfectio propria intellectus, cognoscere plura per modum vnius, & consequenter, sicut Deus non potest intelligere plura per modum plurium, ita, quo intellectus creatus magis accedit ad intellectum diuinum, eo minus potest intelligere plura per modum plurium, & ita non arguit virtutem in intellectu, intelli C gere plura per modum plurium, sed potius defectum. Ex quo debet inferri oppositum eius, quod inferunt illi authores: scilicet, quod intellectus indiget minori virtute ad intelligendum plura per modum plurium, dummodo adsit determinatio per plures species, secundum quarum plurificationem attendenda est virtus requisita ad talem intellectionem.

§. V.

## §. V.

*Differentia inter hominem, & Angelum, in cognoscendo plura, quatenus sunt in propositione.*

LIcet Angelus vtatur diuersis speciebus impressis, ad cognoscendam aliquam veritatem, sicut etiam homo, tamen est differentia inter vtrunque vsum. Nam Angelus vtitur illis speciebus, ad producendum immediate vnum conceptum, in quo simplici modo relucet talis veritas: nihilominus homo vtitur illis speciebus, ad producendum immediate diuersos conceptus, (non quidem simul) quibus mediantibus, per modum cuiusdam compositionis cognoscitur talis veritas. Itaque Angelus, ad cognoscendum res diuersas, quæ intrant compositionem alicuius propositionis, ordinat species intelligibiles impressas, ad modum iam explicatum, & medijs illis sic ordinatis, producit quendam conceptum, qui est simplex qualitas, in quo cognoscit totam propositionem. Vnde propositio mentalis, quam format Angelus, absolute loquendo, est simplex qualitas, nec aliquo modo admittit compositionem formaliter; licet antecedenter, & causaliter detur illud genus compositionis, inter species intelligibiles, quæ immediate producunt illum conceptum. Cæterum quantumcunque homo habeat species impressas ordinatas, non potest per ipsas producere immediate vnũ conceptum, in quo repræsentetur aliqua veritas. Cum enim proprius modus, quem seruat homo, in cognoscendo aliquam veritatem, sit componendo, & diuidendo, atque procedendo ex imperfecto ad perfectum, fit, vt immmediate debeat producere plures conceptus. Etenim compositio non potest inueniri in simplici qualitate, & in hoc bene dicunt authores illi contrarij. Sed quanuis D. Thom. doceat istum modum cognoscendi veritatem, quem seruat homo; scilicet per compositionem, vt patet infra quæst. 85. art. 5. tamen adhuc non intendit ponere duos conceptus simul, nec quod intellectus hominis ad componendum illos diuersos conceptus formet eos simul, in quo maxime alucinantur aliqui. Notandum ergo est, quod homo eatenus cognoscit veritatem componendo, quatenus procedit de potentia ad actum, & de imperfecto ad perfectum, in tali cognitione

A

Quapropter docet D. Tho. cit. quod intellectus humanus, non statim in prima apprehensione, capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatẽ ipsius rei, quæ est primum, & proprium obiectum intellectus, & deinde intelligit proprietates, & accidentia, & habitudines circunstantes rei essentiam. Ex qua doctrina infertur, quod homo successiue procedit in compositione illa propositionis, primo, formando conceptum quidditatis, deinde, formando conceptum aliarum proprietatum, seu accidentium, quæ intendit tribuere quidditati, siue se iungere ab ipsa quidditate, & in hoc consistit compositio, & diuisio. Vnde non dantur in illa compositione mentali simul duo conceptus, quantumcunque velis addere, quod sint ordinati, sed quando intellectus format secundum conceptum, non manet formaliter primus conceptus, quanuis remaneat virtualiter, quod sufficit ad hoc, quod homo vere componat illos conceptus.

B

Pro cuius maiori explicatione notandum est, quod cum species intelligibiles impressæ, & ordinatæ ad producendum dictos conceptus, non procedant ex æquo, ad dictam productionem, (vt dictum est) nec quælibet illarum causet suum conceptum adęquate, atque si seorsum ipsum produceret, sed producat eũ, secundum aliquam subordinationem respectu alterius speciei, fit, vt similiter in conceptibus reperiatur eadẽ subordinatio. Quapropter primus conceptus, qui producitur non est omnino absolutus, & perfectus in se, sed tendit ad vlteriorem perfectionem, scilicet, ad intrãdum compositionem, in qua consistit veritas. Et ita ex vi illius conceptus primo formati, remanet intellectus determinatus ex vna parte, & ex altera tendens ad vlteriorem determinationem, & consequenter, adueniente secundo conceptu, vere facit compositionem cum primo.

C

Præterea nota, quod sicut partes alicuius totius continentur in toto, ratione formæ totalis, qua actuatur illud totum, & ita sunt ibi per modum vnius,

sic diuersæ partes propositionis, sunt in ipsa propositione per modum vnius, ratione formæ totius propositionis, cuius modi est copula. Quanuis enim prædicatum sit forma subiecti, & ita subiectum intret compositionem illam cum ordine ad prædicatum, tamen forma talis, cui tam subiectum, quam prædicatum subordinantur, est copula coniungens partes istas inter se. Dicimus ergo, quod species expressa, repræsentans copulam totius propositionis, continet virtualiter partes illius propositionis, & consequenter, diuersi conceptus, tam subiecti propositionis, quam prædicati, continentur in propositione illa mentali per modum vnius, & non per modum plurium. A

Ex his sequitur, quod authores, qui conantur defendere, etiam in via D. Th. propositionem mentalem esse simplicem qualitatem, non est necessarium, quod ponant specialem cõceptum, post formationem eiusdem propositionis, qui conceptus repræsentat per modum vnius, totam veritatẽ propositionis, nec est necessarium, quod ponant peculiarem assensum, quo intellectus assentiatur toti propositioni, postquam semel est composita, sed potest vtrunque hoc defendi in doctrina D. Th. primum; scilicet, quod intellectus noster cognoscit veritatem, componendo plures conceptus inter se, secundum autem, quod idem intellectus cognoscit veritatem illã per modum vnius, & ea, quæ repræsentãtur per plures conceptus, cognoscit, quatenus intrant compositionem propositionis per modum vnius. Hæc (inquam) sic conciliantur. Nam intellectus noster, quando à principio format conceptum vnius partis propositionis, ordinat talem partem ad totam propositionem, & ad vnionem cum altera parte, atque species impressa producens talem conceptum, non se habet, vt adæquatum principium, & seorsum concurrens, sed vt cõprincipium efficiens vnum cum altera specie, quæ quidem vnio specierum sufficiens est, postquam intellectus semel determinatur successiue per productionem illorum conceptuum, ad producendum tertium conceptum, in quo per modum vnius repræsentetur veritas illius propositionis. Itaque Angelus ad producendum istum conceptum per diuersas species ordinatas, non indiget determinatione per alios conceptus, sed immediate potest ipsum conceptum producere, (vt dictum est) nihilominus homo, propter imperfectum modum procedendi, quem habet, producit primo diuersos conceptus, componendo illos inter se, quibus disponitur, & determinatur ad producendum conceptum, repræsentantem veritatem propositionis, in quo virtualiter præhabentur alij conceptus. B

Et nota, quod non dicimus, produci tertium conceptum distinctum ab omnibus alijs, qui sufficiunt, ad componendam totã propositionem, iste enim conceptus omnino superfluit, sed quod in vltimo conceptu, quem formamus, componentes propositionem, reperiuntur priores conceptus virtualiter, & per modum vnius. Quapropter iste conceptus præhabens in se alios, repræsentat id, quod dat esse toti propositioni, cuiusmodi est vnio prædicati cum subiecto. Et sicut species impressæ, vt vnitæ concurrunt, ad producendum conceptum subiecti, & prædicati, ita concurrunt ad producendum conceptum totius vnionis. Nec est necessarium, vt detur particularis species impressa, repræsentans vnionem prædicati cum subiecto, quæ species distinguatur ab ijs, quæ correspondent subiecto, & prædicato, secundum vnionem explicatam.

Item nota, quod non dicimus, concurrere duos conceptus ad productionem alicuius tertij. Vt enim declaratum est, conceptus ita est vltimum in genere intelligibili, quod in ipso terminetur actio intelligendi, nec vltra possit esse principium alicuius actionis. Quapropter licet intellectus determinetur per diuersos conceptus, ad hoc, quod producat illum præhabentem dictam veritatem propositionis, tamen iste conceptus producitur, medijs speciebus impressis, ad modum explicatum. Consistit ergo compositio, in eo quod est, formare conceptum subiecti propositionis, secũdum tendentiam ad conceptum prædicati, & conceptum prædicati sub cõplementò totius vnionis, & tunc verificatur propriſsime, quod propositio mentalis est composita qualitas, sicut verifitur, quod intellectus hominis intelligit componendo. C

§. VI.

§. VI.

*Vtrum Angelus cognoscat se, & alia per modum vnius.*

Vazquez. CONtra doctrinam D. Thom. etiam obijcit Vazquez cognitionem, A qua Angelus cognoscit se ipsum, formando conceptum sui, quæ cognitio manet semper, & tamen cum illa cõpatitur cognitio aliarum rerum: ergo bene stat, quod Angelus simul habeat plures cognitiones, & formet plures conceptus.

D. Thom. Ad hanc obiectionem respondet D. Thom. quæst. 18. de verit. artic. 14. ad 6. quod quando Angelus se intelligit, & aliquid aliud, non intelligit multa, sed vnum, quia vnum se habet, vt formale, aliud vt materiale, & ita illa duo sunt vnum intelligibile. Subdit autẽ dicens: *Essentia autẽ Angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfecte, propter quod formis superadditis indiget, cognoscit enim omnia per modum substantiæ suæ.* B

Hæc solutio (ait Vazquez) non videtur satisfacere. Nos enim libenter concedimus, posse plura cognosci ab Angelo per modum vnius, eo quod ordine quodam inter se cognoscantur, contendimus tamen, plura illa posse quidem cognosci per plures species expressas, & conceptus formales, quod in Angelo videtur concedendum, saltem quando Angelus cognosceret alias res per proprias species, & non ratione essentiæ suæ. Alias autem res ab Angelo posse perfecte cognosci simul, etiam quando se ipsum cognoscit, indubitatum est. Adde etiam, quod illa duplex cognitio aliarum rerum in Angelo, altera per essentiam Angeli, altera per proprias rerum species, non videtur necessaria, imo si concederemus illam imperfectam cognitionem aliarum rerum in Angelo, ratione suæ essentiæ, cogeremur, aliquem discursum circa res naturales Angelo tribuere. Nam sua essentia non posset sibi esse ratio cognoscendi alias res, notitia, quam vocant intuitiuam, & proinde non posset Angelus, non aliquo modo discurrere. Quia discursus solum proueniit ex eo, quod res non cognoscantur, intuitiuo, proprio, & perfecto conceptu.

Nihilominus doctrina Diu. Thom. absque dubio est acutissima. Pro cuius intelligentia nota, quod siue Angelus vtatur sua essentia, tanquam determinata per species impressas aliarum rerum, ad cognoscendas tales res, siue vtatur eisdem speciebus, tanquam induentibus nouum modum essentiæ, semper cognoscit multa per modum vnius. Ratio est, quia quocunque modo istorum procedat, vtitur vno principio, vt subordinato alteri; atque adeo impossibile est, quod sequatur duplex intellectio: quia quando datur illa subordinatio ex parte principiorum, ita vniuntur eadem principia inter se, vt detur velut principium materiale, & formale, & vnum actuet alterum, & consequenter, intellectio debet sequi conformiter ad naturam principij actuantis, & formalis. Et licet aliud principium, quod se habet, vt materiale, etiam concurrat ad intellectionem, concurrit tamen secundario. Quando igitur dantur duo principia, quorum vnum est primarium, & alterum secundarium, impossibile est, quod ex illis sequantur duo actiones. Igitur aliquando essentia Angeli concurrit ad intellectionem aliarum rerum, tanquam principium primarium: quando scilicet non solum Angelus vtitur sua essentia tantummodo, ad talem cognitionem: verum etiam quando vtendo speciebus intelligibilibus, attemperat illas naturæ eiusdem essentiæ. Itaque certissimum est, quod si Angelus vellit cognoscere res extra se, per suam propriam essentiam nude sumptam, cognosceret illas imperfecto modo. Adhuc tamen addimus, quod si vellit cognoscere illas per species superadditas, intuentes tamen naturam essentiæ, & velut materialiter consideratas respectu essentiæ, cognoscet eas imperfecte. Nihilominus, quando taliter vtitur speciebus superadditis, vt essentia eiusdem Angeli induat naturam ipsarum specierum, & sit velut principium materiale respectu earum, cognoscit res, quæ repræsentantur per tales species cognitione perfecta. Vtroque autem modo cognoscẽdo, producit vnicum cõceptũ, in quo primario C

repræsentetur obiectum correspondens principio primario, & formali. Quapropter licet Angelus cognoscat omnes alias res creatas, conformiter ad naturam eiusdem Angeli, tamen non semper ista natura habet rationem principij primarij, vel obiecti primarij (vt patet ex dictis) sed cognitio semper induit naturam essentiæ Angeli, licet illa se habeat, vt principium vniuersale, & radicale.

Docet ergo D. Thom. quod quando Angelus intelligit se, & aliquid aliud, nõ intelligit multa sed vnum, quia principia concurrentia ad talem intellectionem, debent esse ordinata; atque adeo vnum se habet, vt materiale, alterum vero, vt formale: vnde est impossibile, quod detur duplex terminus formalis, cuiusmodi sunt duo conceptus, sed tantum datur vnus terminus, in quo etiam includitur aliquid, vt materiale, & aliquid vt formale.

Id vero quod dicit Vazquez, posse plura cognosci per modum vnius: licet per multos conceptus simul actuantes intellectum ordine quodam (quod etiã dicunt alij) implicatorium est. Nam cognoscere plura per modum vnius, est cognoscere plura, vt efficiunt vnum intelligibile, si autem producantur plures cõceptus, implicat quod vnum intelligibile reluceat in eisdem conceptibus simul sumptis, nisi dicatur vnum per accidens. Quod autem sint ordinati illi conceptus, efficiet quidem, quod intellectus per eosdem conceptus maneat dedeterminatus, eo ordine, quo produxit conceptus, non tamen ordo ille poterit causare vnum in esse intelligibili. Itaque ordo in speciebus impressis sufficiens est, ad constituendum vnum in ratione principij intellectionis, (vt declaratum est) nihilominus ordo inter conceptus, qui ordo se tenet ex parte terminorum, non sufficit, ad constituendum vnum terminum in esse intelligibili. Quapropter nullo modo assignari potest, in quo inueniatur illud vnum, quod ponunt authores contrarij, in esse intelligibili. Deberet enim inueniri in esse repræsentatiuo; at vero quantumcunque ordinentur illi conceptus, in tali ordine non datur noua repræsentatio præter repræsentationes conceptus ordinatas. Quod si dicas: quod vnus conceptus dicit ordinem ad alterum conceptum; atque adeo ex illo ordine vnitur eidem conceptui, etiam in esse repræsentatiuo, & ista vnio est ratio cognoscendi plura per modum vnius. Contra, nam quantumcunque res cognita per vnum conceptum, ordinetur ad rem cognitam per alterum conceptum, vel quantumcunque vnus conceptus ordinetur ad alterum conceptum, non efficitur, vt vna res cognoscatur sub ratione formali alterius, sed solum sub ratione formali repræsentata in proprio conceptu; atque adeo nunquam poterit assignari vna intelligibilitas, seu vnum in esse intelligibili. Manet ergo firmissima doctrina Diu. Thom. quod eo ipso, quo aliqua cognoscuntur per plures cõceptus, cognoscuntur per modum plurium, quia cuicunque illorum correspondet sua intelligibilitas propria, & non consideratur, vt communicans cum altero, in esse intelligibili. Hæc enim nõ est communicatio in ordine intelligendi, sed communicatio in ratione formali intelligendi. Ex quibus infertur, quod data illa opinione de productione plurium conceptuum simul, magis consequenter loquitur Vazquez, dicens, quod cognoscuntur plura per modum pluriũ, quam Thomistæ dicentes, quod propter dictum ordinem, dicuntur cognosci plura per modum vnius. Et melius esset dicto authori, persistere in sola sua opinione de cognitione multarum rerum per modum plurium, quam fateri cognitionem plurium per modum vnius, propter dictum ordinem.

Circa illud, quod dicit idem author, Angelum cognoscere alias res perfecte per proprias species; licet simul cognoscat se ipsum per essentiam suam, nota, quod quanuis Angelus nunquam desistat à cognitione sui, etiam quando cognoscit alias res per proprias species, tamen non semper cognoscit se eodem modo. Etenim quando cognoscit res alias per proprias species earum, non cognoscit se ipsum primario, sed secundario, & ad modum quo cognoscit alias res, non quidem præscindendo à cognitione sui per propriam essentiam, nam alias talis cognitio sui esset multum imperfecta, si solum se cognosceret per species aliarum rerum. Vtitur ergo simul propria essentia in ratione speciei, &

alijs

alijs ſpeciebus ad dictam cognitionem, & ex vi talis vſus, terminatur cognitio primario ad res alias, & ſecundario ad eſſentiam Angeli. In hoc ergo defecerunt authores contrarij, quod exiſtimarunt, Angelum, eo ipſo, quo vteretur ſpeciebus inditis, producere per illas ſpecialem conceptum, omnino diſtinctum à conceptu, quo Angelus cognoſcit ſe ipſum. Et quidem ſi Angelus vteretur illis ſpeciebus inditis, independenter ab vſu ſuæ eſſentiæ in ratione ſpeciei, euidens erat, quod producendus eſſet diſtinctus conceptus: cæterum, quia eſſentia Angeli, & ſpecies illæ efficiũt vnum in ratione principij cognitionis, fit conſequens, vt cognitio ſequatur naturam ſpeciei, qua primario vtitur Angelus, & conſequenter, quod producatur vnus conceptus, in quo primario reluceat obiectum, cuius eſt illa ſpecies. Fatemur, quod Angelus neceſſario vtitur ſua eſſentia in ratione ſpeciei intelligibilis, & alijs ſpeciebus vtitur libere, hoc tamen, non tollit illum primarium vſum. Nam eo ipſo, quo illa eſſentia eſt determinata per aliquam illarum ſpecierum, licet neceſſario, & ſubſtantialiter ſit principiũ cognitionis ſui, tamen formaliter eſt principium cognitionis rei, cuius eſt ſpecies.

Sed ex hoc oritur difficultas. Nam ſequitur, quod Angelus cognoſcendo alias res per proprias ſpecies, ceſſet à cognitione perfecta, & completa ſui. Quandoquidem tunc cognoſcit ſe ſecundario (vt dictum eſt) & conſequenter cognoſcit ſe minus perfecte, quam cognoſcebat ſe per propriam eſſentiam ſeorſum, & tanquam obiectum primarium. Ad hoc dubium reſpondetur, negando, quod cognitio, qua Angelus cognoſcit ſe ipſum, aliquo modo minuatur per cognitionem, qua cognoſcit etiam alias res perfecte, & per proprias ſpecies. Quanuis enim locum habeat ratio propoſita in ſpeciebus inditis, comparatis inter ſe ad inuicem, non tamen habet locum in eſſentia Angeli in ratione ſpeciei comparata ad alias ſpecies. Ratio diſcriminis eſt, quia eſſentia Angeli, non ſolum eſt principiũ cognitionis ſui, verũ etiã eſt principium cognitionis aliarum rerum, & conſequenter, licet indigeat determinatione per ſuperuenientes ſpecies inditas, ad cognitionem pẽrfectam aliarum rerum, tamen in tali cognitione nõ remittitur propria virtus, quin potius extenditur, & perficitur. Exemplum eſt in aſſenſu primorum principiorum, qui nõ remittitur per aſſenſum ſcientificum ſuperuenientem: & licet intentio, & electio conueniant in eodem actu: tamẽ intentio, non remittitur, per hoc, quod ſe extendat ad electionem. Similiter quanuis conueniant eſſentia Angeli, & aliæ ſpecies inditæ, ad cognitionem diſtinctam, & perfectam aliarum rerum: tamẽ per hoc, non remittitur perfectio cognitionis, qua Angelus ſimul cognoſcit ſe. Verum quidem eſt, eſſentiam illam induere virtutem illarum ſpecierum, ad dictam cognitionem, & ſe habere, vt materiale reſpectu determinationis per tales ſpecies (vt dictũ eſt) & in hoc conſiſtit ratio illius ſecundariæ cognitionis, qua Angelus dicitur ſecundario cognoſcere ſe, nihilominus, hoc non tollit propriam, & connaturalem actiuitatem, quã habet in ratione principij vniuerſalis explicati. Quanuis enim in vno genere determinetur dicto modo, & ſic habeat ſe, vt materia tamen in alio genere determinat ſpecies illas, tanquam principiũ vniuerſale tribuens eis primam radicem actiuitatis, quam habent ad producendum ſuos actus. Hæc autem, non habẽt locum in ſpeciebus inditis, comparatis ad inuicem, ſunt enim ſpecies particulares, & neutra ſe habet, vt vniuerſalis reſpectu alterius, & conſequenter, quando ex duabus ſpeciebus efficitur vnũ principium intellectionis, ad producendum tertium conceptum, vtraque ſpecies remittitur aliquo modo in ordine ad productionem conceptus proprij, & tendit primo, & per ſe ad productionem conceptus tertij.

Ad illud, quod ſubdit Vazquez, illam duplicem cognitionem Angeli, non eſſe neceſſariam, reſpondetur: quod cũ Angelus præhabeat in ſe perfectionem multarum creaturarum, & ex altera parte cognoſcat ſe comprehenſiue per ſuam eſſentiam, fit conſequens, vt ante determinationem per ſpecies inditas, habeat ſufficiens principium in ſua eſſentia, ad cognoſcendum creaturas illas, non quidem comprehenſiue: nam ad comprehendendum aliquam cauſam, non eſt neceſſarium comprehendere omnes effectus, ad quos ſe poteſt extendere talis

causa: quia illi effectus non intrant talẽ cognitionem comprehensiuam, tanquã partes intrinsecæ, vel tanquam rationes intrinsecæ obiecti comprehensi, sed tãquam termini inspecti à re, quæ comprehenditur. Stat ergo cognitio comprehensiua sui in Angelo, cum cognitione imperfecta creaturarum, vt docet Diuus Thom.

Nec ex hoc cogimur ponere aliquẽ discursum in Angelo. Non enim constituit discursus, in eo, quod est cognoscere semel imperfecte aliquod obiectum, & postea cognoscere ipsum perfecte, nisi vna cognitio disponat ad alteram, & ordinetur ad illam. In discursu itaque proceditur ex imperfecto ad perfectum, & per modum causæ, & per modum dispositionis, quando ex vno infertur alterũ, & per vnum disponitur intellectus ad assentiendum alteri, quod non habet locũ in præsenti, non enim Angelus ex cognitione, qua cognoscit creaturas in se, disponitur ad cognitionem earum per proprias species.

## §. VII.

### *Vtrùm cum visione beatifica detur cognitio multarum rerum.*

SPECIALIS difficultas mouetur in præsenti, circa visionem beatificam. Hæc enim non tollit perfectam cognitionem aliarum rerum, per nouas reuelationes, quas beati habẽt extra Verbum, & consequenter in eodem intellectu beati dantur diuersæ cognitiones simul.

Ad hoc respondetur: quod actuatio, qua intellectus beati actuatur per essentiã diuinam in ratione speciei, est distincti generis ab actuationibus per alias species, & intellectio, seu visio essentiæ diuinæ, est distincti generis à visione, seu cognitione aliarum rerum. Quapropter cõpatitur secum illa prima actuatio, alias actuationes seorsum consideratas in gradu perfecto. Licet verum sit, quod visio essentiæ, habet se, vt principium aliarũ visionum, quæ fiunt per nouas reuelationes, vt Caietanus ait. Diuersimode enim essentia Angeli est principium vniuersale cognitionum, quæ superueniunt per species inditas, atque essentia diuina est principium aliarum cognitionum, secũ dum nouas reuelationes. Etenim essentia diuina, non potest determinari per nouas illas species, ad nouas cognitiones (vt notum est) & ita non potest efficere vnum principium cum eisdem speciebus, ad producendam vnam, & eandem cognitionem, qua cognoscatur ipsa essentia clare, & simul aliæ res per modum vnius intelligibilis. Essentia tamen Angeli est eiusdẽ generis in esse intelligibili, cũ speciebus illis inditis, & potest determinari, & de facto determinatur per tales species, efficiendo cum ipsis vnum principium eiusdem cognitionis, (vt dictum est.) Compatiuntur ergo bene illæ duæ cognitiones simul, quia per primã, qua beatus cognoscit Deum clare, eleuatur ad modum cognoscendi, quo Deus cognoscit se ipsum, & ita completur intellectus beati altissimo quodam modo per istam cognitionem, atque adeo, simul cum illa compatiuntur aliæ cognitiones.

Et nota, quod in opinione, quam cõmuniter tenent discipuli D. Thom. scilicet, quod beati non formant verbum, media visione beatifica, facilius defenditur doctrina tradita. Etenim bene percipitur, quod visio beatifica terminetur ad essentiam diuinam in se, & addatur cognitio de nouo terminata ad specialem conceptum, quem format idem intellectus beati. Hoc autẽ non ita facile percipitur admittendo, quod beati formẽt verbum. Nam videtur, quod intellectus semel terminatus, & completus per vnũ verbum, seu conceptum, quantumcunque sit superioris ordinis tale verbum, non sit capax simul terminationis per aliud verbum. Videtur enim, quod ita compleat verbum potentiam intellectiuam, sicut personalitas complet naturã humanam, & consequenter, quod sicut natura humana, semel personata propria personalitate, non potest simul personari, siue personalitate superioris ordinis, siue inferioris: ita intellectus, semel completus aliquo conceptu, non possit simul terminari, vel compleri alio conceptu. Nihilominus adhuc data ista opinione, non est recedendum à communi sententia, sed dicendum, quod quamuis beati forment verbum media visione beatifica, possunt formare simul alios conceptus, quia per tale verbum actuatur intellectus, sub ratione quadam omnino

nino superiori,& altioris ordinis ad alias actuationes, per conceptus formatos medijs speciebus intelligibilibus. Nec obstat exemplum adductum de personalitate,quia natura humana,sicut,& quælibet alia natura,quatenus terminabilis per personalitatem,dicit rationem particularem,atque adeo,vltimo completur talis ratio, vnica personalitate, nec est possibile, naturam iam vltimo terminatam secundum omnem rationē sui,adhuc manere in potentia ad vlteriorem terminationem. Attamen intellectus est potentia vniuersalis, extendens se secundum analogiam quandam, ad terminabilitatem per conceptus producendos, medijs speciebus intelligibilibus,& ad terminabilitatem per conceptum superioris ordinis,ad quem sola essentia diuina concurrit in ratione speciei,& consequenter,data terminatione huius secundi generis,adhuc remanet intellectus cum potentia ad aliam terminationem. A

Cæterum his non obstantibus,omnino est amplectenda doctrina D.Thom. quæstio.illa 8.de ver.fol.ad 11.in qua, aliquo modo parificantur inter se,cognitio,qua Angelus cognoscit se ipsum, & alias creaturas,& cognitio,qua clare cognoscit Deum,& res alias extra Deū, & extra Verbum.Sicut enim solut. ad 6.dixit,quod Angelus cognoscit se, & alias creaturas per modum vnius, quia cognitio sui est ratio cognitionis aliarū creaturarum: ita in sol.ad 11.dicit,quod essentia diuina est ratio omnium formarum concreatarum Angelo; cum ea velut exemplari deriuentur. Est tamen differentia in hoc,quod essentia diuina, non est terminabilis per alias species, ad efficiendum cum ipsis vnum principiū cognoscendi(vt dictum est) & consequenter,non concurrit proxime in ratione speciei,ad conceptum,in quo primario repræsentatur aliqua creatura.Nihilominus essentia Angeli vere recipit virtutem ex adiunctione ad alias species creatas,& efficitur vnum principium cū ipsis,ad producendum conceptum, in quo primario repræsententur aliæ creaturæ. B

Et ita docet D.Thom.quod ad perfecte cognoscendum res alias à se, indiget Angelus speciebus superadditis, si debet eas res cognoscere perfecte, quia non sufficit eius essentia ad istam cognitionem,at vero essentia diuina sufficit ad cognitionem perfectam omnium rerum. Si ergo superaddantur species intelligibiles essentiæ Angeli, & non efficiant vnum principium cum tali essentia ad intelligendum, dicetur, quod Angelus cognoscit plura per modum plurium, quia species illæ non determinantes, & actuantes essentiam Angeli, censentur omnino distinctum principium à tali essentia,ex quo concurrens cum illa. Cæterum licet species superadditæ beato,non efficiant vnum principium cum diuina essentia,ad cognitionem rerum extra Verbum,adhuc in ista cognitione,& in visione beatifica,simul cognoscuntur plura per modum vnius,quia species participant ab essentia perfectionem in repræsentando, & consequenter,repræsentant cum subordinatione ad essentiam: & in tantum repræsentatio earum est perfectior,in quā tum magis accedit ad repræsentationem & ad esse intelligibile essentiæ. Stat ergo,quod ex essentia,& illis speciebus nō fiat vnum principium,modo explicato, & tamen,quod cognoscit simul per ista beatus plura per modum vnius,& quod licet formentur diuersi conceptus;tamē ille,qui formatur per species, reducatur ad cognitionem diuinæ essentiæ. C

In opinione vero,quæ tenet, in Angelo species intelligibiles esse proprias passiones ipsius,videtur dicendū, quod taliter præhabeatur in essentia Angeli perfectio omnium illarum specierum, vt quanuis seorsum concurrant species ad propias intellectiones, & non efficiant vnū principium cum essentia, nec determinent ipsam,adhuc detur concursus earum simultaneus cum essentia, sicut dictum est,de essentia diuina,& alijs speciebus. Vnde sicut propter dictā participationem perfectionis procedentis ab essentia diuina,species dicuntur repræsentare per reductionem ad essentiam,atque adeo,per modum vnius: ita species,quæ ortum habent ab essentia Angeli, tanquam propriæ passiones,dicerentur participare perfectionem à tali essentia,& consequenter, quanuis non determinarent essentiam,nec concurrerent cum illa,tanquam vnum principiū intellectionis,repræsentarent sua obiecta per reductionem ad essentiam,& ita

non

non obstaret, quod simul cum cõceptu, quem Angelus format de se ipso, formaret distinctos conceptus aliarum rerum. In opinione igitur, quam veram reputamus, species angelicæ addunt perfectionem supra essentiam Angeli, nec ex natura sua reducuntur in esse repræsentatiuo ad talem essentiam, quapropter si seorsum concurrant, non efficiendovnũ principium cum essentia, non poterunt repræsentare sua obiecta per modum vnius cum tali essentia. Vt igitur essentia Angeli concurrat, tanquam principium formale cognitionis, quæ etiam fit, media specie superaddita, necesse est, quod ex essentia, & specie fiat vnum principiũ, vt docet D. Thom. & tunc cognoscentur plura per modum vnius, quia illęnõ censentur plures species, quod tamen non est necessarium, in essentia diuina, & speciebus dictis.

## §. VIII.

### *Cognitio naturalis, & supernaturalis, an possint dari simul.*

EX his infertur, non posse dari simul duas cognitiones, quarum alra sit naturalis, altera vero supernaturalis, excepta visione beatifica. Etenim quantumcunque distinguantur genere istæ cognitiones, per respectum ad sua obiecta: tamen quatenus complent potentiam intellectiuam: ita quod quælibet earum sit vltimus terminus talis potentiæ, non possunt simul actuare talem potentiam, & censentur eiusdem rationis inter se. Quod dixerim contra Ægi-
Ægid. dium in tract. de Angelorum cognitione, quæstio. 7. dicentẽ, posse intelligi plura simul, diuerso modo, & per modum plurium, quando vnum cognoscitur per gratiam, alterum vero per naturam. Et hæc opinio locũ non habet etiã in visione beatifica, ad modũ explicatũ; vbi plura cognoscuntur per modum vnius, licet diuersus sit concursus essentiæ, & aliarum specierum. Nihilominus in alijs cognitionibus nullo modo habet locum, sed necesse est, vt principium naturale, & supernaturale adunentur, & concurrant per modum vnius, ad cognoscendum simul obiectum naturale, & supernaturale. Cum enim principium supernaturale, non præhabeat in se totam perfectionem principij naturalis, si vtrũque principium concurrit simul per modum duplicis principij, actuabitur intellectus vltimo, per intellectionem procedentem à quolibet seorsum, atque adeo dabuntur duo termini vltimi, quod tamen implicat. Et certe miror, quod hoc fundamentum fuerit à doctoribus parũ, vel nullo modo consideratum in præsenti difficultate. Ex illo enim facillime defenditur doctrina D. Thom. posita, in qua vniuersaliter negandum est, posse plura cognosci per modum plurium, hoc est, per plures species.

A

Nec valet respõdere, sicut aliqui etiã ex nostris, respõdent, posse intelligi plura per diuersas intellectiones, & conceptus simul, si quælibet intellectio habeat esse remissum, atque adeo esse intelligendum D. Thom. de pluribus intellectionibus in gradu perfecto. Hæc (inquam) responsio non satisfacit, & supra est impugnata ex parte. Nunc autem sufficiat eam impugnare, ex fundamento posito. Si enim ex genere suo cognitio, & conceptus sunt vltimi termini complentes intellectum, fit consequẽs, quod ex genere suo repugnent duæ intellectiones, & duo conceptus simul. Quod si ex genere repugnant, etiam virtus intellectiua concurrens actiue ad intellectionem, non poterit simul producere duas intellectiones, etiam in gradu remisso. Et hoc ostenditur manifeste. Nam licet qualitates repugnantes ex genere suo, possint compati in eodẽ subiecto, in gradu remisso, vt patet in calore, & frigore: tamen implicat, quod in eodem principio actiuo particulari adunentur. Itaque subiectum vnum potest recipere vtranque qualitatem in gradu remisso, cõcurrentibus tamen duobus principijs incompatibilibus in eadem virtute actiua. Cum igitur intellectus non se habeat mere passiue, in ordine ad intellectionem, & conceptum, sed actiue concurrat per suam propriam, & naturalem virtutem, fit consequens, vt talis virtus non possit simul producere illas duas intellectiones, & conceptus, etiam in gradu remisso. Itaque idem prorsus est, repugnare ex genere suo plures intellectiones simul, & implicare, quod adunentur in vno principio actiuo particulari, quantumcunque sint in gradu remisso.

B

C

Et nota, quod quanuis intellectus sit principium vniuersale plurium intellectionum, vt procedentium ab speciebus particularibus, tamen est potentia particulariter correspondens intellectioni, vt intellectio est, atque adeo si intellectio, vt sic est vltimus terminus talis potentiæ intellectiuæ, sicut ex genere suo repugnant duo vltimi termini: ita repugnabit, quod potentia intellectiua ex se, sit principium diuersarum intellectionũ simul. Ex qua radice prouenit, quod talis potentia, non possit simul vti diuersis speciebus, per modum plurium. Quantumcunque enim ipsæ species ex parte sua possent simul concurrere, per modũ plurium, in gradu remisso, quia sunt diuersa principia particularia: tamen supposita repugnantia, quæ inuenitur in intellectu ex se, ad eliciendas duas intellectiones simul, etiam si addantur illæ species, non possunt conferre virtutem, ad tales intellectiones producendas. Et quidem intellectio, primario terminat potentiam intellectiuam in seipsa, atque complet illam, & ita si ex genere suo duæ intellectiones sunt incompatibiles, etiam potentia intellectiua secundũ se, non erit receptiua duarum intellectionum simul.

Nec valet aliquid, si dicas, quod intellectio particularis, non complet intellectum, qui est potentia vniuersalis: non enim loquimur, de isto modo complendi, imo supra dicebamus, quod intellectus semel actuatus per diuinam essentiã in ratione speciei, potest simul actuari per alium conceptum, etiam si ponatur perfectum complementum intellectus, cuiusmodi est verbum vniuersale. Loquimur ergo de complemento in terminando semel potentiam. Sicut enim voluntas nõ potest appetere simul duas res creatas, vt vltimos terminos, quanuis neutra earum compleat voluntatẽ, ita nec intellectus potest terminari duobus conceptibus. Nam quemadmodum voluntas semel terminata per aliquem finem vltimum, manet quidem in potentia, vt postea terminetur per alium finẽ, non tamen simul potest terminari per duos fines: ita intellectus semel actuatus per aliquem conceptum, dicitur vltimo terminatus pro tunc, licet maneat in potentia ad aliam terminationem postea fiendam.

A

B

C

Nec etiam valet, si dicas, quod vna intellectio potest ordinari ad alteram, atque adeo, ex natura sua, non terminare vltimo intellectum. Etenim licet vna intellectio, vt componit aliquem discursum, vel pertinet ad scientiam, ordinetur ad aliam intellectionem: tamen secũdum se, & in ratione simplicis apprehensionis obiecti, non dicit talem ordinem. Itaque omnes intellectiones simplices, procedentes à diuersis speciebus intelligibilibus, modo explicato, ita distinguũtur ex æquo, vt sicut se habent diuersæ naturæ specificæ contentæ sub eodem genere, quod nulla earum ordinatur ad alteram, ita intellectiones illæ. Quapropter quælibet intellectio, & quilibet conceptus ex se: ita vltimo terminant intellectum, vt non reddant ipsum terminabilem, per aliam intellectionem, vel conceptum. Et certe si intellectus noster, medio vno conceptu, redderetur dispositus ad alterum conceptum, & terminabilis per ipsum, deberet esse imperfectior conceptu, ad quem disponit, atque adeo sequeretur, quod saltem ille intellectus, qui est actuatus perfectiori conceptu, nõ posset actuari simul per conceptum imperfectiorem superuenientem, quod tamen non concedent authores contrarij. Et Thomistæ, qui fatentur plures conceptus simul, propter ordinem, quem inter se dicunt, tenentur etiam fateri, quod talis ordo sumatur ex dispositione, qua vnus conceptus disponit ad alterum cõceptum, quod si hoc ita est, terminatio per primum conceptum debet considerari, velut in genere causæ materialis, respectu terminationis per secundum conceptum, atque adeo, non potest superuenire conceptus imperfectior primo. Nisi dicatur, quod etiam dicti conceptus ordinantur in genere causæ efficientis, atque adeo ex conceptu perfectioti possunt causari alij conceptus imperfectiores: contra quod militat ratio principalis posita, de nulla subordinatione statuenda, inter conceptus ex se ipsis, & quatenus procedunt à principijs distinctæ speciei, atque adeo, si de facto daretur aliqua ordinatio conceptuum, illa deberet sumi ex aliqua ratione distincta ab ipsis conceptibus, quapropter deberet assignari in intellectu specialis qualitas, efficiens talem ordinationem passiuam. Concedimus ergo nos, intellectũ

simul

simul intelligere multa ordinate, quatenus tamen in vno conceptu repræsentãtur ordinate, & ita qualitas superaddita conceptibus, quam illi authores tenentur concedere, ad ordinandos passiue ipsos conceptus facilius, & conformius doctrinæ D. Thom. statuitur in vnico conceptu continente plura per modum vnius.

A

## §. IX.

*Vtrũm vna species vniuersalis possit producere multos conceptus.*

SICVT possunt concurrere plures species adunatæ, & per modũ vnius ad producendum vnum cõceptum, (sicut declaratum est) ita potest vna species concurrere, ad producendos diuersos cõceptus. Species enim vniuersalis, quam habet Angelus, quanuis possit aliquando concurrere ad producendũ cõceptum, sibi adæquatum: tamen etiã potest producere diuersos conceptus, sibi inadęquatos. Isti ergo conceptus necesse est, vt sint eiusdem speciei, quandoquidem procedunt ab eadem specie, & sub eadem ratione formali specifica in esse intelligibili. Quanuis enim species sit vniuersalis, & contineat repræsentationes multarum specierum: non tamen propter hoc est dicenda causa vniuersalis, potens producere effectus diuersarũ specierum formaliter, licet eminenter habeat istam vniuersalitatem. Etenim sicut quælibet species particularis tendit in suum obiectum, sub vnica ratione formali, ita illa species vniuersalis, & consequenter distinguitur specifice à quacunque specie particulari, quemadmodum, & species particulares distinguuntur inter se specifice. Vnde impossibile est, quod talis species vniuersalis, producat conceptus distinctos specie, sed quanuis producat diuersos conceptus inadæquatos, omnes illi induunt eandem rationem specificam.

B

C

Dicimus ergo conformiter ad doctrinam traditam, esse impossibile, hãc speciem vniuersalem producere simul plures conceptus. Quæ quidem veritas in duobus fundatur. Primò, in eo quod duo conceptus simul, quantumcunque differant specie, non possunt actuare eũdem intellectum, & ita quanuis illa species vniuersalis, haberet virtutem prõducendi conceptus diuersæ speciei, non posset illos producere simul. Secundò fundatur in eo, quod cum re vera illi cõceptus solo numero distinguantur, non possunt simul actuare idem subiectum. Quandoquidem duo accidentia solo numero differentia, non possunt simul esse in eodem subiecto.

Hoc fundamentum secundum, conãtur aliqui authores infirmare. Primò: Quia in voluntate Angeli dantur simul duæ operationes, cuiusmodi sunt intentio, & electio, sub eadem ratione formali, & solo numero distinctæ. Secundò. Quia idem intellectus, potest simul inferre duas conclusiones in eadem scientia. Tertiò. Quia diuersæ species visibiles recipiuntur in eodem aere, quæ tamen solo numero differunt. Quartò. Quia in phantasia dantur phantasmata, simul repræsentantia diuersa indiuidua eiusdem speciei.

Nihilominus omnes istæ instantiæ nullius momenti sunt. Et quidem si in aliqua illarum poneretur aliqua indiuiduatio, non proueniens à subiecto, conuinceret intentum: attamen cum indiuiduatio accidentis proueniat à subiecto, in quo recipitur, implicat, duo accidentia solo numero differre, & esse simul in eodem subiecto. Notandum tamen est, quod aliquando subiectum, quod in se est vnum, habet vicem multorum, propter extensionem, qua recipit accidentia in diuersis partibus sui, & ita in tali subiecto possunt recipi accidentia solo numero differentia, quia cum recipiantur in diuersis partibus eiusdem subiecti, quoad indiuiduationem, reputantur, atque si reciperentur in diuersis subiectis. Quanuis enim esse talis subiecti sit vnũ: tamen quoad dandum esse accidentibus, reputatur multiplex, non enim sub eadem ratione extensionis dat esse vni accidenti, atque alteri. Ex qua doctrina patet solutio, ad tertiam, & quartam instantiam. Nam species visibiles multiplicantur per diuersas partes aeris, & habent extensionem, sicut etiam illam habet aer. Similiter cum phantasia sit potentia corporalis, & extensa, potest recipere diuersa phantasmata simul, licet solo numero differant (de quo non disputamus) & ita quoad indiuiduationem illorum phantasmatum, habet vicem plurium subiectorum.

Prima autẽ instantia nihil valet. Et quidem in Angelis certum est, quod intentio, & electio respectu eiusdem rationis formalis, est vnicus actus. Non enim Angelus ex intentione procedit ad electionem, sicut procedit homo, in quo intentio est causa electionis, sicut assensus principiorum est causa assensus conclusionum, propter modum procedendi ex imperfecto ad perfectum. Cæterum adhuc in homine, possunt conuenire intentio, & electio in vnico actu, quod tamẽ alterius disputationis est. Pro nunc tamen obiter dicimus, quod quãuis à principio ex intentione causetur in homine electio: & ita dentur distincti actus: tamen primus actus intentionis, manet virtualiter in electione, & ita per modum vnius, tendit homo in medium propter finem. Sicut dicebamus de compositione, quæ à principio reperitur in propositione mentali, quæ tamen compositio manet virtualiter in vnico cõceptu, quo homo cognoscit per modũ vnius, quidquid includitur in propositione.

A

Ad secundam instantiam respondetur, intellectum hominis non posse simul inferre duas conclusiones eiusdem scientiæ, quando à principio discurrit ex vna conclusione ad alteram, licet postea iam perfecte actuatus per habitũ scientiæ, possit simul cognoscere tales conclusiones, quod tamen fit per vnicum actum, in quo virtualiter continentur plures. Loquendo tamen de intellectu Angeli, statim à principio potest vnico actu cognoscere plures cõclusiones, imo potest perfecte cognoscere omnia simul ed quæ se extendit eius species intelligibilis, licet contrarium huius teneant aliqui etiam ex discipulis D. Thom. At vero nos dicimus, eandem esse prorsus rationem actuationis intellectus Angeli, per vnicam speciem intelligibilem impressam, atque cognitionis perfectæ per talem speciem, secundum omnia, ad quæ se extendit species.

B

Et hoc facile colligitur in opinione tenente, quod species illa est propria passio Angeli. Nam propria passione potest quis vti secundum omnimodã perfectionem talis passionis. Cæterum in omni opinione, talis species est connatu talis Angelo, & consequenter, vtendo ipsa secundum illum modum connaturalem, sequitur perfectio actus, conformiter ad perfectionem speciei. Itaque homini possunt infundi species, vel ipse potest eas acquirere, quibus tamen non poterit vti conformiter ad omnimodã perfectionem ipsarum, propter imperfectũ modum connaturalem, quem habet homo in intelligendo, ratione cuius non potest actu considerare omnia, quæ scit habitu, secus autem est de Angelo, qui est substantia pure intellectualis, in qua nullum est impedimentum ad cognoscẽdum actu omnia, quæ scit habitu. Ex his sequitur, quod si Angelus posset per illam speciem vniuersalem, producere plures conceptus simul, etiam posset producere omnes conceptus, ad quos se extendit talis species ex se ipsa. Hoc corolarium est contra Magistrũ Bañes in hoc art. conclusione quarta, & contra alios tenentes, quod quando Angelus per vnam speciem producit plures conceptus, datur virtus intellectus correspondens partialiter illis conceptibus, atque quo plures sunt cõceptus, eo virtus intellectus magis diuiditur, & minuitur, nec potest Angelus ita perfecte formare illos conceptus, atque si seorsum formaret aliquem illorum. Cæterum nos dicimus, quod licet ista ratio, & doctrina, procedat in potentia corporali, quæ propter suam extensionem potest diuidi secũdũ virtutẽ: & ita pluribus intẽt°, minor sit ad singula sensus: tamẽ nõ habet locũ in virtute potẽtiæ omnino indiuisibili. Itaque intellectus, vel debet cõcurrere sub eadem virtute indiuisibili ad plures intellectiones, & conceptus formandos, vel nullo modo potest concurrere. Fateor, non esse necessarium, quod concurrat totaliter secundum suã virtutẽ, nihilominus potest vti tota virtute, & totaliter: & quanto pluracognoscit Angelus, ad modum proprium cognoscendi, tanto magis perficitur virtus intellectus ipsius, quia nõ cognoscit res ad modum ipsarum rerum (vt supra dicebamus) sed ad modum luminis desuper infusi, vniendo res diuersas in esse intelligibili. Si autem Angelus cognosceret plura, & non sub hac vnione, intelligeret ipsa, non quidem ad modum, quẽ exposcit species vniuersalis indita illi, nec conformiter ad concursum talis speciei, nec conformiter ad concursum virtutis suæ intellectiuæ, sed ad modum ipsarum rerum, quem modum est impossibile,

C

sibile, quod sequatur Angelus, alias acciperet cognitionem à rebus. Et ita nullo modo intelligitur, qualiter diuidatur illa virtus intellectus. Itaque homo accipit species à rebus: & ita vtcunque intelligitur in illo productio diuersorũ cõceptuũ procedentium à diuersis speciebus, & tunc etiam intelligeretur, quod sequendo modum earundem specierum, non minueretur virtus intellectus (vt supra dictum est) sed quod potius augeretur. Cæterum Angelus sequitur in cognoscendo modum superioris causæ, atque luminis infusi, & speciei vnitæ. Vnde ergo potest prouenire productio plurium conceptuum simul? Et quod fundamentum potest assignari, ad diuidendam virtutem intellectiuam Angeli? Ego quidem potius dicerem, derogare omnino naturæ Angeli partitio illius virtutis, & quod licet permissiue in homine, ob suã imperfectionem, compateretur pluralitas illorum conceptuum simul sumptorum: quia tamen ea, quæ sunt dispersa in inferioribus, debent esse vnita in superiori, non potest dari talis pluralitas in Angelo. Vt minimum tamen fatendum est, quod formare Angelum tales conceptus, esset deficere à perfectione vnitatis explicatæ, & quod quanto magis augerentur conceptus, non solum, non argueretur perfectior virtus, sed potius defectus virtutis. Non ergo indiget Angelus maiori connatu, ad producẽdũ duos conceptus, quam ad producendum vnum. Non ergo est alicuius momenti argumentatio, qua, ex plurificatione conceptuum in Angelo, infertur diminutio virtutis, quasi talis virtus, non ad tot extendatur, sed potius esset dicendum, Angelum non posse tantum deficere, vt tot conceptus producat simul.

A

B

## §. X.

### *Soluuntur argumenta, quæ obijcit Vazquez.*

C

ARGVMENTA, quibus Vazquez connatur probare sua m sententiam, habent facilem solutionem ex dictis. Iam enim assignata est differentia inter potentiam spiritualem, quæ indiuisibilis est, & indiuisibiliter actuatur per complementum suum, & potentiam corpoream, atque extensam, cuiusmodi est potentia visiua, quæ secũdũ diuersas partes sui potest diuersimode actuari, atque adeo non mirum, si potentia visiua possit videre simul plura visibilia per modum plurium, & non solum simul actuari per diuersas species visibiles, verum etiam simul vti eisdem speciebus. Cæterum oportet, vt magis explicemus diuersum modum, quem seruant potentia visiua, & intellectiua in suis actibus, vt sic clarius constet doctrina tradita.

Notandum ergo est, quod cum intellectio habeat suum terminum intrinsecum, quo intrinsece actuatur intellectus, & in quo inspicitur res intellecta, implicat eandem intellectionem habere duos terminos: nihilominus visio terminatur ad obiectum extrinsecum: & ita non est inconueniens, quod vnica, & eadem visio, terminetur ad plura obiecta simul, etiam si nullum ordinem habeant inter se, sed potius ex æquo inspiciantur. Itaque intellectus cognoscit res, secundum modum, quem habent in ipso, & sic cõparantur intelligibilia ad intellectum, sicut comparatur figura ad quantitatem, atque adeo, impossibile est, intellectum simul figurari diuersis conceptibus, seu diuersis rebus intelligibilibus, prout relucent in conceptu. Cæterum res visibiles non sic actuant potentiam visiuam, nec figurãt illam, nec, proprie loquẽdo, videtur prout sunt in tali potentia, sed prout sunt in se ipsis, & ita simul possunt terminare eandem visionem.

Præterea notandum est, quod quãuis potentia visiua, videat plura per modum plurium, ad modum explicatum, adhuc non est concedendum, quod habeat simul plures actus visionis, sed vnico, & eodem actu, videt omnia illa, quatenus talis actus terminatur ad omnia illa, sub particulari ratione cuiuscunque illorum. Itaque est impossibile, quod ab eadem potentia visiua, in qua est tantum vnicum principium vitale visionis, procedant simul multæ visiones. Actio enim in esse actionis sumit vnitatem à principio, à quo procedit: & ita ab eodem principio vitali, non possunt simul procedere duæ operationes vitales. Nec valet, si dicas, dari diuersa principia proxima, cuiusmodi sunt species visibiles, & ista sufficere ad multiplicandas actiones. Hæc (inquam) nullius

lius momenti sunt. Etenim actio vitalis inspicit substantialiter principium vitale, & quanùis specifica ratio talis actionis, sumatur à principio proximo; tamen hoc principium proximum, non tribuit actioni totam entitatem, sed habet se, vt determinatiuum principij radicalis, atque adeo ad diuersas actiones simul eliciendas, est necessarium attendere, nõ solum ad diuersa principia proxima, sed etiam ad principium radicale secũdum se, & non solum, vt formaliter actuatur, per illa principia proxima. Vnde si tota ratio illarũ actionum sumeretur ex principijs proximis, taliter, quod principium radicale se haberet omnino materialiter, esset aliqualis apparentia in opinione, de productione duarum visionũ simul, cæterum principium illud radicale, non solum, non se habet materialiter, verum etiam ab illo sumitur prima, & substantialis ratio illarum actionum. Et vitalitas earundem actionum communicatur primo ab illo principio vitali secundum se, & ita non potest imaginari, quod duplex vitalitas simul concurrat ad duos actus vitales.

Quod si arguas, quod visio albi, & visio nigri distinguuntur specie, atque ita non possunt esse vna numero visio, quia ea, quæ distinguũtur specie, à fortiori distinguuntur numero: hæc argumentatio est multum fallax. Notandum igitur est, quod quando ab vltima forma dante speciem, procedunt omnes gradus rei constitutæ in specie, eo ipso, quo dantur duę tales formæ, non potest inter illas consistere vnitas numerica. Cæterum contingit aliquando, vt ab vna forma procedat vltima ratio specifica: non tamen totum, quod est in re illa constituta in tali specie. Exemplum est in actibus virtutum, qui non recipiunt à virtute, totum quod habent, & ita potest esse, quod idẽ actus virtutis naturalis (de hoc enim loquimur) manente in eodẽ esse quoad substantiam, amittat illam speciem virtutis; imo, quod idem actus, quoad substantiam, succesiue sit virtutis, & vitij. Sicut ergo in istis actibus, non licet, ex diuersitate specifica, inferre diuersitatem numericam: ita in actionibus vitalibus (de quibus loquimur) non licet, ex diuersitate specifica, inferre diuersitatem quoad substantiam, & entitatem actionis, sed potius eadem actio vitalis, quatenus induit diuersam rationem illarum specierum, & terminatur ad illa diuersa obiecta, admittit distinctionem specificam.

A

B

C

Ex hoc ergo infertur, quod si in istis potentijs corporalibus, non licet inferre diuersos actus simul, etiam si simul detur vsus diuersarum specierum, multo minus in potentia intellectiua debent admitti diuersi actus simul, sicut illos admittit Vazquez. Quidquid enim inuenitur dispersum in potentijs inferioribus, debet vniri in potentia superiori, vnde quanuis admitteremus, quod intellectus simul cognosceret plura per modum plurium, adhuc esset negandum, fieri id per plures actus simul; sed plures species, etiam si non ordinatæ inter se, vnirentur in vnico principio indiuisibili intelligendi, ad producendum vnicum actum. Verum quidem est, quod respectu verborum, quæ intellectus format, eadem est ratio ipsorum, atque intellectionum, & consequenter, si posset intellectus simul formare plura verba, seu plures conceptus, etiam posset elicere simul plures intellectiones. Nam verbum reputatur in esse intelligibili, vt vnum cum intellectione, tanquam complementum intellectionis. Et sicut intellectio est vltimus terminus intellectus, & reddit intellectum incapacem vlterioris terminationis simul in illo genere: ita verbum reddit intellectum incapacem vlterioris terminationis simul, per aliud verbum. Et fateor, me prorsus non intelligere, quomodo possint formari plura verba, seu plures conceptus, vnica intellectione, & consequenter, quomodo possint cõpati plures conceptus simul, in opinione eorum, qui tenent, non dari duas intellectiones simul. Cum enim conceptus, in fieri, & in conseruari dependeat ex actuali intellectione, vt dixi, complendo ipsam intellectionem, & efficiendo vnum cum ea, non videtur possibile, plurificare conceptus: nisi plurificando intellectiones. Non igitur est cõcedendum, quod intellectus simul formet plures conceptus, quantumcunque ordinatos.

Ex dictis etiam dissoluitur quæstio, quæ solet in præsenti proponi, an scilicet Angelus possit omnia simul intelligere, quę repræsentãtur per omnes species, quas habet.

Respondendum enim est, conformiter ad doctrinam D. Thom. traditam, posse Angelum cognoscere omnia illa per modum vnius, vtendo omnibus speciebus, non secundum suas adequatas rationes, sed inadæquatè, & per modum vnius, ad sensum explicatum. Vnde ex tali vsu specierum resultaret vnicus conceptus, in quo sub vnica ratione formali repræsentarentur prædicta.

IN articul. 3, docet Diuus Thomas, Angelum non cognoscere discurrendo.

## CONTROVERSIA. LXXI.

*Vtrùm Angelus possit discurrere, tam circa obiecta naturalia, quam circa supernaturalia.*

PROBATVR pars affirmatiua primo. Quia fundamentum, ex quo deducit Diuus Thomas, Angelos non posse discurrere, videtur debile. Fundamentum enim est desumptum ex comparatione inter cœlestia corpora, & terrena ex vna parte, & intellectum angelicum, & humanum ex altera. Sicut enim cœlestia corpora, absque mutatione aliqua, adipiscuntur suam perfectionem, quod non habent corpora terrena, ita Angeli absque aliquo motu, seu mutatione consequuntur suam perfectionem, quod non conuenit intellectui humano. Ex doctrina autem *D. Dion.* Diui Dionysij de Diuinis nominibus, capitul. 7. & 9. constat, Angelos tenere gradum in substantijs spiritualibus, quem corpora cœlestia in substantijs corporeis. Hoc (inquam) fundamentum impugnatur. Quia corpora cœlestia acquirunt suam perfectionem per motum, motus enim ipsorum, non solum ordinatur ad perficienda hæc inferiora, verum ad perfectionem propriã, atque adeo, non obstante, quod absque mutatione acquisierint suam perfectionem substantialem, acquirunt per motum perfectionem accidentalem. Ergo quanuis Angeli, acquisierint suam perfectionem substantialem absque motu, possunt acquirere perfectiones accidentales, per actus intellectus, habentes aliquam rationem motus.

Confirmatur. Nõ obstante, quod Angeli â principio receperunt omnes qualitates necessarias ad operandum, tanquam sibi connaturales, vt species, & habitus, adhuc per tales qualitates constituti sunt in actu primo, & in potentia ad actualem operationem: ergo sicut procedere de potentia, ad actum in hac parte, non derogat perfectioni Angeli: ita procedere de potentia ad actum in eodem actu intelligendi, non erit contra perfectionem Angeli, atque adeo, discursus, qui denotat istum modum procedendi, non erit contra perfectionem Angeli. A

Secundò arguitur. Non solum cognoscit Angelus, hominem (verbi gratia) esse discursiuũ, quia est rationalis, si ly, quia, dicat rationem formalem tenentem se ex parte rei cognitæ, verum etiam si dicat rationem formalem tenentem se ex parte cognoscentis: ergo in vno, & eodem actu inuenitur prima ratio formalis cognoscendi, per quam Angelus procedit ad cognoscendam aliam rationem, & sic datur discursus aliquis saltim imperfectus. Antecedens probatur. Illa cognitio Angeli est scientifica, & sic eiusdem rationis, cum ea, B quam habet homo: ergo etiam ex parte cognoscentis debet habere, & obiectum, quod cognoscitur, & rationem formalem, sub qua tale obiectum cognoscitur.

Tertiò. Quãdo dæmõ visis miraculis patratis à Christo domino, coniectabatur eius diuinitatem, procedebat ex vno cognito clare, ad alterum cognitum obscure: ergo discurrebat. Antecedens probatur. In miraculis ipsis, non cognos-

cognoscebat statim vnico intuitu talem diuinitatem, sed argumentatiue colligebat ipsam: ergo ex vno procedebat in aliud.

Confirmatur. Eadem cognitio non potest esse clara, & obscura simul, etiam respectu diuersorum: ergo si dæmon cognoscebat vnum obiectum clare, & alterum obscure, illud fiebat per distinctos actus: & cum ex altera parte illi actus haberent ordinem inter se, procedebatur ex vno in alterum. Antecedens probatur. Lumen clarum, & lumen obscurum non possunt adunari, ad producendum immediate, & ex æquo aliquem actum, sed si aliquo modo adunantur, est quatenus vnum elicit actum, alterum vero imperat, seu radicaliter mouet ad talem productionem: ergo eadem cognitio, non potest esse clara, & obscura, vt procedens à suis principijs.

Quartò. Quando Angelus ex effectibus naturalibus ascendit ad cognoscendas res supernaturales, non potest vnico intuitu cognoscere vtrunque obiectum, scilicet, naturale, & supernaturale: ergo ex vno obiecto cognito processit ad alterum ignotum. Antecedens probatur. Nec res ipsæ naturales ex se, nec prout sunt in intellectu angelico, repræsentant res supernaturales: ergo aliquid debet mediare inter cognitionem rerum naturalium, & cognitionem rerum supernaturalium, atque ita non potest Angelus vnico intuitu, cognoscere vtrunque illud obiectum.

Confirmatur. In prædicta cognitione, non datur vnica ratio formalis cognoscendi: ergo nec potest dari vnicus intuitus.

Quintò. Si dæmon ex vi luminis naturalis, vnico intuitu iudicaret de supernaturalibus, esset impossibile, ipsum decipi: sed vt ostendit D. Thom. infra articul. 5. dæmones decipi possunt, quantum ad ea, quæ supernaturalia sunt: ergo datur in eisdem duplex cognitio, taliter, quod ex vna, licet male colligendo, doueniant in alteram.

Sextò. Angeli habent se mere negatiue, attentis viribus naturalibus, respectu obiectorum supernaturalium, atque adeo licet in eis non detur ignorantia eorundem obiectorum, datur tamen nescientia. Ergo implicat, quod ex vi actus, quem Angelus elicit virtute naturali, attingatur etiam inefficaciter vnico intuitu, obiectum supernaturale. Si ergo attingitur tale obiectum, est per alterum actum, ad quem mouetur Angelus, ex cognitione rerum naturalium, & sic ex vno actu procedit ad alterum, quod sufficit ad discursum.

Septimò. Licet Angelus sit in actu, respectu eorum, ad quæ vis sua cognoscitiua naturaliter se extendit, est tamen in potentia respectu eorum, quæ suam naturalem cognitionem excedunt, vt docet D. Thom. quæstio. 16. de malo, articul. 6. Sed constat etiam ex doctrina D. Thom. in eodem articulo, ex eo Angelum non discurrere circa naturalia, quia actu habet perfectam notitiam eorum: ergo per oppositum, cum non habeat istam actualitatem circa supernaturalia, poterit habere prædictum discursum. *D. Thom.*

Confirmatur. Angelus est in potentia circa supernaturalia: ergo cognoscendo ipsa, procedit de potentia ad actum, & de imperfecto ad perfectum, quod sufficit ad discursum. Eo enim ipso, quo procedit de potentia ad actum, non habet totam perfectionem simul, in quo D. Thom. in præsenti articulo fundat rationem discursus.

Circa istam quæstionem Scot. in 2. d. 7. quæst. 1. & Gregor quæst. 5. tenent, Angelum discurrere, tam circa naturalia, quam circa supernaturalia. Marsil. vero, quæstio. 6. admittit istum discursum circa supernaturalia. Alij vero Theologi tenent, quod licet Angelus ex natura sua, non discurrat: tamen pro sua libertate potest discurrere. *Scot. Gregor. Marsil.*

## §. I.

### *Quid sit de ratione discursus.*

NOTANDVM est, quod quanuis regulariter loquendo, in discursu interueniant plures actus, quorum vnus sit causa alterius, non quomodocunque, sed in genere causæ efficientis: tamen ista pluralitas actuum, seu causalitas, non est de ratione discursus. Quod dixerim contra Capreol. in 2. distin. 3. quæstion. 2. ad argumenta contra decimam conclu- *Capreol.*

sionem, tenentem, esse de ratione discursus, diuersos actus, sibi succedentes.

Vazquez. Et similiter Vazquez disp. 222. c. 3. tenet, quod in vero discursu reperitur pluralitas cognitionum, & conceptuũ. Quia nõ tantũ vnũ obiectũ est causa cognoscendi aliud, sed etiam cognitio est causa cognitionis diuersæ, quæ versatur circa alterum. Discurrere enim, non tantum est cognoscere vnum propter aliud, sed etiam conceptum vnius ex alio inferre.

Nos tamen dicimus, quod in vno, & eodem actu, possunt inueniri duæ rationes formales, quarum vna ordinet in tellectum ad alteram, & ex vi vnius, deueniat intellectus in cognitionem alterius, & tunc dabitur discursus. Vt si intellectus cognoscens hominem esse discursiuum, & perseuerans in eodem actu, ratione illius passionis, cognoscat à posteriori ipsum hominem esse rationalem, vel è contra, cognoscens, hominem esse rationalem, & perseuerando in tali cognitione, eadẽ prorsus cognoscat hominem esse discursiuum, vtendo rationalitate, tanquam obiecto primario, vere dabitur discursus. Hoc etiam dixerim contra aliquos ex recentioribus, qui non valent intelligere discursum, nisi plurificando actus. Et quidem si homo intelligendo, non posset procedere ex imperfecto ad perfectum: nisi positis diuersis actibus, verum haberet dicta opinio, nihilominus, cum processus iste inueniatur in eodem actu, positis illis diuersis rationibus, idem actus procedendo ex vna in alteram, habet rationem discursus. Imo illa multiplicatio actuum, habet se materialiter ad discursum. Quapropter si intellectus simul eliceret plures actus, & non procederet ex vno in alterum, velut ex imperfecto ad perfectum, non discurreret.

Poterat autem quis dubitare, quomodo possit continuari ille actus, superueniente noua ratione explicata, quandoquidem quidquid de nouo aduenit alicui conceptui, sufficit variare ipsum conceptum, & consequenter, sufficit variare actum intellectus, quandoquidem, (vt supra dictum est) ex vno actu intellectus non possunt procedere multi cõceptus? Igitur eo ipso, quo succesiue multiplicantur illæ rationes, à quibus sumitur ratio discursus, etiam multiplicantur actus, & ita discursus requirit plures actus. Sed ad hoc respondetur, quod quando aliquid aduenit de nouo conceptui, & materialiter se habet respectu rationis formalis, sub qua conceptus repræsentat, potest permanere idem conceptus, quia permanet eadem ratio formalis. In præsenti ergo, siue intellectus discurrat procedendo à priori, siue à posteriori, ratio illa, cui primo innititur, est formalis respectu rationis superuenientis, & ita permanet primus conceptus, & primus actus.

Adhuc tamen aduertendum est, quod licet non detur illa successio rationum superuenientium eidem actui, nec processus ille successiuus de potentia ad actum, iam explicatus, sed simul, & eodem actu intellectus assentiat vni rationi propter alteram, si ly propter, denotet causalitatem, non solum ex parte obiecti sed ex parte subiecti, saluatur verus discursus. Non enim requiritur, quod ratio illa assentiendi, antecedat prioritate temporis, sed sufficit, quod antecedat prioritate naturæ. Hæc enim prioritas sufficit, vt dicatur, intellectum procedere de potentia ad actum, & ex imperfecto ad perfectum, in modo cognoscendi. Sicut enim in re, quæ generatur, datur iste modus procedendi, quanuis talis res generetur in instanti: quia datur prioritas naturæ, sub qua intelligitur prius res infieri, quam in facto esse: ita datur in præsenti, quatenus intellectus prius natura perficitur per illam rationem formalem, sub qua cognoscit alia.

Pro cuius maiori intelligentia notandum est secundo, quod cum homo acquirat perfectionem cognitionis à rebus, secundum quod sunt à parte rei, sicut res connectuntur inter se: ita connectuntur in intellectu. Vnde discursus actiuus; qui est in intellectu, desumitur tanquam ex proprio fundamento, ex dicta connexione rerum, atque adeo procedere in cognitione rerum, ex vna ratione ipsarum ad aliam, desumendo perfectionem ex eisdem rationibus, & procedẽdo ad modũ, quo rationes ipsæ postulant secundum se, fundat substantialiter discursum, siue hoc fiat vnico actu, siue pluribus, siue fiat in aliqua duratione

tione tẽporis, siue in instanti. Quapropter homo cognoscens in instanti, quod passio conuenit alicui rei ratione suæ essentiæ, distinguitur ab Angelo cognoscente id ipsum, quia homo ex dicta essentia sumit perfectionem, ad cognoscendam passionem, & conuenientiam cum essentia, at vero Angelus, non desumit perfectionem suæ cognitionis à rebus ipsis, & sic non procedit ex vi cognitionis vnius rei, ad cognitionem alterius rei, & consequenter, nec discurrit.

Et nota, quod aliqui authores, etiam ex Thomistis, inter quos est Bañes hic dub. 1. licet concedant dari discursum, absque illa successione actuum: non tamen, sine diuersis actibus, quorum vnus sit prior altero prioritate naturæ. Nos tamen iam supra declarauimus, nõ posse inueniri in eodem intellectu duos actus simul, quantumcunque ponantur ordinati secundum illam prioritatem naturæ. Quoad difficultatem tamen præsentem dicimus, quod posita vera causalitate rationum, sub quibus intellectus assentitur vni obiecto propter alterum: ita quod verificetur, intellectum assentiri vni obiecto, quia assentitur alteri obiecto, datur verus discursus, licet vniantur illæ rationes, in vno actu. Quia pluralitas illa actuum materialiter se habet.

Bañes.

Vtrum autem iste discursus, qui est in homine, secundum modum explicatum, debeat vocari discursus formalis, vel discursus virtualis, est quæstio de nomine. Ad rem autem deuenendo, rationes, quæ substantialiter concurrunt, tam ex parte obiecti, quam ex parte subiecti, ad verum discursum, quã do per diuersos actus homo procedit ex vno cognito in aliud, etiam concurrunt in illo vnico, & instantaneo actu, (vt patet ex dictis.) Vnde non concedimus in dicto actu, solum discursum obiectiuum, vt aliqui concedunt, hic enim discursus etiam ponitur in Angelo, ad modum explicatum, sed ponimus discursum ex parte subiecti cognoscentis.

Sed contra hoc arguitur. Quia si sufficit ad discursum explicatum, cognoscere vnam rationem mediante altera, ex parte subiecti, quatenus subiectum ex vna ratione, actuatur, & perficitur, ad cognoscendum alteram, sequitur, quod quando Angeli cognoscunt res in Verbo, habeant istum discursum, quandoquidem ex actuatione, & perfectione desumpta à Verbo, proceduntad cognitionem rerum, licet totum hoc fiat vnico intuitu.

Ad hoc argumentum respondetur, concedendo, quod Angeli mediante Verbo, tanquam media ratione formali tenente se ex parte subiecti, intuentur res in Verbo. Et quanuis D. Thom. hic ad 1. comparet istam visionem, visioni rerum in speculo, exemplum tenet quoad simultaneam visionem, non procedendo ex vno ad alterum: non tamen quoad istam rationem formalem cognoscendi. Res enim non videntur in speculo, medio ipso speculo, tanquam ratione formali videndi, sicut videntur in Verbo, medio ipso Verbo. Negamus tamen, hoc sufficere ad discursum explicatum. Etenim, vt docet Diuus Thomas in eadem solutione, discursiua cognitio attenditur, secundum quod ex aliquo prius noto, deuenimus in cognitionem alterius posterius noti, *quod prius erat ignotum*. Ponderanda que sunt ista vltima verba. Non enim sentit Diuus Thoma, esse necessariam prioritatem temporis, sed quod pro illo priori naturæ supra explicato, verificetur, quod ex vi cognitionis vnius, non simul cognoscatur alterum. Licet enim homo cognoscat passionem aliquam per essentiam, vel è cõtra, & hoc simul: tamen ex vi cognitionis essentiæ, quantum est ex parte essentiæ, non simul cognoscitur passio, sed ista sunt diuersa cognoscibilia ex se, taliter, quod ex vno deueniatur in aliud. Et propterea dicebamus, quod homo sumens perfectionem suæ cognitionis à rebus, quantumcunque simul cognoscat illa duo, deuenit ex cognitione vnius ad cognitionem alterius. Angelus autem, qui ex lumine, & speciebus sibi inditis, repræsentantibus obiecta illa per modum vnius, cognoscit ea, non deuenit ex cognitione vnius in cognitionem alterius, sed vnico intuitu, ad modum, quem lumen, & dictæ species exposcunt, cognoscit illa obiecta. Igitur cognitio rerum in Verbo, tam quoad Angelos, quam quoad homines, non est discursiua, quia Verbum ita formalissimè continet in se

D. Thom.

A

B

C

perfectionem omnium rerum, quod ex vi cognitionis, seu visionis Verbi, videantur simul tales res, tanquam non addentes aliquam perfectionem, siue ex se, siue ex parte videntis, supra visionem Verbi.

Pro cuius maiori intelligentia notandum est, quod assentiri vni rei propter aliam, tanquam propter rationem formalem assentiendi, non sufficit ad discursum. Etenim in ijs, non deuenitur ex vno cognito in alterum: quandoquidem ratio formalis cognoscendi, non prius terminat cognitionem, tanquam cognita secundum se, sed tanquam efficiens vnum in esse cognoscibili, cum ratione materiali. Nihilominus assentiri vni rationi propter alteram, tanquam propter obiectum primario cognitum, sufficit ad discursum, etiam si id fiat vni eo actu, per quem simul attingatur vtrũque obiectum, quia tunc intellectus procedit ex vno prius natura cognito, ad aliud posterius natura cognitum. Nec requiritur, quod procedatur ex aliquo noto, ad aliud ignotum, nisi secundum illam prioritatem. Et hæc prioritas, non inuenitur in primo modo cognoscendi vnum propter aliud, tanquam propter rationem formalem, quia ratio formalis, etiam prioritate naturæ, non est prius nota, tanquam obiectum. Vnde Angelus cognoscit obiecta materialia, propter rationem formalem eidem Angelo correspondentem, â qua ratione sumit suam perfectionem, & tamen non discurrit. Et hoc idem dicendum est, in visione, qua videntur res in Verbo.

A

## §. II.

### *Vtrum Angelus pro sua libertate possit discurrere.*

OSTENDAMVS, quod discursus sit contra naturam Angeli, & sic manebit probatum, quod Angelus, non habet libertatem ad discurrendum. Hoc ergo probatur ex ratione, quam D. Thom. adducit in hoc articulo, desumpta ex comparatione substantiarum spiritualium ad corpora cœlestia, licet Zumel dub. 1. supra istum articul. dicat, istam rationem tantum esse probabilem: non tamen à priori. Sed profecto à priori ostenditur, quod primum in vnoquoque genere, continet per modum vnius actualitatis, ea quæ in reliquis eiusdem generis disperse, & imperfecte continentur. Quapropter corpora cœlestia ex sua propria natura, statim à principio, & absque aliqua mutatione, & motu, debent habere suam vltimam perfectionem. Si enim corpora inferiora habent suam perfectionem per motum, & huius motus, vel mutationis sunt causa corpora cœlestia, implicat, talia corpora cœlestia habere suam perfectionem per motum, vel mutationem; alias procederetur in infinitum, nec ista corpora essent primum in genere corporum. Similiter ergo Angeli sunt primum in genere intellectualis naturæ, atque adeo, necesse est, quod per modum vnius actualitatis, contineant id quod in hominibus inuenitur secundum rationem potentiæ, & actus, & procedendo ex imperfecto ad perfectum. Vnde cum discursus dicat istum imperfectum modum procedendi, impossibile est, quod inueniatur in Angelis. Quapropter tantum abest, quod ratio Diui Thomę, non sit à priori, quod ratio, qua vtitur Zumel fundata in isto modo procedendi, præsupponat, tanquam primam radicem, & primam causam, fundamentum illud comparationis, quo vtitur Diuus Thomas. Non igitur solum est conforme naturæ Angeli, non discurrere, verum est contra naturam eius discurrere, sicut est contra naturam eius, quod est primum in aliquo genere, procedere ex imperfecto ad perfectum in tali genere. Et si Angelus pro suo arbitrio posset discurrere, etiam pro suo arbitrio posset habere istam imperfectionem in modo procedendi, quam tamen non potest admittere.

B

Pro cuius maiori intelligentia notandum est, quod omnia quæ naturaliter conueniunt Angelo, antecedunt omnem libertatem, atque adeo, circa mutationem ipsorum, non habet Angelus aliquam libertatem. Hoc igitur, quod est habere simul omnem perfectionem debitam naturæ, conuenit Angelo ante omnem libertatem, & naturaliter, vt ostensum est, atque ex consequenti impossibile est, Angelum pro sua libertate habere aliquem actum,

C

D. Thom.

Zumel.

actum, quo de nouo reducatur ex imperfecto ad perfectum. Quod si contendas, illum discursum liberum non denotare imperfectionem in Angelo, seu processum explicatum, tollis à tali discursu, substantialem rationem discursus. Implicat enim discurrere; nisi procedendo ex noto ad ignotum: ita quod notum ducat ad ignotum, & ex noto sumatur actualitas, & perfectio procedendi ad ignotum, quæ omnia denotant imperfectionem dictam.

Altera ratio ad istam veritatem probandam desumitur ex Diuo Thom. quæstio. 8. de verit articul. 15. scilicet, quod sicut intellectus noster se habet ad cognitionem primorum principiorum: ita Angelus se habet ad omnia cognoscibilia, ad quæ se extendit proprium lumen Angeli: sed intellectus noster, non potest discurrere circa prima principia: ergo nec Angelus potest discurrere circa illa cognoscibilia. Hanc rationem etiam dicit Zumel, esse à posteriori. Sed ostendamus ex doctrina eiusdem D. Thom. esse à priori. Etenim à priori ostenditur, quod infimum supremi attingit supremum infimi. In hoc enim fundatur symbolum omnium rerum naturalium, & perfectio, quam inferiora participant ex coniunctione ad superiora. Supremum ergo in homine, in cognitione rerum, est cognitio principiorum, per quam actuatur primo, tanquam per aliquid præhabens in se cognitionem omnem scientificam. Esset que impossibile, dari in homine discursum, nisi præcederet in ipso ista eminens, & simplex cognitio principiorum. Imperfectus enim modus procedendi in cognitione, debet necessario fundari in modo cognoscendi perfecto, & simplici. Ex hoc ergo colligitur à priori, quod in toto genere cognitionum intellectualium creatarum, debet præcedere, tanquam principium, cognitio perfecta, & simplex, & absque aliquo discursu, & quod imperfecta cognoscentia, debent participare istam perfectionem, & simplicitatem, ad inchoandum suum imperfectum modum cognoscendi.

D. Thom.

A

B

C

Neque ex hoc inferas, quod vltima, & suprema perfectio hominis sit cognitio principiorum, media qua, attingit perfectionem angelicam, imo per discursum acquirit homo vltimam perfectionem; sed solum inferendum est, quod cognitio, quam habet homo per modum simplicitatis, est quid perfectius, & per quod homo attingit perfectionem angelicam, & quod prima perfectio a qua incipit homo, est velut deriuata à perfectione angelica. Vnde sicut homo incipit ab ista perfectione: & simplici modo cognoscendi: ita vltimo perficitur in eodem modo cognoscendi. Sicut enim incipit à cognitione primorum principiorum, secundum illum modum simplicitatis: ita terminatur eius discursus, in reductione, qua omnia, quæ per discursum cognoscit, ad prima principia. Ex hoc ergo genere participationis, tã quoad inceptionem discursus, quam quoad perfectionem eiusdem discursus, infertur à priori propria perfectio Angeli, & impossibilitas ad discursum.

Et quidem si probaremus, Deum esse purum actum: quia est principium rerum, quæ partim sunt in potentia, partim in actu, probatio talis, procederet à priori: & probando, quod in homine detur intellectus principiorum, qui est principium discursus, etiam à priori ostenditur, intellectum principiorum esse absque discursu. Igitur ostendens D. Tho. ex principijs supra positis, in Angelo non esse discursum, procedit acutissime, & à priori, & ex propria causa excludendi talem discursum. Et probatio illa qua vtitur dictus Zumel, scilicet, nos discurrere, quia cum in principijs non possimus statim penetrare conclusiones, paulatim procedimus de potentia ad actum ad cognitionem conclusionum: hæc (inquam) probatio præsupponit, tanquam fundamentum, & propriam causam, id quod docet D. Tho. in ratione proposita, scilicet, quod quia paulatim ex principijs deuenimus in cognitionem conclusionum, necesse est, vt cognitio principiorum, sit absque ista imperfectione, & consequenter, quod cognitio superior ista, quam habemus de principijs, cuiusmodi est cognitio Angelorum, sit absque tali imperfectione.

Ex ijs ergo rationibus, & principijs desumptis ex Diuo Thoma facile possunt deduci aliæ probationes, ad confirmandam illam veritatem. Ordo enim totius vniuersi exposcit,

vt creaturæ omnes inferiores præhabeantur in esse intelligibili in creaturis intellectualibus, quæ sunt pure intellectuales, atq; adeo, quod tales creaturæ inferiores prius habeãt esse in intellectu angelico, quam in se ipsis: igitur Angelus, ad perfectam cognitionem illarum creaturarum, & rationum ipsarum, non indiget processu ex vna in alteram, nec potest desumere talem cognitionem ex ipsis creaturis, sed necessario quando cognoscit eas, debet illas cognoscere secundum quod præhabentur in ipso Angelo. Ergo implicat cognoscere Angelum vnam illarum rationum, dependenter ab altera, dependentia ex parte cognoscentis, sed tota dependentia debet se tenere ex parte luminis, quo vtitur Angelus, non quidem per conuersionem, ad creaturas cognitas, sed per conuersionem ad superiora, quæ conuersio ob maximam simplicitatem, quam dicit, tam ex parte obiecti, seu rationis formalis, quam ex parte cognoscentis, est incapax omnis discursus. Cum ergo ex altera parte, non possit Angelus pro sua libertate cognoscere creaturas absque ista conuersione, fit, esse impossibile, vt pro tali libertate discurrat.

A

B

## §. III.

### *Vtrum Angelus possit discurrere circa supernaturalia.*

PROBATIONES supra positæ, videntur procedere solum secũdum ordinem naturalem: non tamen secundum ordinem supernaturalem. Cum enim ordo supernaturalis excedat, non solum naturam rerum, quæ cognoscuntur ab Angelo, sed etiam naturam ipsius Angeli, non videtur esse inconueniens, vt in tali ordine, Angelus procedat ex aliquo noto ad aliud ignotum. Maxime, quia cum obiecta supernaturalia, innotescant Angelo ex reuelatione particulari Dei, non debita naturæ ipsius Angeli, videtur, quod in cognitione eorundem obiectorum, non sit attendendum ad naturam Angeli, sed ad naturam reuelationis. Cũ igitur Deus possit paulatim ducere Angelum in cognitionem horum obiectorum, quid mirum si dicatur, etiam Angelum paulatim procedere ex vno obiecto cognito, ad aliud obiectum ignotum?

C

Reijcienda est sententia, quam tenet Molina in hoc art. dicens, Angelos posse per accidẽs discurrere, quãdo id, quod ex alio intelligunt, non possunt vna, & eadẽ notitia intelligere cum eo, vnde illud intelligunt: quia vna est intuitiua, & alia abstractiua. Et inde (ait) est, quod quando ex notitia intuitiua creaturarũ colligebant, Deum esse, discurrerent per accidens. Et eodem modo, quando dæmones ex effectibus supernaturalibus, quos Christus præstabat, quos que ipsi notitia intuitiua percipiebãt, vt ex resurrectione Lazari conijciebant, Christum esse verum Deum, vere discurrebant, eo quod notitia vna, non esset alia. Item, quando ex effectu, aut signo externo, quod euidenter cognoscunt, cõijciunt cogitationem in corde alicuius hominis latentem, & occultam, videntur discurrere, quoniam notitia intuitiua effectº, aut signi externi, non videtur esse notitia abstractiua, quam de cogitatione cordis formant. *Molina.*

Hanc autem sententiam falsam esse, constabit ex dicẽdis statim, probando, quod nec discursus imperfectus possit dari in dictis cognitionibus.

Suarez lib. 2. de Angel. c. 33. tenet, quod Angelus, & circa supernaturalia, & circa ea, quæ obscure cognoscit, vere discurrit. *Suarez.*

Pro intelligentia ergo huius difficultatis, notandum est, quod dupliciter posset imaginari discursus Angeli circa supernaturalia, primo modo, circa supernaturalia obscure cognita, secundo modo, clare visa. Et quidem, circa supernaturalia cognita sub lumine obscuro, scilicet sub lumine fidei, est impossibilis discursus etiam in nobis. Licet enim nos secundum congruentiam quandam, deducamus vnam veritatem supernaturalem ex altera veritate supernaturali, & secundum imperfectum modum cognoscendi ex parte nostri: tamen innitendo lumini fidei, non potest dari aliquis discursus circa tales veritates. Etenim lumen fidei habet se sicut lumen primorum principiorum: & ita assensus, quo ex lumine fidei assentimur cuilibet veritati supernaturali, innititur precise tali lumini, & reuelationi obscuræ Dei, atque adeo non assentimur vni veritati propter alteram, sed omni-

omnibus assentimur, quia Deus illas reuelauit, & hoc non quomodocunque, sed immediatissime innitimur dictæ reuelationi. Quando ergo Angelus per fidem cognouit mysteria supernaturalia, multo minus potuit habere discursum, sed potius sicut in cognitione rerum naturalium, non conuertitur ad res ipsas secundum se, sumendo aliquam perfectionem ab eis, sed conuertitur ad superius lumen; atque adeo non discurrit, procedendo ex vna ratione naturali in alteram, sed medio indiuisibili lumine, intuendo simul cognoscit omnia; ita in rebus illis supernaturalibus conuertebatur immediate ad lumen fidei, sub quo immediate cognoscebat illas veritates supernaturales, sub vnica indiuisibili ratione reuelationis diuinæ. Verum quidem est, esse differentiam in hac parte, inter assensum nostrum, & assensum Angeli, quod assensus noster compatitur secum aliquod genus discursus, quatenus syllogizando deducimus, aliquid esse verum, quia est reuelatum à Deo; at vero Angelus non potest hanc deductionem facere, sicut, & nos, procedendo ex vno ad alterum, sed simplici intuitu, & per modum vnius, cognoscit reuelationem, & rem ipsam reuelatam. Et quamuis Angelus attingat reuelationem illam, tanquam rationem formalem assentiendi, non tamen procedendo ex illa ad rem, cui assentitur, sed per modum vnius cognoscendo vtranque, sicut supra dicebamus de visione rerum in Verbo.

Potest etiam Angelus cognoscere obscure dicta mysteria, secundum quandam proportionem ad ea, quæ naturaliter cognoscit, vt quando ex aliquibus effectibus, qui naturaliter non possunt euenire, colligit, virtutem aliquam supernaturalem ibi intercedere. Et in hoc casu tenet Vazquez cit. Angelum nõnihil habere discursus, quia potest cognoscere aliqua plura, ita vt vnum sit ratio cognoscendi aliud, tanquam primarium obiectum. Quia cum Angelus non intueatur hæc obiecta, proprio, & quidditatiuo conceptu, nec euidenter, sed tantum probabili coniectura, aut euidentia solum testimonij, quam vocant euidentiam in attestante, sequitur, ea omnia ab Angelo cognosci per aliud ei magis notum.

Nos tamen conformiter ad doctrinam traditam dicimus, quod si admitteretur, Angelum cognoscere illa plura, ita quod vnum esset ratio cognoscendi alterum, ad modum, quo ille author dicit cognosci, non solum daretur nõnihil discursus: sed etiam verus, & proprius discursus. Quia vere procederet Angelus de potentia ad actum, & prius natura desumeret perfectionem ab illo primario obiecto, quam attingeret obiectum secundarium. Igitur declarandum est, qualiter repugnet Angelo ille modus cognoscendi vnum propter aliud. Pro cuius intelligentia nota, aliud esse, cognoscere supernaturalia secundum proportionẽ ad naturalia, seu cognita aliqua ratione naturaliter: aliud vero, cognoscere supernaturalia ex vi cognitionis naturalium, siue ex actualitate, vel perfectione sumpta ex tali cognitione rerum naturalium. Primum enim conuenit Angelo ex proprio lumine, excedente res ipsas naturales secundum se, & quatenus sunt extra Angelum, quod quidem lumen præhabet perfectionem illarum rerum, & ab illis nullam recipit perfectionem. Quapropter medio illo lumine, cognoscit Angelus res, non quidem ad modum ipsarum rerum, sicut nos eas cognoscimus, participando perfectionem ab ipsis, sed ad modum eiusdem luminis. Igitur omne illud, ad quod se potest extendere lumen, per modum simplicis rationis formalis, potest cognoscere Angelus vnico intuitu, quidquid autem est extra tale lumen, non potest cognosci ab Angelo, viribus proprijs, sed circa illud negatiue se habet Angelus. Vnde cum illud lumen non solum se extendat ad naturalia: verum etiam ad supernaturalia, non quidem vniuoce, sed secundum analogiam, & proportionem ad naturalia, fit, vt quidquid sub hac analogia continetur sub lumine, cognoscatur ab Angelo, per modum luminis; scilicet, vnico intuitu. Sicut enim in nobis, lumen scientiæ inclinat ad assensum conclusionum, quæ sunt in tali scientia, ad modum proprium talis luminis, & ita inclinat ad assentiendum vni conclusioni, mediante altera, ita per oppositum, illud lumen angelicum inclinat ad cognoscendam illam proportionem inter naturalia, & supernaturalia, ad modum proprium eiusdem luminis; scilicet, non procedendo ex vno ad alterum, sed attingendo vtrunque simul, sub vnica ratione

tione præhabente illam proportionem. Non ergo habet locum ille secundus modus cognoscēdi supernaturalia, ex vi cognitionis naturalium, in Angelo, nec Angelus cognoscit supernaturalia, perfectione aliqua, vel actualitate desumpta ex naturalibus, sed totam perfectionem desumit ex lumine, quo actuatur.

Pro cuius maiori intelligentia aduertat acutus Theologus, & Metaphysicus, quod quando homo procedit ex notis ad ignota, siue hoc fiat per medium euidens, siue per medium probabile, siue per medium coniecturale (vt sic dicamus) necesse est, vt in termino talis processus, acquiratur speciale lumen, sub quo innotescant ea, quæ ignota erant. Vnde non sufficit illud lumen, quo cognoscebantur principia assumpta, siue coniecturæ adhibitæ, siue media proposita, nisi addatur dictum lumen. Cum igitur sit impossibile, Angelum ex se acquirere aliquod lumen de nouo, fit consequens, vt non possit ex vi cognitionis rerum naturalium, coniecturaliter assurgere ad cognitionem rerum supernaturalium. Vel enim talis cognitio rerum supernaturalium præhaberetur immediate, & formaliter in lumine eidem Angelo indito, vel virtualiter, sicut lumen scientificum præhabetur in lumine principiorum. Si dicatur primum, habetur intentum; scilicet, quod non ex vi alterius cognitionis, nec mediante re naturali, tanquam obiecto primario; deuenit Angelus in cognitionem rerum supernaturalium, sed solum ex vi luminis inditi; atque adeo vnico intuitu. Si dicatur secundum, fit, vt debeat acquiri speciale lumen, quo immediate cognoscat Angelus illas veritates supernaturales, quod est absurdum.

Ex his ergo manifeste deducitur, Angelum nec proprie, nec aliquo modo, seu imperfecte discurrere circa supernaturalia, procedendo ex cognitione rerum naturalium: quandoquidem si discurreret, deberet saltim prius natura in cognitione rerum naturalium, considerari vt aliquid imperfectum, tendens ad perfectionem, & sic pro illo priori resta ret Angelo aliquod speciale lumen acquirendum, quo speciali modo perficeretur, vltra modum, quo perficitur per lumen inditum. Item cum ex altera parte, non posset tale lumen speciale, resultare ex lumine illo indito, sed ex vi cognitionis rerum naturalium, fieret consequens, vt talis cognitio, non quatenus procederet ex lumine illo indito, sed quatenus terminaretur ad res ipsas naturales secundum se, causaret illud lumen superueniens, & consequenter Angelus perficeretur, & actuaretur à rebus illis secundum se. Ne ergo sequātur ista absurda, dicendum est, Angelum non cognoscere supernaturalia ex vi cognitionis naturalium, sed immediatissime ex vi luminis inditi, quatenus illud se extendit simul ad naturalia, & supernaturalia, secundum analogiam explicatam.

## §. IIII.

### *Vtrum Angelus discurrat circa ea, quæ à Deo ei testificantur clare.*

DIctum est de cognitione, qua Angelus cognoscit obscure mysteria supernaturalia. Restat difficultas de cognitione euidente, quam habet, fundata in testificatione clara Dei. Supponimus enim posse cognosci mysteria ista euidenter sub lumine procedēte à Deo, quod ostendat, Deum esse, qui reuelat talia mysteria, & quod tale lumen euidenter ostendit, tum ipsa mysteria, tum etiā Deum esse, qui testificatur illa, etiam si Deus non videatur in se ipso. Quia ergo aliqui authores, inter quos est Vazquez cit. ponunt discursum imperfectum in Angelo cognoscente dicta mysteria, propter testificationem diuinam, suppo nendum est, id quod magna ex parte manet iam declaratum; scilicet, requiri ad discursum, cognitionem vnius obiecti propter aliud, taliter quod obiectum primarium, propter quod aliud secundariū cognoscitur, habeat se, vt obiectū quod terminans cognitionem primario. Qua propter ex hac parte constat, quod quanuis Angelus cognoscat illa mysteria sub lumine claro diuinæ reuelationis, & propter tale lumen, non sufficiat hoc ad rationem discursus. Etenim non concutit lumen, vt obiectum prius saltim natura cognitum, sed vt causa, & ratio cognoscendi, quæ non ponit in numero cū re, quæ cognoscitur, sicut nec conceptus ponit in numero cum re, quæ concipitur. Vnde quanuis reflexe cognoscerē tur lumen illud, seorsum, & secundū se, & qua-

& quatenus est formalis ratio cognoscendi alia mysteria, adhuc non sufficeret totum hoc, ad illum discursum, quia implicaret procedere ex tali lumine seorsum sumpto, ad alia mysteria cognoscenda: quandoquidem si ratio cognoscendi eadem mysteria est lumen, implicat, vt lumen præscindat in cognitione eorum.

Sicut in exemplo posito, quantumcunque conceptus reflexe cognoscatur, non potest intellectus procedere, à cognitione talis conceptus, ad cognitionem rei conceptæ. Fit ergo, vt ex hac parte non solum Angelus: verum etiam homo, non discurrant circa mysteria supernaturalia, sed sicut dicebamus de mysterijs cognitis per lumen obscurum fidei, quod habent se ad modum primorum principiorum, & immediate innituntur diuinæ reuelationi, ita est dicendum in præsenti.

A

Circa hoc tamen est difficultas, si Deus reuelaret Angelo successiue diuina mysteria, non quomodocunque, sed ordine quodam, reuelãdo prius aliquos effectus supernaturales, & ex vi eiusdem reuelationis, efficiendo, quod Angelus expectaret reuelationem causæ, & esset in potentia ad talem reuelationem, tunc Angelus vere procederet ex vno cognito ad aliud ignotum. Quanuis enim hoc genus potentialitatis non possit inueniri in Angelo, circa cognitionem rerum naturalium, debitam suæ naturæ, tamen nullum videtur inconueniens, dari circa cognitionem rerum supernaturalium, non debitam eidem naturæ, sed superantem naturam.

B

Ad hoc respondetur, quod quanuis Deus successiue reuelet dicta mysteria Angelo, & ex vi primæ reuelationis, Angelus expectet secundum, imo procedat ex imperfecto ad perfectum in susceptione dictarum reuelationum (quod est impossibile, vt statim dicam) adhuc totum hoc non sufficeret ad discursum. Quia ex vi primi luminis, seu primæ reuelationis, non tenderet Angelus positiue ad cognoscenda ea, quæ secundo reuelarentur, licet expectaret secundam reuelationem. Itaque aliud est Angelum expectare secundam reuelationem, aliud vero, ex vi primæ reuelationis tendere positiue ad cognitionem eorum, quæ secundo reuelantur. Primum potest conuenire Angelo, in quo nullus discursus denotatur, sed solum quædam potentia passiua ad recipiendas successiue diuersas illuminationes. Secundum vero non potest conuenire Angelo, nec potest ei cõmunicari tale lumen supernaturale, ad cognoscenda aliqua mysteria, quod ex natura sua tendat ex vno cognito ad aliud ignotum, sed illa prima reuelatio, solum inclinat positiue ad illa mysteria primo reuelata, respectu autem aliorum se habet negatiue.

C

Ex quo sequitur, Angelum esse incapacem procedendi ex imperfecto ad perfectum, in dictis reuelationibus. Quantumcunque enim ex vi primæ reuelationis, maneat ordinatus ad suscipiendam secundam, non manet sub priuatione alicuius actualitatis sibi debitæ, & propterea non est concedendum, quod proprie loquendo Angelus disponatur per vnã qualitatem supernaturalem, ad suscipiendam alteram, sed potius simul datur ei vltimum complementum cuiuscunque actualitatis, taliter quod respectu alterius actualitatis, quæ potest superuenire se habeat negatiue.

Restat tamen difficultas, vtrum in effectibus supernaturalibus, qui procedũt à Deo ordine quodam, possit fundari aliquis discursus Angelicus. Exemplum est in gratia, & virtutibus supernaturalibus: gratia enim est principium virtutum, sicut essentia est principium potentiarum. Dubitatur, vtrum possit Angelus euidenter cognoscere aliquam virtutem supernaturelem, dimanantem à gratia, & ex vi talis cognitionis procedere in cognitionem gratiæ. Ratio dubitandi est, nam potest Angelo communicari lumen, quo solum cognoscat dictam virtutem, & ex altera parte, ipsa virtus ex natura sua ducit in cognitionem gratiæ, quatenus procedit ab ipsa gratia: ergo ex vi cognitionis eiusdem virtutis, Angelus velut argumentatiue procedit ad cognoscendam gratiam. Itaque in alijs effectibus naturalibus, non habet locum ratio proposita; quia lumen naturale Angeli extendit se ad causam, & effectus per modum vnius, tamen in præsenti supponimus, quod lumẽ gratuite infusum, se extendat solum ad illam virtutem prouenientem à gratiã, & consequenter, videtur quod idem lumen virtualiter inclinet ad cognoscendam gratiam, sicut, & obiectum cognitum

*Dubium.*

tum, cuiusmodi est illa virtus supernaturalis, ex parte sua ducit in cognitionem gratiæ.

Ad hoc respondetur ex fundamentis positis, quod Angelus non solum non potest recipere perfectionem ad cognoscendum, ex effectibus naturalibus, quatenus sunt extra intellectum eius; verum etiam, nec ex effectibus supernaturalibus, quatenus sunt entitates quædam creatæ. Est enim contra naturam intellectus angelici perfici, nisi immediate ab ipso Deo. Quapropter sicut cognitio rerum supernaturalium, per effectus naturaliter cognitos, non potest fundare discursum, quia Angelus non actuatur ab ipsis rebus cognitis, (vt explicatum est) ita est dicendum in effectibus supernaturalibus, quod nullus eorum potest ducere Angelum in cognitionem alterius, sed omnes debent cognosci, quatenus subsunt diuinæ reuelationi immediate participatæ à Deo. A

Illud tamen, quod obiter dicebatur de virtutibus, quæ ducunt ex se ad cognitionem gratiæ, sicut potentiæ ducunt in cognitionem essentiæ, habet maiorem difficultatem, quæ tamen non potest pro nunc plene examinari. Notãdũ tamẽ est, quod tam gratia, quã virtutes supernaturales, sunt immediatæ participationes Dei, nec potest virtus supernaturalis participare esse à gratia, sicut potentiæ naturales participant esse ab essentia, à qua dimanant, quod probare non est huius loci. Quia tamen Deus communicat se, mediante gratia, & virtutibus, ordine quodam, scilicet, prius cõmunicando suum esse, quod fit per gratiam, deinde communicando suas potentias, seu attributa, quod fit per virtutes, dicitur gratia principium virtutum supernaturalium, sicut essentia est principium potentiarum. B

Ad propositum ergo dicimus, quod quælibet virtus supernaturalis, primo, & per se non ducit in cognitionem gratiæ, sed in cognitionem Dei, quem continet velut intentionaliter, propter participationem explicatam, & ad ipsum solum reducitur, & consequenter, lumen supernaturale, quo istæ virtutes supernaturales cognoscũtur euidenter, ex natura sua non potest esse discursiuũ, procedens ex vna virtute ad alteram, nec ex omnibus virtutibus ad gratiam, sed potius ex natura sua, immediate est cognoscitiuum talium virtutum, & etiam Dei. Et hoc aduertatur attente. Itaque si attendamus ad cognitionem, quam exposcunt, tam virtutes supernaturales, quam totus ordo supernaturalis, eadem prorsus cognitione, qua cognoscuntur tales virtutes, debet cognosci Deus; atq; adeo quidditatiua cognitio talium virtutum exposcit cognitionem quidditatiuam Dei. Cum enim illæ virtutes sint formales participationes Dei, implicat quidditatiue cognosci, sub propria formalitate, nisi cognoscatur quidditatiue Deus. Vnde si consideretur quælibet illarum virtutum, quatenus tribuit habilitatem ad attingendum Deum, siue per intellectum, siue per voluntatem, bene potest cognosci quidditatiue absque eo, quod quidditatiue cognoscatur terminus ille, quem attingit, sed solum est necessarium cognoscere ordinem ad talem terminum. Nihilominus vltra hoc, quod est, attingere Deum authorem supernaturalem, habent istæ virtutes supernaturales quandam supremam excellentiam; scilicet, quod ita sint participationes diuinæ naturæ, & attributorum Dei, vt sicut vicariæ Dei attingant ipsum Deum. Sicut ergo vnica cognitione cognoscitur species intelligibilis, quæ est vicaria obiecti, & ipsum obiectum, ita ex natura rei, vnica cognitione debent cognosci dictæ virtutes, & Deus. Quo fit, vt cognitio, qua, medijs istis virtutibus, cognoscitur Deus, non sit ex natura sua discursiua. Cum hoc tamen stat, quod absolute loquendo possint cognosci dictæ virtutes extra Deum, quatenus sunt entitates quædam creatæ. Item etiam stat, quod vna virtus possit cognosci mediante altera, quatenus istæ virtutes sunt participationes Dei ordine quodam, & eodem ordine producuntur à Deo. Quapropter potest nobis infundi à Deo lumen supernaturale, quo possimus vti discurrendo, in cognitione ordinis, quem seruant dictæ virtutes. At vero Angelus est incapax talis luminis, tum, propter rationes supra adductas, tum etiam, quia perfectio intellectus angelici, exposcit cognitionem rerum supernaturalium, secundum perfectam reductionem ipsarum ad Deum. Et quanuis admittamus, Angelum posse cognoscere dictas virtutes, seu entitates supernaturales imperfecte, C

ex

ex parte obiecti, quia nõ cognoscat eas ex modo, quo perfecte cognoscibiles sunt, tamen non est admittenda imperfectio ex parte subiecti, sed quidquid Angeli possunt attingere per dictum lumen, possunt simul attingere.

Notandum etiam est obiter, pro complemento huius doctrinæ, quod quando nos ex cognitione potentiarum procedimus ad cognitionem essentiæ, in ipso discursu causatur quoddam speciale lumen, (vt supra dicebamus) quo cognoscimus veritatem deductam per talem discursum, nihilominus etiam admittendo illum discursum, quem possumus habere, cognoscendo virtutes supernaturales, & reducendo eas ad suum principiũ; scilicet, ad gratiam, non potest ex vi eiusdẽ discursus, produci speciale lumẽ, quo cognoscamus veritatem, supernaturalẽ quã indagamus. Etenim impossibile est, quod aliqua qualitas supernaturalis, producatur per nostros actus efficienter. Et ita nec debet concedi quod vtendo illo lumine supernaturali, supra explicato, ad cognoscendas illas virtutes, & ordinem ipsarum, per quendam discursum, producatur ex vi talis discursus lumen illud peculiare, nec etiam, quod augeatur lumen iam à Deo infusum. Sed quemadmodum vtendo habitu fidei, B producitur, medio discursu, lumen Theologicum, ita vtendo dicto lumine supernaturali, secundum illum discursum, produceretur speciale lumen, sed naturale secundum substantiam. Ex his ergo probatur, Angelum in cognitione istorum effectuum, seu virtutum supernaturalium, non posse discurrere, quia si discurreret, esset necessariũ, discursum ipsum ordinari ad aliquam perfectionem acquirendam, talis autem perfectio non posset esse naturalis ordinis, vt patet, propter omnimodam perfectionem Angeli in naturalibus, nec posset esse ordinis supernaturalis, quia hæc non potest efficienter produci ab Angelo: restat ergo, vt talis discursus esset omnino impertinens. Vnde ex hoc generali principio, colligitur vniuersalis veritas controuersiæ propositæ, quod scilicet Angelus, nec circa naturalia, nec circa supernaturalia possit discurrere.

A

C

## §. V.

### *Soluuntur argumenta posita à principio.*

AD primum argumentum in contrarium respondetur, quod ratio adducta à D. Thom. in præsenti articulo, amplius explicatur in illa q. 8. de ver. art. 15. Vbi Doctor Sanctus dicit, quod materia corporum cælestium, ita est totaliter terminata per formam, vt non relinquatur in ipsa, potentialitas ad aliquam formam aliam, & similiter natura angelica, ita est completa per formas innatas, ad quas naturaliter se potest extendere, vt non relinquatur in ea potentialitas ad aliquam aliam formam, & cõsequenter, nec Angelus potest tendere ad acquisitionẽ talis formæ. Licet autẽ corpora cælestia moueantur, ad perfectionem aliquam acquirendam, illa tamen est perfectio secundum quid, sicut etiam de nouo perficiuntur secundum quid Angeli, per volubiles cogirationes, non tamen sequitur, eos posse discurrere, quia discursus ordinatur ad actuandum intellectum simpliciter, in esse intelligibili. Siue enim acquiratur de nouo species intelligibilis, siue lumen intellectuale, vere per huiusmodi, actuatur intellectus simpliciter. *D. Thom*

Nec D. Thom. intendit docere contrarium huius: imo infr. q. 62. art. 1. ad 2. docet, quod creatura angelica in principio suæ creationis, habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem, ad quam per suam operationem peruenire debebat.

Ad confirmationem respondetur, diuerso modo procedere Angelum de potentia ad actum, respectu intellectionis, atque procederet per discursum. Nam intellectio præhabetur, quoad perfectionem simpliciter, quam importat, in Angelo, tanquam in principio, à quo procedit efficienter. Nihilominus per discursum, tenderet Angelus de potentia simpliciter ad actum simpliciter, (vt explicatum est.) Et quãuis discurrens, partim sit in actu, & partim in potentia, & homo ad discurrendum, actuetur primo per habitum primorum principiorum, adhuc est in potentia simpliciter ad vlteriorem formam intelligibilem, per quam tribuitur ei noua virtus, constituens

tuens ipsum in actu primo ad operandum.

Ad secundum respondetur, concedendo, quod etiam in assensu scientifico Angeli, datur obiectum, quod cognoscitur, & ratio sub qua, tenens se ex parte subiecti; cæterum ista ratio sub qua, non est desumpta à rebus, sicut desumitur illa, per quam nos cognoscimus scientifice aliquod obiectum, sed est innata ipsi Angelo. Vnde quanuis homo propter suam imperfectionem, procedat ex ratione sub qua ad rationem quæ, secundum discursum, tamen iste processus non est de ratione formali assensus scientifici. Sufficit ergo, quod ex parte obiecti cognoscatur obiectum, quatenus sub est speciali rationi formali constituenti ipsum in esse scibilis. A

Ad tertium respondetur, aliud esse, in effectibus coniectare aliquam causam, aliud autem, ex effectibus deducere talem coniecturam. Primum non sufficit ad discursum, secundum autem sufficit. Quia in secundo denotatur processus ex vno cognito ad alterum ignotum, nõ vero in primo. Itaque quanuis dæmon visis miraculis coniectaretur diuinitatem Christi Domini, non tamen ex vi ipsorum miraculorum actuabatur, ad procedendum in illa cognitione coniecturali, sed solum cognoscebat in ipsis totum id, ad quod se extendebat lumen naturale inditum ipsi dæmoni, secundum analogiam explicatam; atque adeo cum ex altera parte, illud lumen non posset perfici per quamcunque argumentationem, siue discursum, nec etiam dæmon posset acquirere nouum lumen, ad illum nouum assensum, statim illud lumen innatum eliciebat actum, secundum vltimum, ad quod se volebat extendere dæmon. Itaque non erat necessarium, vt statim dæmon vteretur lumine indito, ad cognitionem coniecturalem, secundum vltimum, ad quod se poterat extendere tale lumen; iam enim supra explicuimus, quod Angelus potest vti specie intelligibili, ad cognoscenda aliqua obiecta, per ipsam repræsentata, & non ad cognoscenda omnia obiecta. Similiter ergo potest vti lumine sibi indito, non secũdum vltimum potentiæ talis luminis, non enim lumen agit per modum naturæ sed operatur conformiter ad voluntatem Angeli applicantis illud. Quapropter B

potest applicari ad cognitionem coniecturalem explicatam, non secundum vltimum, ad quod se potest extendere. Nihilominus quomodocunque fiat dicta applicatio, statim vnico intuitu elicit actum, ad quem eliciendum applicatur. C

Ad confirmationem respondetur, quod cum Angelus, vtendo lumine naturali sibi indito, cognoscat supernaturalia per analogiam ad naturalia, & quatenus attingibilia sunt inefficaciter per tale lumen, eadem claritate, qua cognoscit naturalia, etiam proportionabiliter cognoscit supernaturalia. Itaque cognoscere ex æquo aliqua duo, vnum clare, & alterum obscure, repugnat; tamen cognoscere vnum clare, & aliud obscure, obscuritate desumpta ex proportione ad illud, quod cognoscitur clare, optime compatiuntur inter se.

Vnde non approbamus id, quod tanquam probabilius in hac parte tenet Zumel, in hoc art. dub. 3. scilicet, quod quãdo cognitio alicuius principij est supernaturalis, & cognitio conclusionis in principio est naturalis, isti actus videntur esse distincti. Et antea dixerat, quod vnus istorum actuum originatur ab altero effectiue. Subdit que, idem dici posse de cognitione, qua Angelus, se ipsum cognoscendo, cognoscit Deum. Quia sui ipsius format Angelus proprium, & distinctum conceptum, Dei vero format conceptum confusum, & analogum. Nos tamen dicimus, esse impossibilem illam originationem vnius actus ab altero, in genere causæ efficientis, imo quanuis daremus (quod tamen falsum esse, ostendimus supra) produci simul illos duos actus: adhuc non esset concedendum, vnum actum originari ab altero efficienter, sed potius vterque actus deberet regulari per vnicum, & idem lumen, & eadem ratione formali; atque adeo non potest mediare aliquis actus, qui efficienter causet alium actum, alias iam mediaret specialis ratio superaddita lumini indito ex vi primi actus, quod tamen est impossibile, & statim amplius explicabitur. Igitur vnico actu attingit Angelus illa duo obiecta, secundum proportionem dictam, & cõsequenter, vnũquodque illorum obiectorum, ad modum, quo eidem lumini proportionatur. Ex hac etiam doctrina, confutatur id, quod dicebat Molina adductus, de cogni- *Zumel.*

tio

nitio earum rerum, quæ non possunt cognosci eadem notitia. Licet enim Deus cognoscatur ab Angelo notitia abstractiua ex genere cognitionis naturalis, & seorsum, tamen potest ita cognosci ex altera parte, quod talis cognitio sequatur modum cognoscendi, quem seruat Angelus in cognitione sui ipsius, vt sup. q. 56. art. 3. explicuimus, contra eundem Molinam. Sicut ergo vno actu, & absque discursu aliquo cognoscitur obiectum naturale, & supernaturale, secundum proportionem explicatam, ita eodem cognoscitur aliquis effectus intuitiue, & causa eius abstractiue, non quidem perfecte, sed quatenus proportione quadam conueniunt. A

Quartum argumentum est difficile, Si enim res naturales, siue existentes extra intellectum Angeli, siue existentes in intellectu eius, tenderent positiue in res supernaturales, siue ducerent positiue ad cognitionem ipsarum, facile posset intelligi, quod Angelus in eisdem rebus naturalibus, immediate inspiceret supernaturales. Cæterum totus ordo naturalis se habet negatiue respectu ordinis supernaturalis, & consequenter, nullum inuenitur principium, tam in speciebus intelligibilibus inditis Angelo, quam in lumine naturali, seu in intellectu eiusdē, quo immediate Angelus intueatur supernaturalia, in cognitione naturalium. Non ergo vnico intuitu, sed media argumentatione, seu discursu cognoscuntur supernaturalia. B

Sed certe si hoc argumentum habet vim, etiā probat, esse impossibile, quod Angelus cognoscat illā obiecta supernaturalia, nisi acquirendo nouum lumen ex vi illius discursus, & argumentationis, quod tamen nullo modo admittendum est. Itaque si lumen naturale inditum non sufficit immediate per se, ad eliciendam illam cognitionem obiecti supernaturalis, nec etiam sufficit, medijs diuersis cognitionibus, siue discursibus à se productis, quæ tamen cognitiones, & discursus innitantur soli lumini illi indito. Sicut si discursus, quem nos formamus ad cognoscendam aliquam conclusionem, inniteretur soli lumini primorum principiorum, esset impossibile per talem discursum cognoscere aliquam veritatem, quæ non corresponderet formaliter ipsi lumini principiorum; atq; adeo esset impossibile cognoscere veritatem conclusionis illatæ, medijs principijs. Vnde (sicut supra dicebamus) necesse est, quod superaddatur speciale lumen ex vi dicti discursus, ad cognoscendam illam veritatem conclusionis. C

Respondetur ergo ad argumentum, quod res naturales non ducunt in cognitionem rerum supernaturaliu m positiue, & (vt ita dicamus) per viam affirmationis, vt probat argumentum. Vnde in hac consideratione habent se negatiue, circa res supernaturales, & consequenter, Angelus, vel dæmon vtendo lumine naturali, in dicto casu nihil iudicant de re supernaturali. Si tamen considerentur res naturales, & supernaturales, quatenus vniuntur secundum quandam proportionem, possunt simul cognosci. Igitur probat argumentum, quod Angelus viso effectu supernaturali, immediate, & positiue nihil potest iudicare de illo ex vi luminis naturalis: nihilominus videns talem effectum non procedere à causa naturali, iudicat procedere à causa supernaturali, proportione facta cum alijs effectibus naturalibus. Ad hoc ergo, quod Angelus proferat huiusmodi iudicium, non indiget aliqua media cognitione argumentatiua, sed immediate per lumen sibi inditum, attingit dictam negationem, & consequenter, cognitio, quæ immediate procedit à tali lumine, dicitur coniecturalis, quatenus per illam viā negationis, attingit effectum supernaturalem secundum dictam proportionem.

Ad confirmationem respondetur, quod cum negatio reducatur ad affirmationem, & Angelus in dicta cognitione coniecturali, procedat per viam negationis, ad modum explicatum, datur vna ratio formalis cognitionis, sub proportione explicata.

Ad quintum respondetur, doctrinam traditam esse intelligendam de recto vsu luminis naturalis inditi, & ad modum, quem ipsum lumen exposcit, qui tamen vsus non semper inuenitur in dæmonibus, ob malitiam ipsorum, & sic decipi possunt.

Ad sextum patet ex dictis. Probat enim esse impossibile, Angelum immediate per viam affirmationis, iudicare de effectibus supernaturalibus, non tamen probat, dari mediam aliam cognitionem, ex vi cuius deducatur, tales effectus

ctus esse supernaturales, sed vnica cognitione videt Angelus, effectus illos non procedere à causis naturalibus, & coniecturaliter iudicat, prouenire à causa supernaturali.

Ad septimum respondetur (& est notanda solutio) quod quanuis Angelus sit in potentia respectu luminis supernaturalis, tamen ista potentia est obedientialis, non autem naturalis. In potentia autem hac obedientiali, non potest fundari discursus, sed solum fundatur in potentia naturali. Itaque est bona consequentia, creatura intellectualis in sua perfectione, procedit de potentia naturali ad actum: ergo est discursiua: non tamen valet in processu de potentia ad actum obedientialiter. Ratio huius est, quia per discursum reducit se homo de potentia ad actum, quod non potest contingere, nisi quando potentia est naturalis. Quando enim potentia est obedientialis, expectat reductionem ad actum, prouenientem ab extrinseco; scilicet, ex infusione diuina. Itaque, aliud est, Angelum reduci de potentia ad actum, aliud vero, Angelum reducere se de potentia ad actum. Ad illud primum non requiritur discursus, secundum autem, in præsenti materia, exposcit discursum. Hinc ergo fit, vt supra insinuabamus, esse impossibile, quod Angelus, procedendo de potentia ad actum in genere supernaturali, discurrat. Si enim discurreret, ex vi talis discursus moueret se; atque adeo actuaret se, & produceret in se speciale lumen supernaturale, quod se haberet, vt terminus discursus, quod tamen est impossibile.

Nec valet, si ex hoc inferas, etiam hominem circa supernaturalia non posse discurrere: quandoquidem etiam medio discursu produceret in se lumen aliquod supernaturale. Hæc (inquam) consequẽtia nulla est, nam in homine datur lumen naturale, productum ex vi discursus circa supernaturalia, nec est necessarium, quod talis discursus ordinetur ad producendum lumen supernaturale, vt patet in lumine Theologico. Cæterum si Angelus discurreret circa supernaturalia, tanquam existens in potentia, & reducens se in actum, cum talis potentia non esset respectu alicuius qualitatis naturalis, quia hæc iam est perfecte completa, A deberet esse respectu qualitatis, seu luminis supernaturalis.

Sed si vltra roges, quod inconueniens esset, admittere in Angelo speciale lumẽ naturale, acquisitum ex vi discursus circa supernaturalia, ad iudicandum coniecturaliter de rebus supernaturalibus: respondetur, quod si tale lumen admittere tur, esset necessario concedẽdum, quod natura Angeli non esset totaliter completa secundum esse intelligibile ordinis naturalis. Quandoquidem licet dictum lumen inspiceret obiectum supernaturale, non tamen posset inspicere illud, vt supernaturale, formaliter loquendo; atque adeo inspiceret illud sub ratione formali ordinis naturalis. Si ergo tale lumen acquireretur de nouo, implicaret, naturam angelicam esse totaliter completam, in modo inspiciendi rationes B formales specificatiuas ordinis naturalis. Vnde illud lumen de nouo adueniẽs, non deberet primario considerari respectu obiecti materialis, seu terminatiui ordinis supernaturalis, sed respectu obiecti formalis, seu specificatiui ordinis naturalis.

Ad confirmationem patet ex dictis. Nec D. Thom. fundat rationem discursus in eo, quod est, non habere omnem perfectionem simul, sed in eo, quod est, non habere perfectionem propriam, & naturalem simul.

IN art. 4. docet D. Thomas, quod cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum, & clarissimum, vt dicit Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus relinquitur, quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligat componendo, & diuidendo. Dionys.

CON-

## CONTROVERSIA. LXXII.

### *Vtrùm doctrina D. Thom. sit vniuersaliter vera.*

SVPPONENDVM est, quod quando in præsenti docet D. Thom, quod Angelus non intelligit componendo, sicut intelligit homo, nõ intendit ponere in homine duplicem actum, primum scilicet, quo apprehendat componendo, secundum autem, quo iudicet de re composita. Et quidem hos duos actus constituit Zumel hic dub. 5. ad 4. dicens, quod tota compositio, aut diuisio nostra, est in apprehensione, vt cum sine assensu, vel dissensu, apprehendimus, astra esse paria. Iudicium autem nostrum tantum consistit in notitia quadam simplici, qua cognoscimus conformitatem apprehensam ipsarum notitiarum, ad rem. Nos tamen dicimus, non esse necessarium in homine multiplicare huiusmodi actus, quorum primus includat compositionem, secundus vero sit simplex, sed vnus, & idem actus, quo homo componit vnum extremum cum altero, est iudicium, quo iudicat, vnum extremum conuenire alteri. Et in isto actu consistit veritas, vel falsitas. Vnde Diu. Thom. sup. quæst. 16. artic. 2. in corpor. dicit. *Quando intellectus iudicat, rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, & dicit verum. Et hoc facit componendo, & diuidendo.* Itaque non distinguit Diu. Thom. actum dicendi verum, ab actu componendi vnum cum altero. Verum quidem est, intellectum prius apprehendere totam aliquam compositionem, in qua est veritas; sed tunc sicut non dicit verum, ita nec componit, formaliter loquendo. Vnde compositio, de qua loquitur Diu. Thom. in præsenti, ponens eam in homine, & negans in Angelo, est, in qua respectu hominis reperitur formaliter veritas, vel falsitas, absque eo, quod expectetur alius actus iudicij simplicis. Nec est possibile, hominem formaliter componere predicatum cum subiecto, nisi iudicando, prædicatum conuenire subiecto. Distinguitur ergo homo ab Angelo in hoc, quod Angelus simplici actu iudicat, prædicatum conuenire subiecto, homo vero componendo. Nec existimo dictum authorem intendere, quod homo per simplex iudicium dicat veritatem, taliter quod compositio se habeat solum antecedenrer, constituta in apprehensione, sed forte voluit dicere; quod homo per illud iudicium, quatenus non formaliter, sed virtualiter continet apprehensionem compositionis, dicit veritatem. Et tunc sequitur opinionem probabilem; scilicet, quod propositio est simplex qualitas, de quo non est disputandum, sed supponendum pro clariori intelligentia præsentis difficultatis, hominem formaliter dicere veritatem componendo, & sic quæritur, vtrum Angelus etiam possit dicere illam. Suarez lib. 2. de Angel. cap. 32. censet probabile, quod in his, quæ Angelus non cognoscit euidenter, componendo procedit.

Molina in hoc art. tenet, quod quando extrema alicuius propositionis repręsentantur per diuersas species (qua ratione lapis, & homo ex sententia D. Tho. repræsentantur intellectui inferioris Angeli) cum, vt cognoscatur hoc pronuntiatum, hominem non esse lapidem, non sit satis cognoscere hominem, sed simul oporteat cognoscere lapidem, nec vtrunque (quidquid nonulli dicant) possit apprehendi per eandem simplicem notitiã, eo quod illorum sint diuersæ species, notitiæ que speciebus respondere debeant, sane nulla ratione videtur concedendũ, Angelum tunc sine vlla compositione, ac diuisione iudicare, hominem non esse lapidẽ. Et subdit, quod quando extrema complexionis contingentis, eius essent naturæ, vt Angelus de vtroq; formare non posset eandem numero simplicẽ notitiam, vt si de Angelo alio, aut homine, quem intuitiue videt, vellet iudicare, illũ interius hoc, vel illud cogitare, quod concipere nequit nisi notitia abstractiua, Angelũ tunc cõponere, aut diuidere.

Eandem fere sententiam tenet Vazquez disput. 223. cap. 1. qui specialiter etiam loquens de modo cognoscendi

diuidendo, cap 2. arguit contra sententiam D. Thom. in hunc modum.

Ex doctrina Doctoris Angelici habemus, quemlibet Angelum intelligere plura per vnam speciem, non tamen omnia: ergo non potest vnico simplici conceptu negare omnes res mundi de homine, quas de ipso non potest enuntiare. Vt enim vnum de alio neget, & vtrunque diuidat, simplici cogitatione vtrunque apprehẽdere debet per vnam speciem. Omnem autem rem mundi, nullus Angelus per vnam speciem, atque adeo, nec per vnum conceptum expressum intelligit. A

Quod si respondeatur cum aliquibus Thomistis, extrema diuisionis secundum se, cognosci per diuersas species, & conceptus, tamen cum Angelus hæc extrema cognoscit collata inuicem, & iudicando de illis, vnum non esse aliud, per diuersas species intelligibiles, quas Angelus habet de illis, elicere vnum conceptum formalem diuisionis, in quo iudicat, vnum alteri non conuenire, hoc (ait) videtur mihi effugium excogitatum sine fundamento. Nam quoties de diuersitate conceptuum formalium disputamus, non aliunde colligere possumus, esse plures conceptus formales expressos, quam ex diuersitate specierum impressarum. Quod enim intellectus per varias species plura ordinate intelligat, non est sufficiens causa, vt exprimat vnam simplicem qualitatem conceptus formalis, sed varios conceptus de varijs rebus, cum ordine tamen.

Hæc etiam sententia probatur aliquibus argumentis. Primo. Nam ex sententia aliquorum Thomistarum, Angelus simul potest formare plures conceptus ordinatos; atque adeo non solum conceptus ipsi producuntur, sed etiam vnus conceptus adunatur alteri, secundum ordinem: ergo componitur cum altero. Etenim ordinare res, est quamlibet constituere in tali dispositione, in qua conueniant cum alia, & consequenter ista ordinatio includit iudicium, quo iudicatur de conuenientia rerum per modum compositionis. B

Secundò. Angelus potest recipere à Deo diuersas reuelationes, per quas cognoscat diuersas rationes, conuenientes tamen inter se: ergo tunc poterit Angelus vnam rationem reuelatam adunare alteri rationi; atque adeo componere vnam cum altera: imo si iudicat de conuenientia illarum rationum, debet illud fieri necessario per modum compositionis. Probatur consequentia, quia ex vi cuiuscunque illarum reuelationum seorsum sumptarum, non potest Angelus cognoscere dictam conuenientiam, & ex altera parte, vt supponimus, non datur tertia reuelatio, per quam iudicetur de tali conuenientia, per modum simplicis apprehensionis: ergo iudicatur de ea per modum compositionis.

Tertiò. Angelus potest componere, & iudicare de rebus, componendo vnam cum altera, absque eo, quod procedat de imperfecto ad perfectum: ergo fundamentum doctrinæ D. Th. est nullum. Probatur antecedẽs. Non est de ratione compositionis, quod componentia successiue se habeant, imo nec quod vnum sit prius natura altero, sed potest inueniri compositio inter ea, quæ sunt simul natura, & ex æquo conueniunt inter se, sicut conueniunt duo relatiua, & ex æquo intrant conuenientiam illam in relatione. Ergo etiam si Angelus intelligat componendo, non sequitur dicta successio, & processus.

Quartò. Quando Angelus diuidit hominem à lapide, dicendo hominem non esse lapidem, potest ex æquo diuidere lapidem ab homine, dicendo lapidem nõ esse hominem: ergo ex æquo potest ferri in vtrunque extremum, & consequenter intelligere illa extrema diuidendo, absque eo, quod prius natura cognoscat aliquid illorum, vel ex vno procedat ad aliud. Resolutio huius difficultatis, magna ex parte pendet ex his, quæ dicta sunt articulo præcedente. Nam ex eisdem fundamentis deducitur, Angelum non discurrere, atque ipsum non componere, nec diuidere, quæ fundamenta acutissime iecit D. Tho.

## §. I.

### *Modus procedendi in compositione, siue in componendo.* C

NOtandum ergo est, quod sicut in discursu proceditur ab imperfecto ad perfectum, ita in compositione. Etenim componentia, non ex æquo possunt intrare compositionem, sed necesse est, quod vnum componens se habeat, vt actus

actus, aliud vero, vt potentia, alias non diceretur totum per se, illud quod resultaret ex componentibus, sed totum per aggregationem. Quapropter intellectus quilibet componens, necesse est, vt prius natura constituat id, quod materiale est in compositione, & posterius id, quod formale est; atque adeo necesse est, quod procedat ex cognitione, quæ est in potentia, ad vlteriorem perfectionem. Hęc autem omnia repugnant perfectioni intellectus angelici. Et quidem, sicut supra dicebamus de discursu, est dicendum de compositione; quod scilicet, si Angelus intelligeret componendo, reciperet perfectionem à rebus secundum quod sunt à parte rei, & extra intellectum Angeli. Si enim ex vi speciei intelligibilis, seu ex vi multarum specierum intelligibilium, cognosceret Angelus veritatem, quæ consisteret in compositione, tunc tales species deberent subijci vnico lumini intellectus angelici, quod cum esset simplex, implicaret, quod per viam compositionis iudicaret de rebus immediate secundum se; atque adeo si daretur talis compositio, ad iudicandum, deberet Angelus recipere specialem perfectionem à rebus, quam non haberet secundum se. Et ita esset dicendum, quod intellectus Angeli, cognito subiecto alicuius propositionis, expectaret peculiarem actualitatem prouenientem ab extrinseco, ad cognoscendam vnionem prædicati superuenientis cum subiecto.

Sit ergo generalis conclusio. Impossibile est, Angelum intelligere rem aliquam componendo, seu diuidendo, siue talis res cognoscatur secundum accidentia propria, siue secundum accidentia extrinseca naturalia, vel supernaturalia, siue negando in illa, vel separando ab ea quamcunq; aliam rem, siue cognoscendo ista omnia per vnicam speciem, siue per plures. Probatur. Et quidem, quod accidentia propria, & alia, quæ naturaliter conueniunt illi rei, cognoscantur ab Angelo simplici conceptu, absque aliqua compositione, est communis opinio inter Doctores, quoad accidentia tamen supernaturalia probatur. Angelus cognoscit istam conuenientiam accidentium supernaturalium, medio lumine supernaturali, sed lumen supernaturale habet in Angelo maiorem perfectionem correspondentem naturæ ipsius Angeli, quam habeat lumen naturale: ergo sub ratione simplitiori fertur in obiecta, quã feratur lumen naturale. Itaque cum lumen supernaturale Angelo infusum, perficiat naturam ipsius Angeli, & modum proprium intelligendi, est impossibile, quod medio ipso lumine Angelus, vel discurrat, vel componat. Difficultas autem est de cognitione, seu iudicio, quo Angelus iudicat, accidens supernaturale conuenire alicui rei, quod iudicium procedit conclusiualiter ex vi luminis naturalis. Et quidem de hoc iudicio aliqui sentiunt, fieri per compositionem, quia cognita natura subiecti, non statim cognoscuntur accidentia supernaturalia, quæ ei conueniunt. Sed de hoc iudicio, etiã dicimus, esse impossibile, quod fiat per viam compositionis. Probatur ex fundamento posito. Vel enim Angelus iudicat de illa conuenientia medio lumine naturali sibi indito, vel medio speciali lumine acquisito, & desumpto à rebus, hoc secundum est absurdum, nec conceditur ab authoribus contrariæ sententiæ; primum autem si dicatur, non potest stare cum propria natura luminis inditi, quod quidem est incapax illius actus componendi, propter omnimodam perfectionem, quam includit. Si enim compositio procederet ex tali lumine, & non cognosceretur vnico, & simplici actu tota perfectio illarum partium componentium, certissimum est, quod ex vi ipsius compositionis, seu ex vi actus componendi, accresceret specialis perfectio eidem lumini. Et hæc ratio, (quę est aduertenda) amplius patet ex dictis in præcedenti articulo. Ex quo euidenter sequitur, quod si Angelus intelligeret componendo ex vi luminis naturalis, etiam ipsum lumen procederet de potentia ad actum, ad recipiendam aliquam perfectionem vltra illam, quam habet, quod tamen implicat. Cum enim illud lumen procedat immediate à Deo, & sit inditum per se, ab eadem causa debet solum perfici.

Si vero aliquis dicat, compositionem illam non prouenire ex vi dicti luminis naturalis, sed ex intellectu angelico, nude considerato, restat quod nobis explicet, sub quo lumine cognoscit Angelus prædicatum conuenire subiecto in illo actu componendi, debet enim necessario esse lumen acquisitum

ex vi actus ipsius Angeli,& consequenter Angelus,cognoscendo subiectum illius propositionis,quod(vt diximus)habet rationem materiæ respectu prædicati,diceretur in potentia esse ad coniungendum prædicatum eidem;item ex vi cognitionis subiecti, cognosceret dictam vnionem,ita quod prius intelligeretur,cognitionem illam terminari ad subiectum,& ex vi talis terminationis, A procedere ad cognitionem vnionis prædicati cum illo;atque adeo prius reciperet illa cognitio perfectionem ab eo, quod correspondet subiecto dictæ propositionis,quam procederetur ad cognitionem eius,quod correspondet prædicato. Vnde Angelus desumeret à rebus omnem istam perfectionem.

Vnde ad argumentum in contrarium respondetur, probare,quod si cognitio illorum accidentium supernaturalium, desumeretur ex natura rei, quæ subijcitur eisdem accidentibus,esset impossibile,quod simplici intuitu cognosceretur tale subiectum,& accidentia illa. Et in hoc latet æquiuocatio,qua multi allucinantur. Itaque aliud est,in subiecto aliquo cognoscere simplici intuitu prædicata,quæ de illo enuntiantur, etiam si sint ordinis supernaturalis,aliud autem, quod ex vi cognitionis subiecti,& quatenus prius terminatæ ad subiectum,cognoscantur dicta prædicata. Illud primum est verum, nec exposcit aliquam compositionem, secundum autem est falsum,vt constat ex dictis, & infra amplius explicabitur. B

## §. II.

### *Angelus vtendo pluribus speciebus, non intelligit componendo.*

CONueniunt Doctores in hoc,quod Angelus,vtendo solum vnica specie intelligibili,non intelligit cõponendo:quia tunc format vnicum conceptum,in quo non inueniri potest sufficiens distinctio extremorum,ad compositionem. Difficultatem tamen constituunt multi in vsu distinctarum specierum,ad cognoscendam aliquam veritatem simplici intuitu. Et quidem authores citati,non possunt intelligere, quo modo Angelus vtatur diuersis speciebus, ad cognoscenda extrema alicuius compositionis,seu diuisionis,& nõ cognoscat componendo, seu diuidendo. C

Pro intelligentia ergo huius difficultatis,supponenda sunt ea,quæ supra dicta sunt,& probata, circa vsum multarum specierũ;scilicet,esse impossibile,quod Angelus simul,& ex æquo vtatur pluribus speciebus;item quod simul producat multos conceptus, siue diuersas intellectiones,vel quod eadem intellectione producat plures illos conceptus. Vt autem pro præsenti controuersia, ostendamus,in quo consistit difficultas, supponamus,Angelum simul, & ex æquo producere illos conceptus diuersos, & ex æquo vti diuersis speciebus,& inquiramus,an ex hoc inferatur id quod authores contrarij conantur inferre de cognitione,componendo. Et quidem aliqui ex Thomistis, qui ex vna parte constituunt illos diuersos conceptus simul productos, non bene possunt percipere istum modum cognoscendi simplici intuitu,& absque compositione. Quapropter dicunt,quod ex diuersis speciebus,quibus vtitur Angelus, formatur vnus, & idem conceptus;atque adeo saluatur modus ille cognoscendi absque compositione. Sic tenet Bañes,& Zumel. Sed certe isti authores,vt consequenter loquerentur,deberent generaliter affirmare,sicut nos diximus supra,quod Angelus,licet vtatur aliquando diuersis speciebus, nunquam tamen format diuersos conceptus simul. Et hæc est expressa mens D. Th. vt iam ostendimus, qui ad negandũ discursum in Angelo, & cognitionem multarum rerum per modum plurium,& similiter cognitionem componendo,& diuidendo,recurrit ad modum perfectũ cognoscendi simplici intuitu, per vnicam speciem,quæ est species expressa.

Nec est alicuius momenti illud argumentum,quod obijcit Vazquez,de speciebus expressis,quod scilicet debeant correspondere impressis; atque adeo multiplicari in exercitio, conformiter ad vsum diuersarum specierum impressarum. Respondetur enim, fere ipsa experientia constare, hoc esse falsum, vt supra ostendimus, vtentes exemplo, quo vtitur Diuus Thomas de eo, qui per speciem montis, & per speciem auri, producit conceptum montis aurei. Ratio itidem hoc ipsum conuincit. Nam cum conceptus contineatur C

imper-

imperfecte, & velut in semine in specie impressa, & ex altera parte, talis species impressa, in producēdo conceptum, subordinetur fœcunditati intellectus, & ab illa participet specialem virtutem, non loquitur sine fundamento, nec effugium quærit (vt dicit Vazquez) qui dicit, ex multis speciebus impressis, posse intellectum formare tertium conceptum. Sicut non loqueretur absque fundamento, qui diceret, ex multis seminibus per virtutem aliquam superiorem, posse produci fructum non vniuoce correspondentem alicui seminum illorum. Argumentum autem illud haberet aliquam vim, si species impressa per se, & tanquam agens principale quo, conferens totam virtutem intellectui, concurreret, ad producendum conceptū. Cęterum licet species impressa, quatenus concurrit efficienter, ad formandum conceptum, tribuendo virtutem intellectui, non habeat de sui ratione subordinari intellectui, vt dictum est à nobis, tamen species impressa, quæ est accidens, etiam si ex vna parte tribuat virtutem intellectui ad formandum conceptum, tamen ex altera parte subordinatur eidem intellectui, quoad vsum, & sic intellectus potest vti tali specie, non secundum adæquatam rationem speciei, sed secundum inadæquatam, & conuenientem cum altera specie, ad efficiendum vnum principium illius tertij conceptus.

Ex hac doctrina manet explicatus modus, quo Angelus potest vnico intuitu iudicare de veritate, quæ claudit in se res diuersorum generum, siue per viam affirmationis, siue per viam negationis.

Nihilominus in gratiam illorum Thomistarum, qui tenent, Angelum simul formare plures conceptus, vtendo diuersis speciebus, ostendamus, quod his non obstantibus, non datur illa cognitio per compositionem, vel diuisionem. Ad cuius intelligentiam notandum est, quod species intelligibilis, formaliter loquendo, & immediate, solum deservit simplici apprehensioni obiecti, non vero est elicitiua alicuius actus, in quo consistat veritas, vel falsitas. Itaque quamuis species illa deseruiat materialiter, non solum actui vero, vel falso, & propositioni formandæ, verum etiam actui scientifico, tamen immediate solum procedit ab illa actus simplicis apprehensionis obiecti, in quo non consistit veritas, nec falsitas. Quo fit, vt in actu, quo Angelus format aliquam propositionem, non attendatur ex parte principij immediati talis formationis, vtrū talis actus procedat ab vna specie, seu à pluribus speciebus; sed solū attendatur ad speciale lumen, sub quo talis propositio formatur. Vnde quamuis tunc interueniant multi conceptus, procedentes ex illis diuersis speciebus, nihil prorsus compositionis causant, in formanda dicta propositione, sed habent se materialiter, & solum lumen vtens diuersis illis speciebus, & conceptibus, immediate, & formaliter concurrit, ad dictam formationem propositionis. Stat ergo optime pluralitas specierum, & conceptuum, ad simplices apprehensiones rerum, quæ intrant veritatem alicuius propositionis, cum simplici intuitu, quo, ex vi peculiaris luminis explicati, Angelus format, seu dicit talem veritatem.

Pro huius clariori intelligentia nota, quod si ex vi cognitionis simplicis extremorum alicuius propositionis, formaretur immediate propositio, & vnum extremum vniretur alteri extremo, difficile posset intelligi, quomodo Angelus, producendo illos distinctos conceptus, non diceret veritatem significatam per talem propositionem, componendo: cæterum, præter simplicem apprehensionem illorum extremorum, requiritur superueniens lumen, ad iudicandum de conuenientia ipsorum, in quo iudicio consistit veritas. Hoc ergo iudicium est simplicissimum; licet materialiter includat plures conceptus, & species. Est ergo differentia inter hominem, & Angelum, quod homo ex vi cognitionis, qua cognoscit extrema alicuius propositionis, assurgit ad vniendum vnum extremum cum altero, & consequenter componendo format veritatem propositionis, Angelus tamen præhabet in se, non solum species quibus apprehendat diuersas res, verum etiam lumen, quo cognoscat conuenientiam diuersarum rerum, vel etiam disconuenientiam. Quapropter licet in Angelo multiplicentur simplices apprehensiones rerum, vna tamen apprehensio, vel vnus conceptus, nō componitur

cum altera apprehensione, vel cum altero conceptu, sed simplici actu cognoscitur conuenientia, vel disconuenientia rerum.

Nota etiam, quod quanuis actus, quo Angelus format dictam veritatem, non distinguatur à simplici apprehensione illorum extremorum, (de quo non disputamus) adhuc tamen idem actus, quatenus procedens ab speciebus, est apprehensio extremorum, & quatenus procedens ab illo peculiari lumine explicato, est formatio dictę veritatis, & ita stat simplicitas vnius formationis veritatis, cum multiplicitate apprehensionum illarum. Imo quanuis daremus, quod eisdem actibus, formaliter loquendo, & quatenus procedunt ex diuersis speciebus, Angelus cognosceret dictam veritatem, & formaret illam in se ipso: adhuc non esset concedendum, ipsum Angelum intelligere componendo; licet causaret ipsam compositionem, in qua consistit veritas. Itaque aliud est, intelligere veritatem componendo, aliud vero, producere compositionem rerum, in qua cosistit veritas. Etenim ad illud primum, necesse est, quod intellectus ex vi ipsius compositionis, & vnionis vnius cum altero, formet in se illam veritatē, quod est procedere de potentia ad actum (vt explicatum est) attamen ad illud secundum sufficit, quod Angelus formet ipsam compositionem, non tamen requiritur, quod ex vi talis compositionis formatæ ex parte obiecti (vt ita dicamus) detur cognitio per modum compositionis ex parte subiecti, & dependenter à compositione. Et sicut D. Thom. in præsenti docet, quod quanuis Angelus intelligat compositionem, non tamen componit: ita potest dici in sententia illorum Thomistarum, quod quanuis Angelus formaret plures conceptus, in quibus, tanquam in re composita consisteret illa veritas, nō tamen componendo vnum cum altero cognosceret talem veritatem. Possumus aliquale exemplum ad rem hanc explicandam adhibere. Licet enim Deus producat ex nihilo rem constantem ex materia, & forma, tamen componere materiam cum forma, dependēter ab ipsa materia, tanquā à subiecto, ex quo educeretur talis forma, non conuenit infinitati Dei, sed potentiæ limitatæ creaturæ. Vnde illo modo, quo Deus producit rem, potest dici, quod producit compositum; nō tamen quod componit, taliter quod dependeat ex ipsa compositione, ad dandum esse eidem subiecto, sed potius totū illud compositum educit ex nihilo. Similiter ergo, quāuis daremus Angelum, dicendo, & producendo multos conceptus, dicere aliquam veritatem, quæ consisteret in composito ipso multorum cō ceptuum, non tamen diceret veritatem componendo. Sicut enim in exemplo posito, producitur totum compositum ex materia, & forma, non tamen proceditur à materia ad formam, & ita non proceditur per modum compositionis, ita in præsenti producuntur illi conceptus simul, & non proceditur ab vno in alium per modum compositionis.

A

Hæc dicta sunt, vt possit defendi apparenter dicta sententia, nos enim generaliter tenemus, Angelum apprehendere multas res, quæ per plures species repręsentantur, vnico conceptu, quatenus tales res in esse intelligibili conueniunt, & similiter vnico conceptu formare quamlibet veritatem, etiam si illa constet ex rebus diuersi generis. Et hoc facilime intelligitur. Nā lumen angelicum, siue distinguatur ab speciebus, siue non, est ratio sub qua Angelus, vtendo diuersis speciebus ad vnum conceptum formandum, intuetur in tali conceptu simplici intuitu dictam veritatem. Et sicut Angelus præhabet in se totam perfectionem creaturarum in esse repræsentatiuo, ita præhabet in se totam conuenientiam, vel disconuenientiam earumdem creaturarum. Quapropter sicut simplici intuitu apprehendit res diuersi generis, propter illam perfectam repræsentationem præhabitam; ita simplici intuitu cognoscit veritatem, constantem ex rebus diuersi generis, ob perfectionem conuenientiæ, vel disconuenientiæ, etiam præhabitam.

B

C

## §. III.

### *Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD argumenta, quæ obijciunt Molina, & Vazquez constat ex dictis, quid respondendū sit. Et si Doctor Angelicus, (vt dicit Vazquez) concedit multas species, ad cognoscēdas res diuersorum generū, etiā ponendę sunt ad iudi-

can-

candum de veritate includente res diuersorum generum. Nihilominus non tollit, quo minus Angelus vtatur ijs speciebus, ad modum naturæ propriæ, & secundum vnionem explicatam. Et sicut potest vti vna specie, ad producendos diuersos conceptus, non obstante eo, quod dicit Vazquez de conuenientia speciei impressæ, & expressæ, quia in diuersis illis conceptibus relucet vna ratio formalis correspondens speciei impressæ, ita potest vti diuersis speciebus, ad productionem vnius conceptus, in quo inadæquate reluceant rationes formales diuersarum specierum, non quidē secundum vniuocam cōuenientiam, sed secūdum proportionem, & analogiam, quæ proportio; licet non sufficiat ad cognoscenda perfecte extrema illius propositionis, quam Angelus format, sufficit tamen, ad cognoscendam talem veritatem. Non enim ex vi iudicij, quo iudicatur, hominem non esse Deum, est necessarium, perfecte cognoscere hominem, & Deum. Et hoc aduertatur. Nam quando Angelus producendo vnum conceptum, vtitur diuersis speciebus, impossibile est, in tali conceptu relucere perfecte obiecta primario repræsentata, & formaliter, per tales species. Sufficit ergo, quod intrent illa obiecta, secundum id, quod necesse est, ad perfecte iudicandum de veritate propositionis.

A

B

Ad primum argumentum ex his, quæ addita sunt, respondetur, esse distinctam rationem ordinationis conceptuum, atque compositionis, de qua disputatur. Ordinare enim conceptus, nullam includit imperfectionem ex parte subiecti ordinantis, sed potius est perfectio non dependens ex rebus, quæ ordinantur. Vnde simplici productione diuersarum rerum, possunt tales res ordinari inter se. Cæterum componere, denotat imperfectionem ex parte subiecti, non quidem componentis in alio, sed componentis in se ipso. Itaque licet componere duas res inter se, non dicat imperfectionem, tamen intelligere componendo, denotat dependentiam in ipsa intellectione, à compositione; atque adeo denotat, quod sicut in compositione, proceditur à subiecto ad prædicatum, tanquam à potentia ad actum, saltim prioritate naturæ, ita in modo cognoscendi.

C

Ad secundum respondetur, quod dupliciter possunt reuelari duo mysteria supernaturalia, primo, seorsum, ita quod aduenīente secunda reuelatione, transacta sit prima, ad modum reuelationis prophetice, & tunc quantumcunque talia mysteria conueniant inter se, non poterit Angelus iudicare de conuenientia ipsorum, quia deficit actuale lumen, quod includat vtrunque mysterium, & conuenientiam vnius cum altero. Secundo possunt reuelari simul dicta mysteria, taliter, quod licet secundum se conueniant, tamen non reueletur talis conuenientia, & tunc Angelus negatiue se habebit respectu talis conuenientiæ, nec vnum obiectum componet cum altero, ad cognoscendam conuenientiam vtriusque.

Ad tertium respōdetur, probare, quod non sit de ratione cognitionis, qua cognoscitur compositio ipsa tenēs se ex parte obiecti, aliqua successio: nihilominus de ratione compositionis tenentis se ex parte subiecti, est quod vnum componens, etiam respectu talis subiecti, habeat se tanquam materia, aliud vero tanquam forma, & consequenter, est necessaria illa successio, saltim secundum prioritatem naturæ. Nec est ad propositum exēplum de relatiuis, quæ sunt secundum se simul natura, & simul cognitione, nec sunt cognoscibilia per modum compositionis, sed per modum conuenientiæ in relatione.

Ad quartum respondetur, quod siue Angelus diuidat hominem à lapide, siue lapidem ab homine, diuisione proprie dicta, quæ opponitur compositioni, de qua loquimur, necesse est, vt incipiat à cognitione vnius extremi, ex qua procedat ad aliud extremum, nec potest ex æquo ferri in vtrunque extremum, & per modum vnius, nisi solum quando cognoscit ipsam compositionem, vel diuisionem, tunc enim simplici intuitu cognoscit extrema, quatenus conueniunt in vna compositione, vel diuisione. Itaque si Angelus componeret, vnum extremum esset ratio cognoscendi alterum extremum, quando tamen cognoscit compositionem, simplex lumē, quod Angelus in se habet, seu simplices species sunt rationes cognoscendi.

Ex resolutione huius controuersiæ sequitur, quod quanuis homo cognoscat subiectum, & prædicatum alicuius propo-

positionis per vnicam speciem, tamen dicit veritatem talis propositionis, & iu dicat de illa componendo. Itaque licet per vnam, & eandem speciem impressam cognoscat homo, equum esse inhibilem; quia scilicet eadem species, & representat equum, & inhibilitatem equi, tamen ad dicendam illam veritatem, necesse est, quod formet plures conceptus, & componat vnum cum altero. Stat autem, quod ex eadem specie impressa procedant plures conceptus. Nihilominus è contra Angelus, licet vtatur diuersis speciebus impressis ad cognoscendam, seu dicendam aliquam veritatem, non componit, quia formar tantum vnum conceptum. Quapropter homo componit inter ea, quæ ex se distinguuntur sola ratione, Angelus autem non componit, etiam inter ea, quæ in se ipsis non solum distinguuntur realiter, verum sunt distincti generis.

Quomodo autem in simplici iudicio Angeli consistat veritas, facile intelligitur; cum veritas formaliter consistat in conformitate intellectus ad rem; atque adeo eo ipso, quo intellectus iudicat de rebus, sicut ipsæ sunt à parte rei, siue hoc faciat per vnum conceptum, siue per plurus, dicitur verus. Itaque ex genere rei, ad veritatem habet se compositio materialiter; licet ad veritatem, prout dicitur à nobis, ob nostram imperfectionem se habeat formaliter. Vnde non solum nõ assentimus sententiæ Caietani, tenentis, quod in simplici illo iudicio Angeli non consistit veritas formaliter, sed virtualiter tantum: verum etiam dicimus, non esse temperandam dictam sententiam, addendo quod veritas inueniatur in tali iudicio, quatenus illud includit virtualiter compositionem. Imo quo iudicium simplitius est, includit magis formaliter istam veritatem, immediate, & secundum se, & sine ordine ad aliquam compositionem, vel ad continentiam illius. Cum enim veritas sit perfectio simpliciter, & descendens ab ente in quantum ens, non solum est dicendum, quod cõueniat perfectiori modo iudicio simplitiori, & actualiori, verum etiam, quod non desumatur ex aliqua continentia rerum inferiorum, cuiusmodi est illa continentia compositionis, sed ex propriſsima ratione simplicis iudicij conformis rebus, secundum quod sunt à parte rei.

Caiet.

A

D. Aug.

IN art. 6. docet D. Thomas conformiter ad doctrinam D. August. 4. sup. Gen. ad lit. cap. 22. & 31. & 11. de ciuit. Dei cap. 7. & alijs in locis. Dari in Angelis cognitionem matutinam, & vespertinam, & quod cognitio ipsius primordialis esse rerũ, dicitur cognitio matutina, & hæc est, secũdũ quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatæ, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit à Verbo, sicut à quodam primordiali principio, & hic effluxus terminatur ad esse rerum, quod in propria natura habent.

Idem D. Thom. infr. q. 62. artic. 1. ad 3. docet, quod Angelus duplicem habet Verbi cognitionem, vnam naturalem, & aliam gloriæ Naturalem quidem, qua cognoscit Verbum, per eius similitudinem in sua natura relucentem. Cognitionem vero gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et vtraque cognoscit Angelus res in Verbo, sed naturali quidem cognitione, imperfecte, cognitione vero gloriæ, perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo, affuit Angelo à principio

suæ

suæ creationis, secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conuersionem ad bonum. Et hæc proprie dicitur cognitio matutina.

## CONTROVERSIA. LXXIII.

### *Vtrùm doctrina hæc D. Thom. sit vera, & conformis menti Diui Augustini.*

*Vazquez.* VAZQVEZ supr. dis. 51. postquam cap. 1. retulit hanc sententiã D. Thom. statim cap. 2. dicit. Mea quidem sententia, in explicanda mente Augustini, longe diuersa est. Ea vero in duobus consistit. Vnum est, vtranque cognitionem, vespertinam, & matutinã, solum in beatis Angelis distingui, nusquam vero in viatoribus Angelis. Alterum est, cognitionem matutinam, non A appellari ab Augustino, quam beati habent de creaturis, secundum ipsarũ propriasrationes formales creatas, siue illæ videantur in proprio genere. & per proprias species, siue in essentia diuina ex visionis illius, sed esse cognitionem creaturarum, secundum quod in Deo sunt ipsa vita Dei, & esse ipsius incommutabile: vespertinam vero esse ipsarummet notitiam secundum proprias rationes.

*Banes.* Banes in illa quæst. 62. cit. adducens dictam solut. D. Thom. ad 3. subiungit. Hæc solutio non quietat animum. Quo B niam Augustinus vbicũque loquitur de cognitione matutina, per matutinam intelligit cognitionem supernaturalem. Et possent (ait) contra hanc expositionem adduci multa argumenta, vnum tamen sufficiat, Quoniam si loquamur de cognitionibus naturalibus Angeli, quibus se, & Deum cognouit, inter illas prior est vespertina, quam matutina, quoniam Angelus prius cognouit propriam essentiam, quam cognosceret diuinam essentiam in eo relucentem. Vnde optime notauit Augustinus quod in productione rerum, prius est dictum vespere, quam mane, quoniam inter cognitiones naturales Angeli, prior est vespertina, quam matutina.

Non est disputandum in præsenti circa illud, quod secundo dicit Vazquez. vtrũ in Verbo cognoscat Angelus creaturas, secundum earum rationes proprias, & particulares; de hoc enim late egimus circa quæstio. 12. controu. 45. vbi ostendimus ex sententia D. Augustini, istas creaturas cognosci in Verbo, sicut in ipso repræsentantur distincte, se- *D. Augustinus.*
cundum proprias rationes ideales, vt patet ex illo 4. de gen. ad lit. cap. 24. vbi dicit, quod Sancti Angeli in incommutabili veritate, & in ipso Verbo Dei, vniuersam creaturam prius nouerunt secũdum illas rationes, secundum quas facta est. Cum igitur creaturæ factæ sint, secũdum suas rationes particulares, fit consequens, vt secundum easdem, licet altiori modo, sint cognitæ distincte in Verbo. Et eo ipso, quo docet idem Sanctus, creaturas cognosci in Verbo, quasi in arte secundum quam factæ sunt, euidenter ostendit cognosci secundum rationes particulares. In mente enim artificis est artificiatum, secundum suam particularem rationem, & distinctam. Quomodo autem Deus cognoscat res secundum istas rationes particulares, & sic etiam cognoscantur in Deo ab Angelis, ostendimus loco cit; & quomodo ly, secundum, reduplicet rationem formalẽ, non quidem tenentem se ex parte cognoscentis, sed ex parte rei cognitæ.

Incipientes igitur ab hoc vltimo, notandum est, pro intelligentia præsentis difficultatis: quod quamuis Angeli cognoscant res secundum proprias earum naturas, etiam quando illas cognoscunt per species inditas, repræsentantes tales naturas secundum esse particulare earum, ex parte rei repræsentatæ: tamen ex parte modi repræsentandi inspiciunt illas, quatenus profluunt à Deo, in esse in

telligibili, quod quidem esse, (vt sup. declaratum est,) prius recipitur in intellectu Angeli, quam reperiatur esse reale in creaturis. Itaque sistendo in solo ordine naturali, creaturæ prius habuerunt esse in intellectu Angeli, quam in se ipsis. Et in hoc principio conueniunt Doctores scholastici, ex mente Dionysij, & Augustini, & aliorum. Hoc ergo supposito, doctrina D. Thom. in illa sol. ad 3. acutissime procedit, ostendens, debere assignari in cognitione naturali Angeli, & rem cognitam, & rationem formalē primariam cognoscendi, & quod Angelus primario fertur in res quatenus procedunt à Deo, secundum esse intelligibile, quam tendat in easdem res secundum esse reale ipsarum.

A

Pro cuius clariori intelligentia nota, quod si Angelus in cognitione, qua cognoscit res: sumeret perfectionem ab ipsis rebus, & intelligeret per conuersionem ad easdem res, implicaret, quod prius natura ferretur in cognitionem rerum, quatenus in esse intelligibili procedunt à Deo, quam in easdem, secundum esse, quod habent à parte rei. Imo præcederet esse reale rerum, ipsum esse intelligibile, & prius res haberent esse in se, quam in intellectu Angeli. Quia tamen Angelus cognoscit res, per conuersionem ad illum effluxum, quo fluūt à Deo, & per conuersionē ad lumen prout participatum à superiori lumine, hinc est, quod prius res cognitæ, sint in esse illo intelligibili, in mente angelica, quā sint in se ipsis. Eadem igitur cognitio naturalis Angeli, dicitur matutina, quatenus prius tendit in res secundum, quod fluūt à Deo in esse intelligibili; & dicitur vespertina, quatenus terminatur ad res secū dum quod sunt in se. Vnde supra dicebamus, quod quanuis diuersæ naturę specificæ, non adunentur secundum se distincte in eadem natura generica: tamen adunantur in eadem repræsentatione, qua species intelligibilis Angeli, repræsentans talem naturam genericam, repręsentat naturas illas specificas. Quo fit, vt illæ naturæ specificæ, secundū quod sunt à parte rei, habeant imperfectius esse, quam in intellectu Angeli, & consequenter, quod cognitio Angeli, vt terminata ad easdem naturas specificas, quatenus in esse intelligibili fluunt à Deo, dicatur cognitio matutina, quatenus vero terminata ad res in se ipsis, dicatur vespertina.

B

Generaliter ergo loquendo de omni cognitione angelica, tam beata, quam naturali, dicendum est, in Angelo prius dari cognitionem matutinam, quam vespertinam, quia scilicet cognitio beatifica, prius terminatur ad res secundum quod sunt in Verbo, quam terminetur, ad res secundum quod sunt in se ipsis, & cognitio naturalis, prius terminatur ad res, quatenus profluunt à Verbo secundum esse intelligibile, quam terminetur ad illas secundum se ipsas. Vnde in vtraque cognitione dicitur Angelus prius cognoscere res in Verbo.

C

## §. I.

### *Testimonia ex Diuo Augustino.*

ADDVCAMVS testimonia D. Augustini, ad comprobandam dictam veritatē. Et quidem fatemur, D. Augustinum aliquando, nomine cognitionis matutinæ, intelligere cognitionem supernaturalem rerum in verbo media visione beatifica. Et hoc probat illud testimonium ex lib. 11. de Ciuit. capit. 7. vbi dicitur. *Fit tamen, & Vesperæ diei huius, & mane aliquatenus, quoniam scientia creaturæ, in comparatione scientiæ creatoris, quodammodo Vesperascit.* Vbi fit sermo de Sanctis Angelis. Et sic fatemur, distinctionem illam cognitionis matutinæ, & vespertinæ, non intelligi generaliter de Angelis, tam bonis, quam malis ante peccatum. Cæterum mēs Augustini, non fuit coarctare hos diuersos modos cognoscendi, qui sufficiunt in Angelis, ad dictam distinctionem, ad Angelos beatos. Imo cum loquatur de distinctione dierum, in quibus secundū ordinem naturalem, debet assignari mane, & vespere, necesse est, procedere secundum rationem naturalem, seu cognitionem naturalem Angeli, ad talem distinctionem. Sicut enim generaliter in intellectu omnium Angelorum, tam bonorum, quam malorum, productæ sunt prius res in esse intelligibili (vt declaratum est) ita habuit locum dicta diuisio. Vnde omnis cognitio angelica, siue sit supernaturalis, siue naturalis, tendens in Deum, & non sistens in creatura, vocatur à D. Augustino cognitio matutina, vt

pateq̄

patet ex verbis, quæ subiungit in eodem capite, & contextu dicens. *Itemque, luceſcit, & mane ſit, cum & ipſa* (ſcilicet creatura,) *refertur ad laudem, dilectionẽ que creatoris.* Ecce cognitionem matutinam, non coarctatam ad viſionem beatificam, ſed potius omnis cognitio angelica relata ad Deum, eſt matutina, relata vero ad creaturam eſt veſpertina. Vnde lib. 4. de Geneſ. ad lit. cap. 23. dicit, reddendo rationem huius matutinæ cognitionis. *Quia non remanet angelica ſcientia, in eo, quod creatum eſt, quin hoc continuo referat ad eiuſdem laudem, atque claritatem, in quo, id non factum eſſe, ſed faciendum fuiſſe cognoſcitur.* Itaque ſentit, quod cum primum Angelus cognoſcit res, vt profluentes à Verbo, in cognitione eiuſdem Angeli, tanquam faciendas, prius quã cognoſcat eas, vt factas, datur matutina cognitio, cum autẽ cognoſcit eaſdem res, tanquam iam factas in ſe ipſis, datur veſpertina cognitio. Et ſic dixerat capit. 22. loquens de productione firmamenti *Quod* (ſcilicet firmamentum) *in eius cognitione*, (ſcilicet Angeli) *ſit prius, cum dicitur, & ſic eſt factũ, deinde in natura ipſius firmamenti, quod conditur, cum additur poſtea iam dicto, & ſic eſt factum, & fecit Deus firmamentũ.* Sentit ergo clariſsime, quod omnis illa cognitio angelica, relata ad Deũ, à quo immediate accipit Angelus rationes omnium rerum, quæ producendæ erant, dicebatur matutina, pro illo priori, quo res intelligebantur produci in mente angelica, antequam eſſent in ſe ipſis. Vnde dixerat antea *Et quia cæterę creaturæ, quæ infrà ipſam* (ſcilicet naturam angelicam) *fiunt, ſine cognitione eius nõ fiunt, propterea nimirum idem dies vbique repetitur.*

Notandum ergo eſt, quod D. Aug. non conſtituit duas cognitiones realiter diſtinctas, neceſſario ponendas, ad ſaluandam diſtinctionem illam inter mane, & veſperam. Quanuis enim de facto dentur in Angelo cognitio, qua cognoſcit res clare in Verbo, diſtincta à cognitione, qua cognoſcit res extra Verbum: tamen ad ſaluandam illam diſtinctionem, non eſt neceſſarium ſtatuere cognitionem, qua Angelus cognoſcat clare Deum, & creaturas in ipſo, diſtinctam à cognitione, qua cognoſcat creaturas per ſpecies inditas, ſed eadem cognitione, qua Angelus intuetur creaturas in Deo, quatenus prius ſunt in illo, quã in ſe ipſis, etiam cognoſcit eaſdem creaturas in ſe ipſis. Sicut Deus eadem cognitione, qua cognoſcit creaturas, quatenus ſunt in ipſo, & ab illo participant ſuum eſſe, etiam cognoſcit eas in ſe ipſis. Quia igitur iſtæ diuerſæ rationes, inuentæ in eadem cognitione, ſufficiunt, vt Angelus cognoſcat illud ſupremum eſſe, quod creaturæ habent in Deo, & diminutũ eſſe, quod habent in ſe ipſis, cõſequenter ſufficit ad illam diſtinctionem inter mane, & veſpere. Quo fit, vt nõ ſit neceſſarium in ſententia Auguſtini, diſtinguere cognitionem matutinam, & veſpertinam, ſecundum perfectionem, & imperfectionem tenentem ſe ex parte cognoſcentis, ſed ſufficiat perfectio, & imperfectio tenens ſe ex parte rei cognitæ.

## §. II.

### *Diuerſus modus eſſendi creaturarum in intellectu angelico.*

PRÆTEREA nota, quod prius dicitur, fieri res creatas in mẽte angelica, media cognitione naturali, quam media viſione beatifica. Cũ enim viſio beatifica, terminetur, non ad aliquid creatum tenens ſe ex parte intellectus Angeli, & in probabiliori ſententia, Angeli media viſione beatifica, non forment verbum, per quod cognoſcant ipſum Deum, vel creaturas in ipſo, ſed terminatur ad Deũ in ſe ipſo, & ad creaturas, vt relucent in illo, fit conſequens, vt tales creaturæ, non dicantur produci in intellectu angelico, media viſione beatifica, atque dicuntur produci in eodem intellectu, media cognitione naturali, quæ primo terminatur ad res creatas, quatenus habent eſſe in tali intellectu. Cum ergo in ſententia D. Auguſt. de beat ſaluari, tanquam fundamentum illius diuiſionis, inter mane, & veſperam, quod res producuntur in intellectu angelico, ad modum explicatum, prius explicatur illa diuiſio in cognitione naturali, quam in ſupernaturali, ſcilicet, in viſione beatifica. Quando vero D. Tho. in illa ſol. ad 3. dicit, quod cognitio ſupernaturalis rerum in Verbo, dicitur proprię cognitio matutina, loquitur abſolu-

te,

te, quia scilicet per talem cognitionem ituentur res clarissime, & comparatione huius cognitionis, omnis alia vesperascit. Et etiam, quia per visionem beatificam proprius dicuntur cognosci res in Verbo, quam per cognitionem naturalem, per quam Angelus dicitur accipere res à verbo. In hoc tamen modo loquendi, quo Angelus dicitur accipere res à Verbo, etiam saluatur optime cognitio matutina, vt patet ex verbis illius, capit. 22 *Et percipiat* (scilicet creatura angelica) *de Verbo Dei cognitionem creaturæ.*

Item etiam ex mente D. August. quãdo primo die creati sunt Angeli, & facta est lux, fuit vespere, & mane, secundum cognitionem angelicam: ergo vel creati sunt Angeli in beatitudine supernaturali, in qua secundum visionem beatificam daretur illa matutina cognitio, quod nefas est dicere, vel secundum cognitionem naturalem Angeli fuit facta illa diuisio.

Ad hanc rationem respondet Magister Cano, quem sequitur Bañes, cognitionem matutinam, quæ in Angelo præcedit vespertinam, dari solum in statu beatifico. Sed hæc solutio petit principium. Contendimus enim, quod ante statum beatificum, in prima rerum, & Angelorum conditione, facta est prædicta diuisio. Præterquam, quod videtur euidens, quod sicut prima conditio rerũ est secundum statum naturalem earum, ita illa diuisio inter mane, & vespere etiã debeat pertinere ad eundem statum. Id vero, quod dicit Bañes, ex sententia Augustini, prius dictum esse in Sacra Scriptura vespere, quam mane, &c. quia inter cognitiones naturales Angeli prius est vespertina, quam matutina, ignoro, quo fundamento innitatur, vt patet ex dictis.

*Cano.*

Et quidem in illo lib. 11. de Ciuit. capit. 7. & alijs in locis dicitur. *Fit tamen, & vespera diei huius, & mane aliquatenus, quoniam scientia creaturæ in comparatione scientiæ creatoris, quodammodo vesperascit.* Quibus verbis non ostenditur, inter cognitiones naturales Angeli priorem esse vespertinam, quam matutinam, sed solum, quod ipsa cognitio naturalis in tota sua latitudine, hoc est, non solum quatenus terminatur ad creaturam in se, sed etiam quatenus vtitur ratione formali accepta à superiori causa, vesperascit, comparatione ad visionem beatificam.

Aduertenda tamen sunt verba sequẽtia, scilicet. *Itemque lucescit, & mane fit, cum & ipsa* (scilicet scientia creaturæ) *refertur ad laudem dilectionem que creatoris.* Eidem igitur cognitioni naturali conuenit esse vespertinam, & matutinã secundum diuersas considerationes.

A

Vazquez conatur soluere illam rationem factam, quæ conuincit D. Thom. ad tenendum doctrinam, quam defendimus. Dicit ergo, quod cum in sententia Augustini, dies metaphorice intelligantur, & idem sit, sex diebus creatum esse vniuersum, atque illarum rerum genera, quæ Deus creasse dicitur, fuisse ab Angelo matutina, & vespertina cognitione cognita, nihil obstat, quo minus assignentur secundum cognitionem patriæ, quæ in Angelis fuit tempore posterior ipsa creatione mundi. Hæc tamen solutio nullo modo satisfacit, est que prorsus aliena à mente Augustini. Quis enim dicat, primam dierum numerationem factam fuisse conformiter ad posteriorẽ cognitionem, quam Angeli habuerunt? Si enim non fuit præsens aliqua ratio talis numerationis, quomodo statim à principio dies illi numerati sunt? Fateor, illã fuisse metaphoricam numerationẽ, sed adhuc necesse est, vt præintelligatur ratio numerationis metaphoricæ, ipsam met numerationem. Item si D. August. statuit dictam numerationem, qua parte creaturæ corporales productæ sunt prius in mente angelica, quam in se ipsis, vt patet ex locis adductis, necesse est dicere, prius esse intelligendam istam productionem, quam illam numerationem, atque adeo, necesse esse, ante visionem beatificam numerari dictos dies, cũ suis diuisionibus.

B

Amplectamur ergo sententiam D. Thom. quæ magis quietat animum quã quælibet alia, eam que tenet D. Bonau, in 2. d. 4. art. 3, quæst. 1. & 2. & Ricard. art. 4. quæst. 1. Qui non solum ponunt, cognitionem matutinam consistere in clara Dei visione, sed etiam in cognitione clara creaturarum per species inditas, qua mens eleuatur in laudem Dei. Et ista conuersio ad contemplationem Dei, est prius inuenta in cognitione naturali Angeli, quam conuersio ad creaturam (vt dictum est.) Nec etiam assen-

C

*D. Bonau. Ricar.*

timur

Alber. Ægid. timur Alberto 2. part. summæ, tract. 4. quæst. 14. memb. 3. art. 2. & Ægid. in 2. d. 13. quæst. 1. art. 3. tenentibus, in sola cognitione naturali dari cognitionem matutinam, non autem in visione beatifica, quin potius dicimus cum D. Tho. quod absolute loquendo, in visione beatifica datur perfectior ratio cognitionis matutinæ, quam in cognitione naturali, licet quoad alias considerationes explicatas, debeamus potius recurrere, ad cognitionem naturalem, quam ad visionem beatificam.

## §. III.

### *Soluuntur obiectiones in contrarium.*

ALIQVÆ authoritates ex D. Augustino, quas pro se adducit Vazquez, probant id, quod nos concessimus de cognitione matutina, quod cõueniat visioni beatificæ.

Cæterum, vt ostensum est, non coarctatur cognitio matutina ad visionẽ beatificam, sed potius cognitio, qua Angelus se ipsum naturaliter cognoscit, quæ quidem est vespertina, absolute comparata ad visionem beatificam, dicitur matutina, quatenus Angelus ex ipsa consurgit, ad laudandum Deum. Et hoc expresse habetur in illo, cap. 7. lib. 11. de Ciui. vbi dicitur. *Quæ tamen* (scilicet cognitio creaturæ) *vt dixi, cum ad amandum, & laudandum refertur creatorem, recurrit in mane. Et cũ hoc fit in cognitionẽ sui ipsius, dies vnus est. Cum in cognitionem firmamenti, quod inter aquas inferiores, & superiores, cœlum appellatum est, fit dies secundus.* Vide clarissimam intelligentiam totius doctrinæ Augustini in hac parte. Et qualiter cognitio matutina, & vespertina, seu cognitio in Verbo, & cognitio rei creatæ in se ipsa, ponantur intra limites etiam cognitionis naturalis, vt docet D. Thom.

Circa impugnationem, qua Bañes impugnat solutionem D. Thom. notandum est, certissimum esse, cognitionem matutinam præcedere vespertinam, in sententia D. Augustin vt patet libr. 65. quæstionum, quæst. 26. vbi dicitur. *Omnis creatura, antequam tempore suo fieret in ipso Dei Verbo, prius ab Angelis cognoscenda, & sic suo tempore facienda. Quapropter ipsa creaturæ cognitio in semetipsa vespera, in Deo erat mane. Quia prius videtur ipsa creatura in Deo, quam in se ipsa videatur.* Idem docet 4. de Gen. ad lit. cap. 24. dicens. *Proculdubio vniuersam creaturam, in qua ipsi* (ideſt Angeli) *sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius nouerint.* Sunt & alia multa loca, hoc ipsum declarantia. Ex quibus colligitur, quod si cognitio matutina est sola visio beatifica, & vespertina est cognitio naturalis per species innatas, prius dari visionem beatificam, quam cognitionem naturalem, & cõsequẽter, quod omnes Angeli fuerint creati in visione gloriæ, tam Angeli boni, quam mali. Quam difficultatem intuens Vazquez dicit, quod ly, prius, non denotat in Augustino durationem temporis, sed denotat ordinem, & dignitatem. Nam quod dignius est, dicitur quoque prius. Quod confirmat ex illa lib. 65. quæstionum, q. 26. vbi dicitur. *Quia prius videtur ipsa creatura in Deo, quam in se ipsa videatur, ideo creatura plus videtur in arte, qua facta est, quam ipsa in se ipsa, quæ facta est.* Vbi pro eodem (ait) sumit prius, atque plus. Sed hoc effugium nullum est. Fatemur enim, quod ly, prius, non denotat prioritatem temporis, quasi prius tempore fuerit matutina cognitio, quam vespertina, nihilominus denotat prioritatẽ secundum ordinem procedendi, ita quod incipiat Angelus à cognitione matutina, ad cognitionem vespertinã, procedendo secundum modum intelligendi, vt sic cognitio matutina correspondeat mane vnius diei, & vespertina vespere eiusdem diei. Ad hoc autẽ nõ sufficit, cognitionem matutinam esse principaliorem vespertina, sed necesse est dicere, cognitionem matutinam esse à qua incipit dies ille metaphoricus. Redit ergo eadem difficultas proposita.

Ad quam tamen respondetur facile ex dictis, & ex illa solut. D. Thom. quod absolute prius est in Angelo cognitio matutina, quam vespertina, quia tam in ordine supernaturali visionis beatificæ, quam in ordine cognitionis naturalis, incipit Angelus ab ijs, quæ clariora sunt, & perfectiora. Homo enim desumens scientiam, & cognitionem à rebus, procedit ex imperfecto ad perfectum: tamen Angelus desumens cognitionem à superiori causa, atque illuminatione, è

contra

contra se habet: nam incipit â perfectioribus. Vnde sicut cognitio per visionem beatificam incipit à Deo, & terminatur ad creaturas cognitas in Deo: ita cognitio naturalis eiusdem Angeli, incipit ab illuminatione superiori, & terminatur ad rem cognitam in se ipsa. Quapropter tam secundum dignitatem, quam secundum ordinem procedendi, in quacúque harum cognitionum, prius inuenitur mane, quã vespere. Etsi adhuc instes, quod in visione beatifica, non potest dari vespere, vel aliqua obscuritas, atque adeo, solum cognitio naturalis, & extra Verbum, potest recipere illam denominationem vespertinæ cognitionis: respondetur, hoc probare, quod ex modo cognitionis, non detur talis denominatio in visione beatifica, bene tamen datur ex parte rei cognitæ, quatenus eadem res, quæ cognoscitur in se ipsa, & quatenus futura est à parte rei, modo limitato, & imperfecto. Et sic eadem cognitio lucescit, & quodammodo (hac enim modificatione vtitur D. Augustin.) vesperascit. A B

Colligamus ergo pro tota hac difficultate, & intelligentia sententiæ D. Augustini, quod ad numerationem illorum dierum, & distinctionem prædictam, sufficit cognitio inuenta, tam in Angelis bonis, quã in Angelis qui ceciderunt, quia omnes illi habuerunt prius notitiam rerum creatarum, secundum quod procedebant à Deo, in esse intelligibili, & quatenus prius fiebant tales res in mentibus illorum, quam cognoscerent easdẽ res, secundum esse, quod habebant à parte rei, in quo priori assignata est cognitio matutina. Et quidem in hac parte superior Angelus, qui cecidit, habuit perfectiorem cognitionem matutinam, taliter, quod primo die quando creata est lux, & Angeli se ipsos cognouerunt per suas proprias essentias, prius considerabantur illæ essentiæ in ratione specierũ intelligibilium participatarũ ab influxu superioris causæ, quam considerarentur vt obiecta cognita in se ipsis, & consequenter pro illo priori, perfectior fuit cognitio matutina in Angelo superiori. Defecit tamen maxime cognitio matutina in Angelis, qui ceciderunt, qua parte se ipsos cognoscentes, non se retulerũt in laudem, & honorem Dei, vt innuit D. Augustin. in illo lib. 4. de Genes. capit. 24. in fine, dicens. *Nam si vel ad se ipsam natura angelica conuerteretur, se que amplius delectaretur, quam illo cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet.* Vnde differentia inter Angelos bonos, & malos, quoad præsens attinet, cõsistit in hoc, quod isti habuerunt substantialiter cognitionem sufficientem, ad dictam numerationem dierum, & diuisionem inter mane, & vespere, illi tamen habuerunt perfectam, & completam cognitionem matutinam, & vespertinam, quia se referentes in Deum, viderunt ipsum clare, & se ipsos in illo.

# IN QVAESTIONEM. LX.

## DE AMORE, ET DILECTIONE ANGELORVM.

IN articul. 3. docet D. Thom. quod Angelus naturaliter diligit se ipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu, sibi desiderat.

### *CONTROVERSIA. LXXIIII.*

*Vtrùm amor, quo Angelus naturaliter amat se, sit necessarius quoad exercitium.*

FERRAR.

Ferrar. Vazquez.

FERRAR. 3. cont. gent. cap. 109. quem sequitur Vazquez sup. istum articul. tenet, istum amorem, non esse necessarium, quoad exercitium, sed solum quoad specificationem, quatenus Angelus, non potest odio habere se ipsum. Ratio autem (ait Vazquez) est manifesta, quia tunc voluntas, non potest ab actu aliquo cessare, sed necessario fertur, quoad exercitiū, quoties in ipsa operatione, & exercitio, non potest apprehendi ratio mali, Angelus autem potest apprehendere rationem mali, vel minoris boni, in ipso actu amādi se ipsum, nempe, vt Deum toto corde amet, sui etiam oblitus: ergo.

Adde, quod in alijs obiectis, quæ sibi amat, vt bona, nō inuenitur aliquod prę ter Deum clare visum, à cuius amore nō possit cessare, ac proinde cum amor amicitiæ, quo se ipsum Angelus diligit, non sit distinctus ab amore concupiscentiæ, quo rem aliquam, vt bonum, sibi concupiscit, efficitur, vt nullus sit actus amoris sui, necessarius quoad exercitium, nisi amor, quo Deum clare visum amat sibi. Tametsi necessarium esset, quoad exercitiū, amare sibi aliquod bonum, hoc aut illud, quod tamen (ait) adhuc mihi non satis certum est.

Hæc sententia adhuc amplius probatur. Primò. Bonum quod sibi proponit Angelus in dilectione sui, est bonu n particulare: ergo in ipsum non fertur voluntas Angeli, vt natura: ergo nec dilectio illa est necessaria, quoad exercitium. Prima consequentia probatur. Nullum enim bonum particulare adæquat vniuersalitatem voluntatis Angeli: ergo respectu illius, non potest se habere talis voluntas, vt natura: quandoquidem bonū, in quod fertur voluntas, vt natura, debet complere capacitatem totius voluntatis, sicut patet in alijs potentijs naturalibus comparatis, ad propria obiecta.

Confirmatur primo. Obiectū, quod necessario inspicit voluntas Angeli, necessitate, quoad specificationem, debet adæquare totam vniuersalitatem eiusdē voluntatis: ergo à fortiori obiectum, in quod fertur necessitate, quoad exercitium. Antecedēs probatur, quia tale obiectum est, in quod primo fertur voluntas illa, & sub cuius ratione fertur in alia obiecta, ad quod necessaria est talis vniuersalitas, quæ compleat totam capacitatem voluntatis.

Confirmatur secundo. Voluntas Angeli est vniuersalior, bono illo, quod sibi proponit Angelus in amore sui: ergo dicit indifferentiam respectu talis boni, sicut bonum vniuersale dicit quandam indifferentiam respectu bonorum particularium: ergo in hac indifferentia fundabitur libertas, qua Angelus amet se.

Secundò arguitur. Angelus amat se, vt medium relatum ad Deum authorem naturalem, sed Deum non amat necessario, quoad exercitium: ergo nec se ipsum amat necessario, quoad exercitium. Probatur consequentia, quia necessitas medij debet sumi ex necessitate finis, & cōsequenter, necessitas amandi medium, debet sumi ex necessitate amandi finem, atque adeo, si finis non amatur necessario, quoad exercitium, nec etiam medium.

Quod si respondeas, Angelum etiam necessario amare Deum authorem naturalem necessitate, quoad exercitium, quatenus Deus est author vniuersalis. Cōtra hoc arguitur: nam quātūcūque Deus consideretur, vt vltimus finis, seu vt bonum vniuersale, secundum se, non necessitat voluntatem, quoad exercitium: ergo ex vi amoris, quo tale bonum amatur, non manet Angelus necessitatus, ad amandum se ipsum. Ex altera vero parte, nō est dicendum, quod ex vi amoris, quo Angelus amat se, ortum habeat necessitas amoris, quo amat Deum: ergo ex nullo capite potest sumi ista necessitas amoris, quoad exercitium.

Tertiò arguitur, impugnando rationem, qua communiter probatur ista necessitas, quoad exercitium, quia scilicet Angelus necessario cognoscit se. Contra hoc arguitur. Nam quanuis Angelus necessario cognoscat se cognitione speculatiua, non tamen cognitione practica, quam cognitionem practicam sequitur amor, non autem cognitionem speculatiuam. Ergo.

Confirmatur. Quanuis essentia Angeli in ratione obiecti cognoscibilis, sit debite approximata intellectui Angeli, & ex altera parte nullum sit impedimentum, ad actualem intellectionem, & consequenter detur necessario talis intellectio,

ctio, non tamen est necessarium, quod Angelus actualiter cognoscat omnes rationes practicas, quæ ex parte eiusdē obiecti, atque subiecti sunt necessariæ ad actualem amorē, imo videtur, quod voluntarie, & absque fundamento asseran tur: ergo.

Quartò arguitur, impugnando alteram rationem, scilicet, quod si Angelus cessaret ab amore sui, voluntas eius cessaret ab omni actu, quia amor sui est fundamentum cuiuscunque alterius actus. Contra hoc arguitur. Actus intentionis & simplicis volitionis finis, est fundamentum cuiuscunque alterius actus voluntatis: ergo sufficit, quod Angelus habeat istos actus circa Deum absque eo, quod diligat se.

Oppositam tamen sententiam tenent communiter discipuli D. Thom. quæ tamen non caret difficultate, indiget que moderatione. Quapropter pro eius intelligentia supponendum est, pro nunc, quod quotiescunque voluntas, siue hominis, siue Angeli, mouetur necessario quoad exercitium ad amandum aliquod obiectum, talis motio non prouenit ab obiecto; nisi in genere causæ finalis, siue obiectiuæ: immediate autem desumitur ex natura voluntatis, quę quidem comparatur ad illud obiectum, non sub aliqua indifferentia, sed sub omnimoda determinatione,

Et ita non se habet voluntas respectu talis obiecti, vt voluntas libera, sed vt natura. Cum hoc tamen stat, quod obiectum illud, ad quod voluntas comparatur, vt natura, præhabeat in se totam perfectionem ipsius volūtatis. Ratio est euidens, quia voluntas non fertur, vt natura, nisi in illud, in quod tendit secundum vltimum potentiæ, hæc enim est differētia inter potentiam naturalem, & liberam, quod illa agit secundum vltimum potentiæ, hæc vero non. Si autem volūtas fertur in aliquod obiectum secundū vltimum potentiæ, necesse est, vt tale obiectum præhabeat in se vltimam perfectionem talis potentiæ.

Prima conclusio. Impossibile est, quod Angelus necessario amet suam bonitatem, consideratam seorsum, & secūdum se, necessitate quoad exercitium. Hæc conclusio mihi videtur notissima, & colligitur ex fundamento posito. Si enim bonitas Angeli est bonitas particularis, vt constat, implicat, quod sit talis naturæ, quod præhabeat in genere causæ obiectiuæ totam perfectionem voluntatis, & consequenter implicat, volūtatem ferri in talē bonitatem toto conatu, atque adeo, non potest ferri in illam, vt natura est. Confirmatur, & explicatur. Nam voluntas, vt natura, nō potest seorsum inspicere, nisi obiectum vniuersalissimum, per ordinem ad quod habet totū suum esse naturale: ergo implicat, quod inspiciat aliquod obiectum particulare seorsum. Vnde beati necessitantur ad amandum Deum, quoad exercitium, quia licet necessitas non proueniat ab obiecto, sed ex natura voluntatis: tamen saluatur, id quod necessario requiritur ad obiectum, quod voluntas inspicit, vt natura, scilicet, vniuersalissima perfectio continens omnem perfectionem voluntatis. Sicut enim quæcunque res naturalis est determinata ad vnum, & illud vnum debet continere in se omnem perfectionem talis rei: ita voluntas, vt natura, est omnino determinata ad vnum, & illud vnum debet præhabere totam perfectionem voluntatis. Et sicut est impossibile, voluntatem diuinā ferri, vt naturam; nisi in obiectum habēs totam infinitatem voluntatis: ita impossibile est, voluntatem creatam ferri per modum naturæ in aliquod obiectū seorsum, quod non contineat totam vniuersalitatem voluntatis.

Quod si respōdeas, rationes istas probare, voluntatem, vt natura est, non posse ferri primo, & per se in obiectum aliquod particulare: non tamen, quod secūdario, non possit ferri, atque adeo, nec probare, Angelum non posse amare se necessario, quoad exercitium, tanquam obiectum secundarium voluntatis; hoc quidem probat ex parte id, quod statim dicemus.

## §. I.

### *Quomodo Angelus necessario amet se ipsum.*

AD declarandum ergo, quomodo habeat locum in Angelo, ista necessitas amoris, quoad exercitium, notandum est, quod voluntas, vt natura, non solum fertur in obiectum, ex quo primo, & per se desumitur talis natura volun-

voluntatis, sed etiam in illud, quod efficit vnum cum tali obiecto, si tamen tale obiectum materiale sit necessarium, ad attingendum obiectum formale. Itaque obiectum particulare, quod etiam est materiale voluntatis, dupliciter se potest habere respectu obiecti vniuersalis, & formalis, primo modo taliter, quod per accidens annectatur obiecto formali, & quando sic annectitur, licet aliquando eadem dilectione, qua diligitur obiectum formale, seu vniuersale, diligatur etiam obiectum particulare: tamen absolute loquendo, non comparatur voluntas, vt natura ad illud obiectum.

Sic ergo licet beatus eodem amore, quo amat Deum clare visum, aliquando amet creaturas: tamen ille amor absolute loquendo, comparatus ad creaturas, non est necessarius, sed liber. Quia creaturæ non necessario annectuntur illi obiecto, per ordinem ad quod primo, & per se desumitur ratio necessitatis, quoad exercitium in dicto amore. Secundo modo potest se habere obiectum materiale, taliter, quod necessario annectatur obiecto formali; & tunc licet necessitas quoad exercitium, non sumatur ex ordine, ad tale obiectum materiale, sed ex ordine ad obiectum formale: tamen absolute dicitur, quod per se fertur voluntas in vtrunque obiectum necessario, quoad exercitium.

Secunda conclusio. Si consideretur bonitas Angeli, quatenus necessario annectitur, ex modo tendendi, quo Angelus tendit in bonitatem diuinam, eidem bonitati diuinæ, fertur Angelus in ipsam necessario, quoad exercitium. Probatur, & explicatur. Licet enim ex parte obiecti secundum se, non necessario annectatur bonitas Angeli, bonitati diuinæ: tamen Angelus, qui cognoscit bonitatem diuinam, ex bonitate sui ipsius, tanquam ex fundamento necessario, tendit in vtranque bonitatem, vt necessario annexam, atque adeo, non seorsum amat se ipsum necessario, sed simul amat se, & Deum, & voluntas eius fertur in Deum, tanquam in primarium obiectum, per ordinem ad quod sumitur ratio illius necessitatis, quoad exercitium, & fertur in ipsum Angelum, tanquam in obiectum necessario annexum obiecto primario.

A

Ad intelligentiam autem huius necessariæ connexiouis nota, quod quauis voluntas Angeli, principaliter, & velut ordine intentionis, feratur in Deū, tamen immediatius, & ordine executionis, fertur in bonitatē eiusdē Angeli: ita quod Angelus ex propria bonitate, mouetur ad amandum Deum. Et quāuis etiam ex bonitate aliarum creaturarum, moueatur ad eundem amorē Dei: tamen amor creaturarum, non se habet, vt primum fundamentum amoris Dei. Cum enim obiectum immediatum, quod Angelus inspicit, per voluntatem, sit bonitas propria, sit, vt in actu illo necessario, quoad exercitium, quem primo habet Angelus, non inspiciatur immediate, tanquam fundamentum, ad tendendum in bonitatem diuinam, bonitas alicuius alterius creaturæ, sed solum bonitas Angeli. Quo fit, vt actus ille primus amoris, semper, & necessario perseueret, tanquam primus, & proprius

B

actus vitalis voluntatis Angeli, cuius tamen ratio primo desumatur ex bonitate vniuersali Dei, secundario tamen, tā quam ex aliquo necessario annexo, ad modum dictum, desumatur ex bonitate Angeli. Et quidem si Angelus à principio intueretur clare Deum, & intra ordinem proprium naturalem inciperet à tali visione clara, etiam voluntas eius necessario amaret ipsum, & tunc non daretur aliquod motiuum talis amoris extra Deum, & consequenter, nec Angelus amaret se ipsum necessario, quoad exercitium, quia bonitas Angeli superueniret prædicto amori Dei, atque adeo non necessario annecteretur, tanquam fundamentum explicatum, bonitati diuinæ. Cum igitur ex altera parte, talis bonitas Angeli esset particularis, implicaret, voluntatem ex se ipsa, & secundum inclinationem propriam, & naturalem, atque vniuersalem, ferri necessario in talem bonitatem particularem.

C

Ex quo sequitur, quod pro illo priori, in quo voluntas Angeli tendit prius in bonitatem Angeli, quam in bonitatem Dei, licet actus ille sit necessarius quoad exercitium, hæc tamen necessitas, sumitur ex præmotione diuina, qua Deus præmouet voluntatem ad actum pri-

mum naturalem, qui tribuitur authori naturæ, sicut primus motus cordis in homine tribuitur authori naturæ. Vnde fit, quod hæc necessitas non sumatur ex illo ordine immediato, quem dicta voluntas dicit ad bonitatem Angeli; sed ex ordine, quem ex motione diuina, dicit ad bonitatem diuinam simul cognitam. Cum enim ille actus amoris tribuatur primo authori naturæ, debet necessitas illa, quoad exercitium, desumi ex ordine ad obiectum, quod inspicit ipse author naturæ, cuiusmodi est bonum vniuersale, non autem bonum aliquod particulare. Etsi ta voluntas præmota à Deo, secundum totam vniuersalitatem eiusdem voluntatis, est necessarium, quod taliter inspiciat bonum vniuersale, vt sit implicatio, necessitatem illius actus, quoad exercitium, attendi secundum proportionem voluntatis, cum primo obiecto particulari, cuiusmodi est bonitas Angeli. Quapropter pro illo priori, quo voluntas attingit bonitatem Angeli, consideratur necessitas actus, quoad exercitium, velut in fieri, & in tendentia ad obiectum vniuersale, per ordinem, ad quod voluntas comparatur, vt natura, & præmouetur à Deo.

Sequitur præterea, quod si prius tempore voluntas Angeli tenderet in bonitatem eiusdem Angeli, quam in bonitatem diuinam, implicaret, dari illum amorem necessarium, quoad exercitium. Ratio est manifesta, nam implicaret, voluntatem primo moueri à Deo, secundum naturam, & vniuersalitatem voluntatis, sicut necessario deberet moueri, & ex altera parte moueri ad obiectum aliquod particulare seorsum consideratum, propter rationem dictam. Vnde, quia simul cognoscit Angelus suam bonitatem, & etiam bonitatem diuinam, licet prius natura ordine executionis, illam, quam istam, fertur vnico actu necessario in vtranque bonitatem, propter connexionem obiectorum explicatam.

Contra istam tamen conclusionem, & eius explicationes, arguitur. Sequitur, quod postquam Angelus primo illo actu necessario, dilexit se, diligendo Deum, & conuertit se ad suam bonitatem, non necessario diligat se, quandoquidem amor ille sui, eatenus erat necessarius, quatenus ducebat in amorem Dei, atque adeo, perueniendo ad amorem Dei, cessat illa ratio necessitatis, & absolute loquendo, libere se amabit Angelus. Et sic dicetur, quod in fieri, est necessarius ille amor sui, ad amandum Deum: tamen in facto esse, Angelus permanet necessario in amore Dei, non tamen in amore sui.

A

Thomistæ, qui tenent, Angelum amare se necessario, quoad exercitium, absolute loquendo, & attendēdo ad proportionem connaturalem inter voluntatem Angeli, & bonitatem: & fundantur in cognitione, qua Angelus cognoscit se ipsum, facilius videntur statuere amorem necessarium, quo Angelus amat se, quam illum, quo amat Deum. Sicut facilius concedunt necessariam cognitionem qua Angelus cognoscit se, quam illam, qua cognoscit Deum.

Nihilominus supponendum est, quod illo primo amore, quo Angelus amat se necessario, multo melius amat Deum. Etenim ibi inspicitur Deus, tanquam bonum vniuersale, & tanquam vltimus finis, correspondens illi primo principio mouenti voluntatem, cuiusmodi est Deus. Omnes autem Doctores conueniunt in hoc, quod Deus, vt bonum vniuersale, principalius diligitur, quam quodcunque bonum particulare. Fatendum igitur est, quod primo illo actu fertur voluntas propensiori modo in Deum. Nec obstat, quod Deus non sit obiectum ita clare cognitum Angelo, atque est bonitas eiusdem Angeli, & quod habeat talis bonitas aliqualem connaturalitatem respectu Angeli, quam non habeat bonitas diuina. Etenim quanuis voluntas, non possit ferri in incognitum non tamen, quo aliquid melius, & connaturalius cognoscitur, eo magis, seu intensius amatur. Attendendum ergo est in prædicta intensione voluntatis, tum ad naturam eiusdem voluntatis, tum etiam ad præmotionem diuinam.

B

Et quidē ex primo capite, certissimū est, quod primaria proportio voluntatis, est respectu boni vniuersalis, atque adeo, quod magis intime feratur voluntas

C

tas in tale bonum. Item ex secundo capite, etiam est certissimum, quod ex præmotione diuina, voluntas magis fertur in idem bonum vniuersale, vt constat ex dictis.

Loquendo ergo de amore illo in hac consideratione, respondetur ad difficultatem propositam, quod quanuis amor, quo Angelus amat se, prius quam amet Deum, consideretur velut in fieri, & intendentia ad amorem Dei, ex quo sumat suam necessitatem: tamen semper manet cum ea perfectione, & necessitate, quam à principio habuit, propter immobilem modum tendendi in illud bonum vniuersale, quem seruat Angelus. Non enim Angelus immobiliter fertur solum in bonum, quod à principio necessario amat, tanquam finem, sed etiam immobiliter retinet illum modum tendendi in talem finem, per medium, quo à principio necessario voluit eundem finem.

## §. II.

### *Soluuntur obiectiones in contrarium.*

CONFORMITER ad modificationem positam, soluenda sunt argumenta in contrarium. Et quidem primum argumentum, quod pro se adducit Vazquez debile est. Nullam enim rationem mali potest Angelus apprehendere in amore, quo diligit se. Et quãuis amor ille sui, si cõsideraretur seorsum, habens pro obiecto dictam bonitatem Angeli seorsum consideratam, posset Angelum aliquo modo impedire ab amore Dei ex toto corde: tamen secundum modum à nobis explicatum, nullo modo retrahit à tali amore Dei, imo fit amor Dei maior extensiue, quia Angelus amat se ipsum, quatenus bonitas, quam in se inuenit, est participata à bonitate Dei, & ducit necessario ad amandum Deum. Fateor, quod si sententia illorum Thomistarum sumatur, vt contraria primæ conclusioni à nobis positæ, argumentum istud habet maximã vim. Nec potest intelligi amor Dei, & Angeli simul, cum tanta intensione, atque intelligeretur amor Dei seorsum, propter virtutem limitatam Angeli.

A

Ad secundam obiectionem respondetur, concedendo, quod amor, quo Angelus vult sibi omnia bona particularia, est liber, nihilominus amor, quo vult sibi bonum illud vniuersale, in quod primo tendit, & ad quod primo monetur à Deo, est necessarius. Nec est necessarium videre Deum clare, ad talem amorẽ boni vniuersalis, sed sufficit perfecta cognitio naturalis, quam Angelus habet de tali bono, ista enim cognitio causat in Angelo id, quod in alijs rebus efficit pondus naturæ, atque adeo actu elicito, necessario fertur voluntas in Deum. Nec fundatur necessitas illius amoris, quo Angelus amat se, in hoc, quod velit sibi hoc, aut illud bonum disiunctiue, sed potius debet fundari, in omnimoda determinatione voluntatis ad vnum, hæc autem reperitur in illo primo actu necessario, quo Angelus per medium determinatum, & per se requisitum, tendit in bonum illud vniuersale.

B

Primum argumentum ex ijs, quæ posita sunt à nobis, probat euidenter, non posse dictum amorẽ Angeli habere pro obiecto formali, & primario bonitatem eiusdem Angeli, nec voluntatem Angeli ex se ferri posse naturaliter, & necessario, & secundum vltimum sui, (quæ omnia idem denotant) in bonitatem ipsius Angeli. Bene tamen fertur in eandem bonitatem particularem necessario, tanquam in medium per se ordinatum, ex parte subiecti, ad attingendum bonum illud vniuersale.

Ad primam confirmationem respondetur, Angelum amare se ipsum necessario, quoad specificationem, etiam sub illa ratione boni particularis, quia impossibile est, odio habere se ipsum, at vero necessitas quoad specificationem desumpta ex ratione boni vniuersalis, quia adæquat tale bonum totam vniuersalitatem voluntatis, addit aliquid, scilicet, quod non solum illud bonum, non possit odio haberi, verum etiam, quod quidquid amatur, ametur sub ratione talis boni. Vnde ad primam necessitatem, quoad specificationem, non requiruntur ea, quæ exposcit argumentum.

C

Aliud enim est, voluntatem specificari ab aliquo, aliud vero, ferri necessario in illud, necessitate quoad specifi-

cationem. Ad primum enim requiruntur ea, quæ exposcit argumentum, ad secundum sufficit, quod obiectum sit talis naturæ, vt exposcat determinate actum amoris, si voluntas fertur in ipsum, & nõ maneat indifferens, ad actum odij, & actum amoris. Cum hoc tamen sit, id quod exposcebat argumentum, vt quod cunque obiectum necessitans voluntatem, quoad exercitium, addat aliquid vltra id, quod habet obiectum necessitans quoad specificationem, primo modo explicato. Non enim sufficit, quod obiectum contineat vniuersalitatem voluntatis, sed requiritur, quod proponatur voluntati sub omnimoda ratione boni, tã in se, quam in tendentia in ipsum.

Et nota, quod aliqui defendentes omnimodam necessitatem quoad exercitium, in illo actu amoris, probant eam, ex eo, quod cessare à tali actu, non potest proponi Angelo sub ratione boni, nec exercere talem actum, potest proponi eidem sub ratione laborioſi. Vnde secundum istam opinionem, non requiritur in obiecto vniuersalitas explicata, nec talis necessitas quoad exercitiũ exigit in obiecto aliquid, vltra necessitatem quoad specificationem, primo modo. Quinimo hæc necessitas, quoad exercitium, est inferior ad illam necessitatem, quoad specificationem. Sed fateor, me non posse capere istam doctrinam, nec intelligo, quomodo voluntas ex se ipsa, & per modum naturæ, feratur necessario in aliquod obiectum, nisi principiũ illud naturale, intime constituens voluntatem in esse vniuersali, quod habet, etiam secundum se totum, seu totaliter feratur in idem obiectum, ad quod omnino, & necessario prærequiritur proportio cum obiecto, secundum totam illam vniuersalitatem.

Non ergo potest saluari necessitas illa, quoad exercitium, nisi præsupponatur necessitas, quoad specificationẽ, primo modo. Quod autem cessatio ab actu amoris, non possit proponi Angelo sub ratione boni, non innititur firmo fundamento: nisi præsupponatur vniuersalitas dicta in obiecto, ratione cuius inuenit Angelus in actu, perfectam rationem boni, quæ tamen non inuenitur in actu attingente bonũ particulare. Restat ergo, vt recurramus ad fundamentum positũ de bonitate Angeli, non seorsum sumpta, sed efficiente vnum cum bonitate diuina.

Ad secundam confirmationem respõdetur, quod indifferentia obiecti, quod primo, & per se inspicit voluntas Angeli, infert etiam indifferẽtiam actus, ex natura rei, & hoc probat euidenter argumentum: non tamen potest dari ista indifferentia in illo bono particulari, quatenus per se necessario, ad attingendum bonum vniuersale. A

Ad secundum argumentum respondetur, quod licet Deus, vt habet rationẽ obiecti particularis, non ametur necessario, quoad exercitium, bene tamen quatenus bonum vniuersale. Et consequenter, multo minus amatur bonum particulare, quod est Angelus, seorsum consideratum. In illo tamen primo actu amoris, quem habet Angelus, consideratur Deus, vt bonum vniuersale, & hic est actus, qui manet semper, eique annectitur necessario amor, quo Angelus amat se. Et per hoc respondetur ad replicam ibidem factam.

Ad tertium argumentum respõdetur, quod illamet cognitio practica, qua à principio cognouit Angelus ex bonitate propria bonitatem diuinam, & sic per modum vnius amauit vtranque bonitatem, manet semper in Angelo, & consequenter, absolute est necessarius ille amor, quo Angelus amat se. B

Ad cõfirmationem respõdetur, quod cognitio practica omnium circunstãtiarum, quæ sunt necessariæ ad illum amorẽ, non est Angelo libera, sed potius pertinet ad authorem naturæ, præmouere intellectum Angeli, ad considerandas dictas circunstantias, sicut ad eundẽ authorẽ pertinet, præmouere volũtatẽ Angeli, ita quod in ijs omnibus actibus, nõ moueat se Angelus, sed moueatur ab authore naturæ. Ex quo etiam colligitur ratio pro nostra sententia. Nam in ordine ad quodcũq; bonum particulare, Angelus mouet se, quandoquidẽ actio, quę immediate tribuitur authori naturæ, debet inspicere finẽ vniuersalẽ. Actio ergo de qua loquimur, nõ posset tribui authori naturę, si bonitas Angeli seorsum cõsideraretur, sed ad amorem talis bonitatis, Angelus moueret se, & sic ad talem amorem non concurret voluntas Angeli, vt natura. C

Ad quartum respondetur, probare, quod

quòd si Angelus statim à principio videret clare Deum authorem naturalem inciperet ab amore necessario eiusdē Dei, in quo amore saluaretur substantialis actus, à quo voluntas Angeli non posset cessare. Et tunc fatemur, non esset necessarius amor, quo Angelus amaret se ipsum, sed esset liber, sicut amor cuiuscunque alterius boni particularis, licet esset magis connaturalis ille amor sui, quam amor cuiuscunq; alterius boni particularis. Et tunc bonitas Angeli non per se coniungeretur bonitati diuinæ, etiā per seitate desumpta ex parte subiecti, & ex modo tendendi in bonitatem diuinam. A Cæterum de facto, quia Angelus ex dilectione sui, via executionis, procedit ad dilectionem Dei, & simul diligit vtranque bonitatem, diuinam scilicet, & propriam; tales bonitates sunt necessario, & per se connexæ, ex parte subiecti, & ex modo tendendi explicato.

# IN QVAESTIONEM. LXII.

## DE PERFECTIONE ANGELORVM, IN ESSE GRATIAE, ET GLORIAE.

IN articul. 1. docet Diuus thomas, quod quantum ad beatitudinē, quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus, quia perfectionē huiusmodi Angelus non acquirit, per aliquem motum discursiuum, sicut homo, sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem.

### CONTROVERSIA. LXXV.

*Vtrùm Angeli fuerint creati in beatitudine naturali.*

Vazquez Dur. Scot.

VAZQVEZ disp. 226. c. 1. refert sententiam D. Tho. cui cōsentit Dur. in 2. d. 4. q. 1. & Scot d. 3. q. 9. tenentis, Angelos creatos fuisse in beatitudine quadam naturali. Et subdit dicens. Sed quia aliquibus Thomistis difficile visum est, Angelis tribuere naturalem aliquam beatitudinem, sine rectitudine voluntatis, & hæc esse non potest in via, ex sola contēplatione summi boni, qualis in hac vita haberi potest, ideo dixerunt, ad beatitudinem naturalē Angeli, non solum pertinere contemplationē summi boni, sed etiā naturalem rectitudinē voluntatis, quā dicunt esse dilectionem, & amorem amicitiæ naturalem erga Deum. Præterea, cum de ratione veræ beatitudinis sit perpetuitas, dicūt, naturalem illam beatitudinem Angeli perpetuam esse, & amitti non posse. Ipse vero author ex propria sententia cap. 2. dicit, quod cum saluo dono, & gratia creationis, creaturæ rationali collata, labi possit in peccatū mortale, quod summa miseria creaturæ rationalis est, efficitur, nullam esse veram felicitatem, & beatitudinem Angelo naturalem, quæ ex solo dono gratiæ creationis ipsi conueniat, & quam ipse amittere non possit. B Quod vero Thomistæ dicebant, Angelorum beatitudinem naturalem esse in cognitione veri Dei, coniuncta dilectione naturali, qua diligunt Deū amore amicitiæ, mihi nulla ratione probatur. Primum, quia etiam si distingueremus duplicem amorem amicitiæ erga Deum: tamen concedere non deberemus vllum posse haberi ab Angelo, sine noua gratia Dei, præter donum creationis. Deinde amorem Dei naturalem rectum esse, & nunquam amitti posse, vt illi Thomistæ arbitran-

tur, omnino falsum est, & contra Sanctum Thomam. Quanuis enim amor ille rectus esset, & bonus: tamen dici non deberet manere in dæmonibus, cum illi odio prosequantur Deum, & vt ait Sanctus Thomas quæstio. 64. art. 2. ad 5. in omni sua operatione semper peccent. Hæc ille.

Nihilominus ad intelligentiam sententiæ D. Thom. & Thomistarum, respondetur per sequentes propositiones.

Prima propositio. Angelus ex parte intellectus habuit statim à principio suæ creationis perfectissimam contemplationem Dei authoris naturalis. In hac propositione communiter conueniunt Doctores, nec solum intelligenda est de perfecta contemplatione speculatiua, sed etiam practica. Probatur. Nam ad authorem naturæ pertinebat, conferre Angelo statim à principio perfectam operationem intellectus, tam speculatiui, quam practici, quæ perfectio, non poterat acquiri medijs operationibus ipsius Angeli, atque adeo, prima operatio intellectus Angeli tribuebatur authori naturæ, constituenti Angelum statim à principio in sua connaturali dispositione. Confirmatur, & explicatur. Id enim, quod in creaturis irrationalibus se habet vt pondus naturæ, quo tendunt ad suam perfectionem, se habet in Angelis, vt proprius actus elicitus, quo statim acquirunt suam perfectionem, sed perfectio completa intellectus Angeli, consistit non solum in cognoscendo Deum speculatiue, sed etiam practice: ergo istam perfectionē habuerunt Angeli per proprios actus à se elicitos, statim à principio. Itaque supposito quod intellectus Angeli, non poterat successiue acquirere perfectam cognitionem Dei authoris naturalis, seu speculatiuam, seu practicam (vt probatum est supra) necesse est dicere, quod istam perfectionem, non solum in habitu, sed etiam in actu habuerunt à principio.

Secunda propositio. Angeli omnes creati sunt cum rectitudine actuali voluntatis respectu Dei authoris naturalis. Hæc sequitur ex præcedente. Etenim impossibile est, dari actualem rectitudinem intellectus practici, nisi detur actualis rectitudo voluntatis, cum intellectus practicus cōformetur appetitui recto, & implicat, considerarē rectē vltimum finem, seu bonum vniuersale, rectitudine practica, nisi voluntas sit rectificata in ordine ad talem finem, seu bonum. Quo fit, vt sicut naturali quadam consecutione, & ex vi creationis Angeli, statim cōsecutus est in intellectu eius, actus perfectus practice; ita statim consecuta est actualis rectitudo in voluntate.

Nota tamen, quod isti primi actus, de quibus hactenus locuti sumus, tribuebantur authori naturæ. Sicut enim (vt dicebamus) ad authorem naturę pertinebat dare lapidi (verbi gratia) inclinationem ad suum cētrum, imo propter hoc, motus in centrum tribuetur authori naturæ: ita ad eundem authorem naturæ pertinebat, tribuere actualem inclinationem perfectam, & per actum elicitum, tam intellectui, quam voluntati Angeli, & consequenter, impossibile erat, talem inclinationem esse indifferentem ad vtrumlibet, sed omnino determinatā ad vnum, scilicet ad vltimum finem, ad quem Angelus ordinatus est ex vi creationis.

## §. I.

### *De immobili adhæsione Angeli in primo actu.*

RESTAT ergo videre, vtrum præter istud donum creationis, ex vi cuius secutæ sunt dictæ operationes rectæ, sit necessarium aliud donum particulare ad hoc, quod Angelus, firmiter & immobiliter, adhæreat eidem fini naturali, tam per intellectum practicum, quam per affectum voluntatis. Et quidē certissimum est, quod postquam Angelus semel deliberate adhæsit illi bono naturali: ita immobiliter adhæsit, vt omnino esset impossibile, non sequi tale bonum.

Tertia propositio. Angelus actu necessario, quoad exercitium, dilexit Deū anthorem naturalem, statim à principio suæ creationis: Probatur. Primus actus, qui secutus est in Angelo ex vi creationis, fuit necessarius, quoad exercitium, ad modum, quo pondus naturæ sequitur in alijs rebus ex vi creationis, vt explicatum est: ergo dilectio illa naturalis Dei, quæ est velut primum pondus Angeli, fuit necessaria

ria quoad exercitium. Ex quo sequitur, quod illa dilectio Angeli antecesit omnem deliberationem eiusdem Angeli, & quod ex vi illius, non mansit Angelus indifferens ad amandum, vel non amandum Deum authorem naturalem, sed mansit necessario determinatus, ad talem amorem, & consequenter, erat impossibile, habere aliquem actum deliberatum, quo vellet cessare à tali actu amoris.

Et sicut Angelus necessitatur, quoad exercitium, ad amandum se ipsum: ita potiori iure determinatur, ad amandum Deum authorem vniuersalem. Maiori enim pondere naturali res aliæ feruntur in bonum vniuersale, quam in se ipsas, atque adeo, Angelus maiori inclinatione actuali per actum elicitum, ferebatur in Deum cognitum, tanquam bonum vniuersale, quam in se ipsum.

Quarta propositio. Actus illi intellectus, & voluntatis, sufficiunt ex natura sua, ad beatificandam creaturam intellectualem, beatitudine vera naturali. Probatur. Illi actus dicunt vltimam perfectionem, quam creatura intellectualis potest habere naturaliter: ergo in illis datur sufficiens ratio beatificandi talem creaturam. Antecedens constat, quia illi actus versantur circa vltimum finem, sub proportione perfecta, quæ potest dari per naturam, cum ipsa creatura rationali. Nec obstat, illos actus esse necessarios etiam quoad exercitium, (vt diximus) atque adeo, quod non perficiant creaturam intellectualem, quatenus libera est, sed potius antecedant libertatem. Non enim est de ratione beatitudinis, perficere creaturam intellectualem, quatenus creatura libera est, imo quanuis beatitudo acquiratur per actus liberos, tamen ipsa formaliter consistit in actu necessitante intellectum, & talis actus proponit voluntati obiectum, sub omnimoda determinatione, non relinquens aliquam indifferentiam in voluntate. Similiter ergo, quanuis contemplatio illa Angeli practica, sit naturalis quoad exercitium, nec relinquat aliquam indifferentiam in voluntate, respectu obiecti sic propositi, imo requirat eandem voluntatem etiam omnino determinatam (vt dictum est) sufficiens est, ad beatificandum Angelum, si consideretur solum, vt creatura intellectualis est.

Quinta propositio. De facto illa contemplatio Dei, simul adiuncto affectu voluntatis, modo explicato, non beatificabat simpliciter Angelum, etiam beatitudine naturali; sed quodammodo, vt docet Diuus Thomas. Probatur. Omnes illæ operationes naturales, ordinabantur in Angelo, ad vltimam perfectionem supernaturalem: ergo absolute loquendo, non beatificabant Angelum: quandoquidem de ratione verę beatitudinis est, esse vltimam perfectionem. Itaque ad hoc, quod in esse naturali diceretur Angelus beatus, medijs illis operationibus; necessarium esset, quod ipsum esse naturale, non esset ordinatum ad vlterius esse supernaturale. Quapropter attenta ordinatione eiusdem subiecti, ad vlteriorem finem, quidquid perficiebat ipsum, etiam debebat sumi cum eadem subordinatione, & consequenter, implicat, quod subiectum ordinatum ad finem supernaturalem, perficiatur per dona naturalia, nisi quatenus habent etiam ordinationem ad finem supernaturalem, & consequenter, implicat, quod perficiatur per talia dona in ratione finium, sed in ratione mediorum. Vnde quantumcunque dicta contemplatio ex genere suo, & ex parte obiecti, sufficiat, ad beatificandum Angelum, secundum præcisam rationem ordinis naturalis: tamen de facto non sufficit, attenta ordinatione explicata.

Ex ijs ergo sequitur, illos Thomistas, quos reprehendit Vazquez, dixisse acute, cognitionem illam naturalem Dei, inuentam in Angelis, adiuncta recta affectione voluntatis, sufficere ex natura sua, ad beatificandum Angelum, esse que inamissibilem.

Nihilominus explicatione indiget, quod subdit Bañes hic dubio primo, dicens: posse considerari dictam beatitudinem naturalem, prout coniunctam cum actuali subordinatione, & ordinatione, ad supernaturalem felicitatem, quomodo fuit in Angelis, & sic considerata amissibilis est, & de facto fuit amissa, in quibusdã Angelis, quasi per cõcomitantiam, ad amissionem supernaturalis beatitudinis, non quidem quod totaliter fuerit deperdita in Angelis naturalis eorum beatitudo, manet enim in dæmonibus perfecta speculatiua cogni

tio primæ causæ, & amor etiam Dei, quatenus est bonum vniuersale totius naturæ, deest tamen illis perfectio cognitionis practicæ, & moralis rectitudo voluntatis, ac denique delectatio, & fruitio de bonis, quę speculatiue cognoscũt. Hæc ille.

Sed certe, vt ab hoc vltimo incipiamus, implicat manere in dæmonibus, amorem illum primæ causæ, secundum quod est bonum quoddam vniuersale, nisi maneat cognitio practica eiusdem boni vniuersalis. Quapropter hanc cognitionem non negat dictus Magister, sed solum cognitionem practicam aliquorum bonorum particularium, vt ipse explicat sol. ad 2. quæ bona expectant ad mores. Concedendum ergo est, hãc cognitionem practicam de bono vniuersali, manere in dæmonibus. Ex altera vero parte substantialis beatitudo naturalis, cõsistit in cognitione practica huius boni vniuersalis, nã cognitio practica aliorum bonorum particularium pertinentium ad mores, est velut quid annexum illi beatitudini, seu cognitioni substantiali, atque adeo, in dæmonibus manet id, quod ex genere suo sufficit beatificare naturaliter, (vt dictum est.)

Id vero quod dicit idem Magister (simul cum alijs) beatitudinem naturalem vt coniũctam supernaturali, amissibilẽ esse per concõmitantiam, difficultatem habet. Si enim actus illi, in quibus consistit beatitudo, semel eliciantur ab Angelo, tanquam connaturales eidem (vt supponimus ex doctrina D. Thom.) impossibile videtur, illos amitti, quantumcunque coniungantur alteri. Licet enim subordinentur dicti actus beatitudini supernaturali, non depẽdent ab illa, sicut nec potentiæ naturales subordinatæ virtutibus supernaturalibus, dependent ab ipsis virtutibus in fieri, vel in conseruari.

Dicimus ergo explicando illam doctrinam, posse considerari beatitudinẽ naturalem conuenientem omnibus Angelis statim à principio suæ creationis, dupliciter, primo modo entitatiue, & sic est impossibile, quod amittatur. Secũdo modo consideratur formaliter, & sic non manet in ratione beatitudinis. Cũ enim perfectio illius beatitudinis naturalis ex parte subiecti, in quo est, desumatur ex ordinatione ad beatitudinem supernaturalem, vt explicatum est, fit consequens, vt sublata tali beatitudine supernaturali, non maneat beatitudo illa naturalis, in ratione beatitudinis. Exemplũ potest esse in virtutibus, quæ à prudentia recipiunt rationem virtutis, atque adeo ablata prudentia, licet ipsæ remaneant, quoad entitatem, non tamen manent quoad formalitatem virtutis. Maxime, quia vt docet D. Thom. infr. q. 64. art. 2. ad 5, dæmones etiam male vtuntur actibus naturalibus, qui sunt boni prout procedunt à natura: & ita abutuntur illa cognitione, & illo naturali affectu, quo diligunt Deum authorem vniuersalem, & consequenter impossibile est, talem affectum, & cognitionem efficere Angelum beatum absolute, alias nõ posset illis actibus dæmon male vti, nec est possibile, quod in dęmonibus maneant illi actus sub formalitate beatitudinis, quam antea ex se habebant.

## §. II.

### *Nullus amor amicitiæ respectu Dei, manet in Angelo secundum virtutem naturalem.*

ILLVD, quod subdit Vazquez de amore amicitiæ, capere non possum, & multo minus, quod aliquis Thomista tenuerit, dari talem amorem, correspondentem comtemplationi naturali Angeli. Imo communiter Thomistæ 2. 2. quæstio. 23. articul. 1. tenent, non posse dari aliquem amorem amicitiæ in homine, vel in Angelo erga Deum, qui amor solum procedat ex virtute naturali. Quanuis enim Charitas sit amicitia erga Deum, fundata in communicatione bonorum supernaturalium, & in quodam consortio diuinæ naturæ: tamen in tota natura pręcise sumpta, non inuenitur aliqua communicatio cum Deo, sufficiens ad rationem amicitiæ, nec amicitiam erga Deum esse possibilem, dictat tota natura, sed hanc dictat renelatio supernaturalis Dei. Quapropter Angelus secundum beatitudinem naturalem, in qua fuit constitutus à principio suæ creationis, non fruebatur amicitia Dei, & multo minus mansit hic amor amicitiæ in dæmonibus, nec reputo, hoc aliquem authorem, vel somniasse. Verum quidem est datam fuisse pro tũc quandam communicationẽ inter Deũ, &

& Angelum, qua Deus communicauit Angelo dona naturalia, Angelus autem dilexit Deum authorem naturalem, referendo se in ipsum, tanquam in bonum vniuersale, sed præterquam, quod totũ hoc non sufficit ad veram amicitiam, defuit substantiale quòddam fundamentum omnino necessarium, non solum ad rationem istam amicitiæ, verum etiam ad rationem virtutis, & actus moralis perfecti, cuiusmodi fuit plena, & perfecta deliberatio, & hoc est aduertendum pro hac difficultate.

Pro cuius intelligentia notandum est, quod si Angelus à principio virtute naturali referret se in Deum authorem naturalem, ex plena, & perfecta deliberatione, constituente talem actum in genere boni moralis, non posset intelligi, quod a nitteretur idem actus, propter immobilitatem Angeli in tendendo in bonum semel ex plena deliberatione amatum. Quapropter actus illi naturales, in quibus consistebat beatitudo naturalis Angeli, pro illo priori, in quo cõsiderabatur Angelus præcise sub viribus naturalibus, non habebant plenam, & perfectam deliberationem. Et hæc veritas sic colligenda est. Cum enim Angelus esset ordinatus ad finem supernaturalem, tanquam ad aliquid vltimum, & ex altera parte deliberatio plena, & perfecta, debeat incipere ab vltimo fine, fit, vt Angelus constitutus solum in illo statu (vt ita dicamus) naturali, non potuerit habere plenam deliberationem, quo vsque inciperet ab vltimo fine supernaturali. Quidquid ergo conueniebat Angelo in tali statu naturali, habebat imperfectionem annexam ordinationis ad vltimum, & perfectum statum, & consequenter, omnis actus liber, quo Angelus pro tunc conuertebatur ad Deum authorem naturalem, etiam si esset bonus bonitate morali, carebat tamen perfectione requisita ad actum virtutis, attenta qualitate subiecti, quousque ex plena deliberatione, referretur ad vltimum illum finem supernaturalẽ. Et propterea docuit Diu. Thom. cit. quod dæmones male vtuntur ex plena deliberatione, etiam actibus naturalibus. Cum enim status immobilis ipsorum desumatur ex vltimo fine, ad quem sunt conuersi, substantialis ratio directionis illorum actuũ debet desumi ex tali conuersione, sicut in Angelis bonis, desumitur ex perfecta conuersione ad vltimum finem supernaturalem.

Ex his sequitur, quod quantumcunque Angelus à principio referretur ad Deum authorem naturalem libere, & per actum bonum moralem, & tali dilectione naturali, diligeret Deum plus quam se ipsum, & huic dilectioni correspondet contemplatio Dei, non solum speculatiua, sed practica (vt declaratum est) adhuc omnia ista carebant perfectione perfectæ ordinationis explicatæ, & consequenter, rectitudo, quæ erat in voluntate Angeli ante peccatum, quæ quidem considerabatur, vt rectitudo in fieri, & in tendentia ad vltimam ordinationem, amissa est per peccatum, non quidem quoad entitatem, quia erat naturalis, sed quoad ordinationem, quia post peccatum iam induit rationem finis, ad quem dæmon manst ordinatus.

A

## §. III.

B

### *Soluuntur obiectiones in contrarium.*

FAcile conciliantur ex dictis aliqua, quæ contraria videntur inter se in hac parte. Et quidem quomodo compatiantur ista duo, scilicet ex vna parte Angelos fuisse creatos in beatitudine naturali, quæ ex se est vera beatitudo, & ex altera parte respectu subiecti ordinati ad beatitudinem supernaturalem, dicatur illa beatitudo secundum quid, constat ex dictis. Vnde etiam patet, quod quamuis Angelus fuerit liber, ad incidendum in summam miseriam; scilicet peccati, adhuc habuit illam fælicitatem naturalem, quia defuit eidem fælicitati, non quidem aliquid intrinsecum ex natura sua, sed solum illa plena ordinatio, qua inamissibiliter talis fælicitas conueniret Angelo. Quapropter absolute concedendum est, quod beatitudo naturalis, quæ ex se, & intrinsece sufficiebat, ad efficiendum subiectum beatũ in ordine naturali, deperdita est. Licet enim in dæmone manserunt naturalia integra, & consequenter totum, quod naturale erat contemplationi, & affectioni voluntatis, manserit; tamen non mansit cum eadem denominatione, ex incapacitate subiecti, & ex praua ordinatione explicata. Stat autem, quod

C

aliquod accidens ex se, & intrinsece sufficiat denominare subiectum, & tamen de facto non denominet ex incapacitate subiecti. Contemplatio ergo simul cum affectu voluntatis, denominabat Angelum vere fælicem ante peccatum, quanuis fælicitate non simpliciter, & tamen post peccatum fuit subiectum omnino incapax alicuius fælicitatis. Bene ergo potest conuenire vera fælicitas, subiecto apto ad incidendum in summam infælicitatem.

Circa illud de amore, qui non potest haberi ab Angelo sine noua gratia Dei, præter donum creationis, non est disputandum, vtrum si Deus crearet Angelum in puris naturalibus, posset talis Angelus diligere Deum super omnia dilectione naturali, sine speciali gratia Dei: sed supponendum, quod in Angelo, qui de facto creatus est, cum naturali inclinatione ad diligendum Deum authorem naturalem, non erat aliquod impedimentum, quo minus sequendo talem inclinationem per actum liberum, licet nõ cum plena deliberatione (vt dictum est) daretur affectus voluntatis, circa Deum authorem naturalem; atque adeo, quod non esset necessarium speciale donum gratuitum ad istum affectum, & consequenter, quod inueniebatur id, quod necessarium erat ad cognitionem illam practicam. Verum quidem est, non se habere istum affectum, respectu illius contemplationis naturalis, sicut in beatitudine supernaturali, se habet affectus voluntatis respectu visionis beatificæ. Nam in visione beatifica, voluntas necessitatur ad amandum Deum, vnde rectitudinem voluntatis exposcit visio illa beatifica, non quomodocunque, sed necessariam etiam quoad exercitium, tanquam aliquid consecutum, attamen contemplatio, de qua in præsenti; licet exposcat etiã rectitudinem voluntatis, quia, vt dictum est, non est actus pure speculatiuus, tamẽ ista rectitudo non est necessario consecuta ex vi contemplationis. Quapropter ille primus amor non ferebatur solum in Deum, tanquam in authorem vniuersalẽ, nam sub ista præcisa ratione est necessarius quoad exercitium, absolute loquendo: ita quod Angelus non posset cessare ab illo, (vt dictum est) sed ferebatur in Deum sub ratione speciali, quæ non necessitabat ad exercitium, sed relinquebat libertatem, ad cessandum ab eo. Dicimus ergo, quod quanuis amor Dei authoris naturalis cum plena deliberatione, non possit haberi ab Angelo, sine speciali dono Dei (de quo non disputamus) tamẽ amor, de quo disputamus, qui est actus elicitus, habetur sine nouo dono Dei, sed statim ex ipsa propensione naturali Angeli, vt docet D. Th. arr. 2. seq.

Id vero, quod dicunt Thomistæ, quos impugnat Vazquez, amorem Dei naturalem in Angelo rectum esse, & nũquam amitti posse, verissimum est, & expresse habetur ex sententia D. Thom. sup. q. 60. art. 5. vbi docet, quod nullus Angelus potest odio habere Deum, quatenus est quoddam bonum totius naturæ; licet odio possint habere ipsum, secundum effectus particulares. Imo, (vt dicebamus) est impossibile, Angelum se ipsum amare necessario, quoad exercitium, nisi etiam simul amet Deum authorem vniuersalem. Quia tamen Vazquez tenet contra Thomistas, Angelum se ipsum non amare necessario, quoad exercitium, non mirum, quod etiam teneat, dictum amorem Dei non esse necessariũ. Cæterum in sententia communi discipulorum D. Thom. sicut Deus, vt author vniuersalis, & Angelus ipse, non efficiunt duo obiecta prædicti amoris, sed sunt vnum, & idem obiectum, fit consequens, vt eadem dilectione, qua Angelus necessario diligit se, diligat & Deum.

Notanda tamen est differentia inter amorem Dei naturalem, quem Angelus à principio habuit, & eum, qui remansit post peccatum. Etenim primus amor, licet partim fuerit naturalis, qua parte scilicet, in eo Angelus non mouebat se, sed mouebatur ab authore naturæ, tamen partim fuit liber, qua parte Angelus poterat consentire eidem, vel cessare ab illo. Sicut in nobis actus intentionis, qui tribuitur authori naturæ, licet non sit deliberatus, tamen est liber. Quo fit, vt tam Angeli boni, quam mali initiatiue mererentur per dictos actus, qui absolute erant boni bonitate morali. Nihilominus amor, quem dæmon habet post peccatum, quatenus procedit ex plena deliberatione, qua Angelus conuersus est ad se ipsum, tanquam ad vltimum finem, induit semper rationem talis deliberationis, & primæ conuersionis plene deliberatæ, & consequenter, quanuis in esse

eſſe naturæ ſit bonus, & maneat cum eadem bonitate naturali, quam habebat primus actus, quatenus ferebatur in Deũ authorẽ vniuerſalẽ, tamẽ abſolute eſt malus in genere moris. Et hic eſt malus vſus, quo (vt dictũ eſt) dæmon vtitur actibus, qui ex obiecto ſunt boni, ordinando eos ad malum finẽ. Vnde etiã fit, vt ille actus naturalis poſt peccatum, non ſufficiat ad beatitudinem naturalem, quia ratione ſubiecti, à quo elicitur, diſtrahitur à ſuo proprio fine, & ex vi prædictæ ordinationis, denominat abſolute ſubiectũ malum, & miſerum.

Hinc etiam colligitur, quomodo verificetur, quod etiam in dæmonibus naturalia manſerunt integra, non enim ſolum verificatur de potentijs naturalibus; ſed etiam de actibus naturalibus, qua parte procedebant à talibus potentijs, quamuis fuerint deprauati, ex vi praui vſus, ſeu prauæ ordinationis, & in genere moris.

Ex dictis ſequitur, quod ſi Angelus crearetur in puris naturalibus, non ordinatus ad finem ſupernaturalem, eſſet neceſſario beatus, beatitudine naturali. Etenim cognitio illa, quam neceſſario haberet de Deo authore naturali, ſimulque amor, quo neceſſario amaret eundem Deum authorem naturalem, conſtituerent ipſum beatum, ante quemcunque actum liberum. Nam actus iſti contemplationis, & amoris, procederent ab intellectu, & voluntate Angeli, omnino naturaliter, nec eſſet in poteſtate Angeli ceſſare ab illis. Quamuis enim voluntas Angeli, etiam præmota à Deo, ad amandum ipſum Deum ſecundum aliquas rationes particulares, eſſet libera, & poſſet ceſſare ab eadem operatione, & amore, tamen impoſſibile eſſet, ceſſare ab amore Dei authoris naturalis. Ex altera vero parte, etiam eſſet impoſſibile, quod Angelus non ſe referret in Deum authorem naturalem, & quod ea dilectione, qua diligeret ſe ipſum naturaliter, & neceſſario, non præponeret ſibi Deum, tã quam bonum vniuerſale, id enim conuenit alijs rebus ſecundum pondus naturæ, conueniret Angelo actu elicito, atque adeo neceſſario eſſet beatus. Vnde A implicaret, quod iſtam beatitudinem aſſequeretur per actus meritorios, imo potius talis beatitudo ſe haberet, vt principium cuiuſcunque alterius actus boni moralis. Sicut enim in beatitudine ſupernaturali, viſio beatifica, & amor Dei ſe habent, vt principia aliorum actuum, quos exercet beatus, ita beatitudo illa naturalis eſſet principium omnium aliorum actuum, quos exerceret Angelus. Itaque Angelus taliter eſt creatus in plena perfectione naturali, vt in ordine naturali nõ poſſit procedere ex imperfecto ad perfectũ, ſed potius id, quod perfectũ eſt, antecedat in eo tanquã mẽſura, & regula aliorum. Quapropter primus actus, qui conueniret neceſſario Angelo, eſſet contemplatio illa perfecta, in eſſe ſpeculatiuo, atque in eſſe practico, & conſequenter, correſponderet eidem contemplationi neceſſario amor, & iſta regularent reliquas operationes Angeli. B Quia tamen de facto Angelus fuit ordinatus ab beatitudinem ſupernaturalem, dicta contemplatio, & amor naturalis, non fuerunt menſuræ reliquarum operationum, ſed potius ſubordinabantur ſuperiori menſuræ, & conſequenter, Angelus dicebatur media illa contemplatione velut beatus in via, & ita amiſit talẽ beatitudinem, ſecundum formalem rationem beatitudinis, per peccatum.

IN articul. 2. in ſolutione ad 3. ſtatuit D. Thomas conuerſionem, per quam aliquis præparat ſe ad gratiam habendam, & ad hanc (inquit) non exigitur aliqua habitualis gratia, ſed operatio Dei ad ſe animam conuertentis, ſecundũ illud Threnorum vltim. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Et in articul. 3. ſequente docet, quod probabilius videtur tenendum, & magis dictis Sanctorum conſonum eſt, quod Angeli fuerunt creati in gratia gratum faciente.

CON-

# CONTROVERSIA. LXXVI.

## *Vtrùm Angeli in primo instanti suæ creationis acceperint gratiam, per propriam dispositionem.*

QVOD Angeli fuerint creati in gratia, tenent communiter Doctores scholastici D. Thom. in hoc art. 3. & in 2. d. 4. q. 1. a. 3. quem sequuntur eius discipuli, & Dur. in 2. d. 4. q. 2. Eam tenet Albert. 2. part. summæ tract. 4. q. 18. Capr. in ill. d. 4 q. 3. ad 1. cont. 5. conc. Mai. q. 1. Greg. q. 1. ar. 3. Alij etiã ex Sanctis Patribus, quos allegat Vazq. disp. 227. cap. 2. Quanuis contrariam sententiam tenuerit Magister in 2. d. 4. quem sequuntur D. Bonau. q. 3. Altisiod. lib. 2. cap. 1. Imo, vt dicit D. Tho. in 2. cit. hæc sententia suo tempore erat communior.

*D. Thom.* *Dur.* *Albert.* *Capreol.* *Mai.* *Greg.* *Vazquez.* *Magist.* *D. Bon.* *Altisiod.*

Difficultas autem præcipua, quæ controuertitur inter Doctores scholasticos huius temporis, est, vtrum Angelus acceperit illam gratiam per propriam dispositionem. In qua re non conueniunt etiam discipuli D. Thom. Aliqui enim tenent partem negatiuam, quam tenuit Capr. in 2. d. cit. Ioan. Arboreus libr. 1. Theosophiæ. Et probatur primo. Operationes pure naturales Angeli, debent præcedere operationes supernaturales, procedentes à gratia, vt docet D. Tho. q. 16. de malo art. 4. ad 3. sed operatio pure naturalis, non potest esse dispositio ad gratiam: ergo Angeli non receperunt gratiam, ex aliqua dispositione præcedente.

*Arbore.* *D. Thom.*

Secundò arguitur. Gratia collata est Angelo, tanquam principium radicale omnium operationum supernaturaliũ, & tanquam primum in ordine supernaturali: ergo ex genere rei nulla operatio illius ordinis, disponit ad gratiam. Probatur consequentia, quia operatio non potest disponere ad principium eiusdem operationis.

Tertiò. Gratia tribuebat Angelo esse supernaturale, sicut forma substantialis tribuit esse rei, sed impossibile est, disponi rem per aliquam operationem, ad suscipiendum primum esse, imo implicat intelligere operationem in re aliqua, antequam res illa habeat esse: ergo impossibile est, attento ordine per se gratiæ, intelligere operationem supernaturalem in Angelo, antequam Angelus habeat esse per gratiam.

A

Confirmatur, & explicatur præcedens argumentum. Quanuis enim in adultis, præcedat dispositio ad iustificationem, & receptionem gratiæ, vt patet ex Conc. Trid. sess. 6. cap. 5. & can. 4. & Arausc. cap. 9. & alijs; atque adeo actus fidei, spei, &c. antecedant talem iustificationem, tamen attendendo ad ordinem per se requisitum in prima receptione gratiæ, talis gratia debet antecedere omnes operationes supernaturales: quando quidem debet antecedere omnes virtutes supernaturales, à quibus procedunt operationes supernaturales, sicut essentia antecedit potentias, quæ profluunt ab illa, per simplicem emanationem. Per accidens autem est, adultum habere fidem sine gratia; atque adeo disponi ad recuperandam, seu recipiendam gratiam per actum fidei. Sed in prima iustificatione Angeli, seruatus est ordo per se gratiæ: ergo non debuit præcedere aliqua virtus supernaturalis, infusionem gratiæ, nec actus aliquis supernaturalis, exposcens tanquam principium sui virtutem supernaturalem.

*Conc. Trid.* *Conc. Arausc.*

B

Quarrò. Ille actus, qui dicitur dispositio ad gratiam, tribuitur motioni diuinæ, vt dictum est ex D. Thom. ergo per ipsum non se disponit Angelus, nec mouet se Angelus, sed mouetur, & agitur, & consequenter, per talem actum non disponitur Angelus libere.

C

Confirmatur. Si Angeli se disposuerunt per proprium actum liberum, ad recipiendam gratiam, sequitur, quod immobiliter manserit in eis talis actus; atque adeo, quod semel accepta gratia, nõ potuerint cadere ab ea. Probatur sequela, ex modo, quem seruat Angelus tendendi in bonum semel libere amatum; scilicet

scilicet, inflexibiliter, & immobiliter.

Quintò. Si gratia data est Angelo conformiter ad dispositionem liberam, sequitur, quod liberum fuit eidem Angelo non recipere gratiam, sicut fuit liberum ei, non habere talem dispositionem, vel si è contra non fuit in potestate Angeli illa prima infusio gratiæ, nec etiam fuit in potestate eiusdem, se disponere ad gratiam.

Confirmatur. Gratia collata est Angelo secundum quantitatem suorum naturalium, vt docet D. Th. infr. art. 6. ergo in receptione huius gratiæ non attendebatur ad dispositionem liberam, sed ad capacitatem naturalium. Maxime, quod Angelus inferior quoad naturalia, potest habere actum liberum intensiorem, actu, quem habet Angelus superior, & consequenter, si ad talem actum attendendum esset, Angelus ille inferior posset recipere maiorem gratiam.

Sextò. Quicunque actus supernaturalis elicitus ab Angelo in illo primo instanti, erat gratus Deo: ergo præsupponebat subiectum gratum Deo: ergo non disponebat, ad gratiam suscipiendam.

Septimò. Christus Dominus non accepit gratiam per propriam dispositionem: ergo non est perfectio accipere gratiam per propriam dispositionem: ergo Angelo etiam tribuendus est iste modus accipiendi gratiam, absque dispositione.

*Caiet. Ferrar.* Oppositam tamen sententiam tenent communiter discipuli D. Th. Caiet. 2. 2. q. 24. art. 3. Ferrar. 3. cont. gent. c. 110.

Notandum est, quod in præsenti loquimur de dispositione proprie dicta, quæ habet naturalem connexionem cū forma, non vero de dispositione, quæ solum se habet concōmitanter, ad cuius rationem non exigitur, quod præcedat formam, reddendo subiectum capax, secundum connaturalitatem quandam recipiendi formam.

Quapropter licet conueniant authores in hoc, quod Angelus in eodem instanti, in quo recepit gratiam, habuit actum supernaturalem dilectionis Dei, tamen aliqui eorum dicunt, talem actum se habere concōmitanter in receptione gratiæ, non vero antecedere ipsam receptionem gratiæ, tanquam aliquid per se disponens ad gratiam, sed potius tanquam aliquid consecutum ex gratia.

A

B

C

Reducenda etiam sunt in memoriam ea, quæ dicta sunt à nobis, de prioritate in genere causæ materialis. Cum enim ista prioritas non sit instantis, in quo, sed prioritas, quia, non oportet assignare aliquod instans, in quo sit dispositio, ante quam sit forma, ad quam disponit, sed pro tali prioritate, sufficit assignare ex parte dispositionis, rationē antecedētem per se receptionem formæ, ita quod sit verum dicere: hæc forma recipitur in isto subiecto, quia illud fuit dispositum tali dispositione: atque adeo requiritur, quod prius intelligatur subiectum sub tali dispositione, quam intelligatur sub forma.

Aduertat etiam attentissime acutus Metaphysicus, quod in his prioritatibus secundum naturam, datur appellatio proprij conceptus, taliter, quod dispositio, quæ prius natura antecedit formam, sumatur formaliter, & præcise per ordinem ad talem formam, nec liceat inferre eandem prioritatem per ordinem ad ea, quæ cōmitantur formam, vel etiā consequuntur per se ad eandem formā. Itaque quanuis actus contritionis (v. g.) antecedat gratiam iustificantem, in genere causæ materialis, tamen non inde est inferendum, quod antecedat omnes alios habitus, qui simul infunduntur cum gratia. Quapropter ista consequentia non valet, contritio antecedit gratiam in genere causæ materialis: ergo antecedit habitum pœnitentiæ, à quo procedit efficienter. Variatur enim appellatio. Nam ratio illa dispositionis, solum sumitur per ordinem ad gratiam, & etiam prioritas illa naturę, quę est prioritas, causalitatis per se, non autem sumitur per ordinem ad habitum pœnitentiæ. Nec intellectus cognoscens dictam dispositionem, considerat ex parte termini, ad quem disponit, nisi præcise gratiam.

## §. I.

### *Decisio quæstionis.*

PRima conclusio. Gratia collata est Angelis mediante propria dispositione. Hæc absque dubio est mens D. Thom. qui infr. q. 95 art. 1. docens, primum hominem creatum esse in gratia, proponit quintum argumentum cōtra hoc, in hunc modum, *Ad hoc, quod aliquis*

*aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis, cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum, & animam. Sed consensus in gratiam, non potest esse nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.* Et respondet ad hoc argumentum, *quod cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet, etiam in primo instanti suæ creationis, primum hominem gratiæ consensisse.* Hæc eadem doctrina à fortiori currit de Angelo, qui non est iustificatus, nisi interueniente proprio consensu, qui sufficeret ad illud genus matrimonij. Itaque quanuis simplex infusio gratiæ, non exposcat consensum illum, tamen infusio gratiæ in adulto exposcit, quod talis adultus consentiat vnioni, quæ fit secundum consortium diuinæ naturæ, mediante gratia. Cum igitur sanctificatio adultorum per propriam dispositionem, sit perfectior, quam sanctificatio paruulorum, absque propria dispositione, vt docet D. Thom. 3. p q. 34. art. 3. ista sanctificatio per propriam dispositionem, conuenit Angelo. Sicut etiam ob eandem rationem docet ibidem D. Thom. Christum Dominum fuisse sanctificatum, mediante propria dispositione. Et quanuis istæ, & aliæ similes rationes, videantur solum probare, quod in Angelo detur aliquis actus, quo, in receptione gratiæ, talis Angelus consentiat eidem receptioni, non tamen, quod iste actus antecedat receptionem, sed concomitanter se habeat. tamen si bene expendantur, probant illam prioritatem in genere causæ materialis. Consensus enim ille declaratus, requiritur, ad disponendum subiectum, vt forma perfecto modo introducatur; atque adeo non debet primo considerari, nisi quatenus tenet se ex parte subiecti, & consequēter, quatenus reducitur ad genus causæ materialis. Quod amplius declarabitur conclusionibus sequentibus.

A

B

C

Secunda conclusio. Actus meritorius vitæ æternæ, qui in Angelo antecessit infusionem gratiæ in genere causę materialis, non considerabatur, vt meritorius. Explicatur, & probatur conclusio. Non enim assignantur in Angelo recipiente gratiam à principio, duo actus, vnus scilicet, quo disponatur, ad gratiã suscipiendam, & alter, quo mereatur vitam æternam, sed vnus, & idem efficit vtrunque munus. Diuersa tamen consideratione. Etenim illemet actus, vt meritorius est, procedit à subiecto grato; atque adeo non disponit ad gratiam, nec potest disponere, quandoquidem gratia non potest cadere sub merito, sed est principium meriti. Item etiam ille actus, vt meritorius, respicit pro termino gloriam, non autem respicit pro termino subiectum ipsum, à quo elicitur, tãquam susceptiuum gratiæ. Præterea, quia actus, vt meritorius, procedit à gratia cooperante, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 114. nihilominus, vt dispositio est ad iustificationem, tribuitur gratiæ operanti, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 113. Qua propter in illo primo actu, quem habuit Angelus, quatenus per ipsum disponebatur ad iustificationem, potius Angelus mouebatur à Deo, quam moueret se. Et quidem sicut agens tribuens formam, tribuit vltimam dispositionem ad formam, ita Deus tribuens gratiam, tribuit illam vltimam dispositionem ad gratiam. Fit ergo, vt quanuis dictus actus sit meritorius, non tamen consideretur vt meritorius, in illo genere causæ materialis. Et hic habet locum id, quod à principio notabamus, prioritatem istam in genere causæ materialis, debere sumi secundum appellationem proprij conceptus, considerando actum præcise, secundum illud, quod necessarium est ad disponendum.

Sic etiam interprætatur id, quod dicunt aliqui, Angelum à principio fuisse bonum, non per vsum liberi arbitrij, sed per creationem. Modum istum loquendi seruat Petrus Abbas lib. 1. expositionum Mosayci Tabernaculi. Ressl. tom. 1. Bibliot. dicens, fuisse moram inter creationem Angelorum, & lapsum, & quod in illa breuitate temporis, omnes boni erant, non per vsum liberi arbitrij, sed per creationis beneficium. Verum est, quod hic author subdit verba difficilia dicens. *Post creationem vero spontanea voluntate, alij elegerunt bonum, alij malum.* Videtur ergo insinuare, quod in instanti, in quo receperunt gratiam, non habuerunt actum: sed potest interpretari de acto plene deliberato, seu meritorio illius gratiæ.

Tertia conclusio. Licet actus ille, quatenus dispositio est, tribuatur gratiæ operanti,

operanti, non tamen consideratur gratia illa in esse habitus, sed in esse auxilij. Vtraque pars huius conclusionis probatur, & explicatur. Gratia enim operans, & cooperans in hoc distinguũtur, quod hæc tenet se ex parte subiecti, efficiendo cum illo vnum principium ad operandum, taliter quod operatio tribuatur eidem subiecto mediãte gratia. Cæterum gratia operans non considerat, vt tenens se ex parte subiecti, sed ex parte Dei, qui infundendo gratiam, infundit simul actum illum. Fit ergo consequens, vt gratia operans non consideretur in esse habitus tribuentis subiecto potentiam, & habilitatem ad operandum, sed in esse auxilij præmouentis, & prædeterminantis ipsum subiectum ad talem operationem; atque adeo non consideratur gratia ista, vt efficit vnum cum subiecto, quod actuat in ratione principij, quod est, non habere esse habitus, sed consideratur velut intentionaliter, & per modum actus tendentis ad operationem, quod est, habere rationem auxilij. Igitur Deus mediante actu procedente à gratia, vt habente rationem auxilij, disponit subiectum, ad recipiendam ipsam gratiam consideratam in esse habitus.

Quarta conclusio. Actus ille non vt deliberatus, sed vt liber, disponit ad gratiam recipiendam. Licet ista conclusio generaliter procedat in iustificatione Angeli, & primi parentis, & cuiuscunque alterius adulti, tamen facilius intelligitur in iustificatione illa instantanea Angeli. Actus enim ille instantaneus; licet tribueretur Deo authori supernaturali, tamen diuerso modo, atque tribuebatur primus actus naturalis, quo Angelus cõuersus est ad Deum authorem vniuersalem, de quo supra dictum est. Etenim iste actus fuit necessarius, quoad exercitium, & ita nec fuit deliberatus, nec liber, vt iam manet probatum: nihilominus actus supernaturalis de quo nunc loquimur, non quidem fuit deliberatus, quia per ipsum mouebatur Angelus à Deo authore supernaturali, & non mouebat se, tamen fuit liber, quia Angelus taliter mouebatur per ipsum à Deo, vt posset dissentire, si vellet, quod quidem declarare, non est huius loci. Dicimus ergo, quod prædictus actus non habuit rationem dispositionis sub aliqua necessitate participata à Deo. Itaque quanuis in ratione vltimæ dispositionis, tribueretur talis actus Deo, tamen non vt necessitante voluntatem, sed vt relinquente voluntatem liberam ad consentiẽdum, vel dissentiẽdum, & vt productus à Deo, conformiter ad naturam voluntatis. Quod probatur ex fundamento posito à D. Thom. de matrimonio spirituali, A ad quod debet disponere spontaneus quidam consensus, non vero necessarius actus.

Nec valet si importunam replicam obijcias; scilicet, quod actus ille disponit, quatenus se tenet ex parte Dei, vt sic autem non est liber Angelo; atque adeo disponit, secundum quod est necessarius Hæc (inquam) argumentatio procedit ex superficiali intelligentia motionis diuinæ. Motio enim diuina præhabet in se totam libertatem voluntatis, taliter quod voluntas non possit libere operari, nisi physice participando à Deo liberum modum operandi, & consequenter, illemet actus, per quem Angelus disponitur libere ad recipiendam gratiam, B non potest habere rationem dispositionis liberæ, nisi præintelligatur, vt procedens à Deo. Vnde non solum, quia Angelus libere consensit illi motioni diuinæ, sed principaliter, quia motio procedebat à Deo, illa fuit dispositio ad gratiam.

Quinta conclusio. Gratia collata Angelo inspiciebatur à prædicta dispositione, secundum esse habituale gratiæ. Probatur. Gratia secundum esse habituale erat, ad quam tanquam ad terminum ordinabatur actus ille, quẽ habebat Angelus: ergo ad gratiam vt sic, disponebat talis actus. Antecedens patet ex dictis, & ex differentia inter gratiam operantem, & cooperantem, quod illa semper habet rationem principij, gratia vero cooperans, licet ex vna parte sit principium actus subsequentis, tamen ex altera, est C terminus primi actus.

## §. II.

### *Differentia inter actum, vt procedentem à gratia, & disponentem ad gratiam.*

CVm ab eadem gratia procedat actus ille, quo Angelus disponitur ad eandem gratiam, non est facile explicare,

plicare, sub qua ratione talis actus intelligatur procedere à gratia, atque disponere ad illam. Ratio dubitandi est, quia si semper ille actus procedit ab eodem principio, necesse est, vt semper induat eandem rationem specificam, quam participat à tali principio; atque adeo videtur implicare, quod sub propria ratione A specifica, quam dicit, disponat subiectum, ad principium specificum. Et quidem supponendum est, quod proprie loquendo, actus vt procedens à gratia, non pertinet ad aliquam speciem, quia gratia nulli actui tribuit speciem, sed species sumitur ex principio proximo actus, gratia autem est principium radicale. Sicut nec species actus producti ab homine, sumitur ex essentia hominis, sed ex principio proximo, cuiusmodi est potentia specialis. Quapropter loquimur in præsenti largo modo de ratione specifica, quatenus actus aliquis secundum quod est gratus Deo, reducitur specialiter ad gratiam, tanquam ad proprium, & vniuocum principium. Tunc ergo arguitur. Actus ille semper est gratus Deo: ergo semper induit illam rationem gratitudinis, quatenus specialiter procedit à gratia: ergo nunquam potest considerari, vt dispositio ad gratiam, à qua tanquam à principio formali, & proprio, atque vniuoco, participat illam rationem gratitudinis.

Ad hanc difficultatem respondetur, quod nulla dispositio, vt sic, & quatenus reducta ad genus causæ materialis, pertinet ad speciem, directe, sed tantum reductiue. Sicut enim materia reductiue pertinet ad formam, & secundum se, solum est in potentia ad talem formam, ita dispositio reducta ad genus causæ materialis, quanuis absolute pertineat ad speciem, tamen vt dispositio est, pertinet reductiue ad speciē formæ, ad quam dispo nit. Ex quo sequitur, quod dispositio, vt sic, non consideretur, vt procedens ab aliquo principio completo, & formato, quasi iam participans perfectam illam rationem, sed consideretur, vt tendens ad tale esse completum. Vnde licet calor productus à generante ignem, tanquam vltima dispositio, vere sit in specie caloris, & producatur per veram calefactionem, tamen in ratione vltimæ dispositionis, solum consideratur, quatenus reductus ad terminum productum; atque adeo etiam ex parte principij, non consideratur, vt procedens ab aliqua forma in esse completo, sed totum, quod in tali genere causæ materialis includitur, debet considerari, vt via, & tendentia ad formam.

Consequens ergo est, vt quanuis actus, quo Angelus disponitur ad recipiendam gratiam, vere pertineat ad speciem, & producatur à gratia, tanquam à principio radicali, & charitate, tanquã à principio proximo, tamen in illo genere causæ materialis, non consideretur vt pertinens ad speciem, sed vt tendens in rationem specificam, nec ipsa gratia, seu charitas, considerentur secundum completas rationes, sed quatenus incomplete, & in via participantur à subiecto disposito à Deo medijs ipsis. Itaque Deus non immediate per se ipsum causat illam operationem, quæ est dispositio, sed mediante gratia, & charitate, adhuc tamen sicut dispositio consideratur, vt tendens ad esse completum formæ, ita forma consideratur, vt tendens ad esse completum sui, media dispositione.

Et nota, aliquos authores defendere istam rationem incompletam actus disponentis ad gratiam, dicentes, talem B actum non procedere à gratia, vel charitate, sed ex solo auxilio diuino. Sed isti tenebantur aduertere, esse impossibile, talem actum non pertinere, absolute loquendo, ad aliquam speciem, & consequenter esse impossibile, eum non habere principium proprium, & specificum, à quo eliciatur. Vtrum autem auxilium diuinum possit supplere rationem proximam, & specificam alicuius principij, & homo per solum auxilium supplens vicem charitatis, possit elicere actum charitatis, non est præsentis loci examinare. Sufficit autē dicere, esse impossibile, quod Deus mediante quacunque entitate suppleat rationem specificam rei alterius speciei; atque adeo implicat, quod mediante aliquo auxilio, C efficiat, quod voluntas eliciat actum specificum charitatis: Quapropter recurrendum est ad doctrinam traditam, dicendo, quod actus ille, qui est dispositio, procedit semper ab eodem principio specifico, non tamen in genere causæ materialis consideratur, vt constitutus in specie, seu vt procedens à princi-

pio

pio habentē completam rationem ſpecificam, ſed potius, vt tendens ad ſpeciem, & vt procedens à principio in completo, & reducto ad agens, quod introducit formam; ſcilicet ad Deum. Et ita habent gratia, & charitas, à quibus procedit ille actus, rationem auxilij tenentis ſe ex parte Dei, non autem rationem habitus, tenentis ſe ex parte ſubiecti, & vt principium efficiens completum.

Ex his ſequitur, quod gratia in eſſe auxilij, non diſtinguitur à gratia in eſſe habitus, ſecundum ſubſtantiam, ſed tantum ſecundum modum, quatenus diuerſimode eſt principium operationis. Etenim habitibus vtimur cum volumus; atque adeo habitus etiam ſupernaturales, quodammodo ſunt principia operationum, ſecundum quandam ſubordinationem, reſpectu noſtræ voluntatis, quatenus ſunt principia quibus operamur, & quorum operationes tribuuntur nobis operantibus, tanquam cauſis principalibus. Nihilominus gratia in eſſe auxilij non ſubordinatur voluntati noſtræ, quin potius ſubordinat ſibi voluntatem noſtram, quatenus illam excitat ad actus ſupernaturales. Vnde in illo priori, pro quo gratia habet rationem auxilij, non tam ſe tenet ex parte hominis operantis, quam ex parte Dei mouentis hominem mediante illa, vt dictum eſt.

## §. IIII.

### *Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD primum argumentum poſitum à principio reſpondetur, quod ante infuſionem gratiæ ſecundum modum completum, non ſolum datur actus naturalis, ſed etiam ſupernaturalis, qui tribuitur Deo in ratione vltimæ diſpoſitionis, quatenus Deus, infundendo gratiam, ſimul excitat voluntatem, ad conſentiendum tali infuſioni, & vt gratia habeat completam rationem habitus, non ſolum in ſe ipſa, ſed etiam in modo actuandi ſubiectum. Quapropter eadem operatio, qua Angelus conuertitur ad Deum authorem ſupernaturalem, compatitur cum operatione naturali in eodem inſtanti, quia hæc ſecunda eſt fundamentum primæ, & multæ operationes ſe habentes iſto modo, poſſunt menſurari eodem inſtanti. Nihilominus quoad prioritatem naturæ, ſecundum genus cauſæ materialis, ſolum conſideratur prædicta actio ſupernaturalis. Quantuis enim in vtraque operatione Angelus moueatur à Deo, tamen ſupernaturalis ordinatur ad matrimonium illud ſpirituale, & ita mouetur Angelus libere, at vero in operatione naturali mouetur neceſſario, etiam quoad exercitium.

Ad ſecundum reſpondetur, gratiam collatam eſſe Angelo, tanquam principium radicale omnium operationum ſupernaturalium, quatenus tales operationes tribuuntur ipſi Angelo, & ad illas mouetur medio eſſe ſupernaturali gratiæ, & media potentia ſupernaturali proxima, cuiuſmodi eſt virtus ſupernaturalis. Vnde in hac conſideratione, operationes ſupernaturales non diſponunt ad gratiam, ſed quatenus tribuuntur Deo infundenti gratiam, præmouendo, & præparando voluntatem, antequam voluntas moueat ſe mediante eadem gratia.

Ad confirmationem reſpondetur, cōcedendo, quod abſolute præceſſit in Angelo infuſio gratiæ, infuſionem omnium aliarum virtutum ſupernaturalium, & conſequenter, quod præceſſit omnes operationes ſupernaturales; in genere cauſæ efficientis; atque adeo ſi ſolum attenderemus ad gratiam, quatenus præhabet dictas virtutes, & operationes, difficile intelligeretur, quo modo operationes diſponerent ad gratiam. Ratio huius eſt, quia ad ſimplicem illam emanationem virtutum à gratia, præſupponeretur gratia in eſſe completo, ſicut ad operationem procedētem ab eadem gratia, tanquam à principio radicali, etiam præſupponeretur completa ratio gratiæ in ſubiecto. Cæterum cum tam operatio illa, quam habuit Angelus, quā gratia, cōſiderentur, vt tenentes ſe ex parte Dei, diſponentis Angelum per gratiam per modum auxilij, & conſequenter per operationem procedentem ab ipſa, in eadem conſideratione, ad eandem gratiam in eſſe habitus, & in eſſe completo, optime intelligitur præcedentia in genere cauſæ formalis, qua gratia præcedit ope-

rationem, ordine intentionis diuinæ, cum præcedentia in genere causæ materialis, qua, ordine executionis, operatio præcedit gratiam.

Ad quartum argumentum cum confirmatione respondetur ex dictis. Angelus enim in illa prima operatione, & mouebatur à Deo, & libere consentiebat motioni. Ad hoc autem, vt immobiliter adhæreret rei volitæ, necessum erat, A vt ex plena deliberatione tenderet in talem rem.

Ad quintum respondetur, quod quantuis non fuerit liberum Angelo recipere gratiam in ratione primæ motionis, & primæ excitationis, fuit tamen liberum eidem, consentire, vel dissentire eidem excitationi, & sic gratia in esse gratiæ, & in esse habituali recepta est conformiter ad operationem istam liberam. Vtrum autem potuerit peccare Angelus, non consentiendo prædictæ excitationi, examinabitur infra.

Ad confirmationem respondetur, gratiam quoad sui infusionem, non fuisse commensuratam capacitati naturali virtutis, siue operationis angelicæ, tamen secundum congruentiam quandam, ita B attemperauit se Deus dictæ virtuti, vt conformiter ad illam, seu attendendo ad illam, excitauerit Angelum ad specialem gradum gratiæ recipiendum, & hoc sentit D. Thom.

Ad sextum respondetur, quod pro illo priori in genere causæ materialis, non considerabatur actus, vt meritorius, nec vt gratus Deo, sed præcise secundum id, quod exposcebat genus causæ materialis; scilicet, secundum dispositionem ad gratitudinem, & ad esse gratiæ habituale.

Ad septimum respondent aliqui, inter quos est Bañes hic dub. 2. statuendo discrimen inter Christum Dominum, & Angelum, quod in Christo gratia subsecuta est per simplicem emanationem; atque adeo non indigebat dispositione, qua indigebat Angelus. Hæc tamen doctrina non placet alijs, præcipue Magistro Vincentio in select. de grat. Christi quæstion. 2. Non tamen pro nunc potest examinari, sed ad bonum sensum potest concedi ista simplex emanatio. Non quidem taliter, quod ex vi vnionis humanitatis cum verbo, tanquam ex principio necessario ortum habuerit gratia, quæ procedit à tota trinitate, tanquam à principio libero, & in certo, & determinato gradu intensionis, & hoc probant argumenta illius Magistri, sed ad istum sensum, quod supposita illa vnione hypostatica, taliter erat debita gratia Christo Domino, atq; debentur potentiæ naturales alicui naturæ specificæ, propter illam connaturalitatem inter vnionem dictam, & gratiam. Respondetur ergo ad argumentum, negando cum Diu. Thom. 3. part. quæstion. 34. articulo. 3. quod gratia fuerit collata Christo Domino absque propria dispositione.

*Bañes.*

*Vincent.*

IN artic. 4. docet D. Thom. quod Angelus suam beatitudinem meruit. Quam conclusionem probat in argumento sed contra, ex illo Apocalyp. 21. vbi dicitur, quod Angelus metiebatur cælestem Hierusalem, mensura hominis, quæ est Angeli. Quem locum sic intelligit D. Thom. quod mensura Angeli in illa cælesti Hierusalem, est mensura hominis. Vnde colligit, quod cum homo ad beatitudinem pertingere non possit nisi per meritum, nec etiam Angelus. Et in articul 5. docet, quod Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.

*Apoc. 21.*

CON-

## CONTROVERSIA. LXXVII.

### *Vtrùm hæc sententia, & interpretatio D. Thom. sit vera.*

*Vazquez.* VAZQVEZ disputatio. 229. cap. 1. dicit, quod hic sensus, in quo Sanctus Doctor intelligit dictum locum, alienus omnino est à contextu capitis. Cum enim dixisset Ioannes, eum, qui cum ipso loquebatur, mensum fuisse ciuitatem, & mensuram fuisse cubitorum, ne aliquis existimaret esse hominem, qui cubitis mensus fuerat ciuitatem, subiungit. *Mensura hominis, quæ est Angeli.* Ac si diceret, licet ea mensura videatur esse hominis, tamen revera erat Angeli, sub specie hominis mentientis ciuitatem illam, non mensura intellectuali, sed humana, quæ est cubitorum. In qua interpretatione secutus est ille author Aretam. Et fateor, eam esse sufficientem. Sed inconsiderate satis, censuit interpretationem Diu. Thom. alienam omnino esse à contextu, cum sit communis interpretatio, quam secuti sunt fere omnes Expositores illius loci, vt est Lyranus, Glosa interlynearis, Rupertus, Dionysius Cartusianus, Gagneius, Viegas, & alij multi. Vnde Doctores scholastici, etiam probant eandem conclusionem propositam, ex eodem loco. Et satius fuisset Vazquetio, hanc communem viam sectari, quam libere contra Sanctum Doctorem loqui, qui in omnibus genuinum sacræ Scripturæ sensum assecutus est. Quod autem magis quadret textui, & contextui interpretatio Diu. Thom. patet euidenter ex ipsa litera. Cum enim dicitur, Angelum metiri, mensura hominis, quæ est Angeli, idem est, atque si diceretur, mensura, qua vtitur non solum homo, sed etiam Angelus. Optime ergo dicitur, eandem esse mensuram hominis, & Angeli, non solum restringendo hoc ad illum Angelum, qui etiam apparebat sub specie hominis, sed multo melius, & congruentius, absque tali restrictione, declarando naturam illius mensuræ, quæ cum sit mensura hominis, etiam est mensura Angeli; atque adeo cum illa vtatur homo, etiam eadem vtatur Angelus, & consequenter, quod cum illa mensuretur homo, etiam eadem mensuretur Angelus. Sed hæc obiter dicta sint, in defensionem sanctissimi præceptoris, & in vindictam prædictæ iniuriæ.

*Aretas.*

*Lyran. Glos. interlynear. Dion. Cart. Gagnei. Viegas.*

A

Deueniendo ergo ad principalem quæstionem, Magister sentent. in 2. d. 5. capit. vltim. tenuit, Angelos prius adeptos fuisse beatitudinem, quam illam promeruerint. Quam sententiam secutus est Antisiod. libr. 3. tractat. 1. capit. 7. Hæc tamen sententia non est vera. Impossibile enim est, quod Angelus videns Deum clare, amet ipsum libere, sed debet necessario amare, vt pro nunc supponimus; atque adeo non potest locum habere meritum, quod exposcit libertatem, vbi talis libertas deest in eo, quod principaliter includit. Licet enim Angeli operentur libere, custodiendo homines, tamen ista custodia non potest esse meritoria, quia regula illius, cuiusmodi est amor Dei, est necessaria. Maxime, quia vt docet Diu. Thom. hic, meritum habet rationem viæ ad finem; atque adeo est impossibile, quod qui iam est in termino, moueatur ad ipsum. Nec valet si respondeatur, quod Angelus non erat in termino, considerato per modum præmij formaliter, sed potius tendebat in ipsum, quod bene compatitur cum eo, quod est, accepisse præmium materialiter, vt in exemplo, quod adfert Albert. in 3. d. 18. articul. 4. (qui reputat probabilem sententiam Magistri) de milite, qui accipit equum, quem tamen postea meretur pugnando in eo. Hæc (inquam) nullius momenti sunt. Licet enim militi detur equus, expectatur tamen ab eo pugna libere exercenda, vt equus habeat rationem præmij, atque ita miles non est perfecte in termino; tamen in præsenti, eo ipso,

*Magist.*

*Antisiod.*

*Albert.*

B

C

quo Angelus videt Deum clare, est perfecte in termino, nec potest exercere aliquam operationem, cuius non sit regula talis visio, & terminus. Implicat ergo tendere in talem terminum, etiam in ratione præmij. Quomodo autem Christus Dominus meruerit, & fuerit simul viator, & comprehensor, non est huius loci examinare, sed pro doctrina tradita, sufficiat dicere, esse impossibile, aliquem mereri sibi beatitudinẽ iam adeptam. Restat ergo, vt in dicta opinione Magistri non saluetur meritum Angelorum.

Alij ergo opinati sunt, meritum Angelorum fuisse quidem in eodem instanti, in quo Angeli assecuti sunt prẽmium, licet natura præcesserit præmium. Hanc sententiam tenuit D. Bonau. in 2. d. 5. art. 3. q. 2. Ægid. q. 2. art. 2. Ricard. art. 2. q. 1. Albert. 2. p. summ. tract. 4. q. 19. Solet etiam adduci pro hac sententia D. Thom. quodlib. 9. q. 4. art. 3. qui est 8. sed de mẽte eius constabit infra. Omittimus etiam, quod aliqui ex his authoribus tenuerunt, Angelos creatos fuisse in puris naturalibus; atque adeo in secundo instanti meruisse per gratiam, & præmium accepisse. Hæc enim sententia, quoad illam primam partem, manet supra impugnata. Probatur ergo, quod in eodem instanti fuerit meritum illud, & præmium. Primo ratione Diu. Thom. cit. Sicut enim vnus, & idem actus, qui est dispositio ad gratiam, præparauit Angelum ad gratiam, ita fuit meritum gloriæ: sed illa præparatio fuit simul cum gratia: ergo etiam fuit simul cum gloria.

*Bonau.* *Ægid.* *Ricard.* *Albert.* *D. Thom.*

Secundò. Augmentum gratiæ cadit sub merito, & tamen est simul cum ipso merito: ergo possunt esse simul meritum, & præmium. Et idem argumentum fit à fortiori, de augmento charitatis, quod est simul cũ actu meritorio, eiusdem charitatis.

Hæc tamen sententia etiam tollit rationem meriti ab Angelis, vt constabit ex dicendis infra. Quapropter sit prima propositio. Angeli in primo instanti suæ creationis vere, & proprie meruerunt. Probatur. Angeli creati sunt, non solum participando incommutabilem lucem, verum etiam laudando Deum, vt docet Diu. Augustin. 11. de Ciuitat. capit. 9. ergo in primo instanti

*D. Aug.*

suæ creationis, non solum habuerunt gratiam, & virtutes in habitu, verum etiam actuale exercitium earum; atque adeo actus meritorios. Et idem August. 12. de Ciuitat. cap. 9. sic ait. *Sed si cum ipsis*, supple, facta est bona voluntas, *non dubium, quod ab illo facta sit, à quo & ipsi, simulque vt facti sunt, ei, à quo facti sunt, amore, cum quo facti sunt, adhæserunt.* Si ergo Angeli creati sunt simul cum amore, quo Deo adhæserunt, in illo primo instanti suæ creationis meruerunt proprie. A

Secundò. Angeli in primo instanti acceperunt gratiam, per propriam dispositionem, (vt probatum est) ergo per actum meritorium, vtpote procedentem à gratia, & charitate, ad modum explicatum, non enim datur alius actus, qui possit esse vltima dispositio ad gratiam.

Tertiò. Non repugnat in illo primo instanti, Angelum habere prædictum actum, & ex altera parte maxime congruit perfectioni Angeli, habere illum: ergo de facto habuit. Antecedens quoad primam partem patet, nam Christus Dominus in primo instanti suæ conceptionis habuit actum meritorium, vt docet Diu. Thom. 3. part. quæstion. 34. art. 3. ergo non repugnat talis actus. Quoad secundam partem, etiam patet, nam sanctificatio Angeli in illo primo instanti, fuit sanctificatio adultorum: hæc autem sanctificatio fit, interueniente proprio actu, vt etiam docet ibidem Diu. Thom. ergo. Denique probatur. Quia sicut Angelus in naturalibus creatus est simul cum actu, quia eius natura non est capax procedendi de potentia ad actum, atque perfectio tributa eidem debebat esse actualis, ita in supernaturalibus, non debebat tribui ei perfectio habitualis sola, sed reducta ad actum secundum; atque adeo ad actum meritorium. B

*D. Thom.*

C

## §. I.

### *An potuerint Angeli mereri perfecte in primo instanti.*

DVo considerantur in merito; scilicet ratio substantialis, de qua hactenus dictum est, vere & proprie inueneri in illo primo instanti creationis Angeli; item completa ratio meriti.

Et

Et quidem meritum illud pro primo instanti, fuit imperfectum, & incompletum de facto: difficultas autem est, vtrum pro eodem instanti potuerit meritum incipere secundum completam rationem sui. Quibusdam enim ex Thomistis videtur non esse impossibilem hanc completam rationem meriti. Ita Bañes infr. quæst. 63. art 6. dub. 2. Sit tamen secunda propositio. Impossibile omnino est de quacunque potentia, quod in Angelo inceperit meritum secundum completam rationem sui. Probatur. Impossibile est, quod Angelus in primo illo actu non moueatur à Deo, seu quod moueat se, ex plena deliberatione: ergo impossibile est, quod pro illo priori detur completa ratio meriti. Probatur consequentia, quia ad completam rationem meriti non sufficit, Angelum moueri à Deo, sed requiritur, quod Angelus moueat se, alias non tribueretur Angelo tale meritum. Itaque ad merendum initiatiue, & in via, non requiritur, quod actus meritorius tribuatur ipsi Angelo; atque adeo Angelus incipit mereri, quando primo mouetur à Deo. Cæterum ad merendũ complete, requiritur necessario, quod Angelus, per gratiam cooperantem, & per liberum vsum charitatis, operetur. Quapropter si consideretur actus ille in sui inceptione, & vt procedit ab Angelo, secundum quod Angelus præmouetur à Deo, non potest eidem actui correspondere aliquod præmium, quia prẽmiũ correspondet merito, iam completo in esse meriti. Quo fit, vt licet omnes Angeli, tam boni, quam mali, inceperint eodem modo mereri, tamen pro illo priori, nulli earum operationum correspondebat præmium, quousque in bonis Angelis compleretur meritum. Et quidem si Deus de potentia sua absoluta, posset efficere, quod Angelus inciperet complete operari, mouendo se ex plena deliberatione, haberet locum illa ratio meriti completi, cæterum implicat, Angelum in primo actu, quem habet, non moueri à Deo. Vnde ex hoc respondetur ad exẽplum, quod dictus Magister adducit de Christo, qui in primo instanti suę conceptionis meruit complete. Est nanque discrimen, nam Angelus in primo actu mouebatur à Deo, Christus autem in omni actu mouebat se, quandoquidem talis actus procedebat à supposito diuino.

Bañes.

A

B

C

Ex his sequitur, esse impossibile, Deũ creare Angelum cum actu immobili, immobilitate eiusdem rationis cum ea, quę de facto conuenit Angelis. Hoc corolarium etiam est contra dictum Magistrum, dicentem posse, Deum creare Angelum cum electione immobili, ex gratia confirmationis. Sed certe implicant ista duo; scilicet, quod ille actus sit primus, quem habet Angelus ex vi creationis, & in primo instanti, & ex altera parte, quod ille sit electio. Implicat enim dari electionem, nisi præcedente intentione; atque adeo implicat Angelum mouere se ipsum per actum electionis, nisi præmoueatur à Deo per actum intentionis. Et quanuis in vno, atque eodem actu, possit conuenire intentio, & electio, tamen quando vnus actus, scilicet intentionis, est velut causa efficiens electionis, implicat illa omnimoda adunatio. Quapropter cum Deus moueat primo Angelum in genere causæ efficientis, per actum intentionis, ipse vero Angelus eligat, & moueat se, quatenus præmotus efficienter à Deo, non potest vnico actu statim à principio eligere immobiliter, taliter quod actus ex vi primi principij habeat rationem electionis, seu quatenus primo procedit ab Angelo. Verum quidem est, non esse necessarios in Angelo duos actus realiter, & entitatiue distinctos, vt moueatur à Deo, & moueat se, imo idem actus meritorius, per quem motus à Deo, cæpit mereri, fuit continuatus in bono Angelo, & in eodem instanti angelico, quod est mensura vnius operationis, Angelus mouebatur à Deo per primum actum intentionis, & mouebat se per actum electionis. Quod autem in præsenti intendimus, illud est, non posse primo actum illum habere rationem electionis, & consequenter, per illum non posse primo Angelum immobiliter eligere.

Diximus in corolario, non posse dari illam immobilitatem eiusdem rationis cum ea, quæ de facto conuenit Angelis. Nam quanuis imaginemur, quod Angelus per primum actum statim à principio immobiliter adhæreat bono, tamen illud proueniet ab extrinseco, & ex immobili concursu Dei: qui concursus, an proprie deberet dici gratia confirmationis, est quæstio de nomine.

Attamen immobilitas desumpta ex conformitate cum natura Angeli, & cum modo operandi ipsius, implicat, quod conueniat illi actui, pro illo priori, quo Angelus mouetur à Deo, quousque Angelus cooperando motioni diuinæ, libere se moueat. Et hæc est propria immobilitas Angeli. Vnde, si ex sola motione diuina, adhæreret Angelus immobiliter bono, talis adhæsio esset eiusdem rationis, cum adhæsione, quam posset Deus causare in homine, præmouendo ipsum immobiliter ad bonum, immobilitate se tenente ex parte præmotionis. A

Nota tamen, non esse necessarium ad istam completam rationem meriti, quod Deus relinquat Angelum in propria indifferentia, quam habet, ad eligendum bonum, vel malum. Hæc enim indifferentia non est de ratione meriti Et in hoc bene dicit Bañes. Quapropter Christus Dominus meruit absque illa indifferentia, quia posse eligere malum, non est perfectio libertatis, sed potius defectus, & ita quanuis iste defectus conueniat puræ creaturæ, nec sit seperabilis ab illa, tamẽ in exercitio bene potest intelligi, vt talis creatura ita præueniatur à Deo ex gratia confirmationis, vt immobiliter adhæreat bono. Solum ergo requiritur in Angelo ad immobilitatẽ electionis, quod electio procedat ex indifferentia, quoad exercitium; hoc est, ad operandum, vel non operandum, non tamen quomodocunque, sed cum conditione supra posita; scilicet quod Angelus dicatur indifferens ad mouendum se, vel non mouendum se. Quanuis enim in primo actu intentionis, quo Angelus mouetur à Deo, detur indifferentia, quoad exercitium, supra explicata, quatenus Angelus libere consentit motioni diuinæ, tamen illa indifferentia, non sufficit ad meritum completum, vt dictum est. B

Colligamus ergo ex dictis, quod Angelus meruit quidem in primo instanti, quod quidem instans complectitur vnam operationem, quæ tamen operatio, à principio habuit rationem meriti imperfecti, nihilominus in sui continuatione, habuit rationem meriti completi. C

(?)

## §. II.

### *Obiectiones in contrarium.*

SOlet obijci, ad probandum, quod Angelus in primo instanti non meruerit. Primò. Quia pro illo priori, quo mouebatur à Deo, actus non erat in potestate Angeli: ergo non erat meritorius, quousque intelligatur, Angelum cooperari gratiæ iustificationis acceptæ à Deo. Antecedens probatur. Motio ipsa diuina à qua procedit actus pro illo priori, non est in potestate Angeli: ergo nec actus ipse secutus ex vi eiusdem motionis.

Si respondeas ad hoc argumentum, quod Angelus potuit consentire motioni diuinæ, vel resistere, & ita libere operabatur, non resistendo. Contra hoc arguitur: nam sequitur, quod non intelligatur ratio meriti in dicta operatione, vt procedente à Deo, quousque intelligatur liber ille consensus in Angelo; atque adeo, quod pro illo priori, in quo Angelus incipit operari, non incipiat mereri.

Secundò arguitur. Pro illo priori Angelus non potuit resistere motioni diuinæ: ergo nec fuit liber ad operandum, seu ad merendum. Antecedens probatur. Si pro illo priori posset Angelus resistere motioni diuinæ, posset etiam peccare: quandoquidem talis resistentia peccatum esset: sed pro illo priori non potuit Angelus peccare: ergo nec potuit resistere motioni diuinæ.

Tertiò. Ille actus præintelligitur, vt disponens ad gratiam, in genere causæ materialis, & isto modo se tenet ex parte Dei, ad modum supra explicatum: ergo non est meritorius pro illo priori. Probatur consequentia, nam actus meritorius præsupponit subiectum gratum, & habet rationem meriti, quatenus procedit à gratia; atque adeo pro illo priori, quatenus actus est dispositio ad gratiam, non debet dici meritorius vitæ æternæ.

Confirmatur. Nam si meritum tribuitur gratiæ cooperanti, vt constat ex D. Thom. 1.2. q. 114. fit consequens, vt nõ inueniatur in actu, qui procedit à gratia operante, qualis est actus de quo loquimur in præsenti.

Quar-

Quartò. Necesse est, quod in primo instanti Angelus habeat operationem pure naturalem: ergo pro tunc non potest mereri. Probatur antecedens. Deus, vt author naturæ prius mouet Angelum, quam vt author gratiæ, sed istæ motiones distinctæ, in nullo alio relucent, quam in operationibus productis: ergo necesse est, quod operatio naturalis antecedat operationem supernaturalem.

Confirmatur primo. Angelus productus est cum omnimoda perfectione in esse naturali: ergo cum operatione sibi debita in esse naturali: sed operatio illa meritoria non erat debita Angelo: ergo creatus est cum operatione pure naturali; atque adeo non meruit.

Confirmatur secundo. Si Angelus meruit in illo primo instanti, debebat tale meritum considerari prius, vt procedens à gratia præmouente naturam, quam cõsideraretur, vt proueniens ab eadem natura, ergo nunquam assignatur operatio perficiens prius, & complens naturam Angeli in esse naturali, quam in esse supernaturali, quod tamen est contra ordinem practicum.

Confirmatur tertio. Voluntas Angeli omnino necessitatur quoad exercitium, in primo actu naturali, quo fertur in Deum, vt in bonum vniuersale, (vt supra declaratum est): ergo impossibile est, quod hoc actu, vel simul cum hoc actu mereatur; atque adeo est necessarium assignare primum illud instans seorsum, pro tali actu naturali. Prima consequentia probatur, quia voluntas non potest simul operari necessario, & libere.

Hæc argumenta soluuntur ex doctrina data. Primum enim procedit de merito completo. Illud enim procedit à gratia cooperante, & in eo Angelus mouet se, estque talis actus meritorius perfecte in potestate voluntatis. Loquendo tamen de merito initiatiue, & incomplete, nullum inconueniens est, illud non procedere ex plena deliberatione. Absolute tamen Angelus, pro illo priori libere mouetur à Deo, imo participando libertatem in actu secundo, qua postea vtitur quando mouet se, vt late explicatum est à nobis.

Ad replicam respondetur, quod si actus procederet ex sola motione diuina, passiue se habente Angelo, argumentum concluderet, in quo maxime alluci nantur aliqui contrarij scholæ D. Th. parumque penetrantes altissimam hanc doctrinam. Itaque etiam pro illo priori, quo voluntas mouetur à Deo, nunquam intelligitur operari concurrendo mere passiue, sed potius præmotio diuina, confert voluntati primam actiuitatem liberam in operando. Vnde voluntas, vt subordinata Deo, subordinatione physica, participat à Deo primam actiuitatem, quam in actu secundo habet in operando libere. A

Ad secundum argumentum respondetur, quod licet Angelus in primo instãti, habeat libertatem ad operandum, vel non operandum, non inde inferendum est, ipsum habere libertatem ad resistendum motioni diuinæ formaliter loquendo, & quando tenetur non resistire. Etenim aliud est, inspicere operationem aliquam secundum se, aliud vero, inspicere eandem, quatenus volitam, seu præceptam à Deo. Considerando enim operationem secundum se, nulla deformitas inuenitur in exercendo, vel non exercendo illam, tamen considerando eam, vt stat sub præcepto diuino, seu sub motione diuina, non implere tale præceptum, vel resistere tali motioni, dicit intrinsecam deformitatem, quæ tamen impossibilis est in prima operatione Angeli, vt infra explicabitur. Nec valet si arguas; potuit Angelus operari, vel non operari, & ex altera parte si non operaretur resisteret motioni Dei: ergo potuit resistere. Variatur enim appellatio, & ex altera parte, arguitur à sensu diuiso, ad compositum. Sicut etiam Christus Dominus, poterat mori, vel non mori, & licet mors esset in præcepto, non poterat implere, vel non implere præceptum, imo erat determinatus ad implendum præceptum, & ad mortem, prout erat in præcepto; licet esset indifferens ad moriendum, vel non moriendum. Quapropter Angelus in primo instanti, necessitabatur, quoad specificationem ad bonum, quia impossibile erat in primo illo instanti, operari deficienter, cum talis operatio tribueretur authori naturæ. B C

Ad tertium respondetur, quod prioritas secundum genus causæ materialis, sumitur formaliter per ordinem ad solam formam, ad quam dispositio præpa-

rat;atque adeo, (vt supra dicebamus) actus,quem à principio habuit Angelus, quatenus dispositio erat ad gratiam, nõ considerabatur, vt procedens ab ipsa gratia,sed præcise, quatenus efficiebat subiectum capax recipiendi gratiam. Hoc enim solum includebatur in illo genere causæ materialis. Nec inspicitur,à quo principio procedat dispositio,hoc enim iam est involuere genus causæ efficientis. In merito autem, inspicitur primo subiectum,quod meretur,& ipsa operatio meritoria,vt procedens à subiecto grato. Vnde concedimus argumẽto, quod licet idem actus sit dispositio ad gratiam,& sit meritorius gloriæ, tamen non est meritorius, vt formaliter disponit. A

Ad confirmationem respondetur ex dictis,quod meritum secundum completam rationem, tribuitur gratiæ cooperanti,non tamen meritum initiatiue.

Ad quartum respondetur,quod in eodem instanti concurrebat Deus, vt author naturalis, & vt supernaturalis, ob diuersas motiones passiuas,quibus mouebat voluntatem Angeli. Et ita non per operationes,formaliter distinguuntur illi diuersi concursus Dei(in quo maxime allucinantur aliqui ex modernis) sed per ipsas præmotiones. Cum quo tamen stat,vt Deus in eodem instanti præmoueat voluntatem,vtraque præmotione, & quod in eadem operatione reluceat vtraque præmotio, ita quod idem met actus voluntatis,prius dicatur ordinis naturalis, vt procedens à natura voluntatis,medio concursu naturali,& dicatur posterius supernaturalis,vt procedens ex auxilio superaddito naturæ, & inspiciens obiectum supernaturale. Et quanuis talis actus esset supernaturalis, non solum quoad modum, sed etiam quoad substantiam;hoc tamen non obstante, ipsamet substantia actus procedentis à natura volũtatis,eleuabatur per gratiam,& consequenter, simul vtrunque concurrebat, & natura voluntatis cum præmotione propria, & naturali, & principium supernaturale eleuans. B C

Ad primam confirmationem respondetur,quod eadem operatione perficiebatur Angelus in esse naturæ, & in esse gratiæ,vt explicatum est.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod quanuis ad attingendum obiectum supernaturale,sit necessarium,potentiam informari qualitate supernaturali, nec prius consideretur potentia naturalis cum operatione sibi correspondente naturaliter, sed in ordine ad tale obiectum,nihil prius correspondeat ex parte potentiæ, quam illa sit dicto modo actuata, tamen bene potest prius considerari potentia in ordine ad suum obiectum naturale, per actuationem naturalem,quam in ordine ad obiectum supernaturale, per actuationem supernaturalem,& vtraque actuatio potest concurrere ad eundem actum. Quo fit,vt vnus,& idem actus,procedens ex vtraque actuatione,sit perfectior secundum ordinem naturalem, quam si seorsum procederet ex actuatione naturali. Gratia enim non quomodocunque perficit naturam,sed intra proprios limites naturæ. Vnde non video,qua ratione aliqui ex grauissimis Thomistis, ita curarunt assignare primum instans operationi pure naturali Angeli,seorsum exercitæ : quandoquidem exercendo talem operationem,ex præmotione,& actuatione supernaturali, perfectiori modo actuabatur Angelus secundum ordinem naturalem, quam si seorsum illam exerceret viribus naturæ.

Ad tertiam confirmationem respondetur,quod quanuis probabiliter dicatur, Angelum posse simul habere distinctas operationes voluntatis,ad modum supra explicatum,tamen in præsenti,ob necessitatem,quam dictus amor Dei,vt est bonum vniuersale, habet, non cogimur concedere distinctum amorem supernaturalem,superuenientem tali amori necessario,sed potius Angelus potest actuari illis duobus modis explicatis,ad eliciendum vnum actum,qui sit necessarius in ordine ad vnum obiectum,& liber per ordinem ad aliud. Cum enim primus actus necessarius se habeat, vt fundamentum secundæ libertatis, & nõ ex æquo distinguatur ab illa, fit consequens,vt vtraque ratio obiecti; scilicet naturalis,in quam voluntas fertur necessario,& supernaturalis,in quã voluntas fertur libere,adunetur in eodem actu. Et quanuis voluntas non possit cessare à tali actu absolute, potest tamen non ferri medio illo in vtranque rationem formalem,sed solum in illam, quæ se habet,vt fundamentum.

§. III.

§. III.

*Vtrum sufficiat ad meritum beatitudinis, quod illud sit prius natura, quam præmium.*

ACCEDAMVS ad difficultatē, de præcedentia dicti meriti respectu præmij. Circa quam Caiet. infr. quæst. 63. art. 6. ponit duplicem rationem meriti. Prima est meriti, prout est pure in via, & hæc inuenitur in primo instanti, quo tam Angeli boni, quam mali ceperunt mereri. Secunda est meriti, prout partim est in via, & partim in termino. Esse enim (ait) in termino, stat cum libertate, merito, & beatitudine. Quoniam actus ille, vt inchoatur ex libero arbitrio, & gratia, meritorius est, in quantum vero completur per gloriā, beatitudo est. Subiungit que dicens. Et sic verificatur, quod statim post primū actum beatitudinem acceperint Angeli, & quod per vnum tantum actum meritorium perueniant ad beatitudinem, vnum scilicet, vt viam, cum quo stat, quod exigatur alter, vt terminus. Et sic stat, quod post vnum, vt viam, possit impedimentum præstari per alterum, vt terminum. Via enim pura in vno consistit, sed aggregatum ex via, & termino, ex duobus actibus meritorijs, & instantibus constat. Hæc ille.

Caiet.

Vazquez vero, cit. cap. 6. impugnat istam sententiam Caiet. Aut enim (ait) per consummationem, & terminationē meriti in patria, nihil aliud intelligit, quam cōsecutionem ipsam præmij, quo videtur meritum, veluti suo fine confirmari, & terminari, & hac ratione verum quidem est, omne meritum, non tantum Angeli, sed etiam hominis, in patria consummari: at vero, hoc modo nihil peculiare meriti fuisset in Angelis bonis, quod nō fuisset in dæmonibus, propter quod bonis data esset beatitudo, dæmonibus autem negata, siquidem vtrique pares fuissent in via, quoad sanctitatem, & meritum, hoc est, vtrique sancti fuissent, & meruissent, & æqualis fuisset duratio viæ in vtrisque. Quare, & dæmonibus solum defuisset, post primum meritum gloriæ, retributio, qua meritum eorum consumaretur, sicut etiam meritum bonorum Angelorum consumatum, & terminatum est. Aut per consumationem, & terminationem meriti bonorum Angelorum in patria, & beatitudine, Caietanus intelligit continuationē aliquam meriti præcedentis, vel saltim nouum aliquod meritum, additum merito viæ, & neutro modo defendi potest præ dicta opinio. Tum, quia in beatitudine, non potest esse aliquod meritum, quare nec meritum nouum, nec continuatio prioris meriti, ibi esse potuit, nam eadē prorsus requiruntur ad continuandum meritum antiquum, & ad nouū aliquod meritum.

Vazquez.

A

Ferrarienſis autem, 3. contr. gent. capit. 120. etiam impugnat modum dicendi Caietani, dicens, illum non esse de mēte D. Thom. Nam 1. part. quæst. 63. art. 5. & 6. vult, quod cum dæmones meruerint in primo instanti, fuissent in secundo instanti beati, nisi posuissent obstaculum peccādo: ergo sola absentia impedimenti, sufficiebat secundum ipsum, ad hoc, vt beatitudinem acciperent, non autem aliud meritum requirebatur. Præterea. Cum diligentissime in prima parte, de beatificatione, & damnatione Angelorum determinauerit, si eius intentionis fuisset, duplex extitisse meritum in Angelis, vnum vt in via simpliciter, aliū vero, vt in termino viæ, esset profecto reprehendendus, quod de ista meritorum diuersitate, nullam prorsus fecerit mentionem. Cum enim determinauerit, Angelum per vnum actum meritorium, ad beatitudinem peruenire, debuisset sane declarare, de quo merito illud esset intelligendum.

Ferrar.

B

Nihilominus sententia Caietani in bono sensu est absque dubio acuta. Pro cuius explicatione notandum est, aliud esse mereri in termino viæ, aliud vero mereri vt in termino viæ. Primum enim denotat, quod in ipso termino possit exerceri actio meritoria, quod omnino implicat. Est enim dicere, quod existens in termino tendat ad terminum, & quod simul intelligatur gratia, prout imperfecta est, scilicet, vt principium meriti, & prout perfecta est, hoc est, in termino. Nihilominus mereri, vt in termino, denotat ex parte meriti complementum eiusdem in ratione meriti, prius natura, quā intelligatur præmium, vt assecutum.

C

Quod vt plenius intelligatur, aduertendum est id, quod docet D. Thom. in

D. Thom.

illo quodlib.cit.dicens. *Alij dicũt, quod Angeli fuerunt conditi in gratia, & in ea quidam perseuerantes, beatitudinem meruerunt; alij vero contra eam agentes, facti sunt miseri. Et hæc opinio nihil difficultatis habet, vnde præ cæteris mihi magis placet.* In sententia igitur, quam magis approbat D.Tho. meritum, in quo omnes Angeli creati sunt, debet considerari, quatenus est aliquid commune Angelis bonis, & malis, & hoc vocat Caietanus meritum, vt est pure in via. Et debet considerari secundum id, quod habuit peculiare in Angelis bonis, & hoc fuit meritum completum in esse meriti, non quidem ex ipsa assecutione præmij, vel ex actuali esse in termino, hoc enim complementum est alterius considerationis, sed ex hoc, quod Angeli boni ex plena deliberatione perseuerarũt in gratia, & merito accepto. Itaque à principio, omnes Angeli, tam boni, quã mali, mouebantur à Deo, & tunc omnes tẽdebãt imperfecte, & in via ad terminũ, postea vero Angeli boni ex plena deliberatione meruerũt beatitudinẽ. Hæc ergo plena deliberatio, simul fuit cum ipsa assecutione beatitudinis, seu vt D.Thom. ibid docet, simul fuit cum ipso fieri beatitudinis, antequam beatitudo consideraretur in facto esse, sed postmodũ (ait Sanctus Doctor) mens Angeli est tantũ beata, & non beatitudinem meretur. Etenim licet in rebus instantaneis idem sit fieri, & factum esse, tamen aliquid verificatur de eis in fieri, quod non verificatur in facto esse. Dicitur enim de re instantanea, in primo instanti, in quo fit, quod tunc est, & immediate antea non erat, quod tamen non dicitur de eadem re, quatenus intelligitur in facto esse. Igitur, quando est verum dicere de beatitudine, quod est, & immediate antea non erat, etiam est verum dicere de merito, quod completur in esse meriti, quatenus prius natura habet esse, quam beatitudo in facto esse. Et ita meritũ ponitur pro illo instanti, vt in termino meriti, quando beatitudo ponitur, vt in fieri beatitudinis, atque adeo meritum non participat aliquo modo à beatitudine rationẽ meriti, sed potius prius habet suũ cõplementum, quam beatitudo habeat completum esse.

Ex hoc sequitur, quod D.Thom. nec in isto quodlib. nec in 2. sen. d. 5. quæst. 2. art. 2. tenet absolutẽ, quod in eodem instanti, in quo Angeli adepti sunt beatitudinem meruerunt, sed potius, quod meritum debet necessario præcedere beatitudinem, secundum esse beatitudinis. Quanuis dicat, quod in opinione eorũ, qui tenent, Angelos simul fuisse creatos in gratia, & recepisse gloriam, probabilius dicitur, quod in eis meritum non præcesserit tempore, sed natura, & quod vnus, & idem conuersionis motus, est præparatio ad gratiam, secundum quod est ex libero arbitrio, & meritorius gloriæ, secundum quod est gratia informatus, & iterum fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriæ. Ex propria tamen sententia docet, Angelos meruisse gloriam ante instans cõsecutionis eiusdem. Itaque beatitudo secundum esse beatitudinis antecedit operationes sequentes, atque adeo, illæ non possunt esse meritoriæ; (vt probatũ est) tamen beatitudo secundum fieri, nõ antecedit operationes, quę pro tunc intelliguntur, & consequenter illæ possunt esse absolute liberæ, & meritoriæ. Igitur in fieri beatitudinis datur meritum, vt in termino, quia in eodem instanti, in quo Angelus ex plena deliberatione conuertit se ad Deum, accipit præmium, ex vi ipsius meriti, atque adeo, accipit præmium, tanquam terminum meriti, quod præmium nullo modo est principiũ meriti.

Aliqui authores defendentes sententiam Caietani dicunt, quod illud mereri, vt in termino, est non ponere impedimentum, vt sequatur præmium, atque adeo Angeli boni distinguebantur ab Angelis malis, per hoc, quod isti posuerunt impedimentum, ne sequeretur terminus, seu præmium, illi vero continuauerunt meritum, non ponendo impedimentum aliquod. Sed certe in ista negatione ponendi impedimentum, non consistit positiue hoc, quod est, mereri, vt in termino. Etenim aliquid positiuum debet assignari ex parte meriti in termino, quod non ponitur ex parte meriti, vt est in via, ad hoc, quod merito, vt in termino, correspondeat statim beatitudo, non vero merito, vt est in via Hoc autem positiuum est, Angelum ex plena deliberatione conuertere se ad Deum, & in Angelo malo, quod ex plena deliberatione non habuit talem conuersionem,

§. IIII.

*Terminatio meriti, non est continuatio eius.*

VAZQVEZ allucinatus est valde, intelligendo hanc terminationem meriti, secundum aliquam cõtinuationem. Nec enim Caietanus, vel aliquis ex sectatoribus eius somniauit, quod instans, in quo Angelus merebatur, vt in termino, posset esse continuatiuum meriti. Si enim esse posset continuatiuum, euidenter infert Vazquez, quod etiam in illo posset Angelus incipere meritum. Cæterum hoc instans: ita est terminatiuum meriti, vt in eo compleatur ratio meriti, & vltra non possit ex natura rei progredi meritum, non solum propter præmium iam adeptũ, sed etiam propter ipsam naturam meriti angelici, quod maxime aduertendum est. Etenim cum Angelus ita immobiliter adhæreat rei, in quã plene deliberate semel tendit, vt sit impossibile, ei non adhærere, fit consequens, vt intra propriã naturam actus, per quem sic conuertitur ad aliquod obiectum, assignetur terminus, in quo taliter compleatur talis actus, vt in illo termino ponatur immobilitas actus, & non antea. Quapropter quando Angelus incipit mereri, tale meritum est flexibile (vt ita dicamus) & dicitur meritum in via, quando tamen in eodem actu meritorio intelligitur plena deliberatio, dicitur meritũ vt in termino, & actus immobilis.

Sed adhuc vrges, Quia esto hæc immobilitas se habeat, vt terminus meriti, & quod Angelus mereatur, vt in termino, ad modum explicatum, ex hoc tamen non sequitur, quod in eodem instãti mereatur, & recipiat præmium, sed potius debet præintelligi meritum cum illa perfectione, & immobilitate, & in instanti sequenti debet aduenire præmiũ. Respondetur, quod inter meritum secundum istam completam rationem, & præmium, nihil potest mediare, nec potest Angelus considerari, vt prius complens suum meritum, & expectans præmium, alias in illo medio adhuc Angelus esset in via, & esset eadem difficultas de illo medio, atque est de instanti, de quo loquimur. Et cum non possit dari vltima dispositio ad aliquam formam, quin simul detur talis forma, etiam non potest dari vltima dispositio ad beatitudinem, quin simul detur beatitudo. Vltima autem dispositio ad beatitudinem in Angelo, est inflexibilitas illa in merito: vnde eo ipso, quo intelligitur meritum cõpletum per hanc inflexibilitatem, debet simul dari beatitudo. Cum igitur præmium conferatur in instanti, & ex altera parte correspondeat actioni instantaneæ Angeli, fit consequens, vt sit assignandum vnum, & idem instans, in quo compleatur meritum ex parte Angeli, & tribuatur præmium ex parte Dei.

Et sicut assignatur vnum instans generationis hominis, in quo primo habet esse homo, in quo instanti datur aliquid se tenens ex parte hominis generantis, scilicet, cõplementum dispositionis materiæ, ad introductionem animæ rationalis, & aliquid se tenens ex parte Dei, scilicet, introductio animæ rationalis in materiam, sic in præsenti, in eodem instanti datur meritum, vt procedens ab Angelo, per gratiam Dei, in esse completo meriti, & in esse completo gratiæ, & datur præmium, vt procedens à Deo. Et quidem si meritum esset quid successiuum, desineret per primum non esse, & assignaretur instans intrinsecũ præmij, quod esset instans extrinsecum meriti, atque ita esset verum dicere in tali instanti, nũc meritum non est, & immediate ante hoc fuit, & nunc præmium est, & immediate ante hoc non fuit. Cæterum meritum Angeli, non comparatur ad præmium, vt quid successiuum; sed vt quid instantaneum, & ex altera parte, mereri, & præmiari non sunt actiones procedentes ab eodem (vt dictum est) atque adeo, sufficit vnum instans pro merito, & pro præmio. Itaque licet mereri, & præmiari sint actiones instãtaneę, si tamẽ procederent ab eodem, esset necessarium, quod vna succederet alteri, sicut in motu discreto Angelorum ponuntur diuersa instantia successiue se habentia: in præsenti tamẽ datur ex parte Angeli meritum, secundum suam completam rationem, & ita cum nihil prorsus desit ad præmium, quod debet procedere à Deo, nõ est cur differatur præmium ad sequens instans, sed simultanee agunt Angelus, & Deus, Angelus disponendo se vltimo ad præmium, & Deus conferendo præmium.

Quo

Quo fit, vt hoc instans, in quo Angelus meretur complete, æquiualeat duobus instantibus, quandoquidem in eo consideratur id, in quo Angeli boni conueniunt cũ malis, scilicet meritum imperfectum, & id, quod est proprium Angelis bonis, scilicet, illud complementum. Et ita non debet cõcedi absolute, quod A Angeli boni, in eodem instanti merentur, & præmiantur, sed quod pro illo signo, quo completur meritum, simul accipiunt præmium,

Notandum est, quod istud instans, in quo Angelus dicitur mereri, vt in termino, taliter est vltimus terminus operationis angelicæ, vt pro ipso non intelligatur operatio secundum continuationẽ aliquam, proprie loquendo. Tunc enim operatio habet instans, seu signum continuatiuum, quando aliquid talis operationis precessit, & aliquid subsequitur. Hoc autem non est concedendum pro dicto signo merendi, vt in termino. Et hoc probant argumenta, quæ fiunt contra Caietanum. Impossibile enim est, quod simul cum actu videndi clare Deũ in instanti præmij, detur actus fidei requisitus ad meritum. Quapropter non B defendimus sententiam Caietani, tenendo, quod simul dentur formaliter meritum, & præmium, sed quod vltimum meriti, & complementum ipsius, iam explicatum, sit simul cum præmio. Ex quo sequitur, quod si nihil præcessisset meriti ante dictum signum, non esset possibile intelligere simultaneam illam coexistentiam meriti, & præmij. Non tamen est necessarium, quod precesserit instãs meriti communis Angelis bonis, & malis, distinctum ab instanti huius complementi, sed pro Angelis bonis sufficit vnicum instans, in quo mereantur, vt in via, & compleant meritum, quandoquidem totum hoc est vna operatio angelica.

Et ita illudmet signum, quod constituitur ad complementum meriti in Angelis bonis, in eodem instanti statuitur, tanquam distinctum instans in Angelis C malis, propter interruptionem primæ operationis meritoriæ, per peccatum, atque adeo, in via malorum Angelorum ponemus infra duo instantia, propter distinctas operationes. In hoc etiã sensu Angeli boni, pro illo signo, dicuntur continuare meritum, non taliter, quod aliquid meriti superfit, sed quia quando poterant resistere actui inchoãtõ, seu desistere ab illo ex plena deliberatione, nõ restiterunt, & ita compleuerunt meritum.

Illud autem vltimum, quod dicit Caietanus, scilicet, aggregatum ex via, & termino, ex duobus actibus meritorijs, & instantibus, constare, displicet nobis maxime. Contra quod procedunt rationes factæ à Ferrarienſi. Nec erat necessarium ad saluandam illam duplicem rationem meriti, scilicet in via, & vt in termino, constituere diuersos actus. Sed si quid lapsus in modo loquendi, Caietanus incurrit, videat pius lector qualiter reprehendatur à Molina, quæst. 63. seq. art. 6. dicente. Plane studium defendendi, quidquid Sanctus Thomas affirmat, meo iudicio adduxit Caietanum, in tam absurdam, & minus tutam opinionem. Hæc ille. Molina.

Expendãtur verba. Quia enim Caietanus defendit sententiam D. Thom. de duobus instantibus, in quorum primo meruit Angelus, & in secundo præmiatus est, & huius causa tenuit illud de merito in via, & vt in termino, Molina euomuit contra ipsum execranda illa dicta, quæ non taxant Caietanum principaliter, sed Sanctissimum præceptorẽ, & eos, qui ipsum in omnibus defendunt. Quorum studium, vt securum, & firmissimum laudandum est, sicut & Sanctus Thomas in omnibus, quæ affirmat, est in prætio habẽdus, & habetur apud omnes recte sentientes. Dicere autem, quod studium defendendi, quidquid Sanctus Thomas affirmat, potest adducere aliquẽ in absurdã, & minus tutã opinionẽ, tantam absurditatem præsefert, vt non sit nostri, tali iniuriæ angelico Doctori illatæ condigne satisfacere, sed hoc relinquimus ecclesiæ. Igitur nos eodẽ studio, quo Caietanus, defendentes quidquid Sanctus Thomas affirmat, dicimus, non esse ponenda tria instantia, quæ Molina ponit pro negotio bonorum Angelorum complendo, sed sufficere duo illa instantia.

Quapropter conformiter ad ea, quæ dicta sunt, media via procedemus inter sententiam Caietani, & sententiam aliorum, qui ipsum impugnãt. Ex vna enim parte concedimus, dari meritum, vt in termino, hoc est, quod in termino, in quo Angelus, recipit præmium datur aliquid

quid ita intrinsece, pertinens ad meritū, vt sine illo impossibile sit, saluare rationem meriti prærrequisitam ad consequendum præmium, in qua ratione, vt constat ex dictis, distinguitur meritum bonorum Angelorum à merito malorum. Ex altera vero parte dicimus, istam rationem meriti, vt in termino, non esse nouum actum, sed complementum eiusdem actus, quatenus pro illo signo, Angeli boni ex plena deliberatione, nō restiterunt primæ motioni Dei, sed potius consenserunt, & dicebantur mouere se, non quidem per consensum formalem distinctum, sed per consensum virtualē, complentem consensum formalem præcedentem, quo merebantur, vt in via. Vnde pro eodem signo, non dabatur alius actus positiuus formalis repugnans visioni beatificæ, vel consecutioni præmij.

Ad illud, quod obijcit Vazquez contra Caietanum, respondetur: quod nullo illorum modorum intelligitur sententia Caietani, qui solum defecit, in nominando diuersos actus, illas diuersas rationes meriti. Et forte in eius opinione, ista est quæstio de nomine. Intelligitur ergo in sensu à nobis explicato, taliter, quod ratio illa meriti, vt in termino, sit prius natura, quam præmium, nec aliquo modo dependeat à præmio, nec etiam denotet aliquem actum incompatibilem cū præmio, sed vltimum complementum meriti, sine quo non potest intelligi vltima ratio meriti, quæ est vltima dispositio ad præmium.

A

B

## §. V.

### *Corolaria ex dictis.*

EX dictis sequitur, Ferrariensem explicuisse deficienter rationem meriti bonorum Angelorum, non declarando, quid habuerit peculiare tale meritum, ratione cuius fuerit vltima dispositio ad consecutionem præmij. Dicit enim, quod in illo secundo instanti, in quo Angeli mali potuerunt impedimentum præmio acquirendo, in Angelis bonis sola absentia talis impedimenti sufficit ad hoc, quod Angeli boni beatitudinem acciperent.

C

Ex qua sententia colligitur, quod ante illud impedimentum, tam Angeli boni, quam mali erant æquales in merito, secundum id, quod positiue denotabat meritum, quod tamen falsum est. Nam si vtrunque meritum habuisset, id quod necessarium erat, tanquam vltima dispositio ad præmium, seu omne id, quod positiue erat requisitum ad præmium acquirendum, restat explicare, quare de facto Angeli mali potuerunt impedimentum: imo, quomodo cohæreāt ista duo, quod Angeli habebant de facto vltimā dispositionem, positiue requisitam ad consequendum præmium, & ex altera parte, quod potuerint ponere impedimentum consecutioni. Maxime, quia si omnes Angeli, vsque ad illud secundum instans fuerunt æquales, taliter, quod absque aliquo positiuo superaddito correspoderet omnibus beatitudo, sequeretur, quod omnes ex plena deliberatione tendebant in beatitudinem, vsque ad illud instans, & consequenter impossibile erat, quod aliqui deficerēt, sed omnes immobiliter adhærerent bono.

Vt ergo vitentur ista inconuenientia, dicendum est, quod pro illo secundo instanti, in quo Angeli mali demeruerunt, aliquid positiuum inuentum est, tam in bonis, quod erat necessarium, ad complēdum meritum, quam in malis, ad interrūpendum illud. Hoc autem positiuum, est plena illa deliberatio, per quā boni immobiliter adhæserunt bono antea volito, ad modum explicatum, & qua mali defecerunt, atque adeo, pro tunc boni præmiati sunt, & mali puniti.

Præterea sequitur, quod Angeli boni, pro illo secundo signo, in quo compleuerunt meritum, nec erant absolute viatores, nec absolute comprehensores. Vt enim dicit Ferrariensis, viator proprie est, qui distat à termino, & Angeli tunc non distabant à consecutione beatitudinis. Comprehensor autem est, qui omnino est extra viam, & vt constat ex dictis, Angeli tunc complebant meritū præcedens, non quomodocunque, scilicet, quatenus meritum completur per assecutionem præmij, sed complebant meritum in ratione meriti, modo explicato. Vnde idem Ferrar. concedit, quod Angelus tunc erat in via, vt in termino viæ existens, quod tamen videtur implicare, esse enim in via, repugnat cum eo, quod est, esse in termino viæ, saltim in creaturis, vt non loquamur de Christo,

qui

qui fuit simul viator, & comprehensor. Quapropter nunquam concedendum est, quod datur aliquod instans, in quo Angelus sit in via, & in termino viæ, sed solum, quod datur instans, in quo Angelus complet viam, per aliquid pertinens intrinsece ad meritum viæ, & simul consequitur vltimum terminũ, qui est beatitudo.

Sequitur præterea, quod pro illo priori, quo Angelus intelligebatur vltimo dispositus ad consecutionem beatitudinis, non remanebat in eo libertas ad merendum, vel demerendum eandem beatitudinem. Hoc corolarium est etiam contra Ferrariensem, sed probatur manifeste ex dictis. Nam pro illo priori intelligitur meritum beatitudinis, secundum completam rationem meriti, quod Caietanus vocat meritum, vt in termino, & secundum completam deliberationem, sed huiusmodi complementum constituit Angelum omnino inflexibilẽ: ergo licet Angelus pro illo instanti, quatenus continet instans omnem actum meritorium, tam in via, quam in termino, sit liber admerendum, vel demerendum: tamen considerando meritum, vt in termino, non habet vltra libertatem, ad demerendum. Vnde tam ex parte Angeli boni ad recipiendum præmium, quam ex parte Angeli mali ad recipiendum supplicium, requiritur, tanquam vltima dispositio illa inflexibilitas, tam in bono, pro præmio, quam in malo, pro supplicio.

Et nota differentiam inter hominem & Angelum, quoad mereri, vel demereri, vt in termino. Etenim in merito vel demerito hominis, quod denotat successionem, non potest dari vltimum instans, in quo desinant esse per vltimum sui esse, & consequenter non est assignabile, aliquod instans intrinsecum, in quo cõpleantur in esse meriti, vel demeriti, sed dato quocunque instanti intrinseco, illud debet esse continuatiũ meriti præcedentis, & subsequentis, & ita in tali instanti, non datur meritum, vel demeritum, vt in termino. Cæterum meritum Angeli completur in esse meriti, per vltimum sui esse, & consequenter assignatur instans intrinsecum talis complemẽti. Quo etiam fit, vt in merito illo successiuo, debeat recipi præmium in instanti extrinseco talis meriti, at vero, cum meritũ Angeli cõpleatur per instans intrinsecum, pro eodem signo, pro quo assignatur terminus meriti, seu meritum, vt in termino, confertur etiam præmium. Fit etiam, vt inflexibilitas, siue in bono, siue in malo, habeat in Angelo terminũ intrinsecum, non autem in homine. De quo agemus infra quæst. 64. explicantes A sententiam Caietani circa demeritum, vt in termino.

Præterea sequitur, quod ad dictum complementum meriti, vt in termino, non sufficit, vt meritum bonorum Angelorum sit diuturnius duratione, quã *Bañes.* meritum malorum Angelorum. Hoc corolarium est contra Magistrum Bañes, cit. dub. 3. qui conclusione secũda dicit, quod inter instans creationis quorundam Angelorum, & instans, in quo glorificati sunt, non fuit aliud instans, sed fuit duratio diuturnior primi instantis bonorum Angelorum. Atque ita (ait) verificabitur, quod Angeli glorificati sunt, post vnicum instans, & post vnicũ actum meritorium, qui vnico illo instanti mensurabatur. Et simul verificabitur, B quod Angeli, qui glorificati sunt, perfectius meritum habuerunt, & in merito perseuerauerunt, & propterea glorificati sunt, & discreti ab Angelis malis, quia mutatione sua, à rectitudine, in qua creati sunt secundum instans fecerunt sibi. Hæc ille.

Nihilominus ista sententia deficiens est. Et quidem fatemur, non esse ponenda illa tria instantia, sed quod Angeli boni in primo instanti meruerunt sicut Angeli mali, & in secundo instanti receperunt præmium boni: tamen inter præmium hoc, & meritum, non debet assignari differentia inter bonos Angelos, & malos, ex sola continuatione diuturnæ durationis. Quantumcunque enim esset magis diuturnum vnum meritum, quam aliud, si vtrunque duraret secundum eandem rationem, hoc est, secundum illam rationem, in qua illa duo merita conueniebant, esset impossibile in speciali assignare rationem peculiarem, vltimæ dispositionis ad præmium, ex sola cõtinuatione. Et ponam⁹ claritatis gratia, quod sicut Angeli omnes ceperunt mereri: ita omnes continuarent illud meritum eodem modo. Tunc sic argumentor. Pro illo primo signo, non intelligitur in illo merito ratio vltimæ dispositionis ad præ-

mium;

mium: ergo quantumcunque illud meritum continuetur, ex vi solius continuationis, nõ additur noua ratio vltimo disponens ad præmium. Sicut quilibet motus ex vi continuationis, non addit nouam rationem formalem. Eadem igitur ratio formalis est in merito, quoad inceptionem, & quoad continuationem, nisi ex parte Angeli continuantis meritum, aliquid superaddatur. Nos igitur dicimus, quod pro illo signo, in quo intelligitur merirum commune Angelis bonis, & malis, non datur illa vltima ratio dispositionis ad præmium, quæ prouenit ex completa deliberatione explicata, & consequenter, quod superuenit merito bonorum Angelorum, non solum dicta continuatio, sed etiam cõpleta deliberatio, tanquam vltima dispositio. In hac ergo completa deliberatione Angeli intelliguntur in termino meriti.

A

Et nota, quod in homine, post completam deliberationem in actu meritorio, debet intelligi continuatio, vsque ad finem vitæ, per donum perseuerantię ad consecutionem præmij, quia homo est flexibilis arbitrij, nihilominus in Angelo sufficit, quod præcedat plena illa deliberatio ad vltimam dispositionem, & consecutionẽ explicatã. Quapropter inter homines sufficiẽter distinguitur ille, qui consequitur præmium, ab eo, qui damnatur, per continuationem dictam, & perseuerantiam, quia data quacunque deliberatione in homine, adhuc manet flexibilitas arbitrij, hoc autem non habet locum in Angelis. Et ita homo, non dicitur aliquando mereri, vt in termino, sicut meretur Angelus, quia intra limites meriti hominis, quousque, præintelligatur consecutum præmium, non præintelligitur inflexibilitas illa, quæ intelligitur intra limites meriti Angeli.

B

Multo igitur melius percipitur sentẽtia Caietani de merito, vt in termino, quam sententia de merito, vt in continuatione. Cum enim vtraque sententia conueniat in hoc, quod in eodem signo siue continuationis, siue meriti, vt in termino, detur præmium, & ex altera parte magis pugnet cum actuali præmio, continuatio meriti, quam terminatio explicata, melius percipitur illa de terminatione. Itaque sicut Angeli mali, eo ipso, quo interpolauerunt meritum per peccatum, in eodem instanti damnati sunt, ex communi sententia Thomistarum: ita Angeli boni, eo ipso, quo continuauerunt meritum, in eodem signo præmiati sunt. Ex quo deducitur nostra ratio. Cõtinuatiõ meriti declarat aliquem actum positiuum velut infieri, qui actus repugnat cum visione clara, at vero mereri velut in termino, denotat solum complementum meriti per deliberationem plenam, ad quam non requiritur actus positiuus formalis, & actualis, repugnãs beatitudini, sed sufficit, quod cum Angelus possit desistere ab actibus, per quos merebatur antea, non desistat: ergo in hoc consensu completur ratio meriti, & subiectum consentiens, est vltimo dispositum ad præmium.

C

Ex dictis etiam conciliantur diuersa loca D. Thom. supra posita, scilicet, ex vna parte, quod Angelus in vno instanti meruerit, & quod in altero receperit præmium, & ex altera parte, quod meritum, & præmiũ fuerint simul, licet prius natura fuerit meritum. Non enim loquitur D. Thom. in hoc secundo, de merito formaliter, sed completiue in esse meriti, quod complementum est prius natura, quam præmium. Et quidẽ si D. Tho. loqueretur de merito, quatenus completur per præmium, non diceret, esse prius natura, quam præmium, imo prius deberet intelligi præmium, quam tale complementum.

Differt ergo nostra sententia à sententia aliquorum Theologorum ex recentioribus (non enim mentionem facimus de alijs varijs sententijs, quæ circa hoc versantur) in eo, quod isti ponunt post instans, in quo primo Angelus meruit, quandam morulam, in qua continuauit meritum, exercens nouum actum meritorium. Et sic explicant, quomodo differant Angeli boni à malis in merito. Cæterum licet nos constituamus aliquid peculiare in Angelis bonis, vltra instans, in quo conuenerunt cum Angelis malis in merendo, illud nõ est, ad exercendum nouum actum meritorium, sed ad complendum meritum illiusmet instantis, quod complementum se habuit, vt terminus prædicti actus meritorij. Et quanuis iste terminus sit intrinsecus merito huic particulari, non tamen erat de intrinseca ratione meriti ex genere suo, atque ita totum illud, quod consurgebat ex actu illo meritorio, & termino illius,

licet

licet formaliter exposceret vnicum instans, tamen æquiualebat operationibus diuersorum instantium.

Vnde licet concedatur, quod Angelus bonus recepit præmium, simul atque completum est dictum meritum, nõ tamen concedendum est, quod simul atque meruit, præmiatus est. Et quidem in doctrina D. Thom. difficile potest sustineri illud de nouo merito, vel propria continuatione meriti, constituendo distinctam operationem, nisi etiam constituatur distinctum instans. Vt ergo nos vitemus hãc difficultatem, dicimus, Angelum in eodem instanti meruisse, vt in via, merito illo communi, nec pro tunc recepisse præmium, tamen compleuisse meritum tale, simul atque recepit præmium, & quod absque nouo actu meritorio, vel noua continuatione, compleuit illud meritum, per hoc solum, quod ex plena deliberatione, præbuit consensum motioni diuinæ, & merito præcedẽti. Constat autem, quod adhoc non requiritur, nisi tantum, quod cum Angelus possit resistere, non resistat, quod bene compatitur, cum illa consecutione præmij. A B

Argumenta autem, quæ posita sunt à principio, probant, quod aliquod meritum, & præmium possint esse simul, non tamen meritum denotans imperfectionem, & præmium dicens omnimodam perfectionem. Et propterea, loco illius nouæ moralæ, & nouæ operationis positæ ab alijs authoribus, nos ponimus dictum complementum, quod non dicit intrinsece imperfectionem incompatibilem cum præmio. Itaque grosso modo explicantes hoc complementũ, quod nec dicit imperfectionem fidei formaliter, per quam Angelus tendebat in beatitudinem, nec aliquam aliam imperfectionem viæ, incompatibilem cum termino, dicimus, nihil aliud illud esse, quam ratam habere totam illam operationem præcedentem, in quo nihil imperfectionis includitur, sed potius denotatur vltima dispositio ad beatitudinẽ.

Nota etiam, quod in doctrina D. Th. non est assignãdum maius, seu intensius meritũ, in bonis Angelis, quã fuerit meritum malorũ Angelorũ, quam tamẽ maiorem intensionem, aliqui ex Thomistis ponũt. Etenim D. Th. in illo ar. 6. q. 63. docet, quod diabolus statim post primũ instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset. Nõ igitur expectandum erat perfectius meritũ ad consecutionem beatitudinis, sed solum complementum prioris. Vnde nec debet dari nouum meritum, vel noua intensio eiusdem meriti, quæ sit incompatibilis simul cum præmio.

IN articul. 9. solutione ad 3. docet D. Thom. quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, etiam præmium accidentale, nisi sit simul viator, & comprehensor, vt Christus, qui solus fuit viator, & cõprehensor. Et in argumento sed contra dicit, quod mereri, & proficere pertinet ad statum viæ.

## CONTROVERSIA. LXXVIII.

### *Vtrum ex ratione comprehensoris ex omni parte, colligatur impossibilitas, ad merendum præmium accidentale.*

*Magist. Sent.* REIICIENDA est opinio Magistri sent. in 2. d. 11. tenentis Angelos proficere in cognitione Dei, & in merito, & in præmio. Et quidem loquendo de præmio essentiali, esset temerarium, & fere erroneum asserere huiusmodi profectum, cum contrariũ teneat cõmunis consensus ecclesiæ, sic intelligentis illud 2. Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum.* Nõ 2. Cor. 5.

dicit,

dicit, nos rationem reddituros de is, quæ extra corpus gessimus, quæ nec sunt digna præmio, vel supplicio, nec subijciuntur illi tribunali, sed eorum, quæ in corpore gessimus. Et Eccle. 11. 11. *Vbi ceciderit lignum, ibi erit.* Vnde cap. 9. dixerat. *Quodcunque manus tua potest, instanter operare, quia nec opus nec ratio, nec sapientia est apud inferos, quotu properas.*

D. Thom. Item etiam, quanuis D. Thom. in 2. d. 5. q. 2 art. 2: videatur inclinare in opinionem, quòd Angeli merentur præmium accidentale, quam etiam opinionum, tenet D. Bonauen. d. 11. quæst. 2. articul. 2. tamen in hoc articulo tenet oppositum.

D. Bonau.

Dubium ergo, quod nostri instituti est examinare, versatur circà rationem

Vazquez. positam à D. Thom. quam omittit Vazquez disput. 230. cap. 2. adducens alteram rationem, & impugnans eam, quæ posita est Argumentum contra rationē D. Thom. est. Nam, quod necesse fuerit, Christum ex ea parte esse viatorem, qua sibi aliquid merebatur, ea solum ratione videbatur necessarium, vt careret ea perfectione, quam suo corpori mereri debebat. Si enim eam iam habuisset, mereri non potuisset. Adde (inquit) quod si comprehensor, & beatus esset secundum corpus, nihil videbatur obstare, quo minus exaltationem nominis sui, apud gentes bonis operibus mereretur. Quod enim esset iam beatus, solum videretur obesse, vt mereri, sibi posset beatitudinem, quam habebat. Hæc ille.

Adhibet igitur rationem, suo videri faciliorem ad illam veritatem probandam. Quia gaudium illud Angelorum de animarum conuersione, quod pertinet ad præmium accidentale, est actus charitatis, vel nascitur ex actu charitatis, ac proinde potius habet rationem fructus beatitudinis, quam rationem meriti. Nullus autem fructus beatitudinis, meretur nouum alium fructū, alioquin esset processus in infinitum in meritis, & retributione: ergo.

Subdit præterea, quod beati non merentur gloriam corporis, quam non habent, quia beatus in hac vita meruit sibi non solum gloriam animæ, sed etiā corporis. Deinde non posse beatum mereri augmentum gloriæ corporis, per noua merita facta in beatitudine, quia gloria corporis, proposita est, vt præmium bonorum operum accidentarium, & secundarium, sed iuxta mensuram, & debitam proportionem, cum gloria animæ. Quare cum illa non possit crescere per merita subsequentia, nec gloria corporis crescere potest, nec beati augmentum illius in alia vita promereri.

A Nihilominus ratio D. Thom. est absque dubio clarissima, & à priori, & procedit ex prima radice, videlicet, ex incapacitate subiecti, quod ex omni parte peruenit ad complementum comprehensoris, respectu meriti. Itaque comprehensor, qui ex omni parte est talis, implicat, quod careat aliqua perfectione. Cum enim beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, implicat ex vna parte, aliquem esse ex omni consideratione perfecte comprehensorem, & peruenisse ad terminum, & ex altera parte tendere ad aliquod præmium. Quanuis enim beatus, non habeat omnem perfectionem, quam posset habere: tamen nulla perfectione caret: Nam ad carentiam, vel priuationem, non sufficit pura negatio alicuius formæ, sed re

B quiritur, talem formam esse debitā subiecto. Vnde in primo instanti in quo confertur Angelo, & cuilibet beato, præmiū essentiale, licet sit debitum eidē præmiū accidentale, dandum tamen suo tempore, sicut Angelis prouenit speciale gaudium super conuersione peccatorum, nihilominus impossibile est, beatum tendere in tale præmium per modum meretis, & carentis, ad sensum explicatū. Etenim licet differatur illud præmium, tamen totum præhabetur in essentiali beatitudine: cui beatitudini, ita connaturale est, vt absque alia actuatione interueniente, prouenīat suo tempore, ex vi talis beatitudinis. Si ergo deberet interuenire meritum, diceretur, quod tale præmium, nec in se, nec in sua radice possideretur à beato, atque adeo, implicaret, illum esse perfecte, & ex omni parte comprehensorem.

C Nec sufficit dicere, quod licet præmiū accidentale sit debitum præmio essentiali, tanquam connaturale ipsi, adhuc potest cadere sub merito, sicut gloria corporis est debita, vt aliquid connaturale consecutum ex gloria animæ, & tamen Christus dominus meruit gloriā corporis. Hoc inquam probat, quod

id,quod est absolute debitum,possit cadere sub merito,& quod conferatur nouo titulo,cæterum si merens,ex vi meriti expectaret tale præmium accidentale,implicaret,ipsum merentem esse ex omni parte comprehensorem. Optime ergo infert D. Thom. ex ista ratione cõprehensoris,incapacitatem ad merendum,non quidem attendendo solum ad hoc præmium,vel illud,sed ad propriam & substantialem rationem meriti, quæ tanquam proprium principium,& essentiale,exposcit subiectum existẽs aliquo modo in via;& carens aliqua perfectione,in quam tendit.

Ex quo patet solutio primi argumenti,quod obijcit Vazquez. Necesse enim fuit,Christum dominum esse viatorem, ad propriam, & substantialem rationẽ merendi,præscindendo ab hoc, quod corpus eius careret,vel non careret illa perfectione,quam merebatur. Quanuis enim meritum illud arguit carentiam alicuius perfectionis,(vt dictũ est) quia tamen istam carentiam totaliter tollit ratio comprehensoris explicata,ex tali principio,à priori,& tanquam ex fundamentali radice, deducitur illa negatio meriti.

Ad secundum respondetur, quod si Christus ex omni parte esset comprehensor,implicaret mereri illam exaltationem sui nominis. In quo defecit Vazquez.ponens impedimentum merendi, in eo solum,quod est, possidere iam illud,quod meretur. Potest enim quis mereri,id quod iam possidet. Nec ex ista parte potest conuinci Magister sentent. ponens meritum in Angelis respectu præmij iam adepti. Vnde recurrendum est ad fundamentum D. Thom. Et sic dato, quod Christus ex omni parte esset comprehensor,impossibile esset,ipsum mereri illam exaltationem sui nominis. Impertinens enim est,quod tale præmium recipiatur in Christo Domino,vel non recipiatur,sed inter gentes exerceatur talis exaltatio. In ipsa ergo intrinseca ratione merendi,quomodocunque meritum exerceatur,includitur via, & tendentia,quæ omnino repugnat statui comprehensoris, qui ex omni parte est comprehensor.

§. *Vnic.*

*Impugnatur ratio Vazquez.*

CIRCA rationẽ,quã adhibet idem author,vt faciliorẽ rationem D. Th. nota,quod si quid roboris habet, reducenda est ad illud, quod docet D. Thom. in fine illius solutionis tertij argumenti. Ibi enim dicit,quod prædictũ gaudium accidentale,Angelorũ, scilicet illud,de quo Luc. 15. dicitur, *Gaudium est Angelis Dei super vno peccatore pœnitentiam agente*, magis acquirunt Angeli ex virtute beatitudinis,quam illud mereantur. In qua doctrina aduertẽdum est,non esse de ratione præmij accidentalis,quod proponatur tanquam terminus,in quem feratur meritum, sed esse quid consecutum ad præmium essentiale,attendendo ad conditionem,& qualitatem personæ, quæ præmiatur. Itaque in gaudio accidentali,quod habet S. Pater Dominicus de profectibus suæ Religionis, attenditur ad statum eiusdem Patris,atque adeo,ex hac parte,potest crescere tale gaudium,vltra illud,quod habet alius Sanctus, maioris meriti,ad cuius tamen statum,non pertinent tot indiuidua. Docet ergo D. Thom. dictum gaudium accidentale, magis acquiri ex virtute beatitudinis, quã ex merito. Non enim intẽdit docere (vt interpretatur Molina super hunc articulum) quod hoc gaudium non cadat proprie sub merito. Aliud enim est, quod non proponatur illud gaudium tãquam præmium, in quod primo feratur meritum:aliud vero,quod absolute non cadat sub merito proprie dicto. Quidquid enim datur beato tanquam præmiũ propriũ, cadit sub merito proprio. Sed dicit S. Thomas : magis acquiri hoc præmium accidentale, ex virtute beatitudinis,quam ex vi meriti, quia (vt dictum est) attenditur in collatione huius præmij, ad statum beati, & beatitudo quantumcunque sit inferioris gradus se extendit ad omne gaudium,& præmium accidentale pertinens ad illũ statum.

Luc. 15.

Molina.

In hoc igitur sensu est dicendũ:quod cum gaudium illud sit fructus beatitudinis, non potest secundum se cadere sub merito, nec actus charitatis, ad quem per-

pertinet, potest esse meritorius. Sed vnde obsecrò prouenit, quod actus ille charitatis, & gaudium sint fructus, nisi ex perfectione status beatifici, in quo considerantur vt vltimum, & completum, non quidem ex genere suo, vel quatenus inspiciunt obiectum, de quo beatus gaudet, seu quod beatus amat, sed quatenus inspiciunt statum perfectum, & completum, & vltra non tendentem in aliam perfectionem, sed potius colligentem (vt sic loquamur) fructus? Est igitur ratio D. Thom. non solum à priori, sed facilis, & clarissima.

In vltimo dicto, ostendit clare ille author, non repugnare statui beatifico meritum præmij accidentalis, taliter, quod beati possent mereri gloriam corporis, si illa non esset proposita, vt præmium secundarium, consecutum ad gloriam animæ. Itaque non constituit aliquam repugnantiam ex parte merentis, sed ex parte rei, quæ meretur. Quæ doctrina sic intellecta, est omnino falsa, & contra communem doctrinam Theologorum. Nec mirum, quod sic opinanti, visa fuerit ratio D. Thom. difficilis, in qua declaratur impossibilitas meriti, ex parte eius, qui meretur, & ex vi status ipsius. Nos tamen amplius declarantes vim rationis D. Thom. dicimus, quod ex genere meriti abstrahendo à merito præmij essentialis, & præmij accidentalis, repugnat beato mereri. Sicut enim rei perfecte existenti in suo centro, repugnat aliquod genus motus, tendentis ad acquirendam aliquam perfectionem: ita repugnat beato mereri, quandoquidem meritum essentialiter denotat genus tendentiæ ad acquirendam perfectionem. Et implicat constituere perfectam, & completam quietem in statu beatifico, si tali statui potest conuenire, adhuc, vltra procedere, ad consequendam aliquam perfectionem. Quod vero talis perfectio sit secundaria, & accidentalis, multo minus facit ad hoc, quod beatus tendat in illam, quia tunc repugnantia consurgit, non solum ex parte merentis, cui nihil debet deesse perfectionis, sibi debitæ, in se, vel in sua causa, vt declaratum est, sed repugnat ex parte præmij, cuius natura est consequi, non quidem ex vi alicuius actionis de nouo, sed ex vi naturalis consecutionis explicatæ. Quapropter ex vtraque parte, beati non possunt mereri gloriam corporis, & multo minus possunt mereri augmentum talis gloriæ.

A

Eadem autem ratio proposita ab isto authore, probat contra Molinam, quod gaudium illud accidentale, cadat sub merito, proprie loquendo, sicut, & gloria corporis cadit sub merito proprio. Si enim vtrunque proponitur, tanquam præmium consequendum ex vi beatitudinis essentialis, fit consequens, vt sicut ipsa beatitudo essentialis cadit sub merito proprio: ita illud præmium accidentale. Vnde, vel dicendum esset, quod hoc præmium accidentale non cadit sub merito, quod tamen non est concedēdū, vel si cadit sub merito, illud est meritum proprium, quandoquidem ea proprietate, qua primario fertur in præmium essentiale, fertur secundario in præmium accidentale.

Sed contra hoc arguitur. Meritum proprie loquendo, ordinatur ad certum & determinatum præmium, conferendum pro qualitate, & perfectione talis meriti, sed gaudium accidentale non correspondet merito, secundum certam quantitatem, attenta perfectione meriti, sed potius tribuitur attēta qualitate personæ, & status eius: ergo tale gaudium non cadit sub merito proprie.

B

Respondetur, probare hoc argumentum, quòd ratio meriti, nō sumatur per ordinem ad præmium accidentale, sed per ordinem ad præmium essentiale, atque adeo, quod maior, vel minor, quantitas præmij accidentalis, non arguat maius, vel minus meritum. Etenim quando præmium essentiale est eiusdem quātitatis in duobus beatis, & in vno crescit præmium accidētale, dicitur idē præmium crescere extensiue, non tamen intensiue. Vnde dicebamus, quod præmium essentiale quantumcunque minimæ quantitatis, quantum est ex parte sua, extendit se ad quodcunque gaudiū accidentale. Hoc tamen non obstante, meritum, vere, & proprie dirigitur, licet secundario, & indiffinite, ad hoc, quod detur gaudiū accidentale, conformiter ad id, quod exigit status beati.

C

# IN QVAESTIONEM. LXIII.

## DE ANGELORVM MALITIA, QVOAD CVLPAM.

IN articulo primo, docet Diuus Thomas, quod in sola voluntate diuina, peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturæ, potest esse peccatum, secundum conditionem suæ naturæ.

### *CONTROVERSIA. LXXIX.*

*Vtrùm possit dari aliqua creatura rationalis, impeccabilis.*

NON disputamus in præsenti, vtrum creatura aliqua rationalis possit effici impeccabilis, ratione alicuius auxilij, seu manutenentiæ Dei, ita quod attenta natura talis auxilij, & ab intrinseco, reddatur illa creatura impeccabilis, quandiu actu habet tale auxilium, & velut in sensu composito, licet absolute, & in sensu diuiso possit illa creatura amittere illud auxilium. Non (inquam) disputamus de hoc, sed supponimus, nullam dicere repugnantiam, dari tale auxilium, tam in ordine naturali, ad non deficiendum circa finem naturalem, quam in ordine supernaturali, ad non deficiendum circa finem supernaturalem. Dato tamen illo auxilio, nõ diceretur illa creatura impeccabilis ab intrinseco, hoc est, ex propria natura, licet diceretur impeccabilis ab intrinseco, hoc est, ex intrinseca actuatione, & non solum ex manutenentia extrinseca.

Et sic intelligendus est D. Damasc. lib. 2. Fid. Orth. cap. 3, dicens. *Ac sunt quidem illi* (scilicet Angeli) *natura ita comparati, vt ad malum ægre moueri, non tamen omnino non moueri possint, nunc vero ea iam conditione, vt ne vix quidem moueri, atque inflecti queant. Quod tamen non eorum naturæ, sed gratiæ, eique qua Deo vnice bono adhærent constantiæ tribuendum est.*

*D. Damas.*

Supponimus præterea ex communi sententia Sanctorum, quos referunt scholastici Doctores, præcipue expositores D. Thom. supr. hunc articulum, nec est nostri instituti ipsos recensere, nullam creaturam rationalem, vel intellectualem, posse produci à Deo, quæ absolute sit ex se, & intrinsece impeccabilis. Nam saltim in ordine ad finem supernaturalem, impossibile est, ipsam habere impeccabilitatem intrinsece. Cum enim ista impeccabilitas, deberet prouenire ex aliqua qualitate supernaturali, & proportionata fini supernaturali, & ex altera parte, impossibile sit dari talẽ qualitatẽ, quæ sit connaturalis alicui creaturæ, seu intrinsece proueniens ab aliqua creatura, vt à nobis late probatum est, sit consequens, esse impossibile, aliquam creaturam esse intrinsece impeccabilem respectu finis supernaturalis.

Tota ergo difficultas inter Doctores scholasticos consistit in hoc, an scilicet respectu finis naturalis, & præceptorum, quæ sunt de lege naturali, possit dari aliqua creatura rationalis, seu intellectualis, omnino, & ab intrinseco impeccabilis. Partem negatiuam tenet Scotus in 2. distinctione 23. quæstion. 1. quam sententiam sequitur Vazquez disputatione 231. capitul. 5. Molina super hunc articul.

*Scot.* *Vazquez.* *Molina.*

Et probatur primo. Illa creatura haberet libertatem ad operãdum, vel non

non operandum ea, quæ lege naturali præcipiuntur: ergo haberet libertatem ad faciendum oppositum eius, quod præciperetur, atque adeo esset peccabilis.

Secundò. Talis creatura esset indifferens ad bonum, & malum: ergo peccabilis. Antecedens probatur. Si enim esset determinata ad bonum, nec haberet indifferentiam circa illud, nec etiam esset libera, quia de ratione libertatis est indifferentia.

Tertiò. Illa creatura esset capax præcepti naturalis: ergo non posset esse determinata ad illud, quod cadit sub tali præcepto. Præceptum enim ponitur, ad determinandum voluntarem ad vnum. Et si voluntas iam ex se esset determinata ad aliquid, superfluum esset præceptum, ad determinandum ipsam.

Quartò arguit Vazquez, ad probandum, quod Angeli sint peccabiles intra limites præcise ordinis naturalis, esto non essent ordinati ad finem supernaturalem. Si enim Angelus suapte natura esset impeccabilis circa legem naturalem, nullo fine, aut incentiuo moueri posset ad peccandum contra eandem legem. Item Angeli odio habent ipsum Deum, & homines, inuident etiam diuinæ prouidentiæ, & maiestati, quæ sunt contra legem naturalem. Causa autem mouens ad hos affectus, est videre se cruciari ab ipso. Et hoc sufficeret, quamuis non viderent se priuatos beatitudine supernaturali, sed solum à Deo cruciari. Ad hæc, etiam si peccent contra legem naturalem, odio habendo Deum, ex hoc, quod vident, se priuatos esse à Deo, beatitudine supernaturali, non propterea sequitur, eos peccare consequenter contra legem naturalem, quia prius peccent contra legem supernaturalem. Tunc enim non peccant contra legem supernaturalem directe, sed ex priuatione doni supernaturalis, mouentur ad odium, & inuidiam contra Deum.

Quod si quis respondeat, quod quamuis Angeli possint peccare contra legē naturalem absolute, tamen non possunt moueri ad peccandum intra limites legis naturalis, nisi ex motiuo aliquo alterius ordinis; ego (inquit) non video, qua ratione si voluntas Angeli peccare potest contra legem naturalem, præcedente defectu in intellectu, ex incentiuo illo superioris ordinis, non possit etiam Angelus intra limites etiam legis naturalis, absque consideratione alicuius alterius superioris ordinis, contra ipsam legem naturalem peccare. Cum enim defectus ex parte intellectus, qui præcedere debet omne peccatum, non necessario sit error, sed sufficiat defectus consiserationis, quia videlicet efficacius consideratur delectabile, quod mouet, ad peccandum, quam honestum virtutis, vel malum supplicij, quod detinere deberet voluntatem à peccato: ego non video, cur Angelus non possit pati huiusmodi defectum, perfectæ considerationis, intra limites legis naturalis, & ita contra illam peccare. Tandem, quia quanuis intellectus Angeli perspicax sit, tamen quia creatus est, & in diuersa trahi potest, etiam potest bonum virtutis, & ea, quæ à peccato remouere debebant, remissius considerare, quam quæ ad peccandum mouere solent, & ita peccare. Suarez etiam lib. 3. de Angelis capit. 7. tenet hanc sententiam, cuius argumenta non habent specialem difficultatem. *Suarez.*

Contrariam tamen sententiam tenent recentiores Thomistæ, secuti Durandum in 2. distin. 23. quæstion. 1. & Capreol. distin. 22. quæstio. vnic. articul 3. & Caietan. in hoc articul. Licet enim teneant isti authores, non posse dari creaturam intellectualem impeccabilem ex se, contra finem supernaturalem, & quod Angeli de facto peccant contra legem naturalem, quatenus sunt ordinati ad finem supernaturalem: tamen dicunt, quod intra solos limites ordinis naturalis, seu ex motiuo pure naturali, non possunt peccare contra legem naturalem. Et hæc sententia videtur expressa mens Diui Thomæ, hic ad 2. vbi dicit. *Corpora cœlestia, non habent operationem, nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum, non potest esse corruptionis malum: ita nec in actione naturali eorum, potest este malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem, in Angelis est actio liberi arbitrij, secundum quam contingit in eis esse malum.* Exponens autem idem D. Thom. in sol. ad 3. quæ sit ista actio naturalis, & quæ sit ista actio libera, dicit: *Naturale est Angelo, quod conuertatur motu dilectionis.* *Durand. Capr. Caiet.* *D. Thom.*

*nis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse, sed quod conuertatur in ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est, ex amore gratuito, à quo auerti potuit peccando.* Et quæstion. 16. de malo articul. 3. dicit. *Quidquid aliud dici potest, quod ad ordinem naturæ pertineat, in hoc eius* (scilicet dæmonis) *malum consistere non potuit. Malum enim, non inuenitur in his, quæ sunt semper actu, sed solum in his, in quibus potentia potest separari ab actu, vt dicitur in 9. Metaphysicæ. Angeli autem omnes sic conditi sunt, vt quidquid pertinet, ad naturalem perfectionem eorum, statim à principio suæ creationis habuerint: tamen erant in potentia, ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. Vnde relinquitur, quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale.* In ijs ergo rationibus D. Thom. fundabimus ea, quæ à nobis dicenda sunt.

## §. I.

### *Opinio aliquorum Thomistarum*

*Bañes. Zum l.*

ALIQVI ex discipulis D. Thom. inter quos est Bañes, & Zumel circa istum articulum tenent, quod quãuis Angelus non possit directe, & immediate peccare contra legem naturalem, posset tamen peccare contra legem positiuam ordinis naturalis. Quam sententiã (dicit Bañes) in via D. Thomæ, & secundum communem opinionem, apertiorem esse, quam quæ probatione indigeat. Quia de facto Angelus peccauit, contra aliquod præceptum positiuum, imo contra præceptum, quod ordinabat Angelum ad finem supernaturalem: ergo.

Item si Deus imponeret Angelo creato in puris naturalibus, præceptum de custodiendis hominibus, posset talis Angelus conuertere se ad propriam excellentiam, non se subijciendo illi præcepto.

Tertiò. Angelus non est intrinsece determinatus ad custodiendas huiusmodi leges positiuas: ergo potest facere contra illas.

Sed dices (ait Zumel.) quod voluntas Angeli, est naturaliter inclinata, & determinata ad amorem Dei finis naturalis, qui est author huius legis positiuæ, ex qua determinatione oritur aliqualis determinatio, circa quancunque legem positam ab ipso Deo, vt est finis naturalis, & gubernator naturalis, naturæ Angelicæ. Contra sic argumentor. Voluntas Angeli (vt docuit D. Thom. supr. quæstio. 60. articul. 5. ad vltimum) est naturaliter determinata, ad amandum Deum, prout est commune bonum naturæ, non autem secundum particulares rationes, & secundum quod causat effectus particulares, qui possunt displicere Angelo, & ex cõsequenti, Deus vt illorum causa, poterit similiter displicere Angelo. Ergo ex sententia D. Thom. voluntas Angeli, non est totaliter determinata, ad amandum Deum. Imo potius ex doctrina eius colligitur, quod si Deus consideretur, vt particularis gubernator Angeli, ei imponens leges positiuas particulares, ad quas naturaliter non inclinatur, potest odio haberi ab Angelo.

Cæterum licet meum sit defendere communem sententiam discipulorum D. Thom. dicam in hac parte, quod magis conforme sententiæ D. Thom. mihi videtur. Cum enim doctor Sanctus, distinguat ordinem naturalem ab ordine supernaturali, & vniuersaliter doceat, Angelum non posse peccare in omnibus, quæ pertinent ad ordinem naturalem, sed solum in ijs, quæ pertinent ad ordinem supernaturalem, vt patet ex locis adductis, videtur in eius doctrina, vniuersaliter affirmandum, quod in nullo prorsus præcepto proueniente à Deo authore naturali, potest Angelus deficere. Et fateor, quod attentis fundamentis positis ex D. Thom. nullam differentiam inuenio, inter præcepta, quæ secundum se sunt ordinis naturalis, & illa præcepta, quæ sunt positiua, & superaddita, suppositio quod semel imponuntur, quantum ad præsens attinet.

Pro cuius intelligentia notandum est, quod vt creatura intellectualis deficiat in sua operatione, necesse est, vt operetur, non adhibita propria, & prima regula talis operationis. Nihil enim aliud est peccare, quam à regula propria operationis deficere. In præsenti autem difficultate supponimus, Angelum non habere regulam super-

supernaturalem, sed solam regulam naturalem, esseque impossibile, ipsum peccare aliquo modo, nisi prius deficiat à propria regula naturali suarum operationum. Hæc autem regula, est Deus quatenus finis naturalis, & consequenter, huiusmodi finis debet præcedere omnes operationes Angeli, sicut primum principium præcedit ea, quæ ab ipso originantur.

Præterea notandum est, quod in creatura intellectuali, quæ procedit de potentia ad actum secundum suam naturam, cuiusmodi est creatura rationalis, datur quidem deficientia, circa ea, quæ ordinantur ad finem, seruato debito ordine ad talem finem. Sicut enim in speculabilibus, datur error circa aliquas conclusiones, seruata vera cognitione principiorum: ita in practicis, datur deficientia circa aliqua media, seruato vero ordine ad finem. Quod quidem procedit ex duplici capite. Primo, quia licet homo incipiat à fine in actu eligendi media, tamen deficienter potest applicare talem finem, sicut quando incipit à primis principijs in assensu aliquarum conclusionum, potest deficienter applicare talia principia.

Secundo, (& in hoc fundatur illud primum,) quia homo in processu à fine ad media, procedit de potentia ad actum, deficientia autem fundatur in potentialitate. Quæ potentialitas, sic declaratur, (& est maxime aduertenda doctrina.) Non enim solum, homo semel actuatus per finem, est in potentia ad eligenda media, sed etiam in ipsa actuatione per finem, est in potentia. Quapropter, non solum potest deficere in illa applicatione explicata finis, respectu mediorum, sed etiam in actuatione, qua primo actuatur per finem, quatenus scilicet amissibiliter adhæret tali fini, nec habet ipsum, vt connaturalem sibi. Si enim est in potentia, ad actuationem per finem, sequitur, talem finem non esse connaturalem, sed amissibilem: Consequens ergo est, non esse necessarium, vt homo operetur circa media ordinata ad illum finem, adhibendo semper regulam eiusdem finis.

Nihilominus secundum doctrinam D. Thom, è contra se res habet in Angelis. Etenim Angeli, non comparantur ad proprium, & naturalem finem, vt in potentia, sed habent illum connaturaliter annexum. Vnde est impossibile, quod attenta eorum natura, intra proprios limites, & naturales, operentur Angeli, absque eo, quod habeant in separabilem regulam huius finis naturalis. Et sic, nec Angeli possunt habere aliquam rationem potentialitatis, per ordinem ad actuationem per finem, nec etiam per ordinem ad eligenda media, & consequenter, nec possunt deficere, à fine illo naturali, nec possunt deficere in electione mediorum ad finem eũdem. A

Sed quæris. Cum Angelus in dicta electione mediorum, procedat libere, & sit indifferens, quare ista indifferentia, non sufficiet ad potentialitatem, quæ fundat defectum? Et quare non dicetur, quod in tali electione Angelus procedat de potentia ad actum, atque adeo, quod possit deficere?

Respondetur, quod propter plenam, & perfectam actuationem, qua Angelus actuatur per illum finem, quando postea procedit ad eligenda media, non procedit, vt existens in potentia, sed vt existens in actu. Itaque non solum Angelus in dicta electione, non procedit de potentia ad actum, quia vnico actu debet velle finem, & ea, quæ ordinantur ad finem, sicut etiam vnico actu assentitur præmissis, & conclusioni, sed quia ita necessario, & naturaliter adhæret fini, vt sit impossibile tendere in media, seu eligere media, nisi sub tali actuatione per finem. B

Consequens ergo est, vt solum secundum regulam finis possit Angelus eligere illa media, quod est eligere, vt actuatus per finem. Hoc autem non contingit in homine, qui cum amissibiliter actuetur per finem, potest eligere media, & non sub vera ratione finis, in qua electione, non procedit, vt existens in actu, & vt præhabens in se totam perfectionem mediorum, & electionis ipsorum, sed vt in potentia, quia secundum solam potentiam liberam, non autem secundum veram rationem finis eligit. C

Ex his ergo sequitur, quod vniuersaliter loquendo de omnibus, quæ continẽtur sub fine ordinis naturalis, si Angelus

esset creatus in puris naturalibus, eo ipso, quo eligeret operari circa aliquod eorum, esset impossibile deficere, seu peccare. Cum enim haberet illam primam regulam, sibi necessario, & inamissibiliter annexam, necessitaretur consequenter, quoad specificationem, ad operandum conformiter ad talem regulam. Vnde licet quoad exercitium esset liber ad exercendum, vel non exercendum aliquas operationes: tamen dato semel, quod aliquam, seu quamlibet exerceret, necessarium esset, vt illa regularetur per dictum finem. Et hanc censeo indubitabilem sententiam D. Thom. Vnde illi authores tenentes, quod Angelus potest peccare circa dictas leges positiuas, tenentur consequenter dicere, ipsum Angelum posse exercere aliquam operationem ordinis naturalis, nulla prorsus adhibita regula, quod quidem esset operari deficientissime, & contra propriã naturam, habentem illum vltimum finem, tanquam regulam naturalem. Itaque, quando Angelus de facto peccauit, adhibuit quidem aliquam regulam illius operationis, qua operatione conuersus est ad se ipsum, & illa regula fuit ratio naturalis, quæ dictabat, talem operationem ex obiecto bonam esse. Nihilominus, quod Angelus operetur nulla adhibita regula, est omnino impossibile. Operaretur enim à casu, & præter intentionem. Igitur in dicto casu, quo conditus esset Angelus in puris naturalibus, cum non haberet regulam supernaturalem, deberet necessario proponere sibi regulam naturalem.

A

Quod si respondeas, Angelum tunc operari conformiter ad suam voluntatem, intuendo propriam excellentiam, & non intuendo aliquam aliam regulam rationis, sicut peccator, qui peccando constituit in se ipso vltimum finem, proponit se ipsum velut regulam illius operationis malæ, contra hoc est clarissimum argumentum. Quia ad hoc efficiendum, necesse est, vt præcedat aliquis defectus ex parte Angeli. Homo enim, vel ex errore, vel ex passione, vel ex aliquo alio defectu operatur, inspiciẽdo tãquam regulam id, quod secũdum se nõ est vere regula, quod tamen in Angelo constituto in puris naturalibus, non est admittendum.

B

Concludimus ergo, quod Angelus ordinatus ad finem naturalem, & supernaturalem, deficit, relinquendo regulam primam ordinis supernaturalis, si tamen crearetur solum intra limites naturæ, esset impossibile, quod statim à principio, antequam in illo daretur aliquis defectus, inciperet pro sua libertate operari, non adhibendo regulam, sibi naturalem. Et consequenter esset omnino impeccabilis, exercendo quamcunque actionem ordinis naturalis.

C

Ex his patet differentia inter hominem, si conderetur in natura integra, non ordinatus ad finem supernaturalem, & inter Angelum, etiam conditum in puris naturalibus. Homo enim consideraretur, vt in potentia ad regulam ordinis naturalis, & ad finem, atque adeo, non mirũ si operaretur relicta tali regula. Vnde posset frangere præcepta positiua, quæ illi imponerentur. Nihilominus Angelus, ex natura sua, expoſcit illam omnimodam perfectionem simul inditam sibi, ad quam non potest esse in potentia, & consequenter, regula prima totius ordinis naturalis, esset ei adiuncta necessario, & inamissibiliter, in omnibus suis operationibus. Et sicut in natura pure corporali datur aliquid, quod simul acquirit totam perfectionem, sibi debitam, nec materia eius manet in potentia ad aliam formam, cuiusmodi est cœlum, in qua perfecta actualitate fundatur omnimoda indefectibilitas cœli in suis actionibus: ita in natura pure spirituali ponitur perfecta actualitas explicata, in qua fundatur omnimoda indefectibilitas, in operando opera ordinis naturalis.

Ad argumenta in contrarium patet ex dictis. Ad primum enim respondetur, quod de facto Angelus peccauit contra legem positiuam, quia primo ordinabatur ad finem, & regulam supernaturalem, ad quam comparabatur, vt in potentia, & non erat talis regula illi connaturalis, & consequenter, poterat non adhibere ipsam regulam, sicut non adhibuit. Hæc autem non habent locum in nostro casu, (vt probatum est.)

Ad secundum respondetur, quod posito illo præcepto, in quacunque actione, quæ versaretur circa adimpletionem ipsius, siue circa transgressionem illius, directe, vel indirecte, erat im-

implicatio, quod Angelus non inciperet positiue à fine sibi connaturali, & cõsequenter, non se poterat conuertere ad suam excellentiam relicto tali fine per inconsiderationem. Et multo minus poterat operari positiue contra talem finem. Itaque primus defectus Angeli debebat esse circa finem, nec poterat Angelus primo peccare venialiter, deficiendo circa media, seruato ordine ad finem; atque adeo, vel debebat non attendere ad talem finem, quando tenebatur attendere, quod est impossibile attenta connaturalitate explicata, vel positiue agere contra ipsum, quod nullus concedet.

Ad tertium respondetur, quod quantuis Angelus non esset intrinsece determinatus ad actiones, quæ caderent sub dicto præcepto, tamen esset intrinsece determinatus ad obediendum præcepto, propter intrinsecam determinationem ad operandum, conformiter ad legem naturalem. Vnde licet esset indifferens ad exercendum, vel non exercendum dictas actiones, non esset indifferens ad obediendum, vel non obediendum. Et ita in sensu diuiso poterat exercere, vel non exercere illas actiones, tamen in sensu cõposito, suppositio, quod præciperentur, manebat determinatus ad exercitium illarum.

Ad replicam vltimo loco positam respondetur, quod Angelus de facto, & supposita ordinatione ad finem supernaturalem, licet necessario amet Deum, vt est bonum vniuersale, ad modum supra explicatum, tamen potest ipsum Deum odio habere, secundum aliquas rationes particulares, & hoc est, quod docuit D. Thom. & nos statim explicabimus rationem huius. Cæterum in nostro casu, cum detur ordinatio ad solum finem naturalem, & hæc sit connaturalis, & principium necessario annexum omnibus actionibus Angeli, implicat, Angelum seruare istam ordinationem, & ex altera parte deordinari, circa aliquam rationem particularem cõsideratam in Deo.

## §. II.

### *De facto peccat dæmon contra legem naturalem.*

RRtiones, quæ factæ sunt, ad probandum, quod Angelus est impeccabilis, etiam circa leges positiuas ordinis naturalis, consideratus intra limites naturæ, à fortiori probant, ipsum fore impeccabilem, circa legem naturalem, si conderetur in puris naturalibus, atque ex consequenti, quod posset Deus condere aliquam creaturam intellectualem, impeccabilem in ordine naturali. Difficultas tamen est, quomodo possint compati ista duo; scilicet, quod de facto Angelus habuerit totam perfectionem, quam haberet, si crearetur in puris naturalibus, & tamen, quod de facto posset peccare non solum contra legem supernaturalem, verum etiam contra legem naturalem. Si enim naturale est Angelo de facto, non agere contra finem naturalem, quantumcunque sit ordinatus ad finem supernaturalem, seruabit eandem connaturalitatem; atque adeo non poterit peccare contra talem finem naturalem.

Ad hoc solet responderi communiter cum Caietano, quod voluntas deordinata à fine supernaturali, manet etiam deordinata à fine naturali, quamuis non è conuerso. Cum enim idem sit finis supernaturalis, & naturalis, & ex altera parte hæc secunda ratio finis naturalis contineatur in illa prima, fit, vt deordinatio à fine naturali, sit aliquid consecutum à deordinatione à fine supernaturali, vel saltim, quod non possit voluntas, quæ est deordinata à fine supernaturali, manere rectè disposita, & ordinata circa finem naturalem. Hæc doctrina licet verum contineat, non plene satisfacit difficultati. Solum enim probat, quod ex parte obiecti materialis, quod inspicit vtraque illa deordinatio, datur prædicta consecutio, nihilominus attendendo ad modum formalem tenentem se ex parte operantis, etiam si aliquis operetur contra finem supernaturalem, non inde fit, quod maneat deordinatus à fine naturali. Vltra tamen procedit difficultas, inquirendo, quomodo si Angelus consideratus in sua pura natura est impeccabilis contra legem naturalem, de facto peccat contra illam, iam ordinatus ad finem supernaturalem, ita quod non solum per concommitantiam quandam, detur vtraque illa deordinatio, verum etiam ex vi actus positiui, quo Angelus malus facit contra legem supernaturalem, maneat deordinatus à fine naturali.

Solutio ergo huius difficultatis, debet colligi ex fundamentis positis. Prima enim ordinatio, quam de facto Angelus habet, primo, & per se est ad finem supernaturalem. Licet enim ordine executionis prius conueniat ei ordinatio ad finem naturalem, quatenus gratia præsupponit naturam, tamen ordine intentionis, primo conuenit Angelo ordinatio ad finem supernaturalem. Quo fit, vt ista ordinatio ad finem supernaturalem, debeat esse regula aliarum ordinationum, tam ad finem naturalem, quam ad omnia alia, quæ sunt ordinis, siue supernaturalis, siue naturalis. Vnde primum motiuum, & prima ratio, sub qua Angelus debebat tendere in quamcunq; rem, futurum erat desumptum ex tali fine. Igitur postquam Angelus peccando defecit à fine supernaturali, mansit in ipso contrarium motiuum tali fini, & consequenter, sicut in actibus bonis antea, fuit finis supernaturalis prima ratio operandi, etiam opera naturalia, ita postea in actibus malis motiuum contrarium tali fini, fuit ratio operandi tales actus etiam ordinis naturalis, seu contra ordinem naturalem.

A

B

Quando ergo Angelus crearetur in puris naturalibus, non posset primo habere voluntatem deficientem à fine, (vt probatum est) atque adeo nec posset habere primum motiuum operandi contra legem naturalem, tamen supposita deficientia, circa finem supernaturalem, habuit dæmon sufficiens motiuum, ad operandum contra legem naturalẽ.

Vt autem explicemus qualiter, non obstante illa connaturalitate finis naturalis, adhuc ex dicto motiuo peccauit dæmon contra legem naturalem, notandum est, quod si Angelo esset naturale, absolute, & ab intrinseco, & sine dependentia ab alio, non agere contra legem naturalem, quantumcunque ordinaretur ad finem supernaturalem, non posset agere contra illam. Sicut nullo modo potest fieri, quod ignis, cui est naturale calefacere, frigefaciat. Cæterum Angelo est naturale, non agere contra ea, quæ sunt de lege naturæ, quatenus habet annexam naturaliter, & necessario primam regulam ordinis naturalis, à qua debet necessario incipere in suis operationibus. Quando tamen est ordinatus Angelus ad finem supernaturalem, non habet annexam illam regulam ordinis naturalis, tanquam primam, à qua necessario incipiat, sed tanquam secundam, & subordinatam regulæ ordinis supernaturalis, & vt sequentem naturam talis ordinis. Vnde deficiente voluntate, circa illam primam regulam, non manet in eadem voluntate illa integritas, ad vtendum secunda regula ordinis naturalis, quæ esset in Angelo condito in puris naturalibus, sed potius manet volũtas iam subiecta primo defectui, cuius naturam sequuntur omnes actiones sequentes. Probat autem ratio facta, quod sit impossibile, Angelum etiam ordinatum ad finem supernaturalem, primo peccare contra legem naturalem. Quandiu enim voluntas eius manet integra, implicat, primo operari circa aliqua, quæ sunt ordinis naturalis, nisi vtendo illa regula sibi connaturali. Et ita primum peccatum Angeli cõmissum est, ex non vsu illius regulæ, quæ non erat connaturalis, cuiusmodi est finis supernaturalis.

A

Ex his patet ad vltimum argumentum positum à principio, quod obiecit Vazquez. Ad alia autem argumenta facile respondetur ex doctrina tradita.

Ad primum enim respondetur, quod libertas ad operandum, vel non operandum ea, quæ lege naturali præcipiuntur, non est libertas ad peccandum. Prima enim libertas dicit perfectionem absque imperfectione, secunda vero dicit intrinsece imperfectionem, cuius non est capax Angelus, ex illa adiunctione regulæ sibi connaturalis.

Ad secundum respondetur, quod libertas non consistit in indifferentia ad bonum, & ad malum, sed in indifferentia ad operandum, vel non operandum.

Ad tertium respondetur, quod vt creatura sit capax præcepti, non est necessarium quod sit indifferens formaliter ad frangendum, vel non frangendum præceptum, vt patet in Christo Domino, & ex altera parte, si talis creatura esset omnino determinata ad exercendam aliquã operationem, superfluum esset imponere illi præceptum, si tamen absolute esset indifferens ad operationem exercendam, vel non exercendam, etiam si ex altera parte esset determinata, quoad specificationem, ad hoc, vt si operaretur talis operatio deberet esse conformis rationi, esset capax præcepti.

C

IN

IN artic. 2. docet D. Thom. quod in spiritualibus bonis, non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc, quod in tali affectu, superioris regula non seruatur. Et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo quod debet. Vnde peccatum primum Angeli, non potest esse aliud, quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam inuidia. Eiusdem enim rationis est, quod affectus tendat in aliquid appetendum, & quod renitatur in oppositio. Inuidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati, per Angelum malum, nisi in quantum affectauit excellentiam singularem, quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in Angelo peccante, malum inuidiæ, secundum quod de bono hominis doluit, & etiam de excellentia diuina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli, vtitur in gloriam diuinam.

## CONTROVERSIA. LXXX.

*Vtrùm hæc doctrina, & ratio D. Thom. contineant verum.*

*Vazquez.* VAZQVEZ super literam huius articuli dicit, quod conclusio D. Th. statuens, in Angelo solum esse posse formaliter duo genera peccatorum, superbiæ nimirum, & inuidiæ, difficultate maxima non caret.

Primò, quia in Angelo reperiri potest formaliter peccatum iniustitiæ, & ipse potest formaliter iniustus esse, non quidem contra alterum Angelum, sed contra hominem, non modo suadens in iustum alicui homini, vt furtum, & homicidium, sed etiam illud ipse faciens, vel damnum inferendo alicui homini in rebus domesticis, vel in fama, infamando ipsum, vel in vita, occidendo. Quæ omnia licet Deus interdum permittat, sunt tamen peccata ipsi Angelo, & nullum illorum est superbiæ, aut inuidiæ.

Secundò. Ex peccatis, quæ interius consumantur, potest in Angelo esse peccatum odij, contra Deum, & proximum, quod est distinctũ à duobus alijs, hoc enim contra charitatem, aut beneficentiam est, illa autem, nempe superbiæ, & inuidiæ, contra humilitatem. Potest etiam esse in Angelo peccatum idololatriæ, si laudet alium Angelum, vt Deũ suum, & ipsum, vt Deum suum deprecetur, & ei votum voueat, quæ omnia ex obiecto essent contra religionem, vt cõtra cultum veri Dei, transferendo illum in creaturam, & ita ad idololatriam pertinerent.

A Quod si cum Caietano explicet quis mentem S. Thomæ, vt intelligatur non vniuersim de peccatis quibuscunque, quæ possunt esse in Angelis, sed de peccatis, quæ primo esse potuerunt, & à quibus incipit Angelus, qui peccat, subdit idem Vazquez dicens. Mihi tamen adhuc videtur difficiliter posse accomodari hanc interpretationem, menti Doctoris Sancti. Tum, quia non suppetit efficax ratio, qua probemus, peccatum primum Angeli debuisse necessario esse superbiæ

perbiam, aut inuidiam. Tum etiam, quia ratio Sancti Thomæ non solum de primo peccato, sed de quocunque etiam alio videtur probare. Ratio enim (inquit ille) est huiusmodi. In Angelis non potest esse peccatum nisi spirituale, hoc est circa obiecta spiritualia, affectus autem circa obiecta spiritualia peccatum esse non potest, nisi talis sit affectus, vt superioris regula contempta, in talia obiecta feratur. Contemnere autem regulam superioris est peccatum superbiæ: ergo in Angelis solum potest esse peccatum superbiæ, & quod inde nascitur, quod est inuidiæ. Hæc autem ratio, præterquam, quod si alicuius momenti est, probat, in Angelo nullum aliud peccatum vllo modo esse posse, quam superbiæ, adhuc difficultate non caret. Quia non omnis transgressio regulæ superioris est superbia, cum accidere possit, solo peccato inobedientiæ specialis, quæ est distinctum peccatum à superbia, & inuidia. Imo vero transgressio regulæ quatenus talis, potius ad peccatum in obedientiæ, quam superbiæ pertinet. Est enim affectus superbiæ, non transgressio regulæ positæ à superiori per modum præcepti, sed appetitus excellentiæ, vltra debitam mensuram, in quo videtur genus quoddam transgressionis, non quidem regulæ, & præcepti, sed mensuræ propriæ dignitatis. Quanuis igitur Angelus peccare solum posset, circa obiecta spiritualia, quod tamen difficile etiam apparet ex dictis, posset quidem alio peccato, nempe inobedientia peccare, & non solum superbia, & inuidia. Adde, quod peccatum odij, non est ideo malum, quia excedat regulam aliquam positam, & constitutam, infra quam non esset peccatum, sed in quocunque gradu minimo, peccatum est. Hæc Vazquez.

Aduertendus etiam est modestus modus loquendi nostri Molinæ sup. hunc art. disp. vnic. memb. 5. Sit (inquit) prima conclusio, primæ conclusioni Diu. Thom. contraria, Quod Angelus appetiuit dum primo peccauit, potuit esse malum moraliter. Vnde potuit primo peccare, non solum ex parte modi appetendi, sed etiam ex parte rei malæ, quam appetiuit. Verisimileque est, eum sic peccasse. Hæc (subdit) probatur ex contrario fundamento, ei, cui innititur D. Th. Quoniam. vt res, quæ est mala moraliter, appetatur, nec est necessarium, vt iudicetur bona moraliter, nec vt iudicetur bona simpliciter, sed satis est, si in ea cõspiciatur, aut existimetur ratio aliqua boni vtilis, honesti, aut delectabilis, ratione cuius appetatur. Ergo Angelus potuit absque vllo errore in intellectu, appetere primo, id quod erat malum moraliter, & quod videbat à Deo esse prohibitum, eo ipso, quod in eo eluceret bonum honoris, aut quoduis aliud. Nam pro libertate, & arbitratu suo, potuit præponere minus bonum maiori, appetendo minus, & relinquendo maius.

Sed connemur nos, ea modestia, quæ Thomistas docet, defendere nostrum Doctorem, & altissimam eius doctrinam explicare.

Supponendum est ex communi sententia Sanctorum, & scholasticorum, peccatum primum Angeli fuisse superbiam. Ita tenet Aug. lib. 11. de Gen. ad lit. cap. 14. & lib. 12. de Ciuit. cap. 6. & multis alijs in locis. Ambr. sup. Psalm. 36. & sup. Psalm. 118. Hier. supr. Isai. cap. 14. Gregor. lib. 34. moral. cap. 14. Chrysost. Hom. de Adam, & Eua, & Hom. de lapsu primi hominis. Damascen. lib. 2. de Fid. cap. 4. Prosper. lib. 1. de vita contemplatiua cap. 3. Bernard. serm. 69. in Cant. Nazianz. orat. 27. Cyril. lib. 1. in Gen. Anselm. lib. de casu diaboli cap. 4.

*Aug. Ambr. Hieron. Gregor. Chrysost. Damasc. Prosper. Bernar. Nazianz. Cyril. Anselm.*

Ex doctoribus autem scholasticis, fere omnes tenent eandem sententiam. Soletque probari ex illo Eccles. 10. *Initium omnis peccati superbia.* Et Iob. 41. *Ipse est rex super omnes filios superbiæ.* Tob. 4. *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas, in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Isai. 14. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris? Detracta est ad inferos superbia tua.* Ezech. 28. *Tu cherub extentus, & protegens, posui te in monte sancto Dei, &c. & eleuatum est cor tuum in decore tuo.* Sed pro intelligentia principalis quæsiti mouenda sunt aliqua dubia.

*Eccles. 10. Iob. 41. Tob. 4. Isai. 14. Ezech. 28.*

## §. I.

### *Vtrum primum peccatum Angeli potuit præcedere error, vel ignorantia.*

FEre omnia, quæ dicenda sunt innituntur huic fundamento, quod in intel-

intellectu angelico à principio, ante peccatum, non potuit cadere error, vel ignorantia. Quia tamen aliqui non formidant concedere hunc errorem, saltim circa supernaturalia, diligenter hoc examinandum est. Probatur ergo, quod possit dari talis error.

Primò. De facto præcessit in intellectu Angeli inconsideratio: ergo potuit præcedere error. Probatur consequentia, nam semel admisso, quod ante peccatum potuit dari defectus in intellectu angelico, non est maior ratio, quod detur defectus inconsiderationis, quam defectus erroris, semel enim ablata integritate intellectus, quæ integritas impediebat errorem, non mirum si sequatur error.

Secundo. Non obstante, quod naturalia manserunt integra in dæmonibus, illi peccauerunt ex errore, & in multis rebus supernaturalibus errant dæmones: ergo similiter à principio potuit dari huiusmodi error.

Tertiò. Angelus in ordine ad supernaturalia, non erat in actu, sicut fuit in ordine ad naturalia, sed erat in potentia: ergo erat indifferens ad lumen supernaturale, & ad errorem contrarium.

Confirmatur. Si enim Angelus esset determinatus ad non errandum, circa supernaturalia, esset determinatus ad lumen supernaturale, sed consequens est falsum: ergo non erat determinatus ad non errandum circa supernaturalia. Maior probatur, quia oppositorũ eadem est ratio; & illa negatio, scilicet, non errare, infertur ex affirmatione, scilicet, sufficiens lumen habere.

Quartò. Angelus potuit à principio non admittere lumen fidei: ergo potuit admittere errorem contra fidem. Probatur antecedens. Angelus libere credidit: ergo potuit non admittere lumen ad credendum.

Quintò. Datur error practicus in intellectu Angeli, qui error præcessit peccatum: quandoquidem inordinationem voluntatis debet præcedere inordinatio intellectus, quæ est error practicus: ergo ante peccatum, iudicauit Angelus, hoc modo, hic, & nunc bonum est mihi conuertere me ad meam excellentiam, relicta regula supernaturali. Sed in tali iudicio fuit error absolute: ergo.

Pro intelligentia huius aduertendum est, quod in quocunque peccato, datur defectus ex parte intellectus, & etiam ex parte voluntatis, est tamen differentia in hoc, quod aliquando talis defectus communicatur voluntati ab intellectu, aliquando vero è contra, communicatur intellectui à voluntate. Itaque ad errorẽ practicum concurrunt simul intellectus, & affectus, at vero aliquando originatur talis error ab intellectu, aliquando vero ab affectu. Quo fit, vt quando dictus error originatur ab affectu, prius natura intelligatur affectus deprauatus, quã intellectus, sicut è contra quando originatur ab intellectu.

Dicimus ergo, esse impossibile, quod in intellectu Angeli secundum se detur aliquis defectus, siue erroris, siue inconsiderationis, nisi prius natura intelligatur affectus deprauatus. Vnde quidquid inuentum est in peccato primi Angeli, non debet originaliter reduci ad intellectum eiusdem Angeli, sed ad voluntatem. Fatemur, quod in genere causæ formalis, intellectus præcedit voluntatem, proponendo ei bonum, quod sequatur, cæterum, quia qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei, in hoc ipso, quod est intellectum proponere voluntati aliquod obiectum sequendum, vel fugiendum, aliquando prius inspicitur voluntas, quam intellectus secundum se. Absolute ergo totus defectus inuentus in peccato Angeli, reducendus est originaliter ad voluntatem illius, & non ad intellectum. Ratio huius est desumpta ex maxima perfectione, in qua Angelus creatus est. Non enim poterat Angelus habere aliquem motum inordinatum, vel aliquem defectum in esse moris, nisi prius deficeret à fine. Sicut enim docet D. Thom. 1. 2. quæst. 89. art. 3. quod homo in statu innocentiæ, propter maximam perfectionem, in qua creatus est, non poterat habere aliquem motum inordinatum, in esse moris, qui esset peccatum veniale, sed quod primus defectus debebat esse, per deordinationem à fine, ita dicimus in Angelo, quod primus defectus eius debebat esse per deordinationem à fine. Cum igitur id, quo Angelus primo inspicit finem in ratione finis, sit voluntas, sit consequens, esse impossibile intelligere aliquem defectum in intellectu Angeli, antequam voluntatis Angeli incipiat deordinari, circa vltimum finem.

D. Thom.

finem. Et hæc ratio est maxime ponderanda pro materia præsenti, ad intelligendum qualiter peccatum Angeli, ita fuerit ex malitia, vt non solum errores subsecuti in intellectu Angeli, supposito primo peccato, verum etiam ipsa actualis inconsideratio, quæ fuit simultanea cum peccato, debeat reduciad illam deordinationem, qua voluntas incipit deordinari ab vltimo fine. A

Ex hoc principio etiam sequitur, quod quanuis concommitanter ad illam deuiationem voluntatis à fine, fuit incõsideratio ex parte intellectus, tamen non potuit esse error. Etenim impossibile est, quod intellectus primo erret circa finem. Sicut enim intellectus speculatiuus, non potest errare circa prima principia, ita erat impossibile, quod intellectus Angeli, seu intellectus hominis in statu innocentiæ, primo erraret circa finem. Sicut enim secundum quandam connaturalitatem, iudicat intellectus speculatiuus de primis principijs, ita secundum eandem connaturalitatem iudicat intellectus perfectus, practice, primo de fine. Et hæc ratio procedit in iudicio circa supernaturalia, nam circa naturalia, nulli dubium est, Angelum non potuisse à principio errare. Circa supernaturalia autem, necesse erat, quod à principio si Angelus volebat iudicium ferre, quod vteretur lumine supernaturali, nec poterat in primo actu abijcere habitum supernaturalem, iam enim talis abiectio esset peccatum, quod antecederet iudicium. Si autem vtebatur habitu supernaturali, implicabat, quod erraret circa vltimum finem. Conficiamus igitur hanc rationem ineuitabilem. Vel enim Angelus vtebatur habitu fidei, seu alterius luminis supernaturalis, à principio, vel non. Si vtebatur, erat impossibile, quod à principio erraret circa finẽ. Si nõ vtebatur, quia nolebat vti, nullã habebat cognitionem supernaturalem, & illud non habere, imputabatur Angelo, antequam vteretur habitu supernaturali, & sic Angelus peccauit ante aliquam cognitionem positiuam supernaturalem. Si dicas, quod habuit cognitionem supernaturalem, qua primo mouebatur à Deo, sed deficit in cognitione supernaturali, qua mouebat se ex plena deliberatione. Cõtra hoc est, quia si Angelus deliberauit plene, in ordine supernaturali, implicabat, quod erraret circa finem, qui fuit principium omnis deliberationis. Nullo ergo modo concedendum est, Angelum ex errore, primo deuiasse ab vltimo fine supernaturali. Necessitabatur enim quoad specificationem, si positiuum iudicium ferebat circa finem, ad non errandum. Cæterum, quia non necessitabatur, quoad exercitium, ad iudicandum de eodem fine, potuit ipsum nõ considerare, quæ quidem inconsideratio tenuit se ex parte intellectus, ad primum illud peccatum. Vnde error, qui exposcit dictum actum positiuum circa finem, non potuit dari, tamen inconsideratio, quæ etiam si sit culpabilis, non exposcit in intellectu aliquem actum, potuit dari. B

Ex hoc sequitur, quod cum voluntas moueat intellectum quoad exercitium, illud non moueri intellectum Angeli ad considerandum, tribuitur voluntati eiusdem, absque defectu intrinseco intellectus. Licet enim intellectus vere defecit practice, proponendo voluntati propriam excellentiam Angeli, tamen ille defectus imputabatur voluntati, quia non mouebat intellectum ad considerandum, quando tenebatur mouere. Vnde totus ille defectus intellectus non inspiciebat proprium obiectum intellectus, sed inspiciebat exercitiũ actus eiusdem. Si autem poneretur error, debebat poni defectus in intellectu, per ordinem ad proprium obiectum, quod tamen impossibile fuit, vt probatum est.

Præterea sequitur, non potuisse Angelum positiue iudicare, quod pro tunc erat illi bonum conuertere se ad suam excellentiam, relicta regula diuina, hoc est, non considerando regulam diuinam. Itaque quanuis Angelus de facto conuersus est ad se ipsum, non considerando regulam diuinam, tamen non expresse iudicauit, bonam esse pro tunc talem conuersionem, cum tali modo, taliter quod modus efficeret vnum obiectum simul cum dicta excellentia, & vtrunque inspiceretur positiue, & explicite ab intellectu. Et quanuis hoc corolarium habeat aliquam difficultatem, de qua amplius constabit ex dicendis infra, tamen pro nunc probatur ex dictis, quia error positiuus, etiam practicus inspiciens positiue obiectum falsum, non potest primo inueniri in intellectu Angeli, C

nisi

nisi prius voluntas eius fuerit auersa ab vltimo fine.

D. Thom. Molin. Valent. Alen. D. Bon.

Vnde sententia D. Thom. in hoc differt à sententia, quam sequitur Molina, & Valentia in hac part. disput. 4. q. 14. punt. 2. & 3. & quam tenuerunt Alex. Alen. part. 2. q. 109. memb. 2. & D Bonau, in 2. d. 5. art. 1. q. 2. & alij, quod isti ponunt in Angelo expressam volitionem, qua voluit, non se subdere Deo, & similis esse Deo, in non recognoscendo superiorem. Nihilominus D. Thom. admittens eandem superbiam in Angelo, & ex altera parte videns maximam perfectionem eiusdem Angeli, in quo non potuit esse positiuus error practicus, inspiciens directe obiectum malum practice, assignauit modum acutissimum, in quo maxima superbia Angeli declararetur, & in quo prius voluntas deordinaretur ab vltimo fine, quam intellectus positiue haberet errorem practicum, cuius non erat capax secúdum se; atque adeo, saluat ex vna parte quidquid Sancti affirmant de illa superbia, & ex altera statuit modum compatibilem cum perfectione Angeli. Quapropter immerito illi contrarij D. Thom. citant pro sua sententia D. Aug. sup. Psalm. 70. & D. Greg. 34. mor. cap. 13. & D. Ansel. lib. de casu diaboli cap. 4. quorum verba, superuacaneum est recensere, dicunt enim, diabolum noluisse subdere se Deo, quod etiã affirmat Diu. Thom. sed explicat modum.

Aug. Greg. Anselm.

Ad primum argumentum in contrarium patet ex dictis. Nam inconsideratio est defectus, qui tribuitur intellectui, tanquam aliquid consecutum ex voluntate deuiante à fine, error tamen debet conuenire eidem intellectui, secundum ordinem positiuum ad suum obiectum, impossibile autẽ erat, intellectum prius deordinari positiue ab vltimo fine, intuendo falsum practice, quam voluntas deordinaretur ab eodem fine. Possumus hoc explicare exemplo hominis constituti in statu innocentiæ. Potentiæ enim ipsius hominis deordinatæ sunt per peccatum, & eo ipso, quo voluntas deuiauit à fine, etiam simul omnes potentiæ eius deuiauerunt ab eodem fine, nihilominus speciale vulnus, quod suscepit quælibet potentia, consecutum est per peccatum; atque adeo vulnus ignorantiæ secutũ est in intellectu post tale peccatum, non tamen potuit præcedere ipsum peccatum, vel concommitanter se habere cum illo. Similiter, quanuis intellectus Angeli concommitanter cum voluntate, habuerit illum defectum deuiationis ab vltimo fine, per inconsiderationem, tamen speciale vulnus correspõdens intellectui secundum se, cuiusmodi A est error, seu ignorantia, non poterat infligi ei, nisi præsuppositа perfecta deuiatione voluntatis ab vltimo fine.

Ad secundum argumentum respõdetur, quod ante peccatum, mansit integrum illud lumen supernaturale infusum intellectui Angeli, & ex altera parte intellectus secundum se non poterat tale lumen abijcere à se, vt sic, non vtens illo, veniret in errorem, sed necesse erat, quod voluntas primo declinaret à Deo, vt sic intellectus consequenter priuaretur lumine, & in errorem incideret. Post peccatum igitur datus est error, qui ante peccatum, vel simultanee cum peccato non potuit dari.

Ad tertium respondetur, sufficere ad saluandam indifferentiam illam, posse accipere, vel non accipere lumen, non tamen requiritur, posse primo suscipere lumen, vel posse primo errare. Illa itaque est indifferentia contradictionis, hæc autem est indifferentia contrarietatis. Quæ indifferentia contrarietatis præsupponit defectum in subiecto, qui tamen defectus non potuit inueniri ante peccatum. B

Ad confirmationem respondetur, intellectum Angeli secundum se, non esse determinatum ad lumen supernaturale, tamen supposito, quod habuit illud lumen, erat determinatus ad non errandum, antequam lumen auferretur ab eo.

Circa quartum argumentum, non est disputandum modo: vtrum positiuus error in fide præsupponat necessario cognitionem supernaturalem, vel possit dari in eo, qui ante talem cognitionem, resistit illuminationi Dei. Supponimus enim, quod de facto Angelus ante peccatum habuit cognitionem supernaturalem ex fide. Nihilominus adhuc supposita illa cognitione, erat impossibile, quod primo peccaret contra fidem, siue tale peccatum diceretur peccatum hæresis, siue non. C

Ratio desumitur ex dictis. Licet enim

An-

Angelus libere credidit, tamen ad resistendum fidei, necesse erat, voluntatem eius prius deuiare a fine, quam quod intellectus pateretur aliquem defectum. Peccatum itaque contra fidem, licet aliquando originetur à prauo affectu voluntatis, tamen non potest conuenire intellectui, ex denominatione à voluntate, sicut dicebamus, inconsiderationem conuenire intellectui ex tali denominatione, vnde nec simultanee cum prima deuiatione voluntatis potuit inueniri tale peccatum in Angelo, sed potius resistere rebus fidei, præsupponit perfectam auersionem voluntatis à fine, per aliud peccatum, quod primo subiectetur in voluntate.

Ad vltimum respondetur, defectum intellectus pertinentem ad exercitium sui actus, tribui voluntati, tanquam proprio mouenti quoad exercitium. Quapropter illud non considerare in intellectu, non desumebatur ab eodem intellectu, nisi ex denominatione à voluntate, & consequenter, implicabat, intellectum positiue, & explicite habere iudicium illud practicum, de quo in argumento, imo prius debebat intellectus deficere, quoad exercitium, quam deficeret, quoad specificationem per ordinem ad proprium obiectum. Et hoc maxime aduertat acutus Theologus, tanquam corolarium ex dictis. Primus enim defectus intellectus Angeli, debebat sequi defectum voluntatis, & velut proueniebat ab extrinseco; atque adeo talis defectus, solum inspiciebat exercitium actus intellectus, & ita erat defectus inconsiderationis. Implicabat ergo, quod ante istum defectum, haberet intellectus illud iudicium practicum, inspiciens dictam inconsiderationem explicite tanquam obiectum.

## §. II.

### *Vtrum Angelus potuerit appetere æqualitatem cum Deo.*

DIfficultas igitur consistit, in explicando proprium obiectum huius peccati superbiæ. Et quidem aliqui tenent, quod Angelus potuit appetere æqualitatem cum Deo. Quam sententiam tenēt Scot. in 2. d. 6. quæst. 1. Gab. eadem d. & quæst. articul. 3. Aureol. *Scot. Gabr. Aureol.* apud Cap. d. 4. qüæst. 2. Et hanc opinionem existimat satis probabilem, Vazquez disput. 234. capit. 2. qui licet fateatur, æqualitatem Dei secundum naturam impossibilem esse cuicunque creaturæ, circa hoc tamen obiectum impossibile, cognitum etiam, vt impossibile, potuisse in Angelo esse aliquam voluntatem, non videtur (ait) posse negari. *Vazquez.*

In cuius confirmationem supponit ex Aristotel. 3. eth. capit. 2. impossibilium, quæ etiam cognita sunt, vt impossibilia, posse esse voluntatem aliquam, quam vocare solent velleitatem, aut simplicem affectum, non tamen efficacem. Hoc autem impossibile, quod iudicabatur reuera impossibile, potuit ab Angelo nihilominus apprehendi per modum entis, & conuenientiæ, non quidem iudicio assensus, sed simplicis cognitionis, & apprehensionis, quæ sufficiens est ad mouendam voluntatem. Quemadmodum potest quis delectari cogitando non esse Deum, etiam si videat illud impossibile, apprehendendo illud per modum sibi conuenientis. Eandem opinionem tenet Molina cit. memb. 3. *Arist.* *Molin.*

Opposita sententia est D. Thom. in hoc articul. & quæst. 16. de mal. art. 3. Alexand. 2. part. quæst. 98. membr. 3. Dur. in 2. d. 5. quæst. 1. Albert. artic. 3. Bonauentur. articul. 1. quæst. 2. Ægid. quæst. 1. articul. 2. Discipuli etiam D. Thom. communiter super hunc articulum, & Ferrar. 3. contra gent. cap. 109. vtuntur his rationibus, ad probandam eandem sententiam, quæ rationes desumuntur ex D. Th. *D. Thom.* *Alex.* *Dur.* *Albert.* *Bonau.* *Ægid.* *Ferrar.*

Prima ratio est. Angelus iudicabat impossibilem, illam æqualitatem cum Deo: ergo non poterat per actum electionis efficacem velle illam: sed peccatum Angeli pertinebat ad actum electionis: ergo. Prima consequentia probatur, licet enim voluntas imperfecta possit esse impossibilium, tamen electio non potest esse impossibilium, nisi procedat ex errore, vel ignorantia, quæ non est admittenda in Angelo. Hac eadem ratione vsus est Anselm. cit. vbi introducit discipulum interrogantem sic. *Si Deus cogitari non potest, nisi ita solus, vt nihil illi simile cogitari possit, quomodo potuit diabolus velle, quod non potuit iudicare? Non enim ita obtusæ mentis erat;* *Anselm.*

*Vt nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret.* Respondet Anselmus eadem doctrina, qua vtitur Diuus Thomas dicens. *Etiam si voluit omnino par esse Deo, secundum aliquid minus Deo, contra Voluntatem Dei, hoc voluit inordinate, similis esse Deo, quia propria voluntate, quæ nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim Dei esse debet, sic voluntate propria velle aliquid, vt superiorem non sequatur voluntatem.* Sentit ergo, Angelum non potuisse peccare ex voluntate illius æqualitatis, sed peccasse ex hoc, quod reliquit voluntatem Dei, (vt infra explicabimus) & concedit, voluntatem talis æqualitatis esse impossibilem.

Vazquez. Ad dictam rationem respondet Vazquez, Angelum peccasse ex electione, hoc est, ex libera voluntate, quæ voluntas potest esse inefficax, & ferri in impossibilia. Probat autem ratio, Angelum non potuisse sic peccare ex electione efficaci, & de ista docet Aristot. cit. quod non potest esse impossibilium. Hæc tamen solutio nullius momenti est. Aliud enim est, loqui de electione imperfecta absolute, aliud vero, de electione prima, quæ nullam imperfectionem præsuppo nit in subiecto. Licet enim electio imperfecta, ex genere suo possit ferri in aliquid impossibile, tamen prima electio Angeli, non præsupponens in ipso aliquam imperfectionem, non poterat versari, circa aliquid impossibile. Nam talis electio debebat esse efficax. Non enim potest subiectum perfectum, quod habet totam suam perfectionem simul, incipere ab aliqua electione inefficaci, (quod maxime aduertendum est.) Prima enim electio, qua deliberate Angelus vult aliquid, est talis naturæ, vt in ea debeant fundari reliquæ volitiones, quę (vt dictum est) sequuntur naturam illius, siue in bono, siue in malo. Impossibile ergo est, talem electionem esse inefficacem, & imperfectam. Vnde quanuis Angelus post primum actum plene deliberatum, possit imperfecto modo tendere in aliqua obiecta, attendendo semper ad rationem formalem primæ deliberationis, & actus primo deliberati; atque adeo postquam dæmon perfecte conuersus est ad propriam excellentiam, odio habeat Deum, & ex parte sua vellit, Deum non esse, tamen omnes istæ actiones sequuntur naturam illius primi peccati, & consequenter implicat, quod primum peccatum consistat in aliqua electione inefficaci.

A Declaratur hoc amplius ex his, quæ dicta sunt, circa peccata, quæ dæmon committit de facto contra legem naturalem. Quanuis enim post primum peccatum commissum contra legem supernaturalem, detur in ipso sufficiens motiuum ad peccandum contra legem naturalem, tamen impossibile est, primum peccatum esse contra legem naturalem. Similiter ergo, supposito primo peccato, quo dæmon aliquid efficaciter vult, potest habere aliquos actus ineffieaces, sequentes naturam primi actus, nihilominus incipere ab actu inefficaci, est omnino impossibile. Et quanuis attenta natura peccati mortalis, possit illud fundari in actu inefficaci (in quo maxime allucinatus est ille author) tamen attenta natura primi peccati Angeli, impossibile est tale fundamentum. Euidens ergo est, Angelum non potuisse à principio velle aliquid impossibile. Et quo modo obsecro posset verificari illam primam volitionem esse immobilem, si potest esse de obiecto impossibili, & inefficax? Vnde sicut concedit idem Vazquez, volitio illa ferretur in quoddam figmentum, quod dæmon sibi fingeret. Si igitur fundamentum reliquarum volitionum est figmentum, quomodo est immobile, & ratio immobilitatis aliarum volitionum?

B Sic etiam est intelligenda acutissima doctrina Diu. Thom. in illa quæstion. 16. de malo. articul. 3. ad 9. vbi dicit. *Voluntas, quæ dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas, tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id, quod existimat impossibile, sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas; quia scilicet aliquis veller id, quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset. Talis autem non est voluntas auersionis, & conuersionis, in qua peccatum, & meritum consistit.* Sentit ergo Diu. Thom. quod in his volitionibus imperfectis, non consistit meritum, vel demeritum, sed sequuntur naturam alterius volitionis perfectæ, & efficacis Quapropter dato, quod etiam in dæmone aliquando dentur, & sint demeritoriæ, illud est velut secunda-

D. Thom

C

rium, & quatenus sequuntur naturam actus efficacis. Imo etiam in homine, voluntas conditionata non potest dari, nisi reducatur ad aliquam voluntatem absolutam. Et est impossibile, quod homo delectetur in aliquo obiecto impossibili, etiam si sub conditione explicata, nisi in virtute alicuius affectus præcedentis. Sicut etiam, quando quis sub conditione appetit rem veneream, nisi præcedat aliquis affectus absolutus ad rem veneream, nulla prorsus consurget delectatio, in tali conditionali, quæ nihil ponit in esse. Multo ergo minus voluntas alicuius rei impossibilis, sub conditione si talis res esset possibilis, est sufficiens ex se ad meritum, vel demeritum, nisi per reductionem ad alium affectum absolutum. Est ergo impossibile, tam in Angelo, quam in homine dari primam velleitatem, seu voluntatem conditionatam, in qua consistat secundum se meritum, vel demeritum, vel quæ ex obiecto, & ex genere suo sit peccatum, si talis voluntas sit rei impossibilis, nisi ratione affectus, qui ibi admiscetur, qui affectus non consurgeret ex vi solius conditionis. Et quanuis conditio sit de re possibili, & præscindit ab affectu, manet in ratione cuiusdam rei speculatiuæ, non autem practicæ, & sic non sufficit ad meritum, vel demeritum. Ponamus exemplum in eo, qui dicit; si inimicus meus occurreret mihi, occiderem eum. Hoc enim duplicem sensum habet. Primus est velut enuntiatiuus præcise sub conditione; scilicet, agnosco fragilitatem meam, taliter, quod me non continerem ab homicidio perpetrando, si haberem præsentem inimicum, & in hoc sensu nullum interuenit peccatum, sed manet illa propositio, vt pure speculatiua, quia ex vna parte est conditionalis, & ex altera parte non habet adiunctum prauum affectum præsentem. Secundus autem sensus est. Taliter sum affectus, hic, & nunc, erga inimicum meum, vt si occurreret mihi, occiderem eum, & hic iam interuenit peccatum, ex vi tamen affectus praui, qui non sequitur ex aliqua conditione, sed est absolutus, & præcedit conditionem.

A

Constat ergo ex dictis, quod etiam homo non potest committere peccatum, appetendo rem impossibilem sub conditione, si illa esset possibilis, nisi in virtute alicuius affectus absoluti, qui præcedat. Constat etiam multo clarius, esse impossibile, quod cum ante primum peccatum Angeli non præcesserit prauus affectus, daretur voluntas conditionata inspiciens obiectum impossibile, in qua consisteret demeritum aliquod.

B

C

## §. III.

### *Expenditur alia ratio Diui Thomæ.*

SEcunda ratio, qua Diuus Thomas probat, Angelum non potuisse peccare, appetens illam omnimodam æqualitatem cum Deo, est; quia si Angelus hanc æqualitatem appeteret, etiam appeteret se non esse, quod tamen contrariatur naturali desiderio Angeli. Hæc ratio (ait Vazquez) facile dissolui potest. Concedimus enim, ex eo, quod Angelus re ipsa esset Deus, necessario consecutum iri, non esse Angelum, nihilominus ex eo, quod appetat Angelus, se esse Deum, non sequitur appetere se non esse. Nam quanuis hæc duo in re ipsa, indiuidue coniuncta sint, ratio tamen Angeli potest vnum, sine altero voluntati proponere. Et ita potest proponere Angelo bonitatem, quam cogitat in ipsa æqualitate cum Deo, non proposito, aut cogitato malo, quod est in non esse ipsius, & hoc absque iudicio asserente, aut negante. *Vazquez.*

Præterea dicit, naturaliter desiderare Angelum suum esse, ratione sui, nam ratione adiuncti mali, potest desiderare non esse. Sic ergo potest velle Dei æqualitatem secundum naturam, quia sic potuit se apprehendere, vt in melius mutandum. Sed hic author etiam in hac parte non attigit prorsus mentem Diu. Thom. & rationem propositam. Non enim distinguit inter Angelum constitutum in sua prima perfectione, & eundem postquam semel peccauit, sicut Sanctus præceptor distinxit. Actiones enim, quæ possunt concedi in dæmone, constituto in miserabili statu obstinationis post peccatum, non possunt concedi in eodem, pro illo primo statu perfectionis, in quo nulla imperfectio præcessit, talis actio-

actiones, quæ pertinerét ad ordinem naturalem, vel ad positiuam prosecutionem alicuius rei contra ordinem naturalem. Quapropter implicat, quod primum peccatum eiusdem inspiceret obiectum contrarium naturali inclinationi. Sicut etiam implicat, eundem Angelum prosequi pro tali statu aliquod obiectum, non inspectis omnibus circunstantijs pertinentibus ad ordinem naturalem. Licet enim de facto peccauerit non inspiciendo regulam supernaturalem, quam potuit non inspicire, quia (vt dictum est) talis regula non erat connaturalis Angelo, sed ad illam considerabatur, vt in potentia, tamen in ordine naturali, supposito quod operabatur, erat necessarium, quod attenderet ad regulam, & circunstantias omnes interuenientes in tali actu, & tenentes se ex parte obiecti. Alias esset concedendum, quod ante illum actum dabatur defectus naturalis in Angelo.

A

Igitur, quod homo abstractione quadam præcisiua, consideret in aliquo obiecto, quod prosequitur id, quod sibi vtile est, non attendendo ad aliquid annexum eidem obiecto, quod est nociuum eidem homini, prouenit ex imperfectione, quæ in ipso præcedit ante illam operationem. Cum autem Angelus non habuerit huiusmodi imperfectionem in ordine naturali, & ex altera parte præscindere illam æqualitatem in natura cum Deo, ab eo, quod est, Angelum ipsum desinere esse, sit maxima imperfectio, etiam in ordine naturali, impossibile est, dari in Angelo talem præcisionem. Et esto quod postquam semel peccauit, posset habere huiusmodi defectum, & prosequi aliquod obiectum sub dicta præcisione, tamen ante peccatum, hoc erat impossibile. Quo fit, vt si Angelus appeteret in primo peccato æqualitatem illam, deberet eam appetere, cum circunstantia necessaria desitionis sui esse. Imo ista desitio deberet se tenere ex parte obiecti concupiti. Non enim in tali obiecto attenderetur solum esse Dei, sed esse Dei ex vi desitionis Angeli. Sicut proportionabiliter concedimus in Sacramento Eucharistiæ, quod desitio panis aliquo modo transit in terminum transubstantiationis, quatenus non considerat ibi quomodocunque præsentia corporis Christi, sed est ibi, ex vi transubstantiationis panis in ipsum.

B

Et mirum quidem est, quod ille author, ex eo, quod aliqui homines delectantur cogitantes se in spiritus conuersos, vel in aues, aut bestias, ob aliquam rationem commodi, aut delectabilis, quam in eo figmento desiderant, velit inferre simile figmentum in Angelo, & quod peius est, in Angelo ante peccatum. Sed hoc non est dignum impugnatione.

Secundam etiam solutionem, certissimum est, eodem pede claudicare. Fatemur enim, quod modo dæmon desiderat non esse, ratione adiuncti mali in essendo: cæterum qua apparentia potest dici, quod Angelus primo actu deliberato, qui maxime inspicit conseruationem proprij esse, desideret non esse? Et si amor proprix excellentiæ fuit primum motiuum Angeli, vt omnes concedunt, quomodo potuit Angelus non primo tendere in istam excellentiam? Quod si primo tendit in illam, implicat, quod primo appetierit esse Dei, sed potius primo debebat appetere proprium esse, & propriam excellentiam, & sub ratione illius appetere esse Dei, quod inuoluit manifestam contradictionem.

C

Itaque potest contingere, quod primo appetendo carere miseria, quis appetat non esse, quia datur ratio formalis, sub qua appetat illud non esse; cæterum quod propria excellentia primo appetatur, & sub ista ratione appetatur esse Dei per naturam, relinquendo proprium esse, implicat omnino. Ego certe potius inferrem, quod si Angelus nimis appetebat propriam excellentiam, etiam si offerretur ei transmutatio in diuinam naturam, illam non admitteret. Si enim Deo perfecte subderetur, & videret, voluntatis Dei esse illam transmutationem, fateor, quod illam admitteret, plusquam esse proprium, nihilominus, quod subtrahendo se ab obedientia Dei, nimis adhærendo sibi ipsi, appeteret dictam transmutationem, omnino est impossibile.

Et nota, quod in prædicto casu, quo Angelus perfecte se subijciendo Deo,

admitteret dictam transmutationem, hoc non efficeret propter rationem, quam ponit Vazquez, qui scilicet appetendo maius bonum, eligeret amittere proprium esse; quin potius hac comparatione facta, potius eligeret manere in suo esse, quod est fundamentum cuiuscunque dignitatis, & rei appetibilis superuenientis. Licet enim ad vitandam miseriam, possit eligere non esse, quia tale esse est fundamentum tantæ calamitatis, tamen ad consequendam perfectionem maiorem, non potest appetere non esse, quia impossibile est, dignitatem superuenire ipsi non esse. Vnde quidquid appetitur isto modo, debet præsupponere esse. Non ergo haberet Angelus illam voluntatem respectu dictæ transformationis, ex electione maioris boni, sed præcise ex perfecta subiectione, qua per potentiam obedientialem, quælibet creatura subijcitur suo creatori, vt ex illa creator faciat quidquid voluerit. Videat ergo lector, quam superficialiter attingatur doctrina Diu. Thom. ab his, qui eam impugnant, & quam melius sibi consuluissent, si etiam his, quæ non capiunt, fide se submitterent.

A

B

## §. IIII.

### *Vtrum Angelus peccauit expresso affectu beatitudinis consequendæ proprijs viribus.*

SVpponendum est, quod peccatum Angeli, non fuit solum inspiciens propriam excellentiam Angeli, quatenus illa erat aliquid pertinens ad ordinem naturalem, sed etiam inspiciebat ordinem supernaturalem; atque adeo absolute loquendo, superbia illa fuit contra beatitudinem supernaturalem. Quæ sententia non solum est Diu. Thom. & discipulorum eius, verum etiam communis inter Doctores. Eam tenet Albert. 2. part. tract. 5. quæstion. 21. membr. 1. Alexand. 2. part. quæst. 98. membr. 3. Antisiodor. libr. 2. sum. tractat. 2. cap. 2. Ægid. in 2. d. 5. quæst. 1. art. 2. Dur. quæst. 1. Scot. quæst. 2. & multi alij.

*Albert. Alexand. Antisio. Ægidius. Durand. Scotus.*

Difficultas igitur consistit, in assignando obiectum, quod expresse intuebatur illud peccatum superbiæ. Siue enim beatitudo supernaturalis inspiciatur primo, & per se, siue secundario, peccatum illud est contra ordinem supernaturalem. Et sic intelligitur id, quod Diu. Thom. docet articul. 3. sequenti, dicens, quod si Angelus appetijt, vt vltimum finem, illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio, secundum Dei dispositionem. Non enim sentit Diu. Thom. Angelum explicite, & formaliter voluisse, & appetiuisse suam beatitudinem, proprijs viribus acquirendam, sed quod ad saluandam sententiam aliquorum dicentium, quod Angelus appetijt, vt vltimum finem illam similitudinem Dei, non requiritur, nisi tantum, quod ex modo tendendi in talem beatitudinem, velut denotaret se non indigere diuino auxilio, & sic peccauit contra Deum authorem supernaturalem. Quidquid autem sit de isto modo loquendi, vel de hac conditionali posita à Diu. Thom. certissimum est, ipsum tenuisse, quod Angelus non peccauit, appetendo explicite beatitudinem supernaturalem, quatenus proprijs viribus acquirendam. Et hoc patet ex eodem articulo, vbi ex propria sententia, & absque conditione aliqua sic ait. *In hoc appetijt indebite esse similis Deo, quia appetijt, vt finem vltimum beatitudinis id, ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei.* *D. Thom.*

C

Vnde non reputo veram sententiam aliquorum tenentium, Angelum peccasse, appetendo beatitudinem supernaturalem expresse; licet virtualiter inclusa fuerit ibi conditio consequendi proprijs viribus. Contra istam enim sententiam militat etiam ratione facta à nobis. Et quidem impossibile erat, quod primus actus procedens ex plena deliberatione, & qui debebat esse efficax (vt declaratum est) versaretur circa obiectum improportionatum; atque adeo, nec tanquam obiectum materiale immediatum, poterat Angelus in dicta conuersione inspicere beatitudinem supernaturalem. Et quanuis peccando contra beatitudinem supernaturalem, vt de facto peccauit, inspexerit ipsam, non tamen tanquam obiectum

imme-

immediatum, sed vt aliquid consecutum, ex vi conuersionis ad propriam excellentiam naturalem, vt infra explicabitur. Sentit igitur D. Thom. quod illa conuersio Angeli, inspiciebat immediate tanquã obiectum id, ad quod Angelus proprijs viribus peruenire poterat. Quapropter immerito Vazquez disputation. 235. capit. 3. tribuit Diu. Thom. contra communem explicationem discipulorum eius, quod tenuerit, Angelum appetijsse expresse beatitudinem, ex proprijs viribus, & non tantum interpretatiue.

Vazquez. A

Tenet ergo Vazquez, Angelum peccare potuisse ex appetitu expresso, consequendæ beatitudinis proprijs viribus. Quod probat primo ex D. Ambr. epist. 84. ante medium, vbi dicit. *Nam aliter inflantur, qui cupiditate extollentiæ singularis, omnibus appetunt anteferri, aliter vero intumescunt, qui Dei auxilium refutantes, quæ fieri sine ipsius opere non possunt, ex sua perfici virtute contendunt, & spem suam à Deo auferunt. Hæc superbia à diabolo sumpsit exordium, qui, quoniam sua, quam a creatore acceperat potentia, & dignitate, sibi placuit, seque authori suæ gloriæ comparauit, cum his Angelis, quos in consensum impietatis suæ traxerat, à cælesti sublimitate deiectus est.*

Ambr.

Præterea ex August. 22. de ciuit. cap. 1. dicente. *Qui* (scilicet Deus) *cum præsciret, Angelos quosdam per elationem, qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem.*

Aug. B

Item D. Gregor. lib. 34. moral. cap. 7. alias 14. dicit. *Relicto enim cui debuit inhærere principio, suum sibi appetijt* (scilicet dæmon) *quodammodo esse principium, relicto eo, qui vere illi sufficere poterat, se sibi sufficere posse iudicauit.*

Greg.

Quod autem Angelus potuerit peccare hoc genere peccati, absque errore intellectus, probat, quia illud obiectum poterat proponi per modum simplicis apprehensionis, in qua non consistit falsitas, etiam si non proponeretur per modum compositionis.

Notandum est, quod in Angelo ante peccatum non potuit esse error, vel ignorantia, tam circa naturalia, quam circa supernaturalia. Quæ doctrina non solum est Diu. Thom. articul. præcedent. ad 4. sed est communis Sanctorum. Ratio est manifesta. Nam Angelus non solum habuit perfectam cognitionem rerum naturalium, ex lumine sibi naturaliter indito: verum etiam accepit fidem, & dona supernaturalia sufficientia ad cognitionem omnium, quæ pertinebant ad suum statum. Vnde licet multa mysteria supernaturalia non cognosceret, tamen circa illa non habebat ignorantiam, sed nescientiam, & ita circa talia mysteria habebat se negatiue, non proferendo aliquod iudicium, nihilominus non poterat positiue tendere per intellectum, in aliquod obiectum supernaturale, nisi haberet sufficiens lumen ad procedendum sine errore, circa tale obiectum.

D. Thom. C

Præterea notanda est doctrina Diu. Thom. 2. 2. quæstion. 162. articul. 4. ad 1. vbi sic ait. *Dicere in vniuersali, aliquod bonum esse, quod non est à Deo, & gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem, sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, ita de bonis suis glorietur, ac si ea à se haberet, vel ex meritis proprijs, pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem proprie loquendo.* Et antequam doctrinam istam ad propositum applicemus, reprehendendus est Vazquez, circa intelligentiam illius. Dicit enim, Mihi difficile est, excusare ab errore contra fidem, iudicium illud singulare, sicut & iudicium vniuersale, si sub eadem ratione vtrunque habeatur. Nam si quis intellectu iudicaret, posse suis viribus consequi beatitudinem, & gratiam sibi promereri, siue hoc iudicaret vniuerse, siue speciatim, & singulariter, in casu peculiari, contra fidem nostram erraret. Fides enim, eodem modo docet, vniuerse nullam creaturam sibi sufficere, ad consequendam suam beatitudinem, & ad promerendam sibi gratiam Dei, atque speciatim, & singulariter in quouis casu peculiari. Hæc ille.

Sed mirum est, quam superficialiter attigerit illam doctrinam valde necessariam, pro omnibus actibus moralibus. Aliud enim est, errare circa principium vniuersale, aliud vero, in subsumendo sub tali principio practice, ad hoc quod sequatur operatio in particulari. Stat enim, quod aliquis in vni-

uersali, iudicet, fornicationem esse malam, & tamen, quod subsumendo, circa istam fornicationem in particulari, vt proportionatam homini affecto ad ipsam, iudicet esse bonam. Itaque si ista fornicatio in particulari consideretur, quatenus immediate contenta sub fornicatione in communi, sicut est iudicandum, fornicationem in communi esse malam, ita est iudicandum, fornicationem in particulari esse malam. A Si tamen consideretur, quatenus inspicitur practice, ab homine affecto ad ipsam, absolute absque errore in fide, potest dicere talis homo, ista fornicatio est mihi bona. Et si dicas, talem propositionem, & tale iudicium practicum debere intelligi, de bono delectabili: in hoc certe consistit illa superficialis intelligentia. Non enim qui iudicat practice, fornicationem in particulari esse sibi bonam, iudicat de illa formaliter in ratione honesti boni, nec solum iudicat de illa in ratione boni delectabilis, sed absolute dicit, fornicatio B hic, & nunc est mihi bona. Quod si hoc idem diceret de fornicatione in vniuersali, erraret contra fidem. Sed de hoc satis.

Deueniendo ergo ad propositum, si attenderemus solum ad errorem contra fidem, absque illo posset Angelus in particulari eligere beatitudinem supernaturalem, proprijs viribus acquirendam. Licet enim iudicium in vniuersali, quod beatitudo supernaturalis esset proprijs viribus acquirenda, esset contra fidem, tamen iudicium practicum in particulari, circa istam beatitudinem acquirendam ab aliquo, speciali modo affecto, proprijs viribus, erit velut iudicium insanum, non tamen iudicium hæreticum. Quapropter aliqui ex discipulis Diu. Thom. probantes, Angelum non potuisse iudicare, beatitudinem supernaturalem esse sibi proprijs viribus acquirendam, absque errore contra fidem, deficienter procedunt, non distinguentes errorem speculatiuum contra fidem, ab errore practico, vel errorem circa illud obiectum in vniuersali, & circa ipsum in particulari, quatenus conformatur, non quidem rebus, prout sunt à parte rei, sed appetitui huius. Sicut enim iudicium verum practice, sumitur per conformitatem ad appetitum rectum, ita iudicium falsum practice, sumitur per conformitatem ad appetitum inordinatum. Quapropter de isto iudicio, hic, & nunc beatitudo supernaturalis est mihi acquirenda proprijs viribus, quoad falsitatem practicam, non est loquendum, attendendo ad commensurationem cum rebus, secundum quod à parte rei, sed attendendo ad commensurationem respectu appetitus inordinati. Et ita hoc secundo modo, si poneretur illud iudicium in Angelo, non esset contra fidem, sed esset iudicium insanum.

Dicimus ergo, esse impossibile, quod primum peccatum Angeli fuerit appetitus explicitus consequendi beatitudinem proprijs viribus. Et quidem contra Vazquez procedimus, ex fundamentis supra positis. Ipse enim tenet, istum appetitum non esse efficacem, sicut nec iudicium explicatum potest esse efficax. Vt autem ostensum est, prima electio Angeli plene deliberata, non poterat non esse efficax. Præsertim, quod in primo illo actu, Angelus conabatur ad consequendam suam beatitudinem, non autem est dicendum, quod primus conatus talis, erat voluntas quædam ineffi-cax, seu velleitas, sed quod ex parte sua maiorem efficaciam habuit Angelus in primo illo conatu, qui erat principium, & regula reliquorum actuum, quam haberet in actibus sequentibus. Vniuersaliter tamen loquendo, certissimum est, Angelum non potuisse habere iudicium illud explicitum, nisi præcederet magna deprauatio, tam in intellectu practico, quam in voluntate. Et quanuis de facto, in intellectu practico Angeli præcesserit defectus, non considerandi regulam supernaturalem, & ea, quæ considerandа erant pro tunc, (vt infra ostendemus) tamen prauus affectus in voluntate, ad obiectum malum, vel positiua deordinatio intellectus, inclinans ipsum intellectum, ad C tendendum in obiectum, nullo modo est admittenda in Angelo. Hæc enim derogant omnino integritati, in qua Angelus conditus est. Iudicare autem positiue, & explicite, beatitudinem supernaturalem esse acquirendam proprijs viribus, esset præcipitatio quædam insana, quæ ex natura sua supponeret intellectum nimis praue dispo-

dispositum, & voluntatem turpissime affectam.

Et tale iudicium presupponeret multos alios actus, quibus intellectus disponeretur ad insaniam illam, quod quidem non est ponendum in præsenti. Si igitur in homine illud iudicium esset insanum, quomodo potest admitti in Angelo, tanquam primus actus proprius, & pertinens ad primam deliberationem plenam? Vel dicatur, quod Angelus in plena deliberatione cæpit insanire. Sicut etiam cæpisset insanire, si positiue, & explicite conaretur ad æqualitatem in natura cum Deo. Quod si non ponas aliquem conatum, sed solum simplicem volitionem, quæ sufficiat ad peccatum superbiæ, erras maxime in principijs. Nam das tendentiam in finem, absque conatu ad assecutionem finis, & das Angelum viatorem, & complentem cursum suum, cum sola velleitate, seu volitione inefficaci, quæ omnia ridicula sunt.

Ad authoritates autem Sanctorum positas respõdetur facillime. Et quidem D. Ambrosius loquitur contra Pelagianos, qui sibi arrogabant conuersionem ad bonum, non tribuendo totam illam diuino auxilio, & superbiam horum comparat superbiæ diaboli, quatenus diabolus *sua, quam à creatore acceperat, potẽtia, & dignitate sibi placuit*, hoc est, inspiciendo suam excellentiam, placuit sibi in illa, non attendendo ad participationem Dei, in quo datur illud genus comparationis, quo se comparauit cum authore suæ gloriæ. Non enim dicimur boni nisi participatione, non comparatione ad Deum. Quod si non attendit quis ad participationem, virtualiter vtitur comparatione. Ad hæc tamen omnia, non requiritur explicitum illud iudicium, vel explicitus appetitus, sed sufficit, Angelum ita immorari in excellentia propria, atque si illam non participaret à Deo. Sic etiam intelligendi sunt reliqui Sancti. Et quia moraliter loquendo, nimia illa complacentia in propria excellentia, relicta regula diuina, censebatur voluntas acquirendi vltimum finem, proprijs viribus, ideo Sanctiseruauerunt prædictum modum loquendi. Vnde Diu. Thom. articul. 3. sequenti, pro eodem fere reputauit, Angelum appetere, vt finem, id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, relicto fine supernaturali, atque appere finem supernaturalem, virtute suæ naturæ acquirendum. Est autem differentia inter appetere aliquid impossibile formaliter, & expresse, & appetere ipsum virtualiter, & interpretatiue, quoad præsens, quæ infra explicabitur.

A B C

## §. V.

### *Vtrum Angelus peccauit, immediate appetendo vnionem hypostaticam.*

ALiqui authores censent, Angelum appetijsse vnionem hypostaticam cum Deo, quando reuelatum est illi mysterium Incarnationis, nec voluit se subijcere illi homini Deo, sed potius inuidia prosecutus est eum.

Pro qua sententia solet adduci Ambros. Cather. in illud Genesi. 3. sed & serpens erat calidior, &c. Viguerius capit. 3. institutionum Theologicarum. Quidquid autem sit de istis, & alijs similibus authoribus, immerito pro hac sententia adducitur Rupertus, in Ioann. cap. 8. explicans illud. *Ille homicida erat ab initio, & in veritate non stetit.* Solum enim docet Rupertus, quod diabolus prosecutus est odio Christum, non tamen quod appetierit vnionem hypostaticam. Et quidem Angelus ante peccatum cognouit Christum Dominum, tanquam caput. Vere enim constitutus est Christus, vt caput non solum hominum, sed etiam Angelorum, vt docet Diu. Thom. 3. part. quæstion. 8. art. 4. & colligitur ex illo ad Eph. 1. *Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius, & plenitudo eius.* Quapropter gratia, quæ fuit collata Angelo, inspiciebat gratiam Christi, tanquam primum exemplar omnis gratiæ. Quanuis enim pro illo instanti, non inspiceretur Christus tanquam redemptor, nec gratia eius tanquam gratia redemptoris, tamen inspiciebatur gratia illa, tanquam primum in genere gratiæ, & tanquam exemplar. Vnde gratia collata Angelis, dependebat à gratia Christi, in genere causæ finalis, & consequenter, Angeli in prima iustificatione, inspiciebant Christũ,

*Amb. Cather. Viguer.*

*Rupert. Ioan. 8.*

*D. Thom Eph. 1.*

tanquam finem talis iustificationis. Non disputamus, an iustificati sint Angeli per merita Christi, seu vtrum Christus meruerit Angelis, seu primo parenti, primâ iustificationem, vel potius merita Christi inspiciant solum reparationem generis humani: sed supponimus, quod quantis gratia illa Christi Domini, vt gratia redemptoris. & vt principium merendi reparationem peccati, præsupponat ipsum peccatum; atque adeo, quod pro illo primo instanti iustificationis Angelorum, non inspecta fuerit gratia Christi in hac consideratione, tamen absolute loquendo in ratione excellentissimæ gratiæ, finalizabat omnem gratiam collatam, & conferendam omni creaturæ. A

Ex quo sequitur, non esse firmum fundamentum illud, quod iaciunt aliqui ex discipulis Diu. Thom. ad probandum, quod Angeli non peccauerunt, appetendo vnionẽ hypostaticam cum Deo, & inuidendo vnioni, qua humanitas Christi vnita est Verbo diuino, ex eo, quod vnio talis hypostatica in Christo non præcognita est ab Angelis, pro illo primo instanti iustificationis Angelorum, ante peccatum primorum parentum. Quandoquidem (inquiunt) si pro illo instanti inspiceretur hæc vnio, fieret consequens, vt Verbum diuinum sumeret carnem, etiam si homo non peccaret. Hoc (inquam) fundamentum patitur calumniam. Fatemur enim, illam consequentiam esse bonam, si fieret sermo de vnione hypostatica Verbi diuini, in omni consideratione, cæterum ad hoc, quod Angeli in sua prima iustificatione inspicerent talem vnionem. sufficiebat, vt in solo illo genere gratiæ, absolute sumptæ, gratia conferenda illi homini Deo, ex vi eiusdem vnionis, excederet omnem gratiam Angelorum. B

Præterea notandum est, quod Angeli pro illo instanti suæ iustificationis, habuerunt præceptum subijciendi se Christo Domino, cognito per fidem, ad modum explicatum. Quod denotatur in illo ad Hebr. 1. *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ dicit. Et adorent eum omnes Angeli Dei.* Quasi diceret, introduxerat primo in orbem terrarum Verbum suum, per quod facta sunt omnia; atque adeo, cui omnia erant subijcienda, & iterum introduxit idem Verbum incarnatum, tanquam caput hominum, & Angelorum, & consequenter, cui non solum, vt Deo, sed vt homini subijciendi essent Angeli. Cognouit igitur Angelus per fidem, voluntatis Dei esse, vt Christo Domino se submiterent omnes Angeli, recognoscendo excellentiam eius. C

*Hebr. 1.*

Ex hac ergo parte non improbabiliter loquuntur, qui dicunt, peccatum Angeli, fuisse superbiam, qua noluit se subijcere Christo Domino, & mansit conuersus ad suam propriam excellentiam, & inuidiam, qua inuidebat excellentiæ Christi, quatenus ista erat contraria suæ excellentiæ. Et sic probabiliter posset intelligi, illud Ioann. 8. *Ille homicida erat ab initio.* Reprehendebat enim Christus Iudæos, volentes eum occidere ex inuidia, & dixit ad eos. *Vos ex patre diabolo estis, & desideria patris vestri vultis perficere.* Idest imitamini patrem vestrum diabolum, in inuidia, qua committere conamini contra me homicidium. Adducunturque pro ista sententia, Tertulian. lib. de patientia. Cyprianus sermone 2. de zelo, & liuore. Athanas. lib. de quæstionibus sacræ Scripturæ quæst. 8. Bernard. serm. 1. de Aduentu Domini, & sermone secundo in octaua Paschæ. Sed intelligentia horum, constabit facile ex dicendis statim.

*Ioan. 8.*

*Tertul. Cyprian. Athan. Bernard.*

Sit ergo prima propositio. Probabilius multo est, Angelum non potuisse primo expresse appetere vnionẽ hypostaticam cum Deo. Probatur. Ille appetitus, vel esset inefficax, vel efficax, si primum non esset peccatum. Nullum enim peccatum esset appetere eandem dignitatem in natura angelica, quæ considerabatur in natura humana. Si autem esset efficax, esset imprudentissimus: quando quidem esset de re, non concedenda Angelo, sed absolute deneganda; atq; adeo implicabat, Angelum conari efficaciter ad ipsam acquirendam. Quo fit, vt ille appetitus, vtroque modo sumptus, non esset malus ex obiecto, si enim efficaciter appeteret Angelus vniri Deo hypostatice, talis appetitus ex obiecto bonus esset, nisi indueret alias circunstantias malas, vtpote velle proprijs viribus ascendere ad talem vnionem, quod ridiculum

lum esset concedere in Angelo, sicut vel
[illegible] æquari Deo, per naturam. Cæterũ
velle, quod ex virtute diuina, natura an-
gelica assumeretur ad dictã vnionem, li-
cet ex obiecto non esset malum, tamen
ex parte subiecti esset imprudentissimus
actus.

Nota tamen, quod ex suppositione, A
scilicet, quod Angelo innotuit per fi-
dem, voluntatem Dei esse, vt natura hu-
mana solum haberet illam excellentiam
capitis supernaturam angelicam, esset
peccatum superbiæ ex proprio obie-
cto, appetere eandem excellentiam. Et
in isto sensu loquuntur illi, qui tenent
Angelum peccasse peccato superbię, ap
petendo vnionem hypostaticam. Intel-
ligitur enim, quod cõparatiue ad Chris-
tum dominum, voluit Angelus ei adæ-
quari, nec esse illi inferior. Præterea pro
batur dicta propositio, ex ratione D.
Thom. supra adducta, quæ etiam mili-
tat in præsenti. Si enim Angelus appe-
ret vnionẽ hypostaticam, appeteret de
fectionem sui esse proprij, quandoquidẽ B
impossibile erat, conseruato esse pro-
prio Angeli, assumi eundem Angelum
ad esse Dei. Debebat ergo amitti pro-
pria personalitas Angeli, quandoquidẽ
Deus non potest assumere naturam per-
sonatam aliqua personalitate creata, vt
modo supponimus, nec poterat dari si-
mul esse, scilicet existẽtia Angeli, & exis
tentia Dei. Prẽterea. Peccatum illud su-
premi Angeli, fuit Angelis inferioribus
notium, & causa peccãdi, vt docet
D. Thom. art. 8. sequenti, sed ridiculum
esset dicere, quod omnes Angeli deser-
tores appetierunt vnionem hypostati-
cam: ita quod naturæ singulari vniuscu-
iusque in particulari, vniretur Deus hy-
postatice: ergo nec hanc vnionem appe
tijt primus Angelus. Et existimo, quod
in sensu explicato, nullus contradicet
propositioni dictæ.

Secũda propositio. Impossibile fuit, C
Angelum primo appetere expresse adæ
quari Christo Domino. Pro intelligen-
tia huius nota, quod peccatum superbię
Angeli, quoad propositum, vel poterat
consistere, in appetitu vnionis hypostati-
cæ, per comparationem formalem ad
Christum, hoc est, vt Angelus Christo
adæquaretur, habendo etiam esse diui-
num sicut Christus, vel poterat consiste
re in appetitu æqualitatis cũ Christo, ma
nente Angelo in sua propria natura. V-
troque ergo modo probatur dicta pro-
positio. Et quidem in secundo sensu, cõ
stat manifeste ex dictis: Impossibilis e-
nim omnino erat illa æqualitas, atque
adeo, impossibile erat, quod Angelus
primo appetitu efficaci, tenderet in illã,
conando ad acquirendam eam expres-
se. In primo autem sensu, etiam proba-
tur. Quia etiam implicabat, Deum vnire
sibi hypostatice naturam angelicam, vt
Angelus adæquaretur Christo, & velut
certatim contenderet cum Christo de
æqualitate: ergo implicabat, Angelũ ap-
petere dictam vnionem, ad hanc concer
tationem. Et generaliter loquendo, im-
plicat naturam aliquam desiderare vnio
nem cum Deo, ad aliquam extollentiam
seu dationem, nisi sit ignorãtissima, quã
doquidem potius talis vnio, debet iuua-
re ad maximam humilitatem, & subie-
ctionem. Vnde anima Christi Domini
habuit subiectionem, & reuerentiam res
pectu Dei, in gradu hæroico. Quo fit, vt
ex genere rei, desiderare vnionem hy-
postaticam, sit desiderare genus virtutis
in gradu perfectissimo. Quapropter si
Angelus appetijt illam vnionẽ, vt ęqua-
lis esset Christo, seu, vt adæquaretur illi,
modo dicto, & ad dictam extollentiam,
fuit non solum imprudentissimus, veriũ
etiam ignorantissimus.

Ex his sequitur, quod nullus Sancto-
rum patrum potuit constituere pecca-
tum superbiæ Angeli, in appetendo di-
ctam excellentiam ex vi vnionis hypos-
taticæ, taliter, quod expresse, & directe,
vellet Angelus, recipiendo esse diuinum,
non subijci ipsi Christo.

Tertia propositio. Primum peccatũ
Angeli, non potuit esse dolor, seu tristi-
tia, vel inuidia de excellentia Christi Do
mini. Probatur. Omnia ista præsuppo-
nunt voluntatem inordinatam, in prose
cutione alicuius boni: ergo non potest
prima inordinatio consistere in illis. Pro
batur antecedẽs. Ex eo enim quis trista-
tur de malo, quod iudicat sibi malũ, quia
gaudet de bono proprio, & ex eo resistit
contrario sibi: quia intendit conserua-
tionem sui: ergo tristitia, & odium, & re
sistentia, quæ includunt deformitatem,
præsupponunt radicem talis deformita-
tis, in amore, seu gaudio, &c. Itaque im-
plicat, quod Angelus primo excitetur
ad odiũ, ex aliquo amore ordinato, sed

in amore debet præcedere deordinatio. Cum enim prædictæ affectiones debeãt secundario alicui cõuenire, necesse est, vt reducantur ad id, quod primario conuenit, & consequenter deordinationes conuenientes eisdem affectionibus, debent reduci ad alias dictas affectiones.

Ex hac propositione sequitur, quod primum peccatum Angeli, non potuit esse, nolle subijci Christo Domino. Etenim cum negatio reducatur ad affirmationem, illud nolle subijci, debet reduci ad amorem propriæ excellentiæ, qui quidem amor, non potest esse ordinatus, & consequenter debet præcedere deordinatio in aliquo actu positiuo, explicando infra.

## §. VI.

### *In quo consistat primum peccatum Angeli.*

ACCEDAMVS iam, ad explicandam sententiam D. Thom. tam in hoc art. quam art. sequenti, vbi docet, peccatum superbiæ Angeli consistere, in hoc, quod Angelus conuersus est ad suam propriam excellentiam, non seruando regulam superioris. Cuius cõtrarium tenet Molina cit. impugnãs sententiam D. Thom. in vtroque modo explicandi peccatum illud, sicut per conuersionem ad propriam excellentiam, siue ad beatitudinem supernaturalem, propijs viribus acquirendam. Non enim percipit iste author quomodo ex negatione illa referendi beatitudinem naturalẽ ad supernaturalem, sequatur, voluisse beatitudinem naturalem, vt vltimum finem, & quod ex hoc tantam culpam incurrerit Angelus. Præterea, quia D. Ansel. cit. dicit, Angelum peccasse, appetendo, quod non habebat, idque declaratur in illo Isai. 14. *In cœlum conscẽdam super astra Dei exaltabo solium meũ, similis ero altissimo.* Sed quando peccauit habebat beatitudinem naturalem: ergo non peccauit appetendo suam beatitudinem naturalem.

*Molina.*

*Ansel.*

*Isai. 14.*

Tertiò. Ex eo, quod nos absolute appetamus nostram beatitudinem supernaturalem, nihil attendentes ad diuinam gratiam, sane non peccamus: ergo nec Angelus in eo peccasset.

Confirmatur. Quoniam Angelus tũc habebat gratiã, & exercebat operã meritoria vitæ æternæ: ergo tũc nõ appetiuisset beatitudinem supernaturalem, ex suis tantum naturalibus.

Ista tamen argumenta debilia sunt, nec attingunt punctum difficultatis. Vt igitur sententia D. Thom. manifestior fiat, arguitur contra illam.

A

Primò. Si conuersio illa erat peccatum superbiæ, maxime, quia virtualiter habebat imbibitam, non subiectionem ad Deum, sed hoc est falsum, ergo. Maior constat ex eodem D. Thom. & communi doctorum sententia, minor vero probatur. Illa conuersio, formaliter, & ex ordine ad obiectum, non habebat aliquam malitiam: ergo non continebat virtualiter illam non subiectionem, vel dandus est aliquis defectus, qui præcedat in tali conuersione, ratione cuius dicatur virtualiter contineri, non subiectio, & tunc inquirendum est de illo defectu formali, ad quam speciem peccati pertineat.

Secundò. Illud peccatum non fuit omissionis, sed cõmissionis: ergo in actu positiuo, quem habuit Angelus, antequam intelligeretur negatio vtendi regula superioris, debebat inueniri malitia positiua, quod tamen negat D. Tho. Probatur consequentia, quia alias ex vi solius negationis vtendi, illa regula, diceretur illud, peccatum, & consequenter, non esset peccatum cõmissionis.

B

Confirmatur, & declaratur præcedẽs argumentum. Propterea enim illud omittere regulam superioris, non dicitur peccatum omissionis, quia non consideratur per se, sed quatenus annexum positiuæ conuersioni, ad propriam excellentiam: ergo malitia inuenta in tali peccato, debet primo, & per se attendi ex parte conuersionis.

Tertiò. Angelus conuersus est per appetitum, ad id, quod proprijs viribus poterat obtinere, vt docet D. Thom. ergo non peccauit peccato superbiæ, non vtẽdo regula superioris, vel recognoscendo illam, quandoquidem obiectum, nõ superabat propriam facultatem.

C

Confirmatur. Quia si etiam in ordine ad obiectũ, quod non excedebat proprias vires, tenebatur Angelus, se cõuertere, ad superiorem regulam, illud debebat esse ex ratione generali, quatenus in omnibus actionibus, debebat se conformare

marē primæ regulæ, non tamen ex motiuo ſpeciali humilitatis.

Quartò. Quando quis tempore, quo obligat præceptum audiendi ſacrū (verbi gratia) occupat ſe in alia actione incompatibili, peccat peccato omiſsionis, qui pro tunc tenebatur audire ſacrū, ſed ſimiliter Angelus tenebatur ſe conuertere in Deum in illo primo inſtanti: ergo occupare ſe in illa conuerſione, ad ſe ipſum, fuit peccatum omiſsionis, & conſequenter, non fuit peccatum ſuperbiæ.

Confirmatur. Illa conuerſio ad Deū erat ſecundum ſe in præcepto pro tunc, & abſque reſpectu ad aliquid aliud: ergo cùm Angelus ſic teneretur ad illam, & poſſet ſe exercere in illa, & non fecit, peccauit peccato omiſsionis, & conſequenter, deformitatem huius peccati induit conuerſio ad propriam excellentiam, quæ conuerſio erat bona ex obiecto, ſicut quando aliquis tempore audiendi ſacrum, occupat ſe in ſtudio.

Quintò. Si Angelus ſe conuertit, ad ſuam excellentiam, relicta regula ſuperiori, iudicauit poſitiue, bonam eſſe illā connerſionem, cum tali circunſtantia: ergo præceſsit error practicus in intellectu ipſius. Antecedens probatur. Angelus explicitè cognouit præceptum, ſibi impoſitum a Deo, & modum ſeruandū in conuerſione ad ſe ipſum: ergo nō potuit peccare ex inconſideratione, ſed ex iudicio illo poſitiuo.

Confirmatur. Inconſideratio, nō poteſt mouere poſitiue voluntatem, in genere cauſæ formalis, & obiectiuæ: ergo ad actum poſitiuum, qui fuit peccatum ſuperbiæ, neceſſarium erat iudicium poſitiuum, non ſolum, quo iudicaret Angelus, illam conuerſionem ex genere ſuo eſſe bonam, ſed eſſe bonam pro tunc, & attentis omnibus circunſtantijs.

Sextò. Conuerſiones, quibus Angeli, tam boni, quam mali, conuerſi ſunt ad ſe ipſos, fuerunt eiuſdem rationis, præſcindendo ab illa ſubtractione à regula diuina: ergo impoſsibile eſt, talem ſubtractionem contineri virtualiter, in conuerſione Angeli mali, ſed debet contineri formaliter, atque adeo, Angelus vt peccaret peccato ſuperbiæ, debebat formaliter velle talem ſubtractionem. Prima conſequentia probatur. Id enim, per quod primo diſtinguitur vnum ab alio, debet conuenire illi formaliter, & conſequenter, ſi conuerſiones illæ cum preciſione dicta, ſunt eiuſdem rationis, & ſolum diſtinguuntur, ratione illius ſubtractionis, ſubtractio non debet conuenire virtualiter, ſed formaliter.

Confirmatur, retorquendo præcedēs argumentum. Nam ſi malitia illa ſubtractionis, continebatur virtualiter in actu conuerſionis mali Angeli, fieret conſequens, vt antequam conſequeretur talis malitia, eſſet aſsignandnm aliquid poſitiuum ex parte conuerſionis, ratione cuius diceretur, ſpecialiter conſequi, ex vi conuerſionis Angeli mali, & non ex vi conuerſionis Angeli boni, vel eſt dicendum, quod Angelus malus, immediate voluit conuerſionem, cum illa ſubtractione.

Nihilominus his non obſtantibus, fundamentum D. Thom. eſt irrefragabile. Impoſsibile itaque erat, Angelū primo conuerti ad aliquod obiectū, quod in ſe eſſet malum. Cum enim natura Angeli eſſet perfecta, nec afficeretur, vel afficī poſſet, praua aliqua qualitate, non poterat dari ex parte principij actionis, aliquid, quod correſponderet obiecto prauo, & cōſequenter implicabat, quod Angelus primo cōuerteretur ad aliquod obiectum, quod formaliter eſſet diſonū rationi. Difficultas igitur præcipua conſiſtit in explicando, quomodo Angelus, non volendo aliquod malum formaliter, ſed potius aliquid bonum, voluit virtualiter, ſe ſubtrahere à ſubiectione debita Deo.

Pro cuius intelligentia ſupponendū eſt, malitiam peccati, non ortum habere ſemper ex obiecto, ad quod quis conuertitur, nec ipſam conuerſionem dici malam, quia obiectum ſit malum, ſed conſequi malitiam ex vi vnionis potentiæ cū obiecto. Vnde ad inueſtigandam malitiam alicuius actus, non ſemper incipiendum eſt ab obiecto talis actus, ſed poſſumus, & aliquando debemus incipere à ſubiecto, ex quo colligimus ſpecialem modum tendendi in obiectum, & ſpecialem vnionem cum obiecto. Sic ergo natura huius peccati Angeli, non eſt inueſtiganda primo ex parte obiecti, ad quod Angelus eſt conuerſus, ſed potius ex parte ſubiecti, & inde velut ex radice, procedendum eſt, ad declarandam malitiam conſecutam ex vnione voluntatis Angeli,

li, cum propria excellentia eiusdem Angeli.

Vt igitur prædicto modo procedamus, notandum est, quod cum Angelus habuerit præceptum subijciendi se Deo, pro illo primo instanti, & referendi se, & omnia sua in Deum, eo ipso, quo sciēter, hoc non fecit, & ex altera parte habuit positiuum actum conuersionis ad se ipsum, colligimus, attendendo ad naturam talis subiecti, & circunstantiarum, quod non solum omissio referendi se ad Deum, fuit in Angelo culpabilis, verum etiam, quod adhæsio illa, ad propriam excellentiam fuit nimia, & culpabilis. Cum enim, non solum teneretur Angelus se subijcere Deo, verum etiā omnes suas actiones referre in Deū, & exercere illas tunc, non tantum propter se ipsas, quantum propter Deum, eo ipso, quo se exercuit in dicta conuersione, absque relatione dicta, talis conuersio censebatur, quæri propter se, atque adeo, erat actus maximæ superbiæ. Ecce ergo quomodo conuersio illa intelligatur in ratione actus superbissimi, eo ipso, quo cognoscitur natura, & obligatio subiecti, atque negatio referendi eandē conuersionem in Deum, & hoc absque explicita volitione, non se subijciendi Deo.

Sequitur ex his, quod in sola illa conuersione exercita cum dictis circunstantijs, intelligitur virtualis volitio, nō subijciendi se Deo, ad quod non requiritur aliquis actus positiuus superadditus conuersioni, sed sufficit negatio referendi conuersionem in Deum. Itaque non requiritur, positiue nolle referre dictam conuersionem in Deum, sed sufficit exercere talem actum. non referendo ipsum in Deum. Constat ergo, quomodo Angelus volendo aliquid, quod secundum se erat bonum, ex vi solum illius negationis explicatæ, & ex altera parte attentis omnibus circunstantijs, talis actus erat superbiæ, & quærebatur propter se ipsum, atque si in eo cōsisteret bonitas per essentiam, & prima regula operandi. Et hæc doctrina amplius patebit, soluendo argumenta in contrarium. Et argumenta Molinæ, quæ fere nihil habent difficultatis, manebunt soluta ex solutione aliorum, & similiter argumenta Gregorij de Valentia in hac part. disput. 4. q. 14. punt. 2. & 3.

Valent.

Ad primum igitur argumentum ex his, quæ posita sunt secundo loco respondetur, quod licet conuersio illa ex ordine ad obiectum, non haberet aliquā malitiam, tamē, vt egrediebatur à subiecto tali, & cum talibus circunstantijs, habuit malitiam negationis explicatæ, in qua virtualiter includitur, non subiectio ad Deum. Nec in genere moris ponit in numero dicta negatio, cum illa nō subiectione, sed reputantur, vt vnū. Nec etiam est necessarium, assignare precedē tem illum defectum, de quo in argumento, sed ex immediata illa conuersione ad bonum propriæ excellentiæ, non adhibita regula superiori, sequitur ratio talis peccati.

Ad secundum respondetur, quod in actu illo conuersionis, adiuncta negatione explicata, inuenta est malitia positiua superbiæ, non quod hoc proueniret ex sola negatione formaliter, sed ex obligatione subiecti, & alijs circunstantijs. Solum autem negat D. Thom. conuersionem illam esse malam ex obiecto.

Ad confirmationem respōdetur, probare, quod dictum peccatum superbiæ, non consistat primo in aliqua negatione, vel priuatione, sed in aliquo positiuo hoc est, in positiua illa conuersione, cuius positiua malitia explicatur per negationem dictam. Vnde illa malitia, non consistebat primario in eo, quod erat omittere regulam superiorem, sed in cōuersione, vt egrediebatur à subiecto, quod tenebatur referre se, & sua in Deum.

Ad tertium respondetur, quod actus non superans facultatem, erat pro tunc referendus in Deum, recognoscēdo proprium authorem, & sic non referre, fuit non recognoscere.

Ad confirmationem respondetur, quod conformare se primæ regulæ, est conditio generalis bonorum actuum, quatenus debent regulari ab operante, nihilominus recognoscere superioritatem in tali regula, quatenus ea, quæ inferiora sunt reducuntur ad illam, & ab ea dependent, pertinet specialiter ad humilitatem, & subiectionem oppositam superbiæ. Non ergo peccauit Angelus primo, quia non adhibuit regulā suę actioni, sed quia ex modo operandi, non recognouit regulam superiorem.

Ad quartum respondetur, quod peccatum

catum omissionis consistit in hoc, quod est, aliquem teneri ad aliquid faciẽdum, & posse illud facere, & ex altera parte non facere. In præsenti autem peccatum Angeli, non consistebat primo, & per se, in eo, quod est, Angelum teneri ad conuertendum se in Deum, & non conuertere, sed in eo, quod est, non referre in Deum, se & omnia sua, quando tenebatur hoc facere, quod quidem ex modo operandi, fuit sistere in bono proprio, tanquam in vltimo bono. Quapropter negatio illa, scilicet nõ referre se in Deum, antecedenter se habuit ad conuersionem illam, in ratione superbæ actionis, non autem formaliter. Vnde ex negatione, velut originaliter sumebatur ratio positiua conuersionis, qua Angelus, ex modo operandi, cõstituit se vltimum finem.

Ad confirmationem respondetur, quod actio, in qua se exercet quis, tempore adimplendi aliquod præceptum, vt dicitur in argumento, etiam si ex genere suo bona sit, redditur mala propter malitiam omissionis, in præsenti tamen, è contra se res habet, nam omissio illius conuersionis ad Deum, conducit ad conuersionem superbam, vt explicatum est.

Ad quintum respondetur, concedendo, Angelum iudicasse, bonam esse conuersionem illam, etiam attendendo, ad circunstantiam, non tamen taliter, quod explicite iudicaret, quod stante illa circunstantia, & relicta regula superiori esset bona conuersio, sed solum cum precisione, attendit ad bonitatem obiecti conuersionis, circa negationem autem adhibendi regulam, non habuit actũ positiuum, sed negatiue se habuit, quando tenebatur adhibere regulam.

Ad confirmationem respondetur, quod actui positiuo voluntatis Angeli, correspondit iudicium positiuum, tamẽ negationi explicatæ, correspondit incõsideratio. Et sicut voluntas se habuit negatiue in conuersione ad Deum, ita intellectus in considerando practice, & efficaciter eandem conuersionem, se habuit negatiue.

Ad sextum argumentum respondetur, probare, quod ex vi conuersionis, ex specie sua, non sequebatur subtractio à regula diuina, non tamen ex vi conuersionis, vt procedentis ab isto subiecto, actualiter considerante suam obligationem, & negatiue se habente in impletione illius.

Ad confirmationem respondetur, quod vt positiua malitia superbiæ sequatur in dicta conuersione, non est necessarium, præcedat aliquid positiuum deforme in eadem conuersione, sed sufficit negatio explicata.

Ex solutione horum argumentorum constat, Molinam non attigisse mentem D. Thom. Non enim grauitas peccati Angeli attenditur, ex negatione illa relationis, vt negatio solum est, sed quatenus talis negatio, resultat in maximam elationem, non recognoscendi superiorem, tempore debito. Et ita id, ad quod primo Angelus est conuersus, habuit per ordinem ad ipsum, rationem primæ regulæ, & vltimi finis. Et quanuis Angelus habuerit beatitudinem naturalẽ, ex modo tamen conuertendi se ad illam, reduxit beatitudinem supernaturalem, quam non habebat, ad illam, quam habebat, quandoquidem in hac, quã habebat sistebat omnino, & consequenter alteram subordinabat huic. Sicque verificatur, quod appetijt, quod non habebat.

Nec est mens D. Thom. vel discipulorum eius, esse necessarium, appetere beatitudinem supernaturalem, inniteendo explicite diuino auxilio semper, sed quod non appetatur talis beatitudo, negando, seu excludendo diuinum auxilium. Vnde licet Angelus à principio fuerit innixus huic auxilio, tamen quando per plenam deliberationẽ operatus est, exclusit tale auxilium.

Denique istam inconsiderationẽ Angeli, nec dicti authores, nec Gregorius de Valentia recte considerauit, putantes, considerationem illam, quam à principio habuit Angelus circa relationem suæ conuersionis in vltimum finem, in secundo instanti, quando plene deliberauit, velut oblitioni tradidisse. Hoc (inquam) est alienum à mente D. Thom. Non enim intendit, quod Angelus velut non sciens, seu non considerãs, quid faceret, haberet dictam conuersionem, imo peccando ex malitia, actualiter considerauit omnes circunstantias aggrauãtes tale peccatum. Præualuit autem appetitus propriæ excellentiæ, vt practice, & efficaciter non operaretur, intellectus proponendo voluntati vltimum finem,

vt

vt sequendum. Et hæc est inconsideratio, quam ponit Doctor Sanctus. Itaque licet non esset in potestate Angeli, non cogitare de vltimo fine, & de prædicta relatione, quæ præcesserat in primo instanti, fuit tamen in potestate eius remittere (vt ita dicamus) efficatiam illam cogitationis præcedentis, & sic se habuit in ordine ad operationem, atque si nihil cogitaret de vltimo fine, & de illa relatione ad ipsum.

## §. VII.

### *Vtrum inconsideratio finis supernaturalis præcesserit peccatum Angeli.*

DIXIMVS supra, quod quanuis Angelus conuersus fuerit ad suam excellentiam naturalem: tamẽ peccauit contra finem supernaturalem, atque adeo, inconsideratio, quæ posita est à nobis, non fuit respectu Dei authoris naturalis, sed respectu Dei authoris supernaturalis. Contra quam doctrinam, quæ est D. Thom. & discipulorum eius, insurgit Vazquez, disput. 235. cap. 2. in tendens probare, non esse necessariam in Angelo, pro illo instanti, quo conuersus est ad suam beatitudinem, considerationem diuini auxilij. Quia præceptum considerandi tale auxilium, non fuit naturale, hoc est, ex ipsa natura rei ortum, quanuis esset de obiecto supernaturali, quia præceptum desiderandi beatitudinem debito modo, ad hoc solum obligat, vt illam expresse, non desideremus adipisci, sine auxilio Dei, solis nostris viribus. Nam quotidie desideramus nos esse beatos, & Deum clare intueri, nihil considerantes de gratia Dei, cuius auxilio eam adepturi sumus. Si autem quis dicat, quanuis non semper, aliquo saltẽ tempore necessarium esse, beatitudinem sperare, & desiderare ex auxilio Dei, certe hoc difficile suaderi poterit, si autem id probet, sufficiet tamen semel præsertim in breui temporis interuallo, hoc modo beatitudinem desiderare. Atqui Angelus iam in primo instanti, quo Deũ dilexit super omnia, hoc modo beatitudinis amorem habuit. Cum enim tunc ex fide dilexerit Deũ, & spem habuerit vitæ æternæ, omne bonum acceptum, & quod futurum sperabat, in Deum authorem omnium retulit. Frustra igitur excogitabimus talem obligationem præcepti naturalis, ob quam Angelus deberet semper in illa consideratione, & relatione actu permanere.

Vazquez.

A

Secundo arguit. Vel illa inconsiderantia talis fuit, vt nulla omnino præcesserit cogitatio, eius quod cõsiderare debebat Angelus, nempe beatitudinem desiderandam tantum esse ex auxilio Dei, vel aliqua saltim in vniuersum præcessit cogitatio illius. Si nulla omnino, nec in vniuersum præcesit cogitatio de illa re, non potuit talis inconsiderantia, aut opus ex illa ad culpam imputari. Nam vbi nulla præcesit de aliqua re cogitatio, non potest culpæ imputari operatio, quæ ex illa, aut cum illa fit, ratione ipsius inconsiderantiæ. Si vero aliqua præcesit in Angelo consideratio diuini auxilij, saltem confuse, & in vniuersum, sequitur, non peccasse Angelum ex inconsiderantia, vt doctores huius opinionis contendunt.

B

Idem author cap. 5. sequenti referens communem interpretationem discipulorum D. Thom. scilicet, quod Angelus peccauerit, non referens excellentiam suam naturalem, in beatitudinem supernaturalem, arguit contra illam. Quia tale peccatum, non esset superbiæ, si ex sola omissione relationis, Angelus peccasset. Nam si Angelus aduerteret, præceptum sibi esse, referendi suam excellentiã, & beatitudinem naturalem in supernaturalẽ, & non referret, nõ peccaret peccato superbiæ, eo quod delectari in propria excellẽtia, & beatitudine naturali, nõ tribuẽdo illã sibi, vt authori, nec cogitatione, nec affectu etiã simplici, nõ est peccatũ superbiæ, hoc enim peccatũ est appetitus excellentiæ, vltra propriam dignitatem, qui autem delectatur in propria naturali beatitudine, & excellentia, non appetit excellentiam vltra propriam dignitatem. Ergo si Angelus hoc modo in beatitudine, & perfectione sua naturali delectatus fuisset, cum alias recte cognosceret, se totum illud à Deo, vt ab authore accepisse, non peccasset peccato superbiæ. Nec vero peccasset peccato superbiæ, quia omisisset referre suam beatitudinem, & perfectionem naturalem, in supernaturalem beatitudinem. Nanque si tale præceptum referendi beatitudinem naturalem in supernaturalem, obli-

C

bligaret Angelum, & ille ita omisisset refferre, vt ad culpam omissio illa imputaretur, non fuisset peccatum superbiæ, quia non fuisset appetitus excellentiæ vltra propriam dignitatem, nullum que superbiæ peccatum in omissione consistit, sed omne peccatum superbiæ est cõmissionis.

Porro autem, etiam si complacentia illa in propria naturali excellentia fuisset causa non refferendi, & ita transgrediendi præceptum alterius virtutis, non proinde fuisset peccatum superbiæ. Veluti si quis cogitans, se esse creaturam rationalem, factam ad imaginem Dei, ita in hac cogitatione delectaretur, vt missam, cuius erat præceptum, vel aliud opus præcepti omitteret, non peccaret peccato superbiæ.

*Molina.* Molina etiam, cit. memb. 5. tenet, peccatum primum Luciferi, non fuisse ex inaduertentia. Quia in peccato ex inaduertentia, vix tanta culpa intelligi potest, quantã oportet agnoscere in peccato, propter quod Lucifer sic à Deo proiectus, punitus que est.

Secundò. Quia par est ratio de Angelo, & de primis parentibus. Eua autẽ non peccauit ex inaduertentia, quando quidem ei prius diabolus proposuit, cur præcepit vobis Deus, &c.

*Valent.* Gregorius de Valentia, in hac parte, disput. 4. quæst 14 punct. 2. etiam tenet, Angelum potuisse peccare ex aduertentia, & absque vlla incogitantia. Et quod ad experiendam suam libertatem, potest eligere minus bonum, relicto maiori bono.

Hæc tamen omnia facile diluuntur ex doctrina tradita, supponendo, quod pro eodem reputamus, quoad præsens, Angelum conuertere se ad propriam excellentiam relicta regula superiori, & relicta beatitudine supernaturali, & non vtendo diuino auxilio. Vnde promiscue vtimur ijs diuersis modis loquendi. Parum enim retulerit ad explicandum peccatum superbiæ Angeli, quod vtamur vno, vel alio modo, dum tamen cõueniamus in hoc, quod Angelus se conuertit ad id, quod naturaliter habere poterat, & proprijs viribus, seu iam habebat, relicto per inconsiderationem, eo, quod auxilio superiori habere poterat. Qui modus loquendi generatim sumptus, declarat, Angelum constituisse sũ vltimum finem in eo, quod naturaliter consequi poterat, non recognoscens superiorem, quæ est maxima superbia. Et quidem præter ea, quæ dicta sunt à nobis, pro clariori solutione harum obiectionum notandum est, quod cum Angelus creatus fuerit ad beatitudinem supernaturalem consequendam, tenebatur præcepto naturali, non quidem ordinis naturalis, sed præcepto, quod concomitatur naturas rerum, siue illę sint naturales, siue supernaturales, statim atque plene deliberauit de se ipso, referre se ac suas actiones in finem supernaturalem. Ratio est manifesta, quia cum omnis deliberatio incipiat à fine, & terminetur in eundem finem, necesse erat, vt Angelus in plena illa deliberatione, inciperet à fine supernaturali, & referret se ad eundem finem supernaturalem. Præcipue cum cognosceret Angelus per fidem istum finem supernaturalem, & instaret proprium tempus, quo recognoscens Deum authorem supernaturalem, intenderet efficaciter consequi ipsum. Quapropter illud instans fuit proprium, ostẽdendi dependentiam à prædicto fine, vt debito modo ordinarentur actiones primæ ad ipsum. Dicere autem, quod Angelus pro tunc, non tenebatur ad istam recognitionem, & positiuam relationẽ, est dicere, quod non tenebatur disponere de se ipso, quoad consecutionem vltimi finis, quæ esset dementia manifesta. Quapropter, si homo perueniens ad vsum rationis, tenetur conuertere se ad Deum, qui est finis, & principium suarũ actionum, sicut tenetur deliberare de se ipso, multo melius Angelus tenebatur in illo primo instanti, ad dictam conuersionem. Cum homo non immobiliter adhæreat in primo instanti vsus rationis bono vel malo, & reliquatur ei tempus sæpe numero ad perficiendum opus suæ relationis in finem, Angelo vero non detur, nisi prædictum instans.

Ex quo sequitur, non fuisse necessarium superaddere aliquod præceptum Angelo, ad illam conuersionem, sed ipsa natura gratiæ, atque fidei, & spei, exposcebat eam. Et sic respondetur ad primam obiectionem. Maxime que alluci-

natus est dictus author, intelligens communem doctrinam Thomistarum ad istum sensum, quod semper esset necessaria ad conuersionem illam, relatio in

Deum

Deum authorem supernaturalem, vel consideratio auxilij supernaturalis, cum fiat sermo de primo actu plene deliberato, quo debet Angelus intendere efficaciter consequi vltimum finem, atque adeo necesse est, disponere de certis, & determinatis medijs, quibus est consequendus. Hæc enim est differentia inter volitionem finis efficacem, & inefficacem, quod ad secundam non oportet cogitare de medijs, per quæ consequendus est, bene tamen ad primam. Cum igitur Angelus teneretur pro illo instanti, tendere efficaciter in finem supernaturalem, quia tota via eius, & tendentia complebatur in illo instanti, consequenter etiã tenebatur disponere de medijs necessarijs. Hæc igitur media erant auxilia diuina supernaturalia, atque adeo, non cogitare pro tũc efficaciter de illis, idem fuit virtualiter atq; ostẽdere, se nõ indigere ipsis auxilijs, quę fuit maxima superbia.

Id autem, quod subdit Vazquez, difficile suaderi posse, quod quanuis nõ semper, aliquo tamen tempore, necessarium sit, beatitudinem sperare, & desiderare, ex auxilio Dei: falsissimum est, & omnino ab scholis reijciendum, ne alia censura notem, quia de mente authoris non satis constat. Cæterum, quis audeat affirmare non esse præceptum sperandi beatitudinem ex auxilio Dei? Nonne expresse loqueretur contra multa loca Sacræ Scripturæ, in quibus præcipitur homini sperare in Deo auxiliatore? Quod quidem præceptum, præcipue constat ex illo ad Titum 2. *Apparuit enim gratia Dei saluatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos, vt abnegantes impietatem, & secularia desideria, sobrie, & iuste, & pie viuamus in hoc seculo, expectantes beatam spem.* Vbi non solum imponitur præceptum sperandi, verum etiam sperandi ex gratia Dei, & auxilio diuino. Tempus autem, pro quo obligat hoc præceptum, denotatur in illo ad Hebræ. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quod inquirentibus se remunerator est.* Ex qua authoritate colligunt communiter Theologi, quod tempus sperandi beatitudinem, est, cum primum homo peruenit ad vsum rationis. De quo agitur 2.2. quæst. 22. art. 1. Idem ergo est dicendum in præsenti, quod scilicet Angelus ex plena deliberatione, & quando plene deliberauit de se ipso, sicut tenebatur credere, tenebatur sperare beatitudinem, consequendam ex gratia Dei, & auxilio diuino.

*Ad Tit. 2.*

*Hebr. 11.*

Nec satisfit dicto præcepto, ex actu illo, quem Angelus habuit à principio, quando primo mouebatur à Deo, & nõ mouebat se ipsũ. Iã enim dictũ est, quod primus actus supernaturalis, siue fidei, siue spei, siue charitatis, quem habuit Angelus, tribuebatur Deo, atque adeo, vt Angelus se disponeret ad consequẽdam beatitudinem, necesse erat, vt ex plena deliberatione, & ex actu, qui tribueretur eidem Angelo, ex auxilio Dei, illud efficeret. Verum quidem est, primum illum actum esse meritorium gloriæ (vt supra diximus) nihilominus per ipsum, vt sic antecedentem plenam deliberationem, non se mouebat Angelus ad gloriam, quod tamen erat necessarium. Nam special is modus consequendi proprium finem, conueniens homini, & Angelo, & per quem distinguuntur istæ creaturæ intellectuales, ab alijs, quæ carent ratione, in hoc completur, quod istæ ducuntur ab authore naturæ, illæ vero mouẽt se ipsas ex cõsilio, & deliberatione. Quãuis ergo in prima illa motione, qua Angelus primo incipit moueri à Deo, operetur, vt creatura intellectualis, quatenus libere operatur: non tamen operatur complete ad modum propriũ, quousque deliberate operetur.

Nec proprie loquendo est concedendum, quod Angelus quando primo mouebatur à Deo pro tali signo retulit se in Deum authorem omnium. Nam istud referre se, est actus plenę deliberationis, & est velut conclusio iudicij plene deliberati. Et hoc pro nunc supponẽdũ est.

Ad secundam obiectionem respondetur, (& est aduertenda solutio, ne facile quis decipiatur) quod consideratio Angeli, dupliciter potest intelligi, primo, taliter, quod Angelo proponeretur beatitudo illa supernaturalis, vt consequenda ex auxilio diuino, nihilominus in isto modo propositionis simplicis, non reperitur efficacia quæ mouet ad opus. Hoc ergo modo fatemur, quod in omnibus Angelis, tam bonis, quam malis, præcessit consideratio. Nec disputandum est, vtrum illa consideratio sit solum speculatiua, an etiam practica, sed solum supponendum, quod licet esset practica, nõ tamen habebat efficaciam, requisitam

ad

ad opus. Secundo ergo modo accipitur consideratio, pro illo actu intellectus, quo iudicatur efficaciter, vltimum finẽ esse cõsequendũ, secundũ præsentes circunstantias, & per media certa, & determinata. Igitur quanuis Angelus malus considerauerit beatitudinem supernaturalem, consequẽdam ex diuino auxilio, A tamen omisiue (vt ita dicamus) se habuit in consideratione efficaci eiusdem beatitudinis, vt consequendæ ex diuino auxilio. Non dicimus, quod solum defecit Angelo, vltima efficacia, proxime mouẽs ad opus, cuiusmodi est imperiũ, hoc enim certissimum est, sed vltra addimus, quod defuit consideratio practica, quatenus incipit in exercitio mouere ad opus. De hac igitur inconsideratione loquuntur discipuli D. Tho. & ad illã reducunt peccatum Angeli, sicut è contra in Angelis bonis inuenta est, non solum consideratio vltimi finis, vt simpliciter assequendi, sed vt efficaciter assequẽdi, ex diuino auxilio.

Ad illud, quod obijcit circa ordinationem beatitudinis naturalis ad beatitudinem supernaturalem, iam respõsum est supra, & conformiter ad doctrinam dudum traditam respondetur, quod cum finis supernaturalis fuerit propositus Angelo, tanquam primum à quo incipienda erat plena deliberatio eius, & consequenter, tanquam vltimum, in quod erat terminanda, & ex altera parte instaret tempus immobiliter adhęrendi tali fini, taliter erat necessaria conuersio ad Deũ authorem supernaturalem, & relatio finis naturalis ad finem supernaturalem, vt omisio illius, secundum dictas circunstantias, & attenta natura subiecti, esset quædam protestatio, quod in illo bono, cui Angelus immediate adhærebat consisteret vltimus finis. Si enim Angelus cognoscebat pro tunc, suam immobilem adhæsionem sequuturã ex plena deliberatione, & adhæsit suæ proprię excellentiæ, euidens est, quod ex modo operandi constituit vltimum finem in C tali excellentia. Nec constituit talem finem ad modum, quo, qui peccat mortaliter, secundum generalem rationem cõstituit vltimum finem in creatura, sed speciali modo accepto fine, ad quẽ ex modo operandi, Angelus retulit se, & sua, & sic peccauit speciali peccato superbiæ. Vnde negamus, quod qui delectatur in propria excellentia, quando instat tẽpus referendi illam, ad excellentiam Dei, nõ efficiendo hoc secundum, non superbissime agat, non quia appetat directe aliquid, quod excedat proprias vires (in hoc enim maxime allucinantur contrarij) sed quia ex modo talis appetitus, & delectationis, non recognoscit id, quod superat proprias vires.

Implicat etiam id, quod subditur in eo dẽ argumẽto, scilicet, quod Angelus habuerit prædictũ appetitũ, & quod recognouerit practice, & efficaciter, suam excellentiã, vt participatã ab excellẽtia diuina, vt patet ex dictis, licet simplicẽ, & inefficacem cognitionem horum habuerit.

Constat etiam, quomodo illud peccatum fuerit cõmissionis, & non omissionis: quandoquidem quidquid in illo cõsiderabatur, siue pertineret ad negationem considerandi vltimum finem supernaturalem, siue ad aliquid aliud, totum ordinabatur ad hoc, quod Angelus adhæreret suæ excellentiæ, tanquã vltimo fini ex modo operandi, quod est peccatum cõmissionis. Nec valet, si sophistice inferas sic, si Angelus conuerteretur, B ad vltimum finem supernaturalem, nullum cõmitteret peccatũ: ergo ratio propria dicti peccati sumitur primario, ex omisione talis conuersionis. Hæc inquam consequentia fallit sæpe numero, arguitur enim in illa, à negatione alicuius requisiti necessario, vt aliquid sit, ad positionem rationis formalis, sub qua est. Concedimus ergo, nullum fore peccatum, si deficeret illa conditio negationis relationis, quia tunc sequeretur positiua conuersio, negamus tamen, quod ex omisione talis relationis formaliter, sumatur ratio illius peccati, sed ex eo, quod sequitur ad negationem, seu explicatur per negationem, scilicet, positiua conuersio ad propriam excellentiam, vt ad vltimum finem.

Latet itidem maxima fallatia in vltimo, quod obijcitur. Non enim conuersio illa ad propriam excellentiam, consideratur solũ, vt causa non conuersionis in Deum, imo ipsa non conuersio cõsideratur, vt aliquid ordinatum ad superbam conuersionem. Et non recognoscere superiorem, ex modo illo operãdi, est aliquid præuiũ, & prærequisitũ ad sistẽdum in proprio bono naturali, tan-

quam in vltimo fine. Et quãuis negatio intelligatur per affirmationem, & consequenter, illa non conuersio, consequenter intelligatur ex vi cognitionis cõuersionis ad Deum, tamen eadem negatio, antecedenter se habet ad conuersionem vt superbam, quia tenet se ex parte termini à quo, siue ex parte termini, quem Angelus deserit. Argumenta etiam Molinę nullius substantiæ sunt. Tantum enim abest, vt inaduertentia, seu inconsideratio illa Angeli, quæ ponitur à D. Th. minuat malitiam peccati, quod potius aggrauat, sicut aggrauatur peccatum ex ignorantia affectata, imo multo magis, vt infra dicetur. Itaq; ista inaduertentia cõpatitur cum actuali consideratione, licet inefficaci, omnium, quæ aggrauabãt superbiã dæmonis. Et idem est dicendũ in peccato primorum parentum. Vocetur ergo ista inaduertentia, dissimulatio quædam, quia Angelus id, quod ex se faciendum cognouit, efficaciter noluit cõsiderare.

Obiectiones autẽ positæ à principio huius controuersiæ, facile soluuntur ex dictis. Impossibile enim est, quod primũ motiuum Angeli in auersione ab vltimo fine, sit aliquod eorum, quę ponuntur in argumentis, vel quod primo actu cõuertatur Angelus ad aliquid, quod secundũ se sit malum, propter maximã perfectionẽ, in qua creatus est. Et ita à principio, potuit solũ deficere ab vltimo fine, modo explicato, hoc est, non ex vi conuersionis ad aliquid contrarium vltimo fini, sed ex negatione relationis explicatę. Post primum autem peccatũ superbiæ, ita manet deprauatus Angelus, quoad intellectum, & voluntatem, vt sequatur omnem malitiam.

Ratio autem D. Th. quam parui momenti esse, insinuat Vazquez, est acutissima, & altissimam continet doctrinam. Nec prorsus video, quomodo possit applicari ad omnia peccata, quæ cõmittit Angelus. Imo superuacaneum censeo, post ea, quę dicta sunt, aliquid addere ad constituendam differentiam, ex mente D. Tho. inter primum peccatum Angeli, & reliqua peccata sequentia.

De transgressione autem regulæ superioris, quatenus est conditio quædam generalis respectu omnium peccatorum, non facit mentionẽ D. Tho. in præsenti, sed de omissione talis regulæ, quatenus talis omissio conducit ad constituendã primã regulam in propria operatione.

A Fundamentum etiam, quod iecit Molina contrarium fundamento D. Th. debile est. Fatemur enim, non esse necessarium ex genere rei, ad appetẽdũ aliquid, attendere ad bonitatem, vel malitiã moralem, quam habeat. Cæterum Angelus qui prudẽtissimus erat, & in quo nullus defectus positiuũ inueniebatur ante peccatum, nihil in se habebat, quod posset conformari obiecto malo moraliter. Et multo minus inueniebatur in eodẽ Angelo aliquid, ob quod afficeretur ad aliquod bonum inferius sibi. Licet autem in eo esset perfecta libertas: tamẽ ad exercendum istam libertatem, oportet, vt assignetur fundamentũ appetendi aliquid libere, quod fundamentum se teneat, vel ex parte appetentis, vel ex parte rei, quæ appetitur. Dicere enim, quod pro sola libertate possunt dari illi appetitus, quos Molina ponit, est, nihil specialiter ponere in Angelo, in hac parte, quod nõ ponatur in homine imprudentissimo, vel ignoranti, vel praue affecto in volũtate.

B Quapropter D. Tho. (quę sua fuit à Deo collota lux,) attendens ad perfectionẽ, quæ præcessit in Angelo, nullũ prorsus inuenit motiuũ infra Angelũ, quod sufficeret ad sinistre excitandam voluntatẽ ipsius, vt desereret bonũ superius, & excellentissimũ. Nec poterat tale motiuũ proponi in ratione boni honesti, vtilis, vel delectabilis. Quid enim vtilitatis, vel delectationis haberet Angelus, si statim à principio inciperet faciẽdo furta, vel homicidia? Vel quid inexcogitatæ prauitatis præcesserat in illo, vt inciperet ante omnia, odio habere Deum? Certe indigna sunt omnia ista, quæ in scholis disputatione discutiantur, sed vt notissima relinquenda sunt, & supponenda.

C Deniq; inferendum est ex dictis, quod licet peccatum illud Angeli, ortum habuerit ex inconsideratione, non propter hoc pertinet reductiue ad speciem superbiæ, sed directe. Quia Angelus videns, & sciens, quod sistens in sua excellẽtia, & non referens eam ad supremam excellentiam, constituebat in se ipso vltimũ finem, non quomodocunque, sed quasi non recognoscens superiorẽ, adhuc voluit sistere in tali excellentia, quod sufficit ad specificatiuum directum superbiæ. Et hoc multo melius, quam si quis

peccaret

peccaret ex ignorantia affecta. Quantũ cunque enim quis affectet ignorare deformitatem peccati alicuius, vt liberius peccet, adhuc non cognoscit actu illam deformitatem, quãdo actualiter peccat, attamen Angelus, nihil prorsus ignorabat actu eorum, quę tribuebant speciem illi peccato superbiæ, sed considerando actu obligationem, qua tenebatur nõ sistere in se ipso, sed recognoscere superiorẽ, velut dissimulauit, & processit in illa nimia adhæsione, qua sibi ipsi adhæsit.

## CONTROVERSIA. LXXXI.

### *Vtrùm in Angelis consideratis in sua pura natura, possit esse peccatum veniale, ex paruitate materiæ.*

NON tractamus absolute, vtrum in Angelis possit esse peccatũ veniale, quoniã supponim⁹ pro nunc, peccatum veniale ex surreptione, nõposse inueniri in illis, sicut inuenitur in nobis, in qua parte conuenit cum Thomistis Suarez lib. 3. de Angelis c. 8. qui propter rationem traditam à D. Th. 1. 2. q. 89. art. 4. tenet. nullo modo Angelum posse peccare venialiter. Ratio autẽ hæc est, quia Angeli non mouẽtur in ea, quæ sunt ad finem: nisi vt stant sub ordine finis, vnde non potest in eis esse deordinatio, circa ea, quæ sunt ad finem, nisi etiã sit deordinatio à fine. Quam rationẽ intelligit ille author de Angelis, vt modo sunt, scilicet ordinati ad finem bonum, vel ad malum, ad quos ordinant suas operationes Sed mens D. Th. est procedere iuxta propriam naturam Angeli, qui sicut non cognoscit conclusiones seorsum, nisi in principijs, ita nec fertur in media, nisi sub ratione finis, & hoc abstrahendo ab Angelo ordinato ad bonũ finem, & ad malũ. Nec valet eneruatio huius rationis, quã obijcit idem author, scilicet, quod æquiparatio voluntatis, & rationis, non sit adęquata, quia maiorẽ (ait) connexionẽ habet conclusio cum principijs, quam particularis finis cũ vltimo, quia illa prior est ab intrinseco necessaria, hæc vero posterior est voluntaria, & pendens ex libertate operantis. Hæc tamen eneruatio nullius momenti est. Sicut enim conclusiones ex se habẽt necessariam cõnexionem cũ principijs, quæ necessitas præcedit omnem actum intellectus, ita media ex se habent necessariam connexionem cum fine, quæ connexio antecedit omnem actum voluntatis, & ordinatur medium ad finem ex natura sua, antequam voluntas illud ordinet. Verum quidem est, dari malũ vsum rerum, fruendo medijs, & vtendo fine, hoc tamen non tollit necessariam cõnexionem, quam media à parte rei habent cum fine. Vnde sicut conclusiones participant veritatem à principijs, & propter hoc si perfecte cognoscantur, debẽt cognosci secundum necessariam connexionẽ cum principijs, ita media participant bonitatem à fine, quapropter si voluntas perfecte velit media, debet illa velle secũdum istam subordinationem respectu finis. Docet ergo D. Th. Angelum secundum suam naturam debere tendere completo modo in quodcunque obiectum, tam per intellectum, quam per voluntatem, atque adeo non posse velle aliquod medium, nisi ordinando illud complete ad finem. Nos enim, quia procedimus de imperfecto ad perfectum, possumus velle seorsum aliquod medium, nõ ordinando illud complete ad finem, nihilominus Angelus est incapax huius modi procedendi.

*Suarez. D. Thom.*

A

B

Hoc supposito cõstat, quod Angelus non potest peccare venialiter ex surreptione, quod euidenter ostendit ratio D. Th. quanuis Suarez recusset vti illa. Eui dẽs enim est, repugnare perfectioni, quã habet Angelus in dicto modo procedẽdi, per surreptionem, vel non plenam deliberationem, operari. Quapropter quæstio procedit de peccato veniali ratione paruitatis materię. Circa quã ille author tenet contra D. Tho. & eius discipulos, Angelum in pura natura spectatũ, posse venialiter peccare, quod probat primo. Angelus potest praue eligere in materia graui: ergo & in materia leui, vel ex sua specie, vt est mendacium; vel ex

quantitate materiæ, vt est leuis violentia iniuste alteri facta, vel detractio leuis.

Quod si respõdeas, cũ D. Th. sæper materiam quancunque referri ex parte Angeli ad vltimum finem, ex qua relatione accipit grauitatem. Cõtra hoc arguit secũdo, quia potest Angelus peccare mortaliter, sine formali relatione ad vltimũ finem, vt quando peccat contra præceptum Dei, in quo contemnit amicitiã Dei & ex modo amandi tale obiectũ prohibitũ, amatur vt particularis finis, sine formali relatione ad vltimũ finẽ, & ita peccãt Angeli mortaliter: ergo eodẽ modo poterãt peccare venialiter in materia leui.

Tertiò. Potest Angelus operari opus honestum misericordiæ, aut iustitiæ, nõ referendo illud in Deũ, vt vltimũ finem actualiter super omnia dilectũ, quia nõ est necesse, vt hanc dilectionẽ exerceat, quoties aliquid boni operatur: ergo etiã è cõtrario potest aliquid mali facere, nõ referendo illud actualiter, & formaliter in aliquod amatũ vt vltimum finẽ. Hæc sententia nobis displicet maxime.

Notanda est differentia inter hominẽ & Angelum, quoad habitualem conuersionem in aliquem finem. Quãuis enim homo sit habitualiter conuersus ad finẽ vltimũ constitutum in creaturis, non inde sequitur, quod omnes actiones procedentes à tali homine, sint perfectæ propter illũ vltimum finem, imo potest exercere aliquas actiones bonas, & alias malas, quę tamen habeant malitiam venialem. Cæterũ Angelus eo ipso, quo est cõuersus ad aliquem finem vltimũ, ordinat ad illũ omnia, quæ operatur. Quæ differẽtia prouenit ex firma, & immobili adhæsione, qua Angelus adhęret vltimo fini, & ex mobili adhęsione, qua homo in via constitutus, adhæret vltimo fini. Itaq; sicut homo constitutus in termino suarũ operationum, immobiliter debet operari circa finem, cui adhæsit, taliter quod omnes eius operationes circa quãcunq; materiam debent subordinari eidem fini: ita Angelus post primum actũ plene deliberatum, cõstituitur in termino irreuocabiliter, taliter, vt omnes operationes sequentes, debeant subordinari illi primæ operationi, & sequi naturã illius. Quapropter, non disputando in præsenti, vtrũ Angelus actualiter, & formaliter, semper referat omnia, quæ operatur ad finem, ad quem semel est conuersus, explicemus difficultatẽm præsentẽ per sequentes propositiones.

A

B

C

Prima propositio. Impossibile est, quod Angelus secundum suam naturã cõsideratus, primo peccet venialiter, ex leuitate materiæ. Probatur. In prima operatione necesse est, quod Angelus incipiat ab vltimo fine, ad quẽ referat se, & omnia sua, tanquã à principio regulãte omnes alias operationes sequentes: ergo implicat, talem actũ posse habere malitiam venialem, ex leuitate materiæ, sed necesse est, inspicere grauitatem finis. Itaque, siue per talem actũ constituat Angelus suũ vltimum finem in Deo, siue in alia creatura, necesse est, ipsum actum inspicere finem, vt finis est. Et licet probabile esset in homine, quod primo potuerat peccare venialiter, antequam motaliter, sicut ex leuitate materię, siue ex aliqua surreptione, hoc est omnino improbabile in Angelo, propter diuersum modum procedẽdi vtriusque. Primus enim actus Angeli, debet habere omnimodã perfectionem, siue complementum, ita vt ad illum reducantur sequentes actus, quod tamen non habet homo.

Secunda propositio. Impossibile est, dari in Angelo electionẽ cuiuscunq; medij, nisi simul sit intentio finis, ad quem tale mediũ de facto, & in exercitio ordinetur. Hęc etiã est notissima, nam Angelus non potest habere intentionẽ, & electionẽ, duplici actu, hoc enim repugnat naturæ ipsius, sicut nec potest habere assensum conclusionis, & principiorũ duplici actu. Vnde sicut vnico actu assentitur conclusioni, & principijs, ita vnico actu vult mediũ, & finem, & magis formaliter vult finem, quam mediũ. Sed dices, hoc esse verũ, quando Angelus vult mediũ in ratione medij, cum quo tamen stat, vt velit tale mediũ in ratione cuiusdam obiecti particularis, non referendo illũ ad finẽ. Sed certe hæc responsio non penetrat propriũ & connaturalẽ modũ operãdi Angeli. Quãuis enim homo possit velle seorsũ aliquod mediũ, nõ in ratione medij, sed in ratione cuiusdã obiecti: & ita stare possit volitio talis obiecti, absq; formali volitione finis, tamẽ hoc prouenit ex imperfectione hominis, quoadmodum operãdi (vt dictũ est) quæ tamẽ imperfectio tollenda est ab Angelo. Vnde sicut repugnat Angelo procedere ex intentione ad electionẽ, multo magis repugnat,

pugnat habere electionẽ, absque formali intentione. In vtroque enim, datur ratio indiuisibilis sub qua, vnde debet semper esse tota simul, nec intentio potest esse causa electionis, in secundo vero, si daretur electio absq; formali intentione, talis actus materialiter ferretur in obiectũ, & non sub actualitate, quia licet detur actualitas aliqua in obiecto illo voluto, tamen non est proportionata modo operãdi cõplete, qui modus ita est intrinsecus Angelo, vt sine illo nequeat intelligi operatio. Et certe quidquid sit in hac parte, de interrogationibus factis ab aliquibus authoribus, inter quos est Vazquez 12 ar. 4. cit. quare scilicet Angelus non poterit operari imperfecte ex leuitate materiæ, &c. nos procedimus cum D. Tho. attendendo ad perfectum modum operandi dictum, qui magis congruit naturæ angelicæ, quam alius modus communis cum homine.

Vazquez

Vnde sit. Tertia propositio. Impossibile est, Angelum deficere circa aliquod mediũ, quin prius deficiat circa finẽ. Probatur. Nam stante integritate Angeli, circa vltimũ finem, non datur aliquod principium ex parte eiusdem, ad deficiendũ aliquo modo: ergo necesse est, quod integritas illa primo deperdatur, ad hoc, quod ista deficientia locũ habeat. Antecedens constat ex differẽtia principij deficientiæ, quod reperitur in nobis, & in Angelis, nã in nobis, propter vnionẽ animæ intellectiuæ cũ corpore, potest defectus incipere à sensibus, atq; adeo antequã homo deficiat ab vltimo fine, solẽt dari præuij defectus, ortũ habẽtes ex sensibus. Nihilominus cũ Angelus sit creatura pure spiritualis, non potest habere aliquod principiũ deficiendi, nisi intellectũ, & voluntatẽ, Vnde cũ primus actus voluntatis sit circa finem, talis actus debet necessario esse principiũ omniũ perfectionum, vel imperfectionũ, quæ reperiuntur in operationibus angelicis, & consequenter primus defectus debet inueniri circa vltimũ finem. Itaq; sicut stãte integritate status iustitiæ originalis, nõ poterat dari aliquod peccatũ veniale sed primus defectus debebat contingere per amissionẽ iustitiæ originalis, & conseruata rectitudine circa finẽ, & subiectione animæ ad Deum, etiam potentiæ sensitiuę subdebantur animæ, atq; adeo, sensus non poterãt deficere: ita multo melius procedendũ est in præsenti, quandoquidem datur indiuisibile principium omniũ operationum Angeli, quod quidem, vel totaliter debet amitti, vel in sua integritate conseruari. In homine itaq; constituto in iustitia originali, licet posset cũ aliqua apparentia defendi deficiẽtia aliqua prouenientes ex sensibus, & antecedentes amissionẽ iustitiæ originalis, nihilominus in Angelo, implicat dari aliquã deficientiã præuenientem defectũ primæ operationis, cuiusmodi est intentio. Quod si dicas, posse cõmitti peccatũ veniale, stante illa recta intentione finis, ob defectum applicationis talis recti tudinis respectu mediorũ: hoc est omnino non attingere punctum huius difficultatis. Vnde enim obsecro potest prouenire defectus in hac applicatione? Itaque primum vulnus Angeli debet esse taliter destruens vnionẽ eius cum fine, quod quidem est vulnus mortiferum.

A

Quarta propositio. Impossibile est, dari peccatum veniale in Angelo, ex paruitate materiæ. Hæc respondet quæsito, & sequitur ex fundamentis positis. In quocunque enim statu cõsideretur Angelus secundum modũ naturalẽ operandi, debet velle quodcunq; obiectum, secundũ completã rationẽ operandi, debitã suæ naturæ, debet ergo velle obiectum, vel propter se, vel propter aliud: si propter se vellit rem paruam, iam in ea completur eius operatio, atque adeo, illa habet rationem vltimi finis, & peccatum esset grauius, quam si voluntas ferretur in rẽ maiorem. Si propter aliud; vel propter verum finem, vel non: primo modo, est actio meritoria, secundo, est peccatum mortale. Nec datur medium volendi rẽ illam imperfecte propter se, vel non ordinando eam perfecte ad aliquem finẽ, vt constat ex dictis. Et quidem si Angelus propter perfectum modum operandi pure intellectiuum, & non alligatum sensibus, non potest cõmittere peccatũ veniale ex surreptione præueniente cõpletam electionem, vt fatentur illi authores, relinquitur, quod semper electio debeat esse completa in suo genere, nec possit dari in Angelo aliquod principium diminuens integritatem electionis, & consequenter, quod quantũcũq; sit parua materia, si elligitur ab Angelo, debet fieri sub completo modo operandi Angeli.

B

C

Argumenta in oppositum, nullã difficultatem habent, nec aliquod fundamẽtum desumptum ex modo operandi angelico, sed in superficiali modo, quo nos cognoscimus peccata venialia in hominibus. In primo enim argumẽto consequentia nulla est, nam electio, in materia graui, totaliter destruit ordinem ad finem, imo præsupponit ipsum ordinem destructum, saluo autem isto ordine, implicat sequi imperfectionem.

A

Secundum argumentum facile soluitur, sufficit enim modus ille operãdi, ad destruendũ ordinem ad finem; (de quo non disputamus modo) cæterũ, seruato ordine ad finem, impossibile est, dari illam imperfectionem in eligendo.

Ad tertium argumentum patet ex dictis. Et quanuis Angelus in electione bona, non ordinaret formaliter mediũ ad finem, sed ipsum medium de se ferretur in finem: tamen in electione mala, debet necessario præcedere ex parte subiecti saltim defectus ordinandi mediũ ad finem, qui defectus non habet locum in præsenti, vt probatum est.

IN articul. 5. docet D. Thom quod impossibile fuit, Angelum in primo instanti peccasse, per inordinatum actum liberi arbitrij. Quanuis enim res aliqua, in primo instanti, quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio, quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agẽte, à quo habet esse, sicut moueri sursum inest igni à generante. Vnde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiua actionis, poterit in primo instanti, in quo incipit esse, habere defectiuam operationem, sicut si tibia, quæ nascitur clauda, ex debilitate seminis statim incipiat claudicare. Agens autẽ, quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati, vnde non potest dici, quod diabolus in primo instanti suæ creationis, fuit malus.

## CONTROVERSIA. LXXXII.

### *Vtrum Angelus, in primo instanti suæ creationis, potuerit peccare.*

SVPPONENDVM est, de facto Angelum non peccasse in primo instãti suæ creationis, vt habet communis sententia Theologorum, etiã eorum, qui tenent, Angelum non fuisse creatum in gratia, excepto Augustino Eugub. lib. 8. de perenn. philosophia, cap. 38. Cuius tamen sententia asserens, Angelum in primo instanti suæ creationis peccasse, est erronea, vt patet ex epistol. Iudæ, vbi dicitur. *Angelos vero, qui non seruauerunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, &c.* Iam ergo antea obtinuerãt principatũ. Hæc etiam veritas diffinita est in Concil. Brachar. 1. can. 7. & in Concil. Later. quod refert incapit. firmiter de summ. Trinit. Vid. D. Augustin. 11. de Ciuit. capit. 15. D. Gregor. lib. 32. moral. capit. 24. Orig. Hom. 1. super Ezech. Tertul. lib. 2. contr. Marc.

B

*Eugub.*

*Iudæ.*

*Conc. Brac.*
*charens.*
*Conc. Lat.*
*Augustin.*
*D Greg.*
*Origen.*
*Tertul.*

Difficultas ergo est de possibili, an scilicet Angelus potuerit peccare in illo primo instãti. Et quidẽ Suarez lib. 3. de Angelis c. 9. mouet istam quæstionẽ de Angelis, si crearentur in pura natura, & tenet,

*Suarez.*

tenet, quod in primo instanti potuerunt peccare, connaturque interprætari D. Th. quod loquatur de Angelis, secundũ quod de facto creati sunt, sub speciali prouidentia Dei, quæ fortasse non esset debita tali naturæ. Nihilominus interprætatio D. Th. nulla est, & rationes adductæ, & adducendæ, eodem modo procedunt de Angelo etiam in pura natura. Minus displicent nobis Vazquez, & Molina, qui ostendunt, se tenere aperte contra D. Thom. eisdem rationibus, quibus vtitur Suarez. Sed idem author postea lib. 7. c. 20. tenuit absolute Angelum in primo instanti potuisse peccare, de absoluta Dei potentia.

*Vazquez. Molina. Suarez.*

Scotus ergo in 2. d. 5. q. 2. Greg. q. 1. ar. 2. Gab. d. 4. q. 1. a. 3. Marsil. q. 3. a. 2. tenẽt. quod sicut Angelus peccauit in secundo instanti: ita potuit peccare in primo instanti. Quã sententiã sequitur Vazquez disput. 236. c. 3. impugnans rationem D. Th. adductam.

*Scotus. Gregor. Gabriel. Marsi. Vazquez.*

Primum (ait) ego non satis intelligo, primum actum volũtatis esse à Deo, alia magis peculiari ratione, quam quia prima cogitatio est à Deo determinante, quia ad primam cogitationem, non potest voluntas intellectum applicare. Id quod non solum verũ est, in operatione voluntatis, quæ origine temporis fuit omniũ prima, sed etiam in quacumque prima, quæ circa aliquod genus negotij aut obiecti, in Angelo, aut in homine incipit. Hoc tamen non videtur obstare, quo minus Angelus peccare possit, consensu voluntatis in tale obiectum, cogitatũ, quemadmodum in prima voluntate; circa nouum obiectum, quod primo se offert, peccare potest. Nam talis obiecti propositio, etiam si fiat à Deo proponente, aut determinante intellectum, nihilominus liberam relinquit voluntatẽ, vt consentire possit, & non consentire. Ergo poterat Angelus propositio obiecto, quod ex præcepto prosequendum erat, illud non prosequi, ac proinde peccare. Potuit etiã à Deo determinari intellectus, vt proponeret volũtati, simul, eadem cogitatione, obiectũ, in cuius prosecutione esset peccatum, & in fuga, & displicentia illius, esset meritum apud Deum, & volũtas primo actu posset prosequi illud obiectũ, & peccare, prosequẽdo id, quod refutare debebat. In neutro vero casu, Deo tribueretur peccatum, etiam si ipse determinaret intellectũ ad primam illam cogitationem, ex qua futurus erat consensus peccati, quia talis propositio, & cogitatio, ad quam Deus determinauit intellectum, reliquit volũtatem liberam, vt sequeretur, quam partem vellet.

A

Secundo impugnat rationem, qua vtitur D. Ansel. lib. de casu diaboli c. 12. vbi docet, Angelum in prima sui volitione, nõ se mouere, sed moueri à Deo, quia vt quis dicatur mouere se, nõ sufficit elicere actum, sed habere alium præcedentẽ actũ, per quem moueat se, ad producẽdum sequentem. Arguit itaq; Vazquez. Nam vt voluntas dicatur se mouere ad volendũ, non videtur necessaria alia voluntas, virtute cuius impellat se ipsam, vt Henr. contra Ansel. obseruauit. Id quod exemplũ, quod sibi obijcit Ansel. non obscure conuincit. Nam & visus dicitur se ipsum mouere ad videndum, nõ virtute prioris alicuius visionis, sed in singulis operationibus, per hoc solum, quod operatio ipsa videndi est ab ipsomet visu, vt à principio. Hæc ille.

*Anselm.*

B

Molina etiam super hunc art. tenet contra D. Th. Et probat suam sententiã. Primo, Angeli omnes ex sententia D. Th. meruerunt in primo instãti: ergo habuerunt operationem liberam, ergo in primo instanti habuerunt operationẽ, quæ ipsis tribueretur. Cũ ergo, quæ libertas sufficit ad merendum, sufficiens etiã sit ad peccandum, efficitur, vt Angeli in primo instanti peccare potuerint.

*Molin.*

Quod si respondeatur cum Caiet. hic & Ferrar. 3. cont. gent. cap. 10. & 4. cõtra gent. cap. 95. illam actionem esse liberam, quoad exercitium, tamen quoad specificationem, supposito, quod eliciatur, debere esse necessario bonam, & ita illa libertas quoad exercitium sufficiebat ad meritum, contra arguit. Quoniã Deus potuit imponere præceptum affirmatiuum Angelis, vt in primo instanti elicerent eam operationem liberam, quoad exercitium, & cum illa libera esset, quoad exercitium: potuerũt pro sua libertate, eam non elicere, etiam stante præcepto, alioquin stante præcepto, nõ esset libera, quoad exercitiũ. Quare in primo instanti peccare potuerunt, saltẽ peccato omissionis.

*Caiet. Ferrar.*

C

Secũdò. Licet grauia, & leuiu moueãtur ad sua loca naturalia â generan-

tibus, viuentia tamen, qua talia sunt, atque adeo, quoad operationes suas vitales, non mouentur à generante, authore ve naturæ, sed à se ipsis, idque sectatores ipsi D. Thom affirmant. Sed omnis operatio voluntatis, quam Angelus in primo instanti elicit, est operatio vitalis. Ergo nulla talis operatio tribuenda est præsse conditori Angelorum, sed omnis tribuenda est ipsi Angelo.

Tertiò. Sola illa mutatio, aut operatio tribuitur generanti, per quam res genita perducitur ad suam dispositionem naturalem: sed Angelus productus est à Deo, in sua naturali dispositione, neque operationibus suæ voluntatis eã assequitur: ergo operationes Angeli in primo instanti non tribuuntur authori naturæ.

Quartò. Quando operatio aliqua tribuitur generanti, non solum quando primo fit, sed semper postea eidem tribuitur, vt motus ignis sursum. Si ergo operationes Angeli in primo instãti tribuerentur authori naturæ, tribuerentur etiam semper postea, in quocunque instanti fierent.

Confirmatur. Quoniam cum Angelus, non secus pendeat quoad sui cõseruationem, a perpetuo influxu Dei, ac lumen productum à sole pendet à perpetuo influxu solis, quo illi totum suum esse (sed sine nouitate essendi) confert, sane quandiu Angelus conseruatur, eodẽ modo accipit suum esse à Deo, efficienter, quo illud accipit, quãdo primo fuit productus. Præterea voluntas comparatione cuius obiecti, in primo instanti est naturalis, quoad specificationem actus, semper est naturalis, & comparatione cuius obiecti est libera, etiam in primo instanti est simili modo libera, comparatione eiusdem obiecti. Ergo nulla est ratio, quare potius operationes, quas Angelus per suam voluntatem elicit in primo instanti, tribuantur authori naturæ, quam reliquæ.

Quintò. Prima operatio moralis hominis peruenientis ad vsum rationis, potest esse mala moraliter, ergo pari ratione prima operatio moralis Angeli potuit etiam esse mala moraliter.

*Valent.* Eandem sententiam tenet Greg. Valent. in hac part. disp. 4. q. 14. punct. 4. & addit, quod sicut in secundo instanti, concurrit Deus solum vt causa vniuersalis ad substantia m actus peccati, & defectus eius actus nõ fuit imputatus Deo, cum ipse Deus non teneretur aliquo præcepto abstinere ab eo actu deformi, sed soli Angeli: ita etiam potuisset concurrere in primo instanti.

A Contrariam tamen sententiam nõ solum tenet D. Tho. & discipuli eius, verũ multi alij. Alexan. Alen. 2. p. quæst. 29. memb. 1. ar. 7. Albert. in 2. d. 3. art. 14. D. Bonau. eadem d. in 2. p. distinctionis ar. 1. q. 2. ad 3. Ricard. a. 2. q. 2. Capreo. d. 4. q. 1. ar. 1. Henric. quod. 8. quæst. 10. Dur. d. 5. q. 2. & alij. Rationes tamẽ, quibus aliqui horum authorum vtuntur, ad probandam istam sententiam, nec sunt adducendæ à nobis, vtpote quæ non careant difficultate, sed solum explicanda, & defendenda ratio, & doctrina D. Th. *Alex. Alber. Bonau. Ricard. Capr. Dur.*

## §. I.

### *Prima reductio de potentia ad actum ab authore naturæ.*

B AD defensionem doctrinæ D. Tho. solum est necessarium, vti quodam principio notissimo in Metaphysica, scilicet, esse impossibile, quod aliquod agens secũdũ, reducat se primo de potẽtia ad actum, sed sit in potẽtia ad agendum, debet reduci ad actum, per influxum agentis in actu, & consequenter agens illud, quod immediate subditur soli Deo, eo ipso, quod est in potentia, ad agẽdum, impossibile est, quod primo reducat se in actũ, sed necesse est, quod reducatur à Deo. Vnde præter virtutẽ datam homini, & Angelo à Deo, ad operandum, necessarius est peculiaris influxus proueniens à Deo, ratione cuius ita homo, & Angelus reducantur de potentia ad actum, vt prima actio ipsorum tribuatur ipsi Deo. Dicere autem, quod ad hoc sufficiat concursus, quo tribuitur esse, vt virtus ad operãdum, istis creaturis, est media luce offendere. Si enim ista virtus, quæ tribuitur, adhuc C est in potẽtia ad actum secundũ, non tribuitur talis actus ex vi cõcursus, quo tribuitur virtus, atqueadeo reducere illã virtutẽ, de potẽtia ad actũ, cõuenit soli Deo ex vi particularis concursus superadditi cõcursui, quo dat esse omnibus rebus, & conseruat illas. Sed de ijs late egimus in materia de auxilijs diuinæ gratiæ. Hoc autem

autem pro nunc sufficiat dicere, quod voluntas Angeli in primo actu, potius mouetur à Deo, quam se moueat. Et quidem si prima illa actio voluntatis, sequeretur per simplicem emanationem a volũtate, etiam sequeretur ex vi concursus, quo Deus tribueret esse voluntati: cæterum cum adhuc voluntas postquam recipit esse, sit indifferens ad operandum, vel non operandum, & in illo genere indifferentiæ, quod pertinet ad libertatem, sit in potentia respectu Dei, tanquam agens secundum subordinatum Deo, implicat, quod primo operetur libere, & non subordinetur Deo, tanquam reducenti ipsam de potentia ad primum actũ. Vnde duplex virtus consideratur in volũtate, prima, ad operandũ libere, & hæc est propria ipsius, absq; aliquo superaddito, adhuc tamen cum ista virtus sit in potentia ad talem operationem, indiget reductione in actum. Alia vero virtus est, ad operandum deliberate, & ad se mouendum, & hæc virtus est superaddita media prima reductione per actum intentionis, qui tribuitur Deo. Igitur actus electionis, ad quem præsupponitur intentio, tribuitur naturæ intellectuali, actus vero primæ intentionis tribuitur Deo, quia ad primum iam habet natura aliquid, per quod moueat se, ad secundum vero habet quidem virtutem, per quam operetur, non tamen per quam moueat se. Sicut ad motum primum, quo mouetur cor, datur virtus, per quã cor moueatur, non tamen, per quam moueat se. Vnde cor reducit alias partes animalis de potentia ad actum, non tamen reducit se de potentia ad actum, sed primus ille motus palpitationis, tribuitur ei, qui dat virtutem cordi; licet ad talem motum concurrat cor actiue. Similiter voluntas non habet, per quid reducat se de potentia ad actum operando de libertate, & mouendo se, nisi precedat in illa actualitas, media qua dicatur mouens motum, hæc autem actualitas est primus actus intentionis, qui licet procedat à voluntate operante libere, tamen principaliter tribuitur Deo, primo excitanti ipsam, vt possit mouere se ex consilio, & deliberatione.

A

B

Ex his sequitur, quod quanuis in omnibus actionibus, quas exercet voluntas, reducatur à Deo de potentia ad actum, tanquam ab agente vniuersali, tamen in prima actione reducitur, tanquã ab agente operante conformiter ad propriã naturã voluntatis, absq; eo, quod se attemperet Deus alicui qualitati, velentitati superadditæ voluntati. Itaque quãdo semel est determinata voluntas, siue habitualiter aliquo modo affecta; licet præmoueatur à Deo, & reducatur de potentia ad actum, tamen in tali reductione attemperat se Deus, non solum naturæ eiusdem voluntatis, verum etiã naturæ illius entitatis, per quam speciali modo afficitur voluntas. Ceterum quãdo primo incipit Deus mouere voluntatem, solum attendit ad naturam eiusdem voluntatis, in ea perfectione, & puritate, qua talis voluntas habet esse à Deo.

Docet igitur Diuus Thomas, quod voluntas Angeli in prima operatione non potest deficere, quia talis operatio debet conformari naturæ volũtatis, quatenus voluntas immediate habet esse à Deo, & nihil in ea inuenitur superadditum, ratione cuius actio defectuosa proportionetur principio immediato, à quo procedit: vnde si daretur aliquis defectus in prima actione voluntatis, deberet tribui propriæ naturæ voluntatis quatenus procedit immediate à Deo. Et ista ratio non solum procedit, posita dicta præmotione, & prima reductione de potentia ad actum, sed etiam si daremus, Deum non aliter concurrere ad prædictam actionem, quam dando esse voluntati. Supposito enim, quod ex voluntate ratione perfectionis totaliter participatæ à Deo, immediate procederet talis actio, in ea non posset inueniri aliquis defectus, sed necessario conformaretur primo eidem perfectioni.

## §. II.

### *Voluntas vt libera debet in primo actu sequi impulsum Dei.*

C SI primus actus voluntatis Angeli procederet naturaliter ex illa, clare constaret, illum debere esse bonum, alias defectus eius refunderetur in Deum. Difficultas ergo præcipua in hac parte, fundatur in modo, quo actus ille procedit à voluntate, scilicet, quatenus voluntas libera est, & relinquitur Angelus in manu consilij sui, atque ex consequenti, defectus illius actus liberi non tribueretur

Deo, sed voluntati, se determinanti ad malum. Et quamuis admittatur Caietano, voluntatem prius agere, vt naturam, quam vt liberam, & quod actio libera reducatur etiam ad actionem naturalem, doctrina ista parum videtur conducere ad propositum. Loquimur enim de prima actione, quæ procedit à voluntate, quatenus voluntas libera est, & indifferens ad vtrumlibet, non autem quatenus determinata ad vnum. In hac ergo consideratione operandi libere, contenditur, quod quantumcunque daretur defectus in actione procedente à voluntate, ille posset refundi in voluntatem, & non in authorem voluntatis.

Nihilominus, vt hæc difficultas clare dissoluatur, notandum est, quod cum Deus sit author totius naturæ voluntatis, & illius primæ indifferentiæ, quam voluntas habet, necesse est considerare primam illam indifferentiam, tanquam participatam à Deo immediate, & ita fit, quod nullum defectum patiatur. Impossibile autem est, quod ex indifferentia voluntatis participata à Deo, sub perfectione debita, ortum habeat immediate aliquis actus defectuosus, sed prima determinatio libera talis indifferentiæ debet procedere à Deo, qui contulit volũtati, & intellectui indifferentiam. Itaq; certissimum est, quod manente Angelo indifferente, non potest aliquid operari, sed necessariũ est, quod determinetur ad vnum, & ita ad operandum libere, debet præcedere ista determinatio. Authorigitur libertatis, si conferret Angelo omni modã indifferentiam ad vtrumlibet, non relinqueret sufficiens principium ad operandum, vel non operandum, quia implicat, quod sequatur operatio, vel cesset Angelus ab operatione, nisi detur aliqua maior propensio ad vnum, quam ad alterum. Fit ergo consequens, vt Deus non solum conferat Angelo indifferentiam illam, verum etiam incipiat inclinare voluntatem eius ad vnam partem, ita quod actio Dei, vt authoris operandi libere, non cesset in ipsa productione naturæ voluntatis, & indifferentiæ, sed vltra procedat determinando primo voluntatem ad vnam partem. Licet ergo actio Dei, vt agentis naturalis, & producentis ens aliquod pure naturale, compleretur in productione talis entis, ante quam actio naturalis sequeretur ex eodem ente, tamen impossibile est, in productione agentis liberi, actionem Dei compleri, conferendo eidem agenti in differentiam ad vtrumlibet, nisi primo inclinando tale agens conformiter ad eius naturam ad vnam partem. Et semel reducto agente illo libero ad primam actualitatem, hoc est, de potentia ad primum actum, iam relinquitur in eo sufficiens principium, vt in sequentibus actibus plene vtatur sua libertate, mouendo se ex consilio, & deliberatione. Nolumus dicere, quod tale agens, in primo actu non vtatur libertate consentiendo, vel dissentiendo, sed quod non vtitur libertate mouendo se, quousque moueatur à Deo, vt sic verificetur, quod in ratione agentis liberi, mouet prius motum.

Ex hoc sequitur, quod cum prima reductio ad actum agentis secundi liberi, proueniat ab agente primo libero, impossibile est, in tali reductione interuenire aliquem defectum. Sicut enim in illa participatione, qua agens liberum participat libertatem à Deo, non potest inueniri aliquis defectus: quia alias talis defectus refunderetur in Deum, ita in secunda participatione libertatis, qua idẽ agens primo mouetur à Deo, non potest inueniri defectus, quia etiam ille defectus tribueretur Deo. Fatemur, dari participationem libertatis, siue in actu primo, siue in actu secundo, cum defectibus admixtis, ab extrinseco tamen: nihilominus in ipsa prima participatione libertatis, siue in actu primo, siue in actu secundo, impossibile est, dari defectum.

Quod vero participetur libertas à Deo, in actu secundo, non bene percipitur ab authoribus contrarijs D. Th. existimantibus, Deum eatenus conferre libertatem, quatenus confert potentias indifferentes ad operandum, vel non operandum, seu ad operandum bene vel male, atque si alius concursus superueniens eisdem potentijs, non solum non perficiat, sed tollat libertatem. Nos tamen agnoscimus perfectiorem modum operandi libere, in quolibet agente secundo libero, quando in actu secundo participat talem libertatem à Deo, ex præmotione vera, & reali, quam si ex se ipso solum operaretur. Vnde generaliter loquẽdo, non solum de primo actu libero, sed de quocunque alio sequente, in quãtum

libeꝛ

liber est, ille indiget præmotione illa in actu secundo, quæ tamen præmotio, in actibus illis subsequentibus, compatitur secum defectus, & peccata. Nihilominus in præmotione, de qua loquimur in præsenti respectu actus primi, secus se res habet, illa enim conducit ad omnes operationes, in quibus creatura intellectualis potest deficere, mouendo se, tanquam prima radix talium operationum, vnde necesse est, quod in ipsa non inueniatur defectus.

Et quidem si malum debet fundari in aliquo bono, vt est in confesso apud omnes, & ex altera parte, actiones deliberatæ non solum fundantur in natura intellectuali, seu in natura intellectus, & voluntatis, sed etiam debent necessario habere aliud fundamentum, vtpote actum, à quo natura intellectualis incipiat consulere, & deliberare, necesse est, tale fundamentum esse bonum. Et sicut in speculabilibus, totus discursus intellectus reducitur ad intellectum principiorum, in quo intellectus nullo modo potest decipi, ita in practicis, omnes actus, in quibus creatura intellectualis mouet se, debent reduci ad primam quandam actualitatem, & ad primum actum, in quo sit omnimoda indefectibilitas.

Ex hoc sequitur, quod proprie loquendo, per hoc solum, quod Deus contulit Angelo intellectum, & voluntatem, reliquit eum in manu consilij sui, ad agendum libere, & ne moueatur primo à Deo, velut instrumentum inanime, sed cum potentia ad resistendum operationi, ad quam præmouetur. Nihilominus non reliquit Angelum in manu consilij sui, ad primo agendum ex consilio, & deliberatione. Itaque impossibile erat, quod Angelus immediate eliceret actum, ex consilio, & deliberatione, quandoquidem intentio voluntatis debet præcedere consilium, & deliberationem. Et loquimur de consilio, & deliberatione non stricte dictis, quatenus fiunt per discursum, & in tempore, & conueniunt soli homini, sed quatenus sunt actiones instantaneæ, & conueniunt etiam Angelis. Tunc ergo Deus reliquit Angelum liberum ad immediate consultandum, & deliberandum, quando primo excitauit ipsum per illum actum explicatum. Vnde in hac prima excitatione, attemparauit se Deus voluntati liberæ, secundum perfectionem, quam dicit libertas, præscindendo ab omni imperfectione, & attendendo ad libertatem, quatenus emanauerat ab ipso Deo, in reliquis autem actibus, dimisit voluntatem defectibilem, vt mouendo se ipsam, etiam ex se ipsa deficeret.

A Quod vero authores contrarij contendunt, voluntatem in primo actu mouere se, quod tenent non solum contra D. Thom. & D. Ansel. verum etiam contra communem sententiam recte sentientium, nullum prorsus fundamentum habet solidum, nisi forte quæstio sit de nomine. Nam cum proprie loquendo, illud dicatur mouere se, in quo distinguitur pars per se mouens à parte per se mota, & propterea ea, quæ omogenea sunt, non possint mouere se, etiá in alijs motibus, & actionibus, quibus quodcunque agens creatũ dicitur mouere se, necesse est, vt si eadẽ potentia est mouens, & mota, aliter se habeat secũdum quod est mouens, & aliter secundum quod est mota.

B Quando autem voluntas primo tendit libere in obiectum propositum per intellectum, certissimum est, in ea non dari diuersitatem dictam, & consequenter, tunc non mouet se.

Quod si dicas, obiectum mouere voluntatem; atque adeo dari distinctionem inter mouens, & motum: hoc est nullo modo attingere vim rationis propositæ. Procedit enim de eo, quod mouet se ipsum, voluntas autem mouetur ab obiecto. Item procedit de eo, quod per modum causæ efficientis, mouet se ipsum, voluntas autem solum mouetur ab obiecto in genere causæ formalis. Nec etiam voluntas, vt actuata per obiectum, mouet se ipsam in tale obiectum, actuatio enim per obiectum non habet aliquod genus efficientiæ in voluntatem. Igitur prima actuatio, per quam voluntas constituitur in ratione principij efficientis, ad

C mouendum se, est illa, qua præmouetur à Deo in primo actu explicato. Non enim solum conducit illa præmotio, vt voluntas incipiat libere operari: verum etiam, vt sit principium reliquarum operationum plene deliberatarum. Sicut enim intentio recta finis, ex se ipsa præhabet rectam electionem mediorum, ita illa præmotio prima, atque prima mutatio, qua Deus immutat voluntatem, non solum non derogat libertati voluntatis,

verum

verum est principium reliquarum actionum deliberatarum.

Quo fit, vt intra idem genus operandi libere, quãdo voluntas mouet se, distinguatur in illa, principium per se mouens, à principio per se moto. Et sic principium per se mouens reductum ad genus causæ efficiẽtis, est ille primus actus productus à voluntate, per quẽ voluntas reducitur primo de potentia ad actũ, est que per talem actum voluntas sufficienter dispositа, ad mouendum intellectum, respectu consultationis, & deliberationis; & consequenter, ad mouendum se ipsam. A

Nec valet dicere, quod cum voluntas sit potens sequi, vel non sequi obiectum propositum per intellectum, quando de facto sequitur tale obiectum, dicitur mouere se. Hæc enim potentia infert quidem liberam tendentiam in obiectum, non autem mouere se. Et quidem, siue voluntas tendat in finem indifferenter propositum, siue in media, etiam indifferenter proposita, certissimum est, ipsam libere operari. Habet ergo aliquid amplius, & peculiarius, quando eligit media, quoad mouendum se ipsam; scilicet, quod in ea præcedat sufficiens actuatio ad operandum efficienter, circa electionem mediorum; quæ actuatio non præcessit intentionem; atque adeo implicabat, quod ad actum intentionis moueret se. B

Notandum tamen est id, quod supra insinuauimus, probationem, qua D. Th. probat veritatem, quam defendimus, nõ dependere ex ista præmotione dudum explicata. Licet enim non daretur talis præmotio, adhuc esset dicendum, quod Angelus non posset libere elicere primum actum illum defectuosum, quia talis actus elicitur à potentia libera secundum id, quod in ratione potentiæ liberæ immediate recipit à Deo. Vnde quanuis hæc potentia sit defectibilis, hoc non habet ex modo procedendi à Deo, & (vt ita dicamus) ex parte formæ, sed ex parte materiæ. Istæ enim duæ considerationes, etiam suo modo habent locum in Angelo, in quo etiam currit exemplum de ense, qui ex parte formæ habet secare, ex parte vero materiæ habet contrahere rubiginem. Similiter ergo potentia libera Angeli, ex parte naturæ, quam recipit à Deo, non habet hoc, quod est posse peccare, sed potius istẽ est defectus cõsecutus ex parte materiæ, hoc est, ex parte limitationis, & potentialitatis, sub qua recipit illa potentia talem perfectionem. Sicut ergo id, quod primo conuenit ensi, non est contrahere rubiginem, seu secare defectuose ratione rubiginis, sed primo conuenit secare; ad contrahendum autem rubiginem, requiruntur aliæ dispositiones superueniẽtes: ita id, quod primo, & necessario correspondet potentiæ liberæ Angeli, est actus correspondens formæ, & perfectioni receptæ à Deo: at vero defectus subsecutus ex parte materiæ, modo dicto, requirit aliã dispositionem superuenientem, quę non potest dari in eodem instanti, in quo Angelus accipit esse à Deo. Si igitur Angelus posset peccare in primo instanti, tale peccatum corresponderet potentiæ liberæ, non ratione alicuius defectus, ad quẽ contrahendum pro illo instanti est solum in potentia, sed ratione propriæ formæ, & naturę, prout actu receptę à Deo; atque adeo imputaretur Deo illud peccatum. C

## §. III.

### *Soluuntur obiectiones in contrarium.*

IN prima obiectione posita à Vazquez latet maxima fallatia. Cũ enim isti contrarij D. Tho. putent, Deum præmouere voluntatem, proponendo obiectum, vel persuadendo, vel alio modo morali, censent, primum actum voluntatis non aliter esse à Deo, quam quia prima cogitatio est à Deo, vt sic dicatur Deus determinare voluntatem ex parte obiecti, non vero ex parte principij efficientis. Nihilominus falsissimam esse istam doctrinam, ostendimus in materia de auxilijs. Igitur mouet Deus voluntatem intime operando in ipsa secundum genus causæ efficientis, & multo magis intime, quam essentia, à qua talis voluntas profluit, operetur in eadem voluntate. Postquam igitur Deus mouet intellectum, proponendo voluntati obiectum, impossibile est, voluntatem elicere primum actum, circa tale obiectum, nisi efficienter determinetur à Deo, quæ determinatio conformatur naturæ voluntatis, quæ est principium efficiens illius actus, præcise secundum perfectionem actualem, quam habet, non autem secundum

dum aliquam imperfectionem, quæ pro illo instanti solum est in potentia, & non in actu.

Non est etiam disputandum in præsenti, qualiter voluntas moueatur in actibus sequentibus, qui ad particularia negotia pertinent, & præcedunt omnem consultationem, & deliberationem, sed statuenda est differentia inter primum actum, & istos subsequentes, quia in primo, nihil inuenitur in voluntate actu, quod non sit à Deo: atque adeo totum principium efficiens talis actus est bonum, & sic non potest inueniri defectus in actu. Attamen respectu actuum sequentium, voluntas est diuerso modo disposita, atque adeo aliquid peculiare potest inueniri in eis, quod non tribuatur Deo. In primo igitur actu relinquit Deus liberam voluntatem ad consentiendum, vel non consentiendum, quatenus in vtraque parte illa contradictionis, inuenitur conformitas ad rationem, quam conformitatem, necesse est, voluntatem sequi in primo actu. Siue enim voluntas consentiat, siue non consentiat, attendendo ad naturam actus secundum se, est necessitata pro tunc, quoad specificationem, ad sequendam perfectionem libertatis, quam habet; atque adeo ad non operandum contra rationem. In hoc enim, quod est, operari contra rationem interuenit defectus libertatis, qui non debet pro tunc poni.

Decipiuntur etiam dicti authores, auferendo à Deo concursum efficacem cum intellectu practico, ad mouendum voluntatem. Itaque Deus, in eorum opinione, tenet se ex parte intellectus, suadendo, non tamen efficaciter imperando, sicut imperat intellectus. Et enim ad istam efficaciam, necesse est, attingere etiam voluntatem. Non enim imperium haberet efficaciam in voluntatem, nisi illam participaret ab eadem voluntate, quapropter intellectus subordinatur voluntati, quoad istam efficaciam. Eodem ergo modo subordinaretur Deus voluntati, si solum moueret illam ex parte intellectus, quod est absurdum intolerabile. Vnde efficacitas conueniens intellectui per imperium respectu voluntatis, conuenit quidem Deo, secluſa tamen imperfectione subordinationis, & præueniendo efficaciam voluntatis.

Ad secundam obiectionem respondetur, negando, quod visus moueat se, sed in videnti assignatur pars per se mouens visum ad videndum, sicut etiam ad reliquas operationes vitales, vnde necesse est, dari in viuēte primum mouens, quod est cor.

Ad primum argumentum Molinæ respondetur, solutione D. Thom. hic ad 3. & q. 16. de malo art. 4. ad 20. ex differentia inter meritum, & demeritū, quod illud est à Deo, & sic Angelus meruit in primo instanti, demeritum vero est ex defectu hominis, qui defectus est contra perfectionem participatam à Deo in eodem primo instanti. Mirum autem esset certe, si statim in primo instanti, operaretur Angelus contra proprium principium operandi, quod habuit. D. Th.

Ad illud autem de eadem libertate Angeli, in merendo, & demerendo, respondetur, doctrinam traditam à Caietano esse optimam. Sufficitque ad meritum libertas ad operandum, vel non operandum, non tamen requiritur potentia proxima ad operandum contra rationem, vel non operandum, vt patet in merito Christi Domini. Quo fit, vt quanuis Angelus in illo primo instanti esset liber, quoad exercendum, vel non exercendum aliquam actionem, attendendo solum ad naturam actionis, si tamen illud exercere, vel non exercere inducrent conformitatem, vel deformitatem ad rationem, seu rationem præcepti diuini, Angelus erat determinatus ad operandum conformiter ad rationem, & ita nō poterat pro tunc non exercere actionem sibi præceptam, inspiciendo illam sub ratione præcepti, & dictæ conformitatis ad rationem.

Ex dictis sequitur, idem prorsus esse de peccato omissionis, atque de peccato commissionis, & quod sicut impossibile fuit, Angelum in primo instanti elicere actum malum, ita impossibile fuit omittere actum pro tunc præceptum. Siue enim Angelus deficeret committendo, siue omittendo, talis defectus reducerētur ad proprium principium, quod pro tunc se tenebat ex parte Angeli, quod principium, totum fuit à Deo. Nec est disputandum modo: vtrum voluntas posit ante omnem actum peccare peccato omissionis, sed pro nunc supponamus, non posse dari puram omissionem de facto absque aliquo actu precedente,

ratio-

ratione cuius omissio imputetur ad culpam. Et cum hæc doctrina communiter admittatur, non habet apparentiam, constituere in Angelo peccatum omissionis, statim in primo instanti, antequã Angelus haberet aliquem alium actum; vel est dicendum, quod potuit Angelus habere primum actum positiuum, quo vellet omittere, & de isto actu est eadem ratio, atque de reliquis actibus malis pertinentibus ad peccatum commissionis. Vnde licet aliqui forment specialem difficultatem in hac parte, de peccato omissionis, quia ad illud non requiritur positiuus actus, qui procedat à potentia libera, secundum principia sibi collata à Deo, quod tamen interuenit in peccato commissionis, tamen à fortiori si non potuit in illo instanti dari peccatum cõmissionis, nec potuit dari peccatum omissionis, propter rationem dictam. Itaque ex genere rei, & præscindendo à præsenti difficultate, melius intelligitur, quod primum peccatum perpetratum ab aliquo, sit commissionis, quam omissionis. Nam cum ex genere rei, negatio fundetur in affirmatione, & ad ipsam reducatur, etiam defectus in non exercendo aliquem actum, reducitur ad defectum, circa exercitium actus, & consequenter prius intelligitur defectus, circa exercitium actus, quam circa omissionem actus. Et prius intelligitur, hominem esse positiue affectum ad aliquem actum, quam intelligatur deficere omittendo alium actum, imo ex illo primo sequitur hoc secundum.

Ad secundum argumentum respondetur, quod viuentia mouentur quidem à se ipsis, modo explicato, ex quo tamen non sequitur, quod omnis motus viuentis sit ab ipso viuente, nec hoc tenet aliquis discipulus D. Thom. quinimo in omnibus viuentibus, deueniendum est ad aliquem primum motum, qui non tribuatur eisdem, quasi illo motu viuentia moueant se ipsa, sed tali motu mouentur à superiori agente. Et mirum est, quod in hac clarissima doctrina contingat allucinatio, & propterea latius explicata est à nobis, tam loquendo de actibus naturalibus, quam de actibus liberis. Vnde in actibus plene liberis, seu deliberatis, non solum deueniendum est ad illum primum actum, qui est à Deo, & etiam tribuitur Angelo: verum etiam in primo illo actu libero, deueniendum est ad præmotionem diuinam, quæ totaliter prouenit à Deo, in qua præhabetur omnis libertas, & omnis modus operandi libere, qui in actu secundo reperitur in agente libero.

A Aperiant obsecro oculos illi, qui contrariantur huic altissimæ doctrinæ, & videant, quod non solum libertas in actu primo, hoc est, potentia libera, participatur à Deo: verum etiam libertas in actu secundo, & hoc non solum loquendo de entitate actus secundi liberi: verum etiã loquendo de proprio, & actuali principio, à quo actus habet, quod sit liber. Vt enim tale principium, formalissime cõmunicet libertatem actui, necesse est, in actuali communicatione ipsum esse subordinatum, primo, & perfectissimo agenti libero, & in eodem genere physico, in quo principium illud proximum communicat illam libertatem actualiter, necesse est, quod participet talem modum actualem communicandi, à primo agente Deo. Necesse est igitur, quod influxus realis, & physicus præcedat ex parte Dei ad influxum physicum illius principij proximi. Im omnitaque actu libero præmouetur creatura intellectualis à Deo, taliter tamen, quod primus actus tribuatur ipsi Deo, & voluntas sequatur solum inclinationem collatam ab eo, quod non habet in alijs actibus.

B Ad tertium respondetur, quod naturalis dispositio prærrequisita ad hoc, quod creatura intellectualis moueat se ipsam, est motus ille, quo mouetur à Deo, quandoquidem, etiam in quantum creatura intellectualis, & libera, est mouens mota, atque ex consequenti, primus ille actus, vt proueniens à Deo, & receptus passiue in voluntate, seu quatenus proueniens à voluntate, vt præmota à Deo, ad modum explicatum, præsupponit voluntatem adhuc imperfectam in genere agentis liberi, & consequenter tribuitur C Deo.

Sicut enim naturalis dispositio prærrequisita in viuente, est motus cordis, ad hoc, quod viuens moueat se ipsum, & ita non est viuens perductum perfecte ad suam naturalem dispositionem, quoad vsque habeat talem motum, ita agens liberum non est perductum ad suam perfectam dispositionem, vt moueat se, quo vsque habeat illam primam actionem,

vt

vt procedentem à Deo. Adhuc tamen si agens liberum haberet suam perfectam dispositionem ante illum actum, deberet in eodem actu operari conformiter ad talem dispositionem, vt procedentem à Deo, vt docet D. Thom. & sic actus tribueretur ipsi Deo primo, & per se.

Ad quartum argumentum respondetur, concedendo, quod quotiescunque ignis est extra suum locum naturalem, si mouetur ad eundem locum, ille motus tribuitur generanti, quia per hoc, quod semel à generante constituatur in tali loco naturali, nihil prorsus acquirit, ratione cuius possit mouere se. Cæterum eo ipso, quod creatura intellectualis semel moueatur à Deo, per primũ actũ explicatum, iam habet in se sufficientem actualitatem, ad mouendum se. Ex altera etiã parte, postquam illa creatura intellectualis semel operatur plene deliberate, iam est specialiter dispositа ad actus, qui tribuãtur eidẽ, & non tribuantur Deo primo, & per se, atque adeo non est eadem ratio primi actus, & reliquorum actuum.

Ad confirmationem respondetur, quod si Deus conseruaret in sua puritate semper illud esse, quod à principio contulit, & nihil de nouo superueniret, quod tribueretur creaturæ intellectuali, argumentum conuinceret, omnes actiones talis creaturæ, taliter futuras esse bonas, vt si aliqua esset mala, talis malitia tribueretur authori Deo. Cæterum per primum actum plene deliberatum, iam dicta creatura disponitur ad modum sui, & sic actus subsequentes non eliciuntur conformiter ad primam actualitatem productam à Deo in sua puritate. Probat autem illud argumentum, quod sicut Deus conseruat creaturam illam in esse, quod primo recepit, ita est principium omnium actionum, quæ à tali creatura exercentur, quoad totum esse earundem actionũ, & sicut conseruat illam in libertate collata à principio, ita est principium omnium actionum, quatenus liberæ sunt. Vnde impossibile est, exercere aliquam actionem liberam, nisi in tali genere libertatis illa creatura præmoueatur à Deo. Nihilominus in esse moris, prima operatio tribuitur Deo, reliquæ vero sequentes tribuuntur ipsi creaturæ, qui non sequuntur ex solo esse producto, vel conseruato à Deo, sed ex particularibus dispositionib⁹ explicatis.

Ad vltimum respondetur, quod primus actus intentionis, quem habet homo, antequam plene deliberet de se ipso, non potest esse malus, alias malitia illa tribueretur authori naturæ, propter eandem rationem, quæ currit in Angelo. Est tamen differentia inter hominem, & Angelum, quod Angelus in primo instanti sui esse, habuit plenum vsum rationis, quem tamen acquirit homo in tempore; atque adeo in homine instans ad primo merendum, est illud, quod præsupponit plenum discursum, & perfectam deliberationem, & consequenter, illudmet instans sufficit ad peccandum. Si enim peccet homo statim atque peruenit ad vsum rationis, illud peccatum non imputatur Deo, sed homini, qui quidem conformiter ad suam naturam specialiter ab ipso dispositam, toto tempore prædicti discursus, operatur. Hoc tamen non habet locum in primo instanti angelico, in quo licet ex vna parte Angelus operaretur libere, tamen ex altera non mouet se plene deliberate. Et sicut in illo termino plenę deliberationis potest peccare Angelus, ita in termino plenę deliberationis potest peccare homo, & è conuerso, tamen Angelus potest mereri ante talem terminum, & non potest peccare, quod non conuenit homini.

Ad argumentum Valentiæ concedimus, quod Deus non tenebatur præcepto imposito Angelo à principio, & ita ex hac parte, etiam si Angelus peccaret, illud peccatum non imputaretur Deo, tamen imputaretur alia via, quatenus scilicet Deus esset principium deformitatis eiusdem peccati.

## §. IIII.

### *Præceptum positum Angelo pro primo instanti sui.*

EX resolutione huius difficultatis sequitur, non esse veram opinionem aliquorum tenentium, non fuisse impositum Angelo præceptum pro illo primo instanti explicato. Non enim valent isti intelligere, quod Angelus sit capax præcepti, pro illo instanti, in quo non potest operari ex plena deliberatione; atque adeo, cum Angelus in primo instanti sui, non posset operari ex plena deliberatione, non erat capax præcepti

pro

pro tunc. Licet enim Angelus non indiguerit tempore, ad deliberandum, imo non detur in illo consilium, & deliberatio sub imperfectione, quam denotant isti actus, sed in vno instanti habeat omnem perfectionem consultandi, & deliberandi, tamen pro illo primo instanti, non poterat operari ex plena deliberatione, alias omnes Angeli manerent immobiles in bono, & posito in omnibus primo actu meritorio, nullus eorum posset decidere à gratia.

Ex quo sic arguitur. Pro illo primo instanti non poterant Angeli operari ex plena deliberatione: ergo non potuit illis imponi præceptum, quod obligaret pro tunc, & si impositum est, illud cepit obligare in secundo instanti, quando iam Angeli mouebant se, & illis poterat imputari ad impletio, vel transgressio præcepti. Nihilominus his non obstantibus, dicimus, quod præceptum, quo Angelus tenebatur se conuertere in Deum, tanquam in vltimum finem, non solum impositum est illi in primo instanti, verum etiam cæpit obligare ipsum in eodem instanti, & pro eodem instanti. Fuit enim illud præceptum affirmatiuum obligans Angelum statim, atque participauit esse à Deo Angelus. Etenim cum constet ex dictis præcedente controuersia, quod hoc præceptum sequebatur naturam gratiæ, & donorum spiritualium, quæ collata sunt Angelo in primo illo instanti, fit consequens, vt statim cæperit obligare. Maxime, quia impositio præcepti, non debet considerari, vt in termino actionis, quæ præcipitur, sed vt in principio talis actionis: cũ igitur vnica, & eadem actio fuerit in Angelo bono, illa, per quam cæpit se conuertere in Deum, & per quam consumauit, & compleuit talem conuersionem, fit consequens, vt præceptum intelligatur impositum in primo instanti, in quo cæpit illa actio.

Ad rationem autem dubitandi respondetur, quod impositio præcepti, non inspicit primo, & per se tempus, pro quo possit frangi, vel impleri, sed solum tempus, pro quo possit ille, cui imponitur, libere operari, vel non operari, id quod sibi præcipitur. Itaque, vt dudum dicebamus, quantumcunque aliquis sit incapax operandi contra rationem, vel transgrediendi præceptum, adhuc est capax talis præcepti, si considerata actione in se ipsa, manet in libertate operantis, exercere, vel non exercere illam. Vnde id, quod primo inspicit impositio præcepti, est directio eius, cui imponitur, ad debitum finem, & ex virtute obedientiæ, transgressio autem, & potentia ad transgressionem, interueniunt veluti per accidens, ex imbecillitate subiecti. Quapropter magis, & perfectius, est capax præcepti ille, qui omnino est determinatus, quoad specificationem ad non transgrediendum ipsum, quam ille, qui habet talem potentiam, & libertatem quoad specificationem, ad operandum bene, vel male, implendo, vel transgrediendo. Et hoc probatur ex fundamento posito. Si enim finis præcepti, & id, ad quod primo ordinatur impositio præcepti, est prædicta directio, & ex altera parte, ille qui est determinatus, ad non transgrediendum præceptum, est melius dispositus ad illam directionem, fit consequẽs, vt sit melius dispositus ad hoc, quod imponatur ei præceptum. Quæ doctrina confirmatur exemplo posito de Christo Domino. Perfectiori enim, & altiori modo, fuit Christus Dominus capax præcepti sibi impositi, quã quælibet creatura intellectualis. Et quidẽ, si de ratione præcepti esset, præsupponere in subiecto, cui imponitur, imperfectionem potentiæ ad transgrediendum ipsum, fatendum esset, non fuisse impositum præceptum Christo Domino, cum tanta proprietate, atque imponitur alijs hominibus, quod tamen nullo modo est concedendum. Imo ex duabus illis rationibus, quas inspicit præceptum, directione, scilicet, & transgressione, illa prima maxime præponderat, & conformiter ad eam, vtpote quæ primaria est, iudicandum est de impositione præcepti. Fit ergo consequens, vt Angelus fuerit multo melius dispositus ad præceptum naturale, & conforme naturæ gratiæ pro primo instanti sui esse, quando tam à Deo, quam à gratia, & reliquis virtutibus, inclinabatur ad operandum conformiter ad id, quod præcipiebatur, quam pro secundo instanti, in quo iam ducebatur Angelus conformiter ad propriam dispositionem, ex qua proueniebat deficientia à ratione, & transgressio præcepti.

IN

IN articul. 8. docet D. Thomas, quod peccatum primi Angeli fuit alijs causa peccandi, nō quidē cogens, sed quadā quasi exhortatione indueens. Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes dæmones illi supremo subduntur, vt manifeste appatet per illud, quod dicit Dominus Math. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, & Angelis eius.

Matth. 25.

## CONTROVERSIA. LXXXIII.

### *Vtrum ista doctrina sit vera.*

OVIDAM authores negant hunc modum peccandi in illis Angelis inferioribus, per inuitationem, sed dicunt, omnes Angelos malos æqualiter peccasse, ideſt, absque subordinatione. Hanc sententiam tenet Albert. in 2. d. 6. art. 3. Guillelm. Paris. lib. 2. de vniuerso part. 1. cap. 112. Castro verb. pecc. hæres. 3.

Albert. Guillelm. Castro.

Vazquez autem in hac part. disput. 238. cap. 2. tenet, quod si supremus Angelus peccasset, immoderate appetendo beatitudinem ex inconsiderantia, sic non potuisset supremus, suasione, aut exemplo suo mouere reliquos ad peccandum. Ratio eius est, quia ad inconsiderantiam, ex qua debebat esse peccatum, nullus suasione alterius mouetur, aut exemplo.

Vazquez.

Et potest confirmari hoc argumentum, primo, quia eatenus Angelus fuit occasio, vel motiuum peccandi respectu aliorum Angelorum, quatenus illis manifestauit suam cogitationem: si ergo peccauit ex inconsideratione, non erat manifestabile motiuum peccandi, sed necessarium erat, vt Angelus ille superior manifestaret inferioribus cogitationem, ex qua ipse mouebatur ad conuersionem illam superbam.

Secundò. Conuersio, qua primus Angelus conuersus est ad se ipsum, non fuit mala ex parte obiecti, nec ex se ipsa: ergo vt sic non poterat esse positiuum principium ruinæ inferiorum Angelorum: ergo aliquid positiuum addendum est eidem conuersioni, vt inferiores Angelos alliciat ad peccādum, & consequenter, non sufficit illa inconsideratio.

Tertiò. Illud peccatum primi Angeli fuit velut exemplar aliorum peccatorum inferiorum, quod intuentes inferiores Angeli, peccauerunt: ergo non poterat procedere ex inconsideratione, quæ non potest esse exemplar dicto modo. Nihilominus communis sententia Theologorum tenet, fuisse peccatum primi Angeli motiuum ad peccandum respectu aliorum Angelorū, vt docet D. Th.

Quam sententiam non solum sequitur schola D. Thom. verum etiam D. Bonau. in 2. d. 5. a. 2. q. 2. Ægid. d. 6. q. 1. art. 3. Ricard. art. 1. q. 2. Gab. q. 1. art. 3 dub. 3. Thomas de Argent. q. 1. art. 2. Maior quæst. 1. Et quanuis ista sententia non colligatur aperte ex sacris literis, propter quod Dur. q. 2. dicit, quod quantuis sit communis, nihil tamen certi de ea habetur, adhuc maxime apparenter colligitur ex illo Apocal. 12. *Draco traxit secum tertiam partem stellarum.* Et ibidem dicitur. *Michael, & Angeli eius præliabantur cum dracone, & draco pugnabat, & Angeli eius cum eo.* Quæ pugna optime declaratur secundum diuersa motiua, & persuasiones bonorum, & malorum Angelorum, vt innuit Alex. Alen. 2. part. q. 110. memb. 5. Albert. in 2. d. 6. art. 3. Antisiod lib. 2. tract. 2. capit. 5. Sancti etiam Patres fauent huic sententiæ D. Ambr. epistol 84. Hieron. Isai. 14. Damascen. lib. 2. de fid. cap. 4. Greg. 3. moral. c. 18. Optimeque declarant hoc genus persuasionis à D. Tho. in hoc. art. Estque maxime conforme rationi, vt sicut dux vnius exercitus, Michael

D. Bon. Ægid. Ricard. Gab. Argent. Maior. Durand. Apoc. 12 Alen. Albert. Antisiod. Ambr. Hieron. Damasc. Greg.

chael scilicet persuasit subiectionem ad Deum, quod denotat nomen eius, sic enim interpretatur. *Quis sicut Deus?* E contra Lucifer, etiam militibus suis suaderet elationem contra Deum.

Ex altera etiam parte communis sententia in schola D. Thom. tenet, Angelum peccasse ex inconsideratione, vnde conformiter ad hanc sententiam explicandum est, qualiter contigerit illa suasio.

Primò ergo dicimus, non posse saluari bene dictam suasionem in sententia, quam tenet Vazquez, & alij supra à nobis impugnati; scilicet, quod Angelus peccauerit explicito desiderio æqualitatis ad Deum, seu consequendi beatitudinem supernaturalem, propriis viribus. Dicti enim authores fatentur, hoc desiderium non fuisse efficax, sed simplex, & inefficax. Cum hac autem inefficatia, non bene compatitur efficax suasio. Oporteret enim ad efficaciter persuadendum aliquem actum, quod ipse actus prius in se haberet efficatiam. Qui enim inefficaciter aliquid desiderat, quomodo potest efficaciter persuadere, vt illud desideretur? Imo potius ipsa inefficacitas actus inspecta ab alijs, ob impossibilitatem eius, quod desideratur, potius disuadet actum, quam alliciat ad eum. Vnde nos dicimus, quod vt peccatum primi Angeli, sit alijs causa peccandi, velut exemplar, modo explicato, debet esse ratio sui, & ratio aliorum, & consequenter, conuersio primi Angeli, debet habere in se tantam efficatiam, vt sufficiat non solum ad rationem primi actus prouenientis à perfecta creatura intellectuali, & qui est principium actuum sequentium, verum etiam, ad rationem principij actuum aliorum Angelorum. Et si desideratur ista efficatia in prima electione, quia est ratio sui, & ratio aliarum sequentium in eodem subiecto, quanto magis requiretur in eadem electione, quatenus est ratio electionum in alijs subiectis?

Secundò dicimus, quod in opinione tenentium, Angelum in primo peccato desiderasse vnionem hypostaticam cum Deo, non potest bene sustineri, eundem Angelum suasisse inferioribus idem desiderium. Et quidem si solum desiderasset Angelus vnionem illam hypostaticam cum natura angelica, non tamen cum propria, & indiuiduali natura eius; facile intelligeretur illud genus suasionis. Cæterum desiderando illam vnionem respectu propriæ, & indiuidualis naturæ sui, implicabat, quod alios moueret ad singularem excellentiam, quam ipse optabat, imo eos hortaretur, ne id ipsum desiderarent. A

Tertiò dicimus, optimum modum declarandi illam suasionem fundari in communi sententia Thomistarum, de peccato primi Angeli, quod scilicet cõmissum fuerit ex inconsideratione, necesse est tamen bene considerare hanc inconsiderationem, conformiter ad ea, quæ supra explicuimus. Non enim putandum est, rationem motiuam illius primæ conuersionis superbæ, fuisse inconsiderationem, hoc enim ridiculum esset. Imo quando aliquis peccat ex ignorantia, non est dicendum, quod motiuum talis peccati sit ignorantia, quantumcunque illa esset, vel vincibilis, vel affectata, sed ignorantia habet se, vt conditio requisita, adhoc, quod voluntati proponatur aliquod motiuum, quod secum trahat ipsam, non proponendo deformitatem, quæ impediret actionem. B Sic ergo in præsenti, non est imaginandum, actum illum positiuum conuersionis, habuisse pro principio proprio, & directo, illam inconsiderationem, sed necesse est assignare aliud motiuum, quod quidem, vt efficaciter attraheret Angelum, interponebatur inconsideratio eius, quod impediret talem actum. Vnde Angelus ille conuersus est ad suam excellentiam, tanquam ad primariam rationem conuersionis, non considerando excellentiam diuinam, siue diuertendo cogitationem, à consideratione eiusdem excellentiæ diuinæ, sicut ille, qui vt liberius peccet, diuertit cogitationem ab his, quæ possunt impedire eius peccatum. Non tamen voluit directe, & C expresse diuertere cogitationem, sed ita adhæsit suæ propriæ excellentiæ, atque si nihil cogitandum esset de excellentia superiori.

Igitur iste modus, quem Angelus seruauit in conuersione illa, propositus est Angelis inferioribus tanquam exemplar, & motiuum, quod ipsi sequerentur. Quapropter non est proposita Angelis inferioribus illa conuersio, simul

cum

cum inconsideratione, explicite se tenẽte ex parte obiecti propositi, hoc enim modo non poterant Angeli illam sequi, quia erat mala, & ad illam sequendam, requirebatur iudicium falsum practice, sed proposita est absolute, eo modo, quo egrediebatur ab agente inspiciente primo, & per se obiectum bonum, & hoc secuti sunt Angeli inferiores. Et sicut defectus considerationis imputabatur Angelo superiori velut consequenter, quatenus tenebatur attendere, & non attendit, ita idem defectus imputatus est Angelis inferioribus, absque eo, quod sibi proponerent prius explicite, illum modum conuersionis, cum inconsideratione.

Ad argumentum igitur, quod obijcit Vazquez, respondetur, neutiquam Angelum superiorem persuasisse inferioribus explicite inconsiderationem, imo involuit quandam repugnantiam, persuadere actualiter alicui, vt pro tunc nõ consideret aliquod obiectum. Nã eo ipso, quo illud persuaderetur, fieret actualis mentio de tali obiecto, sed tam in superiori Angelo, quam in inferioribus, illa inconsideratio sequebatur tanquam conditio ex parte subiecti, attendendo ad obligationem eius.

Ad primam confirmationem respondetur. Angelum superiorem manifestasse inferioribus suam considerationem, & iudicium practicum, quod erat verum ex parte obiecti, & hoc iudicium secuti sunt inferiores, qui tamen omnes tenebantur attendere ad regulam superiorem, & considerare illam, non quomodocunque, sed practice, & efficaciter. Vnde absque manifestatione illius inconsiderationis, secutum est idem iudicium practicum in inferioribus, & defectus considerationis.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod si Angelus superior alliceret inferiores, ad peccandum formaliter, argumentum concluderet, nihilominus solum persuasit directe, & formaliter illam conuersionem ad propriam excellentiam, relinquendo vnicuique id, quod ipse tenebatur considerare. Vnde sicut in peccato superioris Angeli, defectus non est consecutus ex obiecto, sed ex subiecto, ita defectus consecutus in peccatis inferiorum Angelorum, non habuit ortum primario ex illa persuasione, & exemplari proposito ipsis, sed ex natura cuiuscunque subiecti in particulari. Probat igitur argumentum, quod persuasio illa non fuit positiuum principium, primo inclinans ad peccatum, & multo minus inconsideratio primi Angeli.

Ad tertiam confirmationem patet ex dictis. Et quidem argumenta proposita & alia similia, facile decipient eum, qui non penetrat doctrinam Thomistarum, atque si ipsi tenerent, quod constitutiuum peccati primi Angeli, fuerit inconsideratio, & per eandem inconsiderationem, propositum fuerit Angelis inferioribus tale peccatum, tãquam exemplar, & motiuum. Hæc enim omnia absque fundamento sunt. Fatemur, quod si illud peccatum fuisset omissionis, & malitia eius primaria, consisteret in negatione considerandi superiorem regulam, quando illam considerare tenebantur Angeli, argumenta proposita haberent vim; adhuc tamen non esset dicendum, quod Angelus superior prouocaret ad omittendum, primario, vel ad negationem adhibendi illam regulam, sed primario prouocaret ad conuersionem, qua, tempore, quo tenebantur Angeli adhibere illam regulam, conuerterentur ad se ipsos, omittendo regulam. Quod explicatur exemplo eius, qui tempore audiendi sacrum, occupatur in ludo, & alios prouocat ad ludum. Ille enim non prouocat immediate, & directe ad omissionem, sed ad ludum, cum quo tamen stat, quod propter illam circunstantiam temporis, tale peccatum est alijs exẽplar omittendi. Similiter, quamuis peccatum primi Angeli, consisteret in omittendo considerationem regulæ superioris, seu in non adhibendo illam regulam, non constitueretur tale peccatum in ratione exemplaris, per formalem illã omissionem, nec media illa prouocaret Angelus superior inferiores ad peccandum, sed mediante conuersione ad propriam excellentiam, facta tali tempore, & cum talibus circunstantijs. Cum igitur, vt explicatum est, peccatum illud primum, includat velut antecedenter, negationem inspiciendi illam regulam, & quatenus talis negatio conducat ad conuersionem constituentem in propria excellentia vltimum finem, euidens est, quod negatio, vel inconsideratio, secundum

sententiam Thomistarum, consequenter se habent in illo peccato; atq; adeo, quod Angelus superior, non fuit inferioribus exemplar, vel motiuum peccandi, ratione inconsiderationis.

Ex resolutione huius controuersiæ sequitur, Angelos inferiores, eodem modo conuersos esse ad se ipsos, sicut Angelus superior, respiciens vnusquisque se ipsum tanquam vltimum finem. Vnde nō est vera sententia aliquorum tenentium, Angelos inferiores desideraſſe superiori illam excellentiam, ad quam ipse est conuersus. Hoc enim non esset peccatum superbiæ in inferioribus. Imo ita vnusquisque illorum appetiuit singularem excellentiam, vt nullam aliam superiorem recognosceret. Et in hac consideratione, non est dicendum, inferiores Angelos secutos esse superiorem, tanquam exemplar in ipso modo peccandi. Verum quidem est, quod voluerunt subesse principatui superioris Angeli, eum ducem habentes, vt docet D. Thom. ad 2. hoc tamen non fuit ex modo dictæ conuersionis, sed potius totum illud ordinabat vnusquisque ad singularem suam excellentiam.

# IN QVAESTIONEM. LXIIII.

## DE POENA DAEMONVM.

IN articul. 2. docet D. Thomas, quod ad inquirendum causam obstinationis dæmonum, considerandum est, quod vis appetitiua in omnibus proportionatur apprehensiuæ, à qua mouetur, sicut mobile à motore. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorū est intellectus, homo vero per rationē apprehendit mobiliter, discurrendo de vno ad aliud, habens viam procedendi ad vtrunque oppositorū. Vnde voluntas hominis adhæret mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, & cōtrario adhærere, volūtas vero Angeli adhæret fixe, & immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere huic, & opposito, in ijs scilicet, quæ nō naturaliter vult, sed postquam iam adhæsit, immobiliter adhæret.

### *CONTROVERSIA. LXXXIIII.*

*Vtrum hæc doctrina sit vera.*

*Scotus. Durand. Ægid. Gregor.*

SCOTVS in 2. d. 7. q. 1. Durand. q. 2. Ægid. q. 1. art. 2. Gregor. q. 1. ar. 2. impugnant dictam rationem D. Thom. Et quanuis alij authores assignent alias rationes, ad probandam obstinationem dæmonum, non tamen ex professo impugnant rationem positam à D. Thom. Vnde minus considerate Molina supr. istum art. disput. secunda, referens hanc rationem D. Th. subdit. Sententia hæc, vt ab alijs Doctoribus communiter non probatur, ita nec mihi *Molin.*

mihi vnquam placuit. Et argumentatur contra illam. Primò, quoniam vt voluntas aliquid velit, necessarium non est iudicium, quo intellectus iudicet, illud esse bonum moraliter, aut bonum absolute, vel quo iudicet, illud esse absolute appetendum, sed satis est, si intellectus in eo conspiciat rationem aliquam boni, sed sicut nos simul conspicimus in fornicatione, esse quoddam bonum delectabile, & inesse malitiam moralem contra rectam rationem, & legem Dei, sic etiam Angeli in eo, quod peccando appetiuerunt, potuerunt simul conspicere bonum honoris, ac dignitatis, & malitiam moralem. Ergo sicut nos, iudicio intellectus minime variato, retentaque semper eadem existimatione de re, pro libertate nostri arbitrij, possumus indifferenter, & velle fornicationem propter bonum delectationis, quod in ea conspicimus, non obstante, quod simul videamus, esse contra rectam rationem, & rursus postquam eam appetiuerimus propter delectationem; licet nobis, eandem, eo, quod Deum offendat respicere, ita Angeli, retenta semper eadem existimatione de re, poterunt pro libertate sui arbitrij, indifferenter, vel velle id propter bonum honoris, ac dignitatis, quod peccando appetiuerunt, vel nolle illud idem propter malitiam moralem, pœnitere que postquam illud appetierunt.

Secundò. Angeli, ex sententia Diu. Tho. quando primo peccauerunt, non habuerunt iudicium falsum, sed peccauerunt ex inaduertentia, ad modum, quem in appetendo seruare debuerunt: ergo potuerunt post peccatum attendere, ad id, ad quod tunc non aduerterunt; atque adeo iudicare, illud non eo modo fuisse appetendum, quo fuerat ab ipsis concupitum, dolereque de peccato commisso.

Confirmatur, quoniam sectatores ipsi D. Thom. confitentur, Angelum posse mutare voluntatem, quando non habet plenum iudicium, quo omnes rei circunstantias agnoscat: ergo cum Angeli peccauerint (ex sententia D. Tho.) non ex pleno iudicio, sed non attendentes ad modum, quem in appetendo seruare debuerant, sane patrato peccato, potuerunt suapte natura mutare, tum iudicium, tum etiam voluntatem.

Tertiò. Quis credat, diabolum, quando peccauit, attendisse, sibique persuasisse, se ita grauiter à Deo esse puniendum? Ergo cognita postea per experientiam pœna, (nisi aliunde aduentu pœne obstinaretur) mutare potuit iudicium.

Quartò. Quod Angelus mutare non possit iudicium, quodque immobiliter adhæreat obiecto, quod semel appetiuit, non tollit, quin circa alia obiecta retineat suam pristinam libertatem, quam antea habebat: ergo male cum D. Tho. hoc loco affirmant sectatores illius, Angelos, postquam in secundo instanti, plena libertate adhæserunt bono, ac meruerunt, naturaliter fuisse confirmatos in bono, ita vt naturaliter non possint amplius peccare. Licet enim ex principijs D. Thom. sequatur, non posse peccare circa illud obiectum, quod tunc recte concupierunt, non tamen video, vnde sequatur non manere in eis naturaliter libertatem, ad peccandum circa alia obiecta. Simili quoque modo potest fieri argumentum, quod male inferant, Angelos malos, postquam in secundo instanti peccauerunt, ita obstinatos fuisse naturaliter in malo, vt nullum actum bonum moraliter elicere deinceps possint.

Quintò. Vt argumentatur Scotus, licet apprehensio intellectus, sit pars causæ, quæ mouet voluntatem, non tamen est integra causa, sed voluntas tanquam pars causæ, se ipsam mouet ad appetendum, quin potius per libertatem, quæ in ea est formaliter, & non in intellectu, se ipsam, concursumque intellectus, determinat ad hoc, potius quam ad contrarium appetendum, nec ab intellectu determinatur: ergo ex immobilitate intellectus in apprehendendo, non recte colligitur immutabilitas voluntatis.

Alia etiam congerit, ad confirmandum hoc quintum argumentum, quæ tamen non pertinent ad præsentem disputationem.

Vazquez etiam disp. 239. cap. 3. tenet contra D. Thom. & adducit primo Damascenum 2. lib. de fid. cap. 3. vbi diffinit naturam Angeli his verbis. *Est igitur Angelus, natura rationis particeps, intelligens perpetuo motu, arbitrijque libertate præditus, voluntatis, ac sententiæ ratione mutabilis, hoc est, liberam in vtranque partem voluntatem habens.* *Vazquez, Damasc.*

Secundò probat, Angelum de facto mutasse suam electionem. Prius enim diabolus immisit in cor Iudæ, vt traderet Christum Iudæis. Ioann. 13. postea vero per vxorem Pilati. Matth. 27. suadere connatus est Pilato, vt Christum non crucifigeret. Deinde constat, etiam omnes Angelos, qui peccauerunt, mutasse priorem voluntatem, in qua creati sunt, cum omnes fuerint creati in dilectione Dei. Si dicas, illam non fuisse per fectam electionem: contra. Si tota ratio, ob quam Angelus non potest dimoueri ab electione, quam semel perfecte fecit, est, quia perfecta electio fit ex perfecto iudicio, eodem modo dimoueri non posset Angelus ab electione, quam semel fecit in primo instanti, sine libertate peccandi, sicut ab ea, quam postea feciſſet cum hac libertate. Quia etiam ea, quæ facta est in primo instanti, fuit ex pleno, & perfecto iudicio.

*Ioann.* 13. *Matth.* 17.

Tertiò. Cum omnis praua affectio voluntatis, etiam in Angelis procedat ex aliquo defectu in intellectu, quo quis leuius considerat ea, quæ à peccato deberent animam retrahere, quam ea, quæ ad peccatum mouent, sequitur, ex parte iudicij, etiam in Angelis, manere principium mutabilitatis, ab eo, quod semel Angelus elegit. Et hoc etiam (ait) in omnibus electionibus, in quibus nõ est peccatum, locum habet in Angelis. Alioquin ab honesto, quod Angelus semel elegit secundum virtutem, moueri non posset, sicut ab eo, quod semel praue elegit, diuelli nequit, quod est absurdum. Imo vero ñ iudicium Angeli, ita esset perfectum semper, vt ab electione semel facta non posset mutari, sequeretur etiã, non esse in Angelo libertatem in vtranuis partem ante electionem. Nam si stante perfecto illo iudicio in vnam partem, potest Angelus eligere, ita eodem modo posset, semel facta electione, ex illo perfecto iudicio, eam partem, quam iudicauit reuocare in contrariam, quia non videtur maior ratio, ob quam voluntas ex tali iudicio, libera relinquatur in vtranuis partem, ante electionem, & non post electionem. Si autem stante perfecto illo iudicio, non potest electionem factam reuocare, sed necessario ei parti, quam elegit, adhæreret, efficitur, vt ante electionem, ex illo iudicio tollatur libertas. Nam elegisse ante, aut non elegisse, non determinat voluntatem, nec tollit libertatem illius.

A

Præsertim, quod totam radicem, & causam immobilis adhæsionis vni parti, reducunt D. Thom. & eius discipuli, non ad electionem factam, sed ad perfectionem iudicij.

Hanc sententiam tenet Valentia in hac part. disp. 4. q. 15. punct. 2. ductus eisdem argumentis. Et Suarez lib. 3. de Angelis cap. 10. *Valent. Suarez.*

## §. I.

### *Reijciuntur aliqui modi explicandi obstinationem dæmonum.*

NIhilominus sententia D. Tho. est verissima, & acutissima. Pro qua supponendum est ex doctrina fidei, nullum Angelorum ex his, qui ceciderunt per peccatum, consecutum esse de facto veniam. Quod ostenditur in illo 2. Pet. 2. *Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, &c.* Vbi secundũ communem intelligentiam Doctorum, per Angelos peccantes intelliguntur omnes Angeli peccantes. Quod sufficit, vt ista veritas sit secundum fidem, ita vt oppositum sit erroneum. Quem errorem tenuit Orig lib. 1. Periarch. c. 6. vbi dicit. *Dæmones redire, ac restitui ad statum beatitudinis possunt.* Licet hoc non nimis asseueranter dixerit, sed (vt ipse subdit.) *Cum magno mætu, & cautelá.* Sufficit tamen, vt patres antiqui contrà ipsum insurgerent. Inter quos est Epiph. epist. ad Ioann. Hierosolim. Hieron. in capit. 3. Ionnæ, & in apolog. contra Rufinum. Aug. Auguſt. libr. de hæresib. hæres. 43. D. Greg. lib. 4 mor. c. 9. Damas. lib. 2. fid. c. 3. & multi alij. Conc. etiam Later. sub Inn. 3. & ref. cap. firmiter de summ. Tri. hoc ipsum determinat. 2. Pet. 2. *Orig.* *Epiph.* *Hieron.* *Aug.* *Greg.* *Damas.* *Conc. Lat.*

B

Præterea notandum est, quod cum Sancti Patres decernant, Angelos peccantes non solum non resurrexisse de facto à peccato: verum etiam nec potuisse resurgere, in quo modo loquendi aliquid intrinsecum, & proprium, constituunt in natura Angeli, quod causet istam impotentiam, inde est, quod D. Th. recurrit ad naturam angelicam, ex qua deducit illam impossibilitatem. Vnde quando D. Aug. lib. de fid. ad Pet. cap. 3. dicit, *Dæmones nec mala vnquam posse carere* *Aug.*

C

*carere voluntate, nec pœnæ*, non solum loquitur de dæmonibus, quatenus sunt in statu damnationis, sicut alij homines, sed etiam secundum particularem naturã ipsorum. Et id ipsum denotat D. Damasc. lib. 2. de fid. cap. 4. dicens. *Hoc esse hominibus mortem, quod Angelis est casus.* Vbi distinguens inter homines, & Angelos, aliquid peculiare tribuit Angelis, quod non tribuit hominibus. Certũ est autem, quod suppositã subtractione auxilij diuini, æqualiter Angeli, & homines, non possunt resurgere à peccato, atqui authores illi tenentes contra D. Thom. & reducentes impotentiam resurgendi à peccato in Angelis, ad solam subtractionem diuini auxilij, nihil peculiare tribuunt Angelis.

Damasc.

A

Posset aliquis respondere, assignari peculiarem rationem, ob quam Deus deneget suum auxilium Angelis, non vero hominibus, ob fragilitatem videlicet, quæ est in hominibus ad peccandum, nõ vero in Angelis. Sed quanuis ista sit quæ dam congruentia, quam secutus est D. Greg. cit. & D. Damasc. lib. 2. de fid. cap. 3. & Cassian. collat. 4. c. 14. tamen noster Angelicus Doctor, magis radicitus penetrans rem istam, reddit propriã, & intrinsecam causam dictæ obstinationis. Alias etiã cõgruentias vide apud authores scholasticos, qui de hac re tractãt.

D. Greg. Damasc. Cassian.

B

Præterea notandum est, quod in obstinatione dæmonum, duo consideranda sunt. Primum est, subtractio diuini auxilij, secundum autem, specialis modus intrinsecus tendendi in malum, tenens se ex parte voluntatis Angeli. Ista autem duo ita se habent, quod primum habet se, vt remouens prohibens, secundum autem, vt ratio formalis. Non enim reducenda est specialis durities; & affectio praua, resultans in voluntate Angeli, & pertinens ad illam obstinationẽ, ad subtractionem diuini auxilij, tanquam ad causam per se, nec consumatio illa in malo, in modo tendendi, quem habet Angelus, procedit ex dicta subtractione per se, vt habet sana, & catholica doctrina, & consequenter præter subtractionem diuini auxilij, inquirenda est causa peculiaris, & per se, illius praui affectus voluntatis, & illius modi tendendi consumate in malum. Nec est prorsus audiendus Scot. cit. reducens illã obstinationem, ad subtractionem diuini auxilij, taliter quod dæmon ex parte sua habet aliqualem, licet imperfectam, pœnitentiam.

C

Scot.

Hæc (inquam) sententia nullo modo est admittenda, imo tota ratio formalis obstinationis dæmonis, desumenda est ex parte voluntatis ipsius, & consumatus modus tendendi in malum, non admittens aliqualem pœnitentiam, desumitur ex eodem principio. Et multo minus audiendus est Gab. in 2. d. 7. q. vnic. a. 2. tenens, Deum conseruare in dæmone actũ odij, quem dæmon à principio contra Deum concepit, seu voluntatem nolendi pœnas à Deo inflictas: licet talis voluntas peccatum sit. Hæc tamen sententia est aliena à vera Theologia. Et sicut Deo non potest tribui, esse causam alicuius peccati, sic nec potest tribui conseruare aliquod peccatum. Verum est, quod ille author non videtur tenere, Deum conseruare absolute illum actum odij, sed quatenus ad iustitiam punitiuã pertinet talis conseruatio, de quo tamen non est disputandum modo. Hoc itaque certissime tenendum est, incumbere viro Theologo, inuestigare specialem, & velut vni uocam causam illius obstinationis dæmonis, non sistendo in subtractione diuini auxilij, sicut contrarij D. Th. sistũt, non inuestigantes illã veritatem ex principijs per se, sed ex quadam generali conditione remouente prohibens.

Gabr.

Alij vero inuestigantes hanc causam per se, dicunt, eam esse qualitatem prauam, per modũ habitus, adhærentem voluntati Angeli. Et quidem execrandum dogma esset, tribuere istam qualitatem Deo producenti ipsam in voluntate Angeli, nec hoc debet verti in dubium, prædicta tamen sententia, tribuens Angelo qualitatem illam, ita quod ex operatione Angeli relicta fuerit talis qualitas in voluntate, falsa est. Nam quæcunq; qualitas superaddita liberæ voluntati Angeli, & acquisita ex actu eiusdem volũtatis, (etiam dato, quod talis qualitas acquiri posset) non necessitaret talẽ voluntatẽ, imo subordinaretur eidem, sicut habitus acquisiti in nobis subordinantur nostræ voluntati, quibus vtimur cum volumus; atq; adeo impossibile est, quod ex vi alicuius qualitatis acquisitæ, voluntas Angeli redda tur immutabilis in malo. Qua propter praui habitus; qui remanent in damnatis hominibus; licet concurrãt ad cõsumatos actus in malo, nõ possunt esse

principia, ex quibus desumatur illa consumatio in malo, sed debent sequi naturam alterius principij.

Igitur proximius accedentes ad id, quod habet maiorem apparentiam in præsenti difficultate, statuamus sequentes conclusiones.

Prima conclusio. Obstinatio dæmonis non sumitur formaliter ex natura status, & modo essendi in termino. Hæc est contra aliquos Theologos, qui tribuunt naturæ status in termino dictam obstinationem, quatenus scilicet res in termino, iam vltimo quiescit, siue in bono, siue in malo. Probatur tamen nostra conclusio. Nam illa natura status est generalis hominibus dãnatis, & dæmonibus, quatenus iam sunt extra viam, in præsenti autem inquirimus de speciali obstinatione conueniente dæmoni, antequam intelligatur in termino, ita quod si per aliquod tempus maneret extra terminum, post peccatum commissum, adhuc esset obstinatus in malo, nec posset pœnitere de tali peccato cõmisso. Nõ ergo esse in termino est specialis ratio, quã inquirimus.

Secunda conclusio. Non sumitur illa obstinatio ex eo, quod dæmon toto conatu tendat in obiectum. Hęc est contra Henric. quodl. 8 qui considerat Angelum peccantem, velut totaliter immersum obiecto, cui adhæret, ex quo (ait) prouenit immobilitas in adhærendo, & obstinatio in malo. Et iste modus exponendi illam obstinationem, proximius accedit ad veritatem, quam reliqui impugnati. Nihilominus probatur conclusio posita. Et supponimus, illam opinionem fateri libertatem in omnimodo illo conatu, illo tamen iam dato, non manere libertatem ad ipsum retractandum. Quapropter tenetur fateri dicta opinio, quod si Angelus prima operatione operaretur remisse, talis actus esset reuocabilis. Arguitur ergo sic. Angelus licet de facto in primo illo actu operatus fuerit omni efficatia sibi possibili, erat tamen liber in adhibendo ipsam; atque adeo poterat operari remissius: ergo erat liber ad reddendum suum arbitrium flexibile in bono, & in malo, quod tamẽ falsum est. Posset enim exercere multas operationes malas, & eas per pœnitentiam retractare; atque adeo nõ consumare cursum suum vnico actu. Fatemur, quod primus actus procedens à voluntate Angeli, cõsiderata, vt natura, habuit summam intensionem, quam potuit habere, item etiam, quod de facto, quilibet Angelus in prima operatione libera, quam habuit, non operatus est inefficaciter, & secundum velleitatem, vt asserebant illi contrarij D. Th. Cæterum sicut primus ille actus fuit liber quoad exercitiũ, & poterat Angelus non elicere ipsum, ita poterat elicere eum, secundum peculiarem conatum, & intensionem, quam vellet. Itaque Angelum ferri intense, vel remisse in obiectum, non mutat modum substantialem, quem actus participat ab ipso Angelo, sed intra eãdem speciem denotat augmentum, vel diminutionem, & consequenter, ex tali intensione, vel remissione, non debet sumi natura actus immobilis, siue immutabilitas explicata, sed ex alia ratione vniuersaliori, quæ præhabeat in se dictam intensionem, & remissionem. Sicut enim in homine, ferri libere in obiectum, abstrahit ab eo, quod est ferri intense, vel remisse, & talis modus libertatis sumitur ex principio vniuersaliori, quod præhabet in se alios modos, ita in præsenti. Differunt ergo illi modi penes magis, & minus intra eandem speciem, & consequenter non debet sumi natura actus immutabilis, ab intensione dicta.

Tertia conclusio. Obstinatio dæmonum non sumitur ex natura Angeli, & ex natura status in termino, tanquam ex rationibus partialibus. Hæc est contra aliqnos de schola D. Th. tenentes, integrari, & resultare dictam obstinationẽ, ex natura Angeli, & etiam ex natura status damnationis. Quam sententiam videntur sibi colligere ex D. Tho. in præsenti, qui ad vtrunque illud principium reducit obstinationem dæmonum. Sed probatur nostra conclusio, quia in illa copulatiua, seu copulata, includente naturam Angeli, & statum damnationis, imbibitur aliquid, quod est commune dæmonibus, & hominibus damnatis: ergo penes illas duas partes copulatim sumptas, non debet attendi obstinatio, quatenus est propria dæmonis, & distinguitur ab obstinatione aliorum hominũ damnatorum. Itaque in præsenti inquirimus specialem rationẽ obstinationis dæmonum, in qua non debet includi, id quod est cõmune cũ alijs hominibus dãnatis. Quando vero, D. Th. docet, quod

causa

*Henrric.*

A

B

C

causa obstinationis dæmonum, accipienda est ex conditione naturæ status, non loquitur de statu communi omnibus damnatis, sed de statu particulari conuenienti Angelo, statim post peccatum, & præcindendo à damnatione. Et ita subiungit statim dicens. *Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus, vt Damascenus dicit.* Atque si diceret: id, quod conuenit hominibus damnatis, post mortem, conuenit Angelis immediate post casum, ex vi ipsius casus. Et sic D. Bernar. tractatu de grat. & lib. arb. reducit immobilitatem dictam, ad proprium modum tendendi voluntatis Angeli. Dicit enim. *Quod quo is* (scilicet dæmon) *non valet in bonum respirare, non aliena facit violenta oppressio, sed sua ipsius in malo obstinata voluntas, ac voluntaria obstinatio.* Vnde non est necessarium, recurrere ad statum damnationis, ad statuendam immutabilitatem obstinationis in dæmonibus. Et quidem Zumel, qui supr. hunc articulum, quæst. 2. tenet illam sententiam, quam refutamus, pateretur interpretationem, cum in conclusionibus ibidem positis, declaret specialem rationem dictæ obstinationis, prouenientem ex natura Angeli, si quæstio. 5. sequen. sup. eundem articulum, non statueret expressam conclusionem, qua asserit, quod si sermo sit de Angelo, secluso omni statu damnationis, aut beatitudinis, non videtur necessarium omnino, ita Angelum esse inflexibilem, & immutabilem, in eo quod elegit, vt non possit mutare electionem. Verum est, quod cum formidine hoc asserit, sed cum ista formidine, statuit fere omnia, quæ ab authoribus contrarijs scholæ D. Thom. dicta sunt. Quare rationes, quas pro sua conclusione adducit, manebunt solutæ, ex solutione aliorum argumentorum, ex ijs, quæ obijciunt illi contrarij.

D. Thom. A

D. Ber.

Zumel. B

Ex dictis sequitur, quod quanuis aliqua sint, quæ conducunt ad illam obstinationem, vtpote actualis consideratio pœnarum, quas dæmones patiuntur, à quibus non possunt diuertere cogitationem, & alia huiusmodi, quæ sunt communia omnibus damnatis, tamen necessarium est, vt inuestigemus peculiarem rationem, quæ locum habeat in Angelo, & non in alijs. C

## §. II.

### *Declaratur mens D. Thom.*

FORTE omnes, qui contradicunt Magistro nostro angelico in hac parte, non attigerunt profundissimam eius doctrinam. Nec in hac parte sunt quærendæ rationes demonstratiuę, sed illæ debent sufficere, quæ attentis naturis rerum, & principijs Philosophiæ, & Metaphysicæ, accedunt magis ad probandam illam veritate.

Supponendum ergo est, Angelos esse talis naturæ, vt totam suam perfectionem acquirant in instanti, quod supra declaratum est. Vnde in acquirendo perfectionem, non procedunt de potentia ad actum, sed tota eorum potentialitas, simul, & in vno instanti, cõpletur. Quo fit, vt taliter compleatur illa potentialitas, quod non relinquatur locus vltra alicui alteri formæ, vel actualitati, sicut corpora cœlestia, taliter complentur per suas formas, vt materia eorum non sit in potentia ad aliam formam. Hoc ergo, quod ponitur in actuatione per formas, ponendum est in actuatione per actiones. Cum enim Angelus, non procedat de potentia ad actum, cognoscendo aliquam veritatem, vel volendo aliquid, fit, vt simul, & in vno instanti acquirat totam perfectionem, ita quod nullus locus relinquatur, ad procedendum ex imperfecto ad perfectum, vel ex vna actualitate ad alteram respectu eiusdem obiecti. Itaque licet Angelus se exerceat in diuersis actibus, tam intellectus, quam voluntatis, & acquirat istas perfectiones successiue, quando proponuntur ei diuersa obiecta, vel quando idem obiectũ proponitur ei in diuersis temporibus, tamen respectu eiusdem obiecti propositi, sub eadem ratione formali, impossibile est, Angelum habere successiue diuersas perfectiones.

Hoc principium, eodem prorsus modo currit in perfectionibus liberis, atque in naturalibus. Quanuis enim Angelus tendat libere in aliquod obiectum, tamen necessarium est, vt seruet modum suæ naturæ, in tali tendentia. Vnde sicut non relinquitur libertati Angeli, vti discursiua: ita nec relinquitur eidem libertati, procedere ex imperfecto ad perfe-

ctum. Consequẽs ergo est, vt in quocũque actu quantumuis libero, statim, & in vno instanti debeat Angelus habere omnem perfectionem, quam circa obiectum talis actus, propositum sub illa ratione formali, potest habere. Verum quidem est, posse Angelum ferri magis intẽse, vel minus intense, in idem obiectum pro sua libertate, nihilominus modi isti non mutant rationem formalem substãtialem actus, & perfectionem eius, quæ perfectio non est in potestate Angeli, sed supposito, quod Angelus elicit talẽ actum, siue magno, siue paruo conatu, qui modi sumuntur ex subiecto, necesse est, vt seruer proportionem, & ordinem ad obiectum, sub omni perfectione, sibi possibili, & debitæ suæ naturæ. Et quidem homo, non solum in modo accidẽtali tendendi in obiectum, patitur variationem, sed etiam in modo substantiali, desumpto ex ordine formali ad ipsum obiectum. Quia propter diuersam dispositionem, quam habet successiue, proportionatur nunc imperfectiori modo, postea vero perfectiori modo, eidẽ obiecto. Angelus vero, non potest admittere istam varietatem, & consequenter inuariabiliter se habet in illa perfectione, attingendi obiectum, quæ proportionatur eius naturæ.

Notandum præterea est, quod ex genere rei, defectus substantialis, qui committitur circa finem, per totalem auersionũ ab ipso fine, qui defectus nec præsupponit passionem, nec errorem, vel aliam prauam qualitatem in subiecto, est omnino irreparabilis. Quæ doctrina desumitur ex Arist. 7. Eth. capit. 8. constituente differentiã, inter eum, qui auertitur à fine ex passione, vel ex errore, & eum, qui auertitur ex malitia, quod defectus primi generis est reparabilis, ablata passione, vel errore sublato, attamen defectus secundi generis, est omnino irreparabilis. Vnde dicit, quod oportet, vt peccans isto secundo modo, sit impœnitens. Ratio est manifesta, quia peccans isto secundo modo, non habet aliquod principium per quod reparetur. Qui enim peccat circa aliquod medium, etiã si non peccet ex passione, vel ex aliquo alio prauo habitu, sed ex malitia, potest reparari, quia adhuc retinet ordinationem ad finem, qui est principium talis reparationis. Cæterum, qui ex malitia peccat contra finem, non habet aliquod principium per quod possit reparari, & ita est impœnitens. Et hæc dicta sunt, attendendo ad naturas rerum, certissimũ enim est, quod homo, qui per peccatum mortale auertitur ab vltimo fine, nõ potest reparari, nisi ex virtute Dei, quia aufert principium talis reparationis.

A Hæc doctrina confirmatur communi exemplo de errore circa conclusiones, qui est reparabilis, retenta cognitione principiorum; si tamen contingeret error circa prima principia, ille esset omnino irreparabilis. Cum igitur finis in practicis, habeat se sicut prima principia in speculabilibus, fit, vt deuiatio ab vltimo fine, modo explicato, sit irreparabilis. Nec valet dicere, esse distinctã rationem erroris circa prima principia, & deuiationis ab vltimo fine, quia error ille est speculatiuus, nec præsupponit aliquam aliam veritatem speculatiuam, cæterum error practicus circa vltimum finem, quem errorem sequitur deuiatio ã fine, præsupponit cognitionem veram speculatiuam, quæ potest esse principiũ
B reductionis ab ipso errore practico. Hoc (inquam) non valet ad propositũ, nam loquimur de deuiatione ab vltimo fine, ex pura malitia, non ex aliquo prauo affectu erroris, vel passionis, qui error practicus late sumptus, etiam potest extendi ad inconsiderationem, quæ inuenta fuit in primo peccato Angeli. Quapropter defectus, qui concomitanter se habet ex parte intellectus, in isto peccato, sequitur naturam deuiationis voluntatis ab vltimo fine, vt supra declaratum est, atque adeo, non potest reparari, nisi per reductionem voluntatis ad finem, & consequenter non sufficit cognitio illa speculatiua. Itaque si ex natura rei, perfecta deuiatio voluntatis ab vltimo fine, exigeret præcedentem errorem practicum in intellectu, haberet aliquo modo locum illud de veritate speculatiua, cæterum supponimus ex dictis, non esse necessarium talem errorẽ, imo, quod
C nihil præcesserit in intellectu Angeli, inducens ipsum ad errorem practicũ. Sed quidquid sit de hoc, eadem difficultas manet in præsenti, de reductione voluntatis ad vltimum finem, atque de reductione intellectus ad veritatem practicam: quandoquidem intellectus practicus, debet necessario conformari appetitui,

titui, & ita reductio intellectus practici dependet ex reductione voluntatis, & eadē difficultas est, in reductione vtriusque potentiæ. Consequens ergo est, quod neutra illarum potentiarum, retineat aliquod principium, per quod reducatur ad vltimum finem, in casu posito.

Sed dices, ex omnibus istis solum colligi, quod Angelus deuians ab vltimo fine, non possit ex proprijs viribus reducere se ad talem finem, sed ex virtute Dei, non tamen probant inflexibilitatē omnimodam, attenta natura Angeli, magis quam in homine probarent inflexibilitatem, attenta natura hominis, sed tam Angelus, quam homo, propter innatam libertatem possunt ex auxilio diuino, conuertere se ad vltimum finem, & pœnitere de peccato commisso. Respondetur, ea, quæ dicta sunt, eo tendere, vt declarent ex vna parte, quod conueniat auersioni ab vltimo fine ex genere rei, præscindendo ab auxilio diuino, & sicut Arist. loquitur de tali auersione, & ex altera parte, quid conueniat specialiter Angelo, in modo tendendi in vltimum finem, per conuersionem, & recedendi ab eo, per auersionem, vt ex perfecto isto modo, colligamus veritatē principalem.

A

Stando igitur in naturis rerum, quantis deuiatio ab vltimo fine, quæ procedit ex pura malitia, ad modum explicatum, sit irreparabilis, tamen aliquid peculiare habet Angelus in modo deuiationis, quod quidem ab intrinseco repugnat reparabilitati, quod tamen non habet homo. Itaque aliud est, peccatum esse irreparabile ab intrinseco, & ex proprijs principijs peccantis, aliud vero, tale peccatum repugnare reparabilitati. Intendimus igitur, quod quantis auersio, qua homo auertitur ab vltimo fine, sit irreparabilis primo modo, tamē auersio, qua Angelus auertitur ab eodem fine repugnet reparationi. Et supponendum est, non esse sermonem de repugnātia secundum potentiam obedientialē, isto enim modo non est repugnantia, ad hoc, quod Deus de sua potentia absoluta, conuertat Angelum, sed sermo est de quadam repugnantia, ex parte facti, attendendo ad naturas rerum.

B

Deueniamus iā, ad declarandam istā repugnantiam ex parte Angeli, atque in flexibilitatem arbitrij, & statuamus differentiam inter hominem, & Angelum, ex doctrina D. Thom. in isto articulo. Declarat enim Sanctus Doctor, in quo consistat, hominem apprehendere mobiliter, ex qua apprehensione sequatur mobilitas voluntatis, & non solum dicit, quod apprehendit discurrendo de vno ad aliud, sed addit acutissima illa verba, *habens viam procedendi ad vtrumque oppositorum*. Quasi dicat, non solum hominem esse indifferentem ad vtrumque oppositorum, mediante libero arbitrio, sed etiam ex modo tendendi in obiectum, & in ipsa via, & tendentia, atque actu apprehendi. Itaque discursus in se ipso, & intrinsece, ob sui imperfectionē, denotat quandam volubilitatem, etiam per ordinem ad obiectum, in quod actu tenditur per talem discursum.

*D. Thom.*

Consequens ergo est, vt talis discursus, & modus apprehendendi, ex se ipso sit reuocabilis, atque adeo, quātū est ex parte sua, non irreuocabiliter determinet intellectum, etiam si semel sit determinatus ad vnum, quia modus determinationis, semper induit illam imperfectionem, & volubilitatem. E contrario autem apprehensio Angeli in vnico instanti, habet totam perfectionem, quam potest habere, vt probatum est, atque adeo, ex modo proprio, & intrinseco, dicit omnimodam determinationem, nec patitur aliquam volubilitatem, & consequenter ex natura sua actuat perfecto modo intellectum, non relinquens in illo indifferentiam ad vtrumlibet. Quantis ergo Angelus, antequam eliciat actum illum apprehensionis, sit indifferens ad vtrumlibet, tamen postquam semel adhæsit obiecto perfecto modo per talem actum, non solum non manet cū aliqua indifferentia, verum est omnino, & complete determinatus ad vnā partē.

C

Adhuc tamen restat difficultas, nam ex dictis solum videtur sequi, quod intellectus Angeli, ex via apprehensionis dictæ, non maneat cum aliqua indifferentia, nō tamē, quod nō maneat cū indifferētia, ad vtrumlibet, quæ sibi est naturalis. Sed diligenter scrutanti doctrinam traditam, hæc difficultas, quæ ita torquet, vel potius vincit contrarios, debilis est. Actus enim ille, ex modo tendendi in obiectum, sub omni actualitate, quam potest habere, statim complet potentiam,

tentiam, taliter, quod in ea non relinquat indifferentiam. Sicut enim complementum per species, siue alias qualitates, quas potest habere Angelus, aduenit eidem in vnico instanti, non relinquendo indifferentiam, vel potentialitatem ad aliam formam, ita perfecta, & cõpleta apprehensio Angeli, sic complet intellectum eius circa illud obiectum apprehensum, quod non relinquat in eo potentialitatem, siue indifferentiam ad vtrumlibet. Modus enim, quo intellectus Angeli reducitur de potentia ad actum secundum, debet esse instantaneus, & potentia ipsa intrinsece exigit complementum totum, quod potest habere, in instanti, & consequenter, postquam in illo instanti elicit actum secundum, manet completa, & velut satiata, & vltra non tendens in aliquid aliud. Et hoc bene aduertat acutus Theologus, itaque sicut actus ille secundus apprehẽsionis, ex natura sua determinat in instãti intellectum: ita ipse intellectus exposcit ex natura sua determinari, & compleri in instanti, atque adeo exposcit compleri, conformiter ad naturam illius actus instantanei, & ita per talem actũ apprehensionis, vltimo completur intellectus, & satiatur. Nec est vltra inuestiganda ratio, quare intellectus Angeli exposcat compleri, & satiari in instanti per actum secundum, circa quodcunque obiectum sibi propositum, sed supponendum, quod eo ipso, quo Angelus non procedit de potentia ad actum successiue, in recipienda perfectione, sed instantanee debet perfici, exposcit, vt perfectio, quam debet habere per commensurationem ad aliquod obiectum, etiam sit instantanea, & consequenter, semel facta tali commensuratione per actũ secundum, non relinquitur locus alteri cõmensurationi. Sicut enim Deus ob infinitam perfectionem, quam habet, licet ex se ipso libere vellit res ad extra, tamẽ semel elicito actu volendi tales res, non potest elicere actum contrarium, sed potius indifferentia, quam ex se habebat, manet totaliter completa: ita suo modo dicendum est in Angelo, quod Angelus exposcit perfici in instanti, atque adeo, non per diuersos actus successiue, sed per vnum, & eundem, atque adeo semel actuatus per vnum actum, non manet vltra in potentia ad actum oppositum, ad quem ex se erat indifferens.

A

Et quanuis in Angelo sint volubiles cogitationes, tamen inspiciunt diuersas rationes obiectiuas, circa eandem tamen rationem obiectiuam, exposcit Angelus perfici vnico actu. Quapropter cum potentia libera Angeli, indifferenter inspiciat eandem rationem obiectiuam, exposcit perfici in instanti, per cõmensurationem ad talem rationem, atque adeo necesse est, vt solum actuetur, & compleatur per determinationem ab vnico actu eorum, ad quos ex se erat indifferens. Est que inutile subterfugium respondere, quod sub vna ratione actuatur potentia illa, in vno instanti, sub altera tamen, quæ remanet in eodem obiecto, actuatur in alio instanti. Hoc enim est nõ penetrare prædictũ modum proprium actuationis, requisitum in Angelo. Exposcit enim Angelus actuationẽ instantaneam, per ordinem ad totum, quod ex parte obiecti proponitur illi, alias non perfecto modo ferretur Angelus in illud. Cum enim in obiecto repræsentetur illa indifferentia explicata, & stante illa, adhuc complete feratur Angelus in vnam partem, fit, vt etiam si in obiecto ex parte sua duret talis indifferẽtia, tamẽ ex parte Angeli debeat durare eadẽ immobilitas. Cõsequẽs ergo est, vt quãdo obiectũ proponitur sub indifferẽtia, ad actũ volẽdi, vel ad actũ nollẽdi illud, nõ exposcat natura Angeli, partim actuari per ordinem ad ipsum, & partim manere in potentia, sed exposcat semel actuari complete, & indiuisibiliter, & sic non manere sub aliqua potentialitate, per ordinem ad totum illud obiectum, sub omni ratione, quã includit. Et quidem si illæ rationes obiectiuæ proponerentur diuisiue, illa solutio haberet aliquam apparentiam, cæterũ proponuntur diuisim, quatenus conficiunt vnum obiectum totale, pertinens ad liberum arbitrium, formaliter, seu ad potentiam liberam, vt libera est. Si ergo talis potentia formalissime exposcit perfici in instanti, etiam quatenus libera est, euidenter sequitur, quod exposcat perfici, & compleri per vnicum tantum actũ, quo determinate adhæret illi obiecto. Expendatur obsecro vis rationis huius. Loquendo enim de potentia libera Angeli, vt libera est, & per comparationem ad obiectum indifferens, & mouens po-

B

C

tens

tentiam diuisim, ad vnam, vel alterã partem, est dicendum, quod talis potentia exposcit instantaneam, & non successiuam actuationem, atque adeo exposcit compleri vnico solum actu, per ordinem ad totum illud obiectum, & consequenter, non potest manere in potentia ad alium actum per ordinem ad idem obiectum.

## §. III.

### *Corolaria ex dictis.*

EX his sequitur, quod quanuis Deus deneget suum auxilium dæmoni, ad resurgendum à peccato, in larga quadam acceptione, tamen proprie loquendo illa non dicitur denegatio auxilij, quandoquidem illud dicitur denegari, quod aliquo modo petitur ab eo, cui denegatur, atque adeo eo ipso, quod aliquis deuiat ab vltimo fine, & per vires proprias, non potest resurgere, manet tamen in potentia obedientiali, secundum legem Dei ordinariam ad resurgẽdum, aliquo modo petit auxilium, & ita si ei non datur, eidem denegatur. Nihilominus cum Angelus semel deuians ab vltimo fine, attenta natura propria, sit vltimo actuatus, & completus per talem deuiationem, secundum eandem naturã, repugnat conuersio eidem, ex potentia ordinaria Dei, & ita proprie non denegatur ei auxilium ad conuersionem.

Ex eisdem principijs traditis nobis à Sancto præceptore, colligenda est quædam doctrina confirmãs veritatẽ propositam. Si enim Angelus, proposito sibi vltimo fine, debet perfici in instanti per ordinem ad illum, fit consequens, vt nõ solum exposcat vnicum actum, quo attingat talem finem in ratione obiecti, verum etiam exposcat, per talem actum, compleri viam, & tendentiam, per quã tendit in illum terminum. Vnde non solum de facto, via Angelorum completa est per vnicum actum, sed etiam natura propria Angelorum, intrinsece exposcit, peruenire ad terminum, & complere viam propriam, per vnicum actum. Nõ dicimus, quod considerata beatitudine supernaturali, ad quam Angeli sunt destinati, ipsi ex natura sua, & positiue exposcant peruenire ad illam per vnicum actum, sed quod abstrahendo à beatitudine supernaturali, & considerando solum id, quod est peruenire ad finem, natura Angelorum exposcit, quod ista via compleatur vnico actu. Et sic conferendo Deus dona supernaturalia Angelis, quibus peruenirent ad beatitudinem supernaturalem, attemperauit se naturæ ipsorum, atque adeo, vnico actu supernaturali perfecta est talis via, & consecutus est finis. A

Si ergo actus Angeli, qui versatur circa finem, est talis naturæ, quod compleat viam eiusdem Angeli, & constituat Angelum in termino, fit consequẽs, vt etiam ex se ipso reddat Angelum inflexibilem. Eo enim ipso, quod aliqua res est in termino, quiescit complete, & repugnat, ei aliquid conuenire per modum tendentiæ. In hoc enim verum diceret illa opinio, tribuens inflexibilitatem arbitrij Angelo, quia statim post vnum actum est in termino, si non tribueret solum ipsi modo existendi in termino, talem inflexibilitatem, qui modus est communis dæmonibus, & hominibus damnatis. Nos tamen tribuimus obstinationem dæmonum, illi deuiationi à fine, quatenus consumate complet totam potentialitatem Angeli, ob instãtaneum modum complendi, secundum rationem D. Thom. quam defendimus, & ex hoc consequitur, eundem actũ cõstituere dæmonem in termino. B

Concludamus ergo, quod supposita communi sententia de obstinatione dæmonum, nulla adhibetur ratio ita congruens naturis rerum, atque est ista, quã tradit D. Thom. eam que sequuntur nõ solum Thomistæ, verum multi alij. Capreolus in 2. dist. 7. quæstio. 2. Alexan. Alen. 3. quæst. 1, memb. 2. Paludanus in 4. dist. 50. quæst. vnic. Et si verum esset, quod contrarij dicunt, rationem dictæ obstinationis propriam, esse illam subtractionem auxilij diuini, non saluaretur in sensu proprio, id quod tanquam commune axioma adducit D. Thom. dicens. *Et ideo consueuit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, & ante electionem, & post: liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad vtrunque oppositum, ante electionem, sed nõ post.* In hoc enim communi prologuio declaratur natura liberi arbitrij hominis, & Angeli, secundum ea, quæ sunt propria vnicuique, vt in sensu proprio C

*Capreol. Alexan. Palud.*

prio intelligatur, quatenus liberum arbitrium Angeli, ex natura sua est inflexibile ad vtrunque oppositorum, facta semel electione; non autem liberum arbitrium hominis. Et ex ijs, quæ conueniunt istis potentijs, secundum proprias naturas, procedendum est, ex congruita te quadam, ad explicandum, quare hominibus, qui semel se auerterunt à Deo, non denegatur auxilium diuinum, Angelis vero semel auersis denegatur. Sicut enim Angeli perfectioris naturæ, conuersi sunt ad Deum authorem supernaturalem, perfectiori modo, quam Angeli minus perfecti, licet non debeatur talis conuersio Angelis secundum suam naturam: quia in isto modo inferendi conuersionem supernaturalem ex principijs naturalibus, procedimus secundum quandam congruentiam: sic in præsenti, ad inferendam denegationem auxilij supernaturalis respectu dæmoniorum, & non respectu hominum, procedimus ex naturis rerum, secundum eandem congruentiam. Imo respectu dæmonum procedimus ex vera, & propria causa. Licet enim conuersionis Angeli ad finem supernaturalē, per auxilium collatum à Deo, non detur propria causa ex parte naturæ Angeli, tamen denegationis prædicti auxilij, datur vera, & propria causa ex parte dæmonis, qui ex vi illius deuiationis à fine, secundum modū explicatum, omnino præcludit viam auxilio diuino.

Sequitur etiam, quod induratio, seu durities cordis, quam dicit obstinatio dæmonis, est omnino reducenda ad proprium actum ipsius dæmonis. Nec audiendi sunt illi contrarij, si conentur reducere obstinationem hoc modo acceptam, ad subtractionem auxilij diuini, etiam tanquam ad causam per accidens, seu remouentem prohibens, sed potius hæc induratio antecedit denegationem ipsam auxilij diuini ad conuersionem. Itaque duplex denegatio auxilij est consideranda in præsenti, quædam illius auxilij necessarij, vt Angelus, non auerteretur ab vltimo fine, & de hac non disputamus pro nunc, vtrum possit dici velut causa remouens prohibens respectu indurationis subsecutæ. Altera vero denegatio auxilij est respectu conuersionis ad Deum, & de hac dicimus, quod supponit indurationem, quam dicit obstinatio, & quod prius intelligitur, dæmonem esse induratum in malo, ex vi proprij actus, quam intelligatur, Deum denegare auxilium ad conuersionem.

A

B

C

## §. IIII.

### *Vtrum actus odij Dei in dæmone sit necessarius.*

IN illa obstinatione dæmonis, non solum includitur impotentia, ad conuersionem, ad Deum, & immobilis adhæsio ad propriam excellentiam, verum etiam odium conceptum contra Deum, tum considerando Deum, quatenus impediebat illam singularem excellentiam, quam Angelus appetijt, tum etiam quatenus Deus exercet in dæmonem actum suæ iustitiæ, puniendo ipsum. Est ergo difficultas, an iste actus odij sit necessarius, & sub qua ratione.

Scotus cit. tenet, dæmones posse suspendere omnem actum voluntatis. Cū enim (ait) nihil sit, tam in potestate voluntatis, quam actus proprius, potest voluntas suspendere omnem actum proprium. Sed non examinando ad vnguē, quid senserit in hac parte Scotus, dicimus, erroneum esse, constituere in dæmone potentiam, ad suspendendum omnem actum voluntatis, collectiue sumptum, ita vt pro aliquo instanti, possit carere omni tali actu. Est enim contra illud Isai. vltimo. *Ignis eorum non extinguetur, & vermis eorum, non morietur*: & contra communem sententiam Sanctorum, & Theologorum. Sequeretur que ex tali opinione, posse damnatos suspendere pœnas, quas patiuntur, quæ quidem præcipue consistunt in intellectu, & voluntate, & in testimonio malæ cōscientiæ, quod est vermis, de quo loquitur Propheta. *Scot.* *Isai. vlt.*

Notandum ergo est, quod quantumcunque dæmones habeant præsentes pœnas, quas patiuntur, & illæ infligantur à Deo, non necessitatur voluntas eorum, ad habendum aliquem actum, ex vi talis præsentiæ. Quod manifeste ostenditur ex cōmuni doctrina recepta in schola D. Thom. quod voluntas à nullo obiecto necessitatur, quoad exercitium. Quapropter si dæmones habent necessario odium Dei, quoad exercitium, talis

lis necessitas debet prouenire ab alio principio, præter præsentiam illarũ pœnarum, & Dei considerati, vt infligentis pœnas. Et hoc etiam dixerim contra aliquos authores tenentes, quod obiectum causans summam tristitiam in damnatis, quatenus immutabiliter propositum illis, necessitat ad talem tristitiam, est que causa aliorum actuum desperationis, & aflictionis. Hæc tamen sententia explicatione indiget. Cum enim obiectum non moueat voluntatem, quoad exercitium, etiam si verum sit, quod immutabilis illa consideratio, & applicatio obiecti conducat ad necessitatem illorum actuum voluntatis, adhuc est dandum aliud principiũ, ex quo proxime proueniat talis necessitas.

Prima propositio. Dæmon necessitatur, quoad specificationem, ad eliciendum actus malos, ita vt omnis actus, quẽ elicit debeat necessario esse malus. Hæc probatur. Voluntas dæmonis est obstinata in malo, per auersionem ab vltimo fine, (vt declaratum est,) ergo omnes actus procedentes à tali voluntate, induũt eandem rationem deuiationis. Probatur consequentia, & explicatur. Quãuis enim stet, aliquem manere auersum ab vltimo fine, & ex altera parte elicere aliquos actus, qui non solum ex obiecto dicantur boni, sed etiam qui absolute sint boni: tamen hoc non potest contingere in actibus procedentibus à voluntate obstinata in malo, per diuiationem ab vltimo fine. Ratio discriminis est, quia in actibus primi generis, nõ datur actualis relatio in malum finem, ad quem operans habitualiter est conuersum, atque adeo, actus boni tendunt ex se, & actualiter in suũ finẽ bonũ. Ex altera vero parte, idem operans, quod habitualiter, sic est auersum, potest ex deliberatione operari, non ordinando operationem in malum illum finem, ad quem est conuersum, & consequenter dantur omnia requisita, ad hoc, quod actus, non solum in genere naturæ, verum etiam in genere moris dicatur bonus. Nihilominus, in actibus secundi generis, procedentibus à voluntate obstinata in malo, licet detur aliqua bonitas naturalis: tamen impossibile est, tales actus, vt procedentes à voluntate deliberata, habere aliquam bonitatem. Talis enim voluntas immobiliter adhæret obiecto, (vt declaratum est) quæ adhæsio debet esse principium necessarium omnis alterius deliberationis, & ita implicat, dari aliquem actum procedentem ab illa voluntate deliberata, qui quidem non sit malus. Fit ergo, vt omnes isti actus secundi generis, induant necessario illam deuiationem ab vltimo fine, & consequenter, quod operans necessitetur, quoad specificationem ad actus malos.

Secunda propositio. Dæmon necessitatur, quoad exercitiũ, ad illum actum, per quem auertitur ab vltimo fine. Probatur. Ille actus complet, & satiat totã capacitatem subiecti, taliter, quod omnis alius actus superueniens, debet induere naturam ipsius, ad hoc, quod ab eodẽ subiecto possit elici: ergo est necessarius quoad exercitium. Antecedens probatur. Si enim quicunque actus exercitus, circa quodcunque obiectum particulare, complet capacitatem subiecti, secundum particularem exigentiam proportionis ad illud obiectum (vt dictum est) ita quod circa talem rationem formalem obiecti, non maneat subiectũ in potentia ad alium actum, fit consequens, vt actus exercitus circa finem vniuersalem, impleat totaliter capacitatem subiecti, & consequenter, nullus alius actus potest superuenire, qui non induat naturã huius. Consequentia vero probatur. Si enim actus illi sequentes debent necessario induere naturam primi, & ex altera parte subiectum non potest cessare ab omni actu, consequens est, vt non possit desistere ab illo primo. Quemadmodum in viuente, quod non potest cessare ab omni actu vitali, necesse est assignare primum actum, qui est ratio aliorum, & ab illo non potest cessare. Et huiusmodi est motus cordis. Licet enim viuens possit cessare ab hoc, vel illo particulari actu vitali, non tamen potest cessare ab eo, qui est velut primum mobile respectu aliorum, & vniuersaliter concurrit ad alios. Ita ergo in præsenti, licet dæmon possit cessare ab hoc, vel illo particulari actu, non tamen potest cessare ab actu, qui versatur circa finem, & est primum, & vniuersale complementum, & ratio omnium aliorum actuum, qui sequuntur.

Necessitatur ergo dæmon ex vi propriæ obstinationis, ad illam continuam conuersionem, qua primo conuersus est

ad

ad suam propriam excellentiam, nec relinquit talis conuersio in eo libertatem, non solum ad diuersum actum, vt probatum est supra, verum etiam ad non continuandam eandem conuersionem.

Sed inquiris, vtrum absolute loquendo concedendum sit, quod per primum illum actum tollitur ab Angelo dicta libertas. Ex vna enim parte videtur, quod tollatur, quandoquidem aufertur indifferentia iudicij, quæ est principiū libertatis, nec est possibile, Angelum aliter iudicare de obiecto, quod semel perfecte apprehendit. Ex altera vero parte videtur, quod si in Angelo, non manet libertas, nec actus ipse procedens ab Angelo dicatur malus moraliter. Vbi enim non est libertas, nec est malitia moralis. Respondetur, quæstionem istam magna ex parte esse de nomine. Loquendo enim de re, & absolute est dicendum, actum illum esse liberum, & libere elici, non tamen noua libertate continuari, sed potius totam libertatem, quæ in continuatione eius attenditur, esse pensandam penes liberum modum, quem habuit in sua radice. Quapropter in illa prima actuatione, qua electio illa completa actuauit liberum arbitrium, seu voluntatem deliberatam, ita completa est ratio eiusdem arbitrij formaliter, ad modum explicatum, vt illa dicatur potius completio libertatis, quam sublatio libertatis. Cum quo tamen stat, quod supposito illo complemento, non maneat libertas ad mutandum actum.

Nec placet nobis ad hoc propositū doctrina aliquorum tenentiū, quod quāuis Angelus non maneat cum libertate respectu affectionis circa finem in se ipso, tamen manet cum libertate respectu affectionis circa eundem finem, quatenus est ratio eligendi media. Hoc (inquam) non est ad propositū. Loquimur enim de illa prima affectione, quatenus habuit rationem electionis completę, in qua Angelus ex plena deliberatione mouebat se. Vnde non est sermo de simplici tendentia in finem per actum intentionis. Nec etiam placet, non constituere libertatem in Angelo circa finem, vt patet ex dictis.

Et multo minus approbamus, quod ab eisdem dicitur, scilicet, quod voluntate habere libertatem circa vltimum finem, est potius imperfectio libertatis, quam perfectio. Quod probant. Nam Deus, qui summe liber est, nullam habet circa finem libertatem. Nos tamen dicimus, quod ille actus, de quo in præsenti est sermo, scilicet conuersio deliberata, ad vltimum finem pro bonis Angelis, & auersio deliberata pro malis, non solum habuerunt libertatem perfecti, verum etiam fuerunt principia libertatis inuentæ in actibus sequentibus, etiam si vtraque actio versetur circa finem. Imo vero primus actus, qui fuit communis omnibus Angelis, & versabatur circa finem, in aliqua consideratione habebat eminentem quandam libertatem, quatenus scilicet, ita mouebatur Angelus à Deo in ipso actu conformiter ad naturam eiusdem Angeli, vt esset principium præhabens illam libertatem postea inuentam in electione mediorum. Sicut enim intentio finis præhabet illam perfectionem, quæ sequitur in electione, ita libera illa motio, qua Deus primo mouet Angelum ad finem, est velut principium libertatis in electione mediorum inuentæ. Et quauis actus, quo Deus amat se, non sit liber, tamen primus actus, quo conuertit creaturam ad se ipsum libere præmouendo illam, est non solum liber, verum etiam perfectio libertatis eiusdem creaturæ, imo radix libertatis, ad modum dictum. Vnde secundum agens liberum in eo perficitur maxime in esse liberi, in quo magis accedit ad primum agens liberum, tanquam motum à tali agente primo. Et hoc contingit in illo actu intentionis. Solum autē cōuincit dicta sententia de actione deliberata, quam tamen ponimus in illo actu Angeli, quia non est pura intentio finis. Per hunc ergo actum, & completur libertas ad operandum, & aufertur libertas ad mutandum actum.

## §. V.

### *De aliquibus actibus inuidiæ, & odij.*

TERTIA propositio: Dæmon necessitatur, quoad exercitium ad actum inuidiæ, quem secundario habuit respectu excellentiæ diuinæ, conuertendo se ad propriam excellentiam. Probatur, & explicatur. Cum enim Angelus

gelus quęsierit propriam excellentiam primario, in eodem instanti, licet secundario inuidit excellentiæ diuinæ, sibi cõtrariæ. Hæc ergo inuidia ita annectitur superbiæ illi, vt in esse moris conueniat ei inseparabiliter, atque adeo eadem est ratio superbiæ, & inuidiæ, quoad necessitatem, de qua loquimur. Vnde non comparatur superba illa conuersio ad actum inuidiæ, sicut ad alios actus particulares, de quibus in præcedente propositione, respectu quorũ habet se talis cõuersio, vt mobile vniuersale, cum quo tamen compatitur cessatio ab eisdem actibus, sed habet se inuidia, vt quid necessario annexum, & immediate consecutum, atque adeo, vt necessariũ quoad exercitium.

A

Quarta propositio. Odium, quo dæmon prosecutus est Deum, vt sibi cõtrarium, quoad illam excellentiam, quam à principio quæsiuit, etiam est actus necessarius, quoad exercitium. Probatur eadem ratione, qua propositio præcedens. Eadem enim actione, qua aliquid tendit ad sui conseruationem, resistit cõtrario, & consequenter eadem actione, qua Angelus quæsiuit singularem excellentiã primario, etiam secundario resistebat excellentiæ diuinæ, & quãtum erat ex parte sua, volebat, Deum non esse, atque adeo, eadẽ est necessitas vtriusque actus.

B

Restat ergo difficultas de odio Dei, quatenus Deus cõsideratur, vt inflictor pœnæ, vtrum scilicet sub hac consideratione necessitatur dæmon ad odio habẽdum Deum. Videtur enim ex vna parte, quod necessitatur, quia dæmon necessario cõsiderat pœnas sibi inflictas à Deo, & nõ potest cessare à tali cõsideratione, ergo nec potest cessare ab actu odij, qui consequitur ex eadem consideratione. Ex altera vero parte, videtur, quod talis actus non sit necessario annexus obstinationi dæmonis, quandoquidẽ non pertinet intrinsece ad illud primum peccatum, ex vi cuius dæmon mansit obstinatus in malo, etiam ante inflictionem pœnæ, necessitas autem quoad exercitium in istis actibus, debet sumi ex vi obstinationis, & illius completæ determinationis, qua primo libertas dæmonis mansit complete determinata ad vnam partem, (vt declaratum est) atque adeo non videtur, ex qua parte in hac consideratione dæmon necessitetur ad odio habendum Deum.

C

Respondetur, quod moraliter loquẽdo, impossibile est, dæmonem desistere ab odio Dei considerati, vt inflegit pœnam. Et hoc probat prima ratio. Nihilominus attenta natura liberi arbitrij dæmonis, non datur illa necessitas quoad exercitium. Et hoc probat secunda ratio. Itaque quanuis de facto semper proponatur aliquod obiectũ ab intellectu, non inde sequitur, ipsum obiectum necessitare volũtatem ad exercitium actus circa illud. Quia necessitas quoad exercitium debet sumi ex natura ipsa voluntatis, non vero ex obiecto.

Sed contra ista omnia, quę dicta sunt, est generale argumentum, ad probandũ, quod dæmon non necessitetur ad aliquem actum malum. Quilibet actus malus est contra naturam dæmonis; ergo ad nullum actum malum necessitatur dæmon, quoad exercitium. Probatur consequentia, quia necessitas quoad exercitium debet prouenire ex propria natura voluntatis: si ergo isti actus mali repugnant naturæ voluntatis, non necessitatur dæmon ad aliquem illorum.

Respondetur, argumentum procedere de necessitate absoluta, de qua secundum fidẽ tenendum est, non dari in aliqua creatura, ad malum, cæterum necessitas, de qua loquimur, est necessitas ex suppositione. Supposito enim, quod Angelus ex plena deliberatione, se determinauit, ad aliquid prosequendum contra legem Dei, ad modum explicatum, etiã si talis determinatio sit contra naturam liberi arbitrij, prout liberum arbitrium est à Deo, non tamen est contra naturam liberi arbitrij defectibilis, sed potius talis determinatio omnino complet capacitatem liberi arbitrij, non relinquendo in ipso potentiam ad oppositum. Quapropter necessitate quadam consequentiæ, non vero consequentis, manet dæmon necessitatus ad illos actus malos. Non enim sumitur ista necessitas, ex aliqua connexione intrinseca actus mali cum natura voluntatis, vel liberi arbitrij, vt argumentum probat, sed sumitur ex vi illius primæ determinationis.

Ex his sequitur, quod quanuis dæmones, supposito, quod Deus infligit illis pœnas, non possint suspendere considerationem earundem pœnarum, nec de-

testationem voluntatis ipsarum, tamen absolute loquendo, non est necessaria quoad exercitium talis consideratio, attenta natura intellectus, nec est necessaria talis detestatio attenta natura voluntatis. Itaque ex iustitia punitiua Dei ordinatum est, vt dæmones sint in actuali consideratione illarum pœnarum, & quod voluntas eorum sit in actuali afflictione, & detestatione, ista tamen continua necessitas sumitur ex natura illius miserabilis status, non tamen ex natura intellectus, & voluntatis, vel ex vi obstinationis in malo. Et quidem si intellectus dæmonis, ab intrinseco apprehenderet immobiliter illas pœnas, etiam fieret consequens, quod voluntas adhæreret immobiliter detestationi earum. Cæterum intellectus ex natura sua, non magis immobiliter apprehendit illas pœnas, quam quodvis aliud obiectum particulare, licet de facto, ex iustitia Dei, semper sit illi præsens inflictio pœnarum. Apprehensio enim immobilis Angeli, non denotat continuum exercitium circa obiectum apprehensum, sed solum, quod circa obiectum semel apprehensum ab Angelo, debet Angelus, quotiescunque de illo cogitat, ferre idem iudicium. Secus est de apprehensione vltimi finis, vt declaratum est. Quapropter apprehendere immobiliter inflictionem illarum pœnarum, denotat, vt quotiescunque apprehenduntur, debeant necessario apprehendi sub eadem ratione, & hoc attenta natura intellectus Angeli, non tamen denotat, quod attenta eadem natura, sit necessarium, quod semper apprehendatur. Consequens ergo est, voluntatem dæmonis, etiam ex natura sua, à nullo necessitari, quoad exercitium, ad prædictam detestationem pœnarum, nec eadem voluntas necessario mouet intellectum, ad considerationem pœnarum, sed potius inuitus trahitur dæmon, vt nunquam diuertat cogitationem, & hoc ex vi prædicti status.

(?)

§. VI.

*Soluuntur obiectiones in contrarium.*

A FVNDAMENTA posita pro sententia D. Thom. sunt adeo conformia principijs Philosophiæ, & Metaphysicæ, vt ex eisdem facile dissoluantur omnes obiectiones in contrarium.

Ad primum igitur argumentum Molinæ respondetur, quod homo tendit in obiectum, quod vel amat, vel respicit, imperfecto modo, nõ attendẽdo ad omnes rationes, & circunstantias; & ita ex modo illo tendendi, relinquitur in eo potentia, ad tendendũ nouo modo in idem obiectum, quando occurrerint illæ circunstantiæ, seu plene consideratæ fuerint. Et sic ille modus tendẽdi, habet partim de actu, partim vero de potentia. Taliter enim actuat subiectũ, vt ex sua propria natura, quia imperfectus est, relinquat potentiam ad alium modum actuãdi. Hoc autem non habet locum in apprehẽsione angelica, quæ modo indiuisibili actuat, & simul, omni modo, quo potest actuare, & omni modo, quo subiectum est actuabile respectu obiecti propositi, atque adeo, non remanet actuabilitas secũdũ alias nouas circũstãtias. Vnde si talis imperfectio daretur in Angelo, quod ex ignorantia, vel ex errore, aut passione, aut aliqua alia praua affectione, seu alio principio, quo nõ plena attingeret obiectum, operaretur, argumentum concluderet: cæterum cum Angelus, videns & sciens omnes circunstantias, & rationes annexas cuicunque obiecto, in quod fertur, libere se determinet ad vnam partem, irreuocabiliter se determinat. Nec possunt de nouo apparere aliquæ rationes circa dictum obiectum, quas Angelus agena ex plene deliberatione, actu non consideret. Et in hoc allucinantur contrarij, vt amplius constabit ex dicẽdis. Et quanuis homo vidẽs, quod aliquid est cõtra rationẽ, appetat illud, quatenꝰ bonũ delectabile, & hoc nõ obstãte postea mutet appetitũ, hoc nõ potest facere Angelus. Imo quãuis darem, quod homini simul, & perfectissime occurrẽt omnes rationes possibiles circa aliquod obiectũ in quod tẽdit, adhuc reuocabiliter, & flexibiliter tẽderet, quia per accidens

accidēs est perfectus ille modus cōsiderā di, respectu hominis, nec exposcit talē perfectionem natura ipsius hominis. Irreuocabilitas autem, de qua loquimur, sequitur ex ijs, quæ sunt per se. Et quia natura Angeli exposcit perfici simul, & instātanee, & indiuisibiliter, circa quod cunque obiectum, siue apprehensum, siue volitum, ideo tam apprehensio, quam volitio, habent modum illum irreuocabilem.

Secundum argumentum ostendit plane superficialem intelligentiam sententiæ D. Thom. Angelus enim non peccauit ex inaduertentia, tanquam ex ratione eliciendi actum, qui tamen non eliceretur, si adesset aduertentia, sicut quando peccat quis ex ignorantia. Imo (vt supra dicebamus) Angelus actualiter considerauit omnia illa, quæ possent ipsum retrahere â peccato. Quia tamen talis cōsideratio fuit inefficax, quæ inefficatia processit ex nimia adhæsione, qua adhæsit suæ excellentiæ, videns, & sciens, & ex pura malitia dissimulando efficatiam debitam illi considerationi, potius non considerare tunc, iubat ad obstinationē, & inflexibilitatem, quam det locum pœnitentiæ.

Vnde negamus, quod Angelus potuerit postea corrigere defectum illius inaduertentiæ, quin potius notandum est diligenter pro tota ista difficultate, quod maior, & perfectior consideratio, circa omnes rationes, & circunstantias obiecti, conuenit Angelo, quando primo deliberate tendit in obiectum, quam postea. Stat enim, Angelum habere speciem multarum rerum, seu rationum, & eas non actu semper considerare, (vt supra dicebamus) nihilominus primus actus, quo vtitur specie intelligibili, sibi indita, debet esse conformis toti vniuersalitati speciei, & per consequens, per illum actum debet attingere omnia, ad quę actu se extendit species. Similiter ergo, in primo actu, quo ex plena deliberatione Angelus fertur in aliquod obiectū, perfectiori modo considerat omnes rationes, & circunstantias dictas, quam postea cōsideret. Quia tota perfectio habitualiter manens, sequitur perfectionem illam primam actualem. Nunquam ergo dæmon potest habere maiorem considerationem, de vltimo fine, à quo est auersus, quam habuit in actuali auersione, & in efficatia, quæ defuit dictæ considerationi, est omnino irreparabilis.

Ad confirmationem respondetur, quod in cognitionibus coniecturalibus, mutabilis, & flexibilis est Angelus, propter modum imperfectum tendendi in obiectum. Cum enim illæ cognitiones non sint propriæ perfectiones cō mēsuratæ naturæ Angeli, nec elicitæ secundum proprium modum operandi eiusdem Angeli, non mirum, quod recipiāt mutationem. Imo conformiter ad ea, quæ dicta sunt, necesse est, illas cognitiones, & affectiones inde secutas esse mutabiles. Cæterum cognitio, & apprehensio propria, & commensurata naturæ Angeli, & præcipue illa, quæ est velut mensura reliquarum, qualis est ea, de qua loquimur, debet habere totum, quod requiritur ad perfectam, & plenam actuationem subiecti. Inconsideratio autem illa, non solum non abstulit hanc plenitudinem actuandi, verum etiam conduxit ad maiorem, & pleniorem adhæsionem voluntatis declaratam, quia ex hac nimia adhæsione, ablata est à consideratione, & apprehensione intellectus efficatia, quæ remoueret à peccato. Et ex hoc sequitur altera differentia inter illas cognitiones coniecturales, & inconsiderationem, quod illæ præueniunt voluntatem Angeli, & ex altera parte, sub imperfectione, quam denotant, proponunt obiectum, atque adeo, ex illis ortum habet flexibilis appetitio. Cęterum inconsideratio sequitur ex nimia adhæsione voluntatis explicata, nec est causa, seu mensura talis adhæsionis, & consequenter, ex inconsideratione nō debet sumi mutabilitas voluntatis, sed potius immutabilitas in illa inefficacitate, quam denotat inconsideratio, reducēda est ad voluntatem. Arguens autem ita procedit, loquendo de ista inconsideratione, atque si illa fuisset obliuio quædam, seu inaduertentia, quæ in hominibus interuenire solet, ex non pleno iudicio rationis, qua sublata reddit agens ex illa, ad meliorem mētem, pœnitetque facti. Sed ista longe distant à veritate.

Ad tertium respondetur, etiam interrogando. Quis credat, diabolum, ante quam peccasset, non cognouisse supernaturaliter supplicium infligendum pro peccato, sicut & præmium dandum pro bono opere? Quod si non cognouit ea

perfectione, qua res erat cognoscibilis in se, hoc nihil retullerit ad propositum. Nam inflexibilitas voluntatis, de qua agimus, sequitur apprehensionem, non quidem qua apprehēdatur res omni modo, quo in se est apprehensibilis, sed qua apprehendatur ea perfectione, quæ congruit naturæ angelicæ. Vnde quanuis vnus Angelus melius apprehēdebat pœnas futuras, quam alter, tamen quoad inflexibilitatem substantialiter, omnes erant æquales, quia inferior cognitio, seu apprehensio inferioris Angeli, habebat in se, quidquid erat necessarium, ad satiādum intellectum conformiter ad talem naturam angelicam, atque adeo, ad causandam illam immobilitatem. Sicut beati inæqualiter vident diuinam essentiā, quælibet tamen visio satiat intellectum, & complet totaliter, & similiter reddit voluntatem immobilem in adhærendo Deo. Quanuis enim considerata visione illa per ordinem ad obiectū, semper manet deficiens, quia non attingit illud obiectum sicut attingibile est ex se, tamen per ordinem ad subiectum, totaliter cōplet capacitatem eius, & ita quietat illud & reddit ipsum immobile. Similiter ergo, quanuis apprehensio, quæ antecedit in Angelo volitionem deliberatam, non attingit ex parte obiecti omnia, quæ attingibilia sunt, tamen attingit omnia, quæ conformiter ad capacitatem talis subiecti, sunt necessaria, ad perfecte tendendum in obiectum, secundum totam indifferentiam, quam tale obiectum includit, & ita complet, & satiat totaliter, & est immobilis, atque ratio immobilitatis voluntatis. Nec est dicendū, quod Angelus in aliqua cognitione, siue naturali, siue supernaturali, suscipiat incremēta essentialiter successu tēporis, sed omnis talis perfectio aduenit simul. Experiri autem aceruissimas pœnas, non facit ad augmentum cognitionis, ex quo posset sumi mutabilitas voluntatis.

Quartum argumentum adhuc clarius ostendit superficialem intelligentiam altissimæ doctrinæ scholę D. Thom. Si enim Angelus posset, siue in sua conuersione ad bonum, siue in auersione à bono, incipere ab aliquo bono particulari, aliquid concluderet argumentum. Tunc enim non daretur primus actus, ad quem propter suam vniuersalitatem, reducerentur alij actus, & ita non liceret inferri ex primā conuersione ad bonum, impeccabilitatem omnimodam. Cæterum impossibile est, Angelum incipere in sui conuersione, nisi ab vltimo fine, atque adeo plene, & perfecte actuatus circa talem finem, non manet vltra in potentia, ad deuiandum ab ipso, atque adeo, nec ad peccandum. Igitur Angeli, qui ex plena deliberatione conuersi sunt ad Deum vltimum finem, non solum manserunt impeccabiles circa talem finem, sed etiam inseparabiliter adhæserunt illi primæ regulæ non peccandi, & tali regula necessario vtebantur in quacunque operatione.

Idem respondetur de obstinatione, qua mediante dæmones irreparabiliter manserunt separati ab vltimo fine. Hæc enim deuiatio fuit velut prima regula vniuersalis in malo, & necessario adiuncta cuicunque operationi sequenti.

Circa quintum argumentum, non est disputandum modo, an tota causa immutabilitatis voluntatis sit immobilitas intellectus, in apprehendendo, sed supponendum, voluntatem sequi naturam intellectus, atque ita loquendum esse de modo, quo voluntas tēdit in obiectum, ad modum, quo idem obiectum proponitur per intellectum.

Et quidem impossibile est, intellectū per iudicium practicum adhærere immobiliter obiecto, nisi voluntas etiam habeat eandem immobilitatem, quandoquidem iudicium practicum, præsuppo nit velut in genere causæ dispositiuæ affectum voluntatis. Quanuis enim in genere causæ obiectiuæ, vel formalis, iudicium practicum antecedat affectum voluntatis, tamen in genere causæ dispositiuæ, affectus voluntatis antecedit iudicium illud. Non ergo stat, intellectum practice, & efficaciter iudicare, aliquod bonum esse prosequendum, quin etiam voluntas afficiatur ad idem bonū. Quanuis autem intellectus, & volūtas diuerso modo concurrant ad eundem actum liberum, tamen alterutrum subordinantur illi modi, (vt dictum est) concurrentes ad eundem, & indiuisibilem modum operandi libere. Et omnino est fictitium dare libertatem in vna illarum potentiarum, præscindendo ab altera.

Ad primum argumentum, quod obijcit Vazquez ex Damasceno respōdetur, conce-

concedendo totam illam diffinitionem vt iacet ad pedem literæ. Imo in eadem diffinitione, ostenditur clare sententia D. Thom. Explicuit enim Damascen. quid esset, Angelum dici voluntatis ac sententiæ ratione mutabilis, & subiunxit, dicens. *Hoc est, liberam in vtranque partem voluntatem habens.* Et hæc est expressa sententia D. Thom. in hoc artic. declarantis, quomodo Angelus ante adhæsionem libere fertur in vtranque partem, post adhæsionem tamen, *hoc est hominibus mors, quod Angelis casus*, vt Damascenus dixit. Si autem alia particula habetur in græco, quæ denotet, etiã post adhæsionem manere Angelum indifferentem ad vtrãque partem, vt Vazquez dicit, non est nostri examinare, sed sufficiat nobis, quod in latino habetur contrarium.

Vnde commentator eiusdẽ Damasceni, ibidem dicit. Deinceps in declaratione naturæ Angelicæ dicit author, Angelum vertibilem esse secundum propositum. Nam suapte natura vertibilis est Angelus secundum voluntatem, vt liquido produnt prolapsi in malum spiritus. Fit ergo sermo de natura Angeli absolute, non autem post plenam deliberationem, & adhæsionem, siue in bonum, siue in malum.

Ad secundum argumentum, patet ex dictis, & ad replicam respondetur, negando, quod primus actus Angeli, fuerit ex plena deliberatione, & sic nec ex pleno iudicio, quanuis fuerit ex perfecta consideratione. Sed hæc quæstio est de nomine. Itaque quanuis requiratur ad immutabilitatem illam voluntatis, perfecta consideratio obiecti, & defectu huius dicantur illę cognitiones coniecturales, non esse sufficientes ad voluntatem immutabilem, non tamen sufficit perfecta consideratio obiecti, nisi per voluntatem Angelus moueat se ipsum. Tunc enim constituitur perfecte, & complete, vt sui iuris, atque adeo liberum arbitrium eius in ratione liberi arbitrij, actuatur complete. Licet enim per primum actum, quem producit Angelus motus à Deo, actuetur voluntas eius, vt libera est, non tamen actuatur, vt deliberata, & consequenter deest aliquid, ad complementũ liberi arbitrij, vt sequatur dicta immutabilitas.

Ad tertium respondetur, concedẽdo, quod sicut in actu illo peccati, datur defectus ex parte voluntatis, ita datur defectus ex parte intellectus. Impossibile enim est, ad actum liberum malum in exercitio, non deficere vtranque potentiam. Cæterum defectus ille ex parte intellectus, quem defectum vocat Vazquez, leuius considerare, nihil aliud est, quam non tribuere intellectui efficatiã, ad considerandum ea, quæ sunt circa finem, quod tamen prouenit ex efficaci adhæsione voluntatis Angeli, ad proprium bonum. Quanto enim intensius voluntas illa fertur in excellentiam propriam, tanto magis remittit efficacẽ considerationem excellentiæ diuinæ. Hoc autem (vt declaratum est) magis conducit ad dictam inflexibilitatem.

Ad illud de actibus honestis, seu electionibus honestis, respondetur, eandem esse rationem talium electionum plene deliberatarum, atque de prauis electionibus.

Et ignoro prorsus, quã absurditatem inuenerit Vazquez, in cõstituenda inflexibilitate in electione boni honesti, si tamen sit plene deliberata. Imo potius maior quodammodo inflexibilitas arbitrij inuenitur post electionem boni, quam post deuiationem à bono. Ratio est, quia illa prima electio est conformis naturæ Angeli, secunda vero est contra naturam eiusdem Angeli, atque adeo, ob maiorem connaturalitatem illius primæ electionis, datur maior inamissibilitas, & immutabilitas. Vnde circa deuiationem à bono honesto, debemus philosophãre conformiter ad prosecutionem eiusdem boni honesti. Si ergo Angelus diuelli nequit ab eo, quod praue elegit, ad modum explicatum, vel saltem sententia, quæ docet istam immobilitatem, non est absurda; quam absurditatẽ potuit imaginari ille author, in sententia, quæ ponit eandem immobilitatem in electione boni honesti?

In eodem argumento insinuatur difficultas, quæ pro nũc nõ potest plene examinari: an scilicet inflexibilitas illa liberi arbitrij possit conuenire Angelo ante electionem, ita quod eo ipso, quod Angelus habeat iudicium determinatũ circa aliquod bonum eligendum, non possit non eligere illud bonum. Breuiter tamẽ respondetur, quod quanuis dato quocũ

que iudicio, quantumcunque determinato de bonitate cuiuscunque obiecti, ad quod prosequendum est voluntas indifferens ex se, non sequatur necessario electio, tamen dato imperio efficaci circa talem prosecutionem, ex parte intellectus, necesse est, vt voluntas sequatur immobiliter ipsum imperium. Itaque necessitate quadam consequentiæ, nō stat dari illud imperium, quin sequatur electio. Et ista non sunt pro nunc probanda, sed supponenda. Quo fit, vt ex iudicio determinato Angeli, nō possit inferri dicta inflexibilitas, atque adeo, argumentum in contrarium nullam habet vim. Nec in sententia Thomistarum infertur necessitas electionis, nisi ex iudicio practico habente efficacitatem, quæ efficacitas denotat impetum, & illa posita, voluntas non necessitatur ab intellectu, quoad exercitium, sed necessitatur â se ipsa, quandoquidem efficatia illius iudicij prouenit ab eadem voluntate. Igitur datur differentia, quoad illam inflexibilitatem, ante electionem voluntatis, & post electionem, quia ante electionem, non manet voluntas completa formaliter, nec etiam radicaliter, ex vi solius iudicij, sicut manet post electionem, nihilominus posita illa efficatia iudicij, iam manet voluntas determinata, & completa radicaliter, ita quod necessitetur ad eligendum inflexibiliter. Et hæc dicta sunt, loquendo de necessitate quoad exercitium, nihilominus loquendo de necessitate, quoad specificationē, dicimus, illā prouenire, ex vi iudicij practici, taliter, quod Angelus immobiliter iudicat iudicio practico, & perfecto, nec potest mutare tale iudiciū, etiā prescindendo ab omni efficatia proueniente à voluntate. Vnde licet voluntas, non statim atque intellectus eius iudicat determinate, aliquod obiectum, seu bonum esse prosequendum, maneat necessitata quoad exercitium, ex vitalis obiecti propositi, manet tamen necessitata, quoad specificationem, taliter, vt sub ratione obiecti sic propositi, debeat operari. Nec est in potestate voluntatis mutare illud iudicium, seu illam rationem formalem obiecti.

A

B

C

Ex resolutione huius difficultatis colligitur, non esse veram opinionem aliquorum, ponentium in dæmonibus habitus malos, quibus voluntas inclinetur prompte ad aliquod malum. Et quidem si authores renuunt concedere in voluntate Angelorum, etiam cōstitutorum in puris naturalibus, aliquem habitum in voluntate, respectu boni naturalis, propter naturalem inclinationem Angeli, ad bonum naturale, quod non habet locum respectu mali. Nos tamen dicimus repugnare naturæ Angeli, etiam damnati huiusmodi habitus vitiosos. Cū enim eo ipso, quo Angelus detetminatur ad volendum aliquod malum, determinetur inflexibiliter, fit consequens, vt quælibet qualitas superaddita, ad sequendum tale malum, sit impertinens, & superflua, sed quod prōptitudo illa sit reducenda ad inflexibilitatem naturæ Angeli, quæ immobilius operatur, quam quilibet habitus. Nec potest concedi aliquis habitus genitus ex multiplicatione actuum, atque adeo si daretur, ille deberet generari vnico actu, propter completum modum operandi, quem in tali actu Angelus seruat, vnde nos reducimus immobilitatem dictam ad istum modū operandi actualiter, non vero ad qualitatem habitualem.

Et nota, quod aliqui ex nostris distinguunt duplicem cognitionem practicam, quædam est vniuersalis, & versatur circa principia vniuersalia, & per hanc regulatur immobilitas voluntatis, quædam vero est particularis, & hæc non est regula immutabilitatis voluntatis. Hāc tamen doctrinam non percipio, imo inuenio Diu Thom. reducentem omnem immobilitatem voluntatis angelicæ, ad apprehensionem immobilem. Et certissimum censeo, immobilitatem voluntaris circa obiecta particularia, ortum habere ex iudicio practico particulari, licet in vtroque iudicio, tam vniuersali, quam particulari efficatia, secundum quam Angelus se mouet efficienter medio iudicio, debeat tribui voluntati.

(?)

CON-

## CONTROVERSIA. LXXXV.

### *Vtrùm sit eadem ratio obstinationis in dæmonibus, & in hominibus damnatis.*

D. Thom. DIV. Tho. 4. cont. gent. cap. 95. reducit obstinationem hominum damnatorum, ad deuiationem ab vltimo fine, quę deuiatio ex se est irreparabilis, sicut error circa prima principia, nisi proueniat ex aliqua praua dispositione, qua sublata etiam aufertur deuiatio. Quapropter in homine viatore, isto modo potest auferri deuiatio à fine, quatenus scilicet anima ex coniunctione ad corpus, afficiebatur praua dispositione, quæ potest tolli. Cum igitur anima separata non afficiatur ijs dispositionibus, fit, vt deuiatio illa in tali anima, sit irreuocabilis. Resumpto autem corpore manet eadem irreuocabilitas, quia anima non sequitur naturam corporis, sed è contra.

Vazquez. Vazquez disputat. 239. cap. 5. dicit, quod hæc ratio adducta ex D. Thom. difficultate non caret, si vellit aliquid peculiare assignare ex parte dęmonis, quod non sit in homine, propter quod Deus deneget auxilium gratiæ suæ, & inde dæmon maneat obstinatus. Nam Angeli, tantum errauerunt à fine per peccatum mortale, quatenus in se ipsis constituerunt vltimum finem. Hic autem defectus quatenus se tenet ex parte intellectus, non est natura sua immutabilis, imo vero creatus intellectus, etiam Angeli, talis est, vt modo vnum, modo aliud, efficacius proponat. Ergo error voluntatis circa finem, proueniens ex tali errore intellectus, suapte natura, non est immutabilis in Angelo, sicut in homine.

Sed hic author non legit id, quod statim post rationem factam subdit Diu. Thom. constituens aliquid peculiare in Angelo, quod non est in homine. Dicit enim. *Substantiæ autem separatæ, scilicet Angeli, propinquiores sunt secundum naturam, in qua creantur, vltimæ perfectioni, quam animæ, quia non indigent ac*

A *quirere scientiã ex sensibus, nec peruenire ratiocinando, de principijs ad conclusionem, sicut animæ, sed per species inditas, statim possunt in contemplationem veritatis peruenire, & ideo statim, quod debito fini, vel indebito, adhæserunt, immobiliter in eo permanserunt.*

Ad intelligendam ergo prædictam rationem Diui Thomæ, & distinctionem, quæ ponitur inter obstinationem dæmonis & obstinationem hominis damnati, quitur, ad probandum, quod voluntas hominis, etiam habituata praua affectione, vel malo habitu, circa finem, non necessario habeat malum actum circa eundem finem. Argumentum est Scoti in 2. distinctio. 7. quæstio. 1. Voluntas ex natura sua est libera, ad actum bonum, vel malum circa illum finem: ergo non potest ab aliquo habitu necessitari ad actum malum. Probatur consequentia, quia agens secundum non potest tollere modum agentis

B primi: ergo nec ille habitus, qui est velut agens secundum potest tollere modum proprium voluntatis, quæ est velut agẽs primum. Scoti.

Secundò. Praua dispositio aduenies voluntati circa vltimum finem, est contra naturam voluntatis, quæ voluntas ex se tendit in debitum finem: ergo talis dispositio, non potest necessitare voluntatem ad actum malum. Probatur consequentia, quia voluntas semper resistit ei, quod est contra naturam suã, atque adeo, repugnat, quod necessario sequatur illud.

Confirmatur. Violentum est, quod prouenit ab extrinseco, passo

C non conferente vim: ergo attendendo ad naturam voluntatis, illa nunquam confert vim dictæ qualitati, sed potius resistit ei. Cum igitur in actu necessario elicito debeat attendi ad naturam potentiæ elicientis, voluntas ex dicto habitu, non elicit necessario malum actum.

Tertiò arguitur. Illa praua qualitas est contra naturam voluntatis: ergo etiam si voluntas mediante ipsa qualitate afficiatur praue ad finem, retinet in se aliquid, per quod possit reduci ad talem finem, atque adeo, non irreuocabiliter manet auersa à fine. Probatur consequentia, quia natura voluntatis quatenus secundum modum connaturalem A inspicit finem, est aliquid vniuersalius, & fortius ipsa qualitate.

Confirmatur communi exemplo de aqua reducente se ad suam frigiditatem. Quia enim calor est contra naturam aquæ, remanet semper in aqua calida principium reducendi se ad suam frigiditatem, ergo cum illa qualitas sit contra naturam voluntatis, remanet in voluntate principium reducendi se ad vltimum finem. Consequens ergo est, quod voluntas praue affecta circa vltimum finem, ad modum explicatum, non solum non necessitatur ab illa qualitate praua, ad actum malum, sed quod ex se ipsa, & ex suo natura possit se reducere ad debitũ actum circa finem.

Quartò arguitur. In anima quãdo separatur à corpore, non manet aliqua qualitas praua necessitans ipsam ad actũ ma B lum: ergo in tali statu separationis nihil inuenitur, quod necessitet animam ad illum actum, sed potius ablata qualitate, quæ erat in via ex adiunctione ad corpus, manet voluntas in sua naturali dispositione, & consequenter, non manet obstinata in malo.

Circa istam difficultatem supponendum est, D. Thom. nec somniasse, esse ponendam qualitatem aliquam superadditam voluntati hominis, in statu separationis, quæ quidem qualitas velut conuerteretur in naturam, & redderet damnatum obstinatum in malo. Quod dixerim contra aliquos Theologos, non minoris notæ, qui argumentantur contra D. Thom. atque si teneat, dari istam qualitatem. Imo vero in isto loco allegato docet, quod quandiu anima est in corpore, afficitur praue ad finem, ratione C alicuius qualitatis, vel prauæ dispositionis, qua dispositione sublata, etiam reddit recta ordinatio ad finem. Hoc autem deficit in anima separata. Difficultas ergo præsens consistit in declaranda illa praua affectione circa finem, prouenient ex dicta qualitate, an scilicet indueat pro tali statu aliquod genus necessitatis. Item etiam in explicando, à quo proueniat obstinatio animæ separatæ.

Notandum est, nullam qualitatem, siue sit naturalis, siue acquisita, necessitare voluntatem hominis, quoad exercitium, ad eliciendum actum. Hoc patet, nam quælibet talis qualitas, manet semper inferior voluntate, quandoquidem voluntas dicit maiorem vniuersalitatem, inspicit que suum obiectum sub maiori vniuersalitate, quam quælibet qualitas superueniens. Quapropter quãtumcunque aliqua qualitas sit habitualiter in homine, & velut conuersa in naturam, semper manet subordinata ipsi homini, atque voluntati eius. Et sicut habitibus vtimur, cum volumus, ita quacunque qualitate habituali. Et in hac parte nullam prorsus vim habent argumenta, quæ solent adduci contra D. Thom. ponentem dictam affectionem, quasi necessitantem voluntatem ad finem. Posuit autem Sanctus doctor speciale quoddã genus necessitati in tali affectione circa finem, quod quidem non est ponendum in qualibet alia qualitate acquisita per actus deliberatos, quantumcunque illi conuersi sint in naturam. Etenim habitus acquisitus subsequitur voluntatem deliberatam, & consequenter, ex modo, quo producitur, manet subordinatus voluntati, cæterum illa affectio antecedit ipsam voluntatem, quasi præueniendo eam, & communicando se animæ ex adiunctione ad corpus, & ex hac parte aliquo modo magis necessitat voluntatem. Verum quidem est, quod ex altera parte, affectio illa habet modum dispositionis, & cito transit, vt docet Diuus Thomas, quod tamẽ non habet locum in qualitate habituali, vt patet in intemperatis.

Præterea nota, quod dicta affectio praua circa finem, prouenient ex aliqua qualitate superaddita voluntati, habet quandam necessitatem, quoad specificationem, ita quod quandiu durat illa qualitas sic afficiens voluntatem, debet necessario apparere finis, conformiter ad eandem affectionem. Et hæc est mens Diu. Thom. adducentis illud Aristot. 3. Ethicor. c. 4. *Qualis vnusquisque est, talis ei finis videtur*. Non itaque sentit Diu. Thom. illam qualitatem, & affectionem

ctionem trahere necessario voluntatem, sed quod quandiu durat, non potest aliter tendere voluntas in finem, quam conformiter ad illam. Ratio huius est, quia voluntas non habet in se aliquod principium, medio quo expellat à se talem affectionem. Cum enim illa affectio sit circa finem, non potest dari aliquod principium antecedens talem finem, quo expellatur affectio. Consequens ergo est, vt ex vi actionis voluntatis non possit dici illa affectio; atque adeo voluntatem debere expectare, quod ab extrinseco dimoueatur. Et quemadmodum, generaliter loquendo, eo ipso, quo voluntas totaliter deuiat à fine, non potest se ipsam reducere ad talem finem; atque adeo indiget auxilio diuino ad istam reductionem, ita eo ipso, quo voluntas præuenitur aliqua praua dispositione circa finem, indiget extrinseco adiutorio remouente illam dispositionem, & ex vi proprij actus, non remanet in voluntate facultas ad expellendam illam dispositionem. Cum igitur illa qualitas non necessitet quoad exercitium, (vt probatum est) necessitat quoad specificationem, & quandiu durat, non potest voluntas tendere in finem, nisi ad modum talis dispositionis.

A

B

§. I.

*Soluuntur argumenta in contrarium.*

AD argumenta autem, quæ contendunt probare, non esse ponendam necessitatem aliquam illatam à qualitate superueniente ipsi voluntati, respondetur. Ad primum respõdet Ferrar. in illo 4. cont. gent. cit. quod voluntas necessitatur respectu summi boni, & ideo etiam dispositio, qua proponitur voluntati aliquid sub ratione summi boni, etiam necessitat voluntatem. Vnde talis dispositio non est voluntati ratio agendi contra modum ipsius voluntatis, sed secundum talem modum. Hæc tamen solutio, solum declarat, quod quãdo de facto voluntas sequitur inclinationem alicuius qualitatis praux, proponentis tamen obiectum sub ratione summi boni, non operetur contra suam naturam, tendendo in tale bonum sub ratione finis. Quia licet ex genere rei, qualitas illa sit contra naturam voluntatis, tamen hic, & nunc, quatenus est ratio proponendi finem in ratione summi boni, & vltimi finis, efficit, quod voluntas sequatur illud bonum ad modum, quo sequitur verum bonum, & vltimum finem. Non tamen declarat Ferrar. quo modo non obstante, quod voluntas habeat se respectu illius qualitatis sicut agens primum, necessitetur à qualitate, quæ est agens secundum. Respondetur ergo, quod voluntas in ratione agentis, non debet condistingui ab illa qualitate. Non enim agẽs, quod, & agens, quo, ponunt in numero in ratione agentium, sed ex vtroque efficitur vnum. Quapropter qualitas, quæ afficit voluntatem ad finem, dicto modo, non se habet, vt agens secundum, sed vt actualitas præueniens voluntatem in genere causæ formalis; atque adeo conformiter ad naturam talis qualitatis debet affici voluntas ad talem finem, sub necessitate explicata.

*Ferr.*

C

Ad secundum argumentum respondetur, quod quanuis voluntas ponderequodam naturali, resistat prauæ qualitati illi, non tamen potest resistere per actum elicitum immediate, licet mediate possit resistere. Et hoc aduertatur diligenter pro tota ista controuersia, & ratione D. Thom. explicanda. Itaque impossibile est, voluntatem immediate per actum elicitum intentionis repugnare illi qualitati. Licet enim secundum indifferentiam, quam habet voluntas ad bonum, & malum finem, possit immediate propositis illis finibus, tendere in bonum, relicto malo, tamen semel affecta per prauam qualitatem ad prauum finem, non relinquitur in sua vniuersalitate, sed determinata ad vnam partem, & consequenter implicat, quod actus immediatus intentionis, sit, resistendo illi qualitati, & prauæ affectioni. Cum hoc tamen stat, quod mediate possit resistere. Non enim necessitatur ex vi illius prauæ affectionis, ad eligenda praua media, sed adhuc manet indifferens ad eligenda media conformia rationi, alias eo ipso, quod aliquis afficeretur praue respectu finis, maneret necessitatus ad peccandum, quod est absurdum. Quapropter ex vi illius bonæ electionis, quasi reflectitur voluntas supra se, ad destruendam illam prauam affectionem. Et in hoc distinguitur iste modus deuiationis ab vltimo fine per prauam affectionem naturalem, à modo deuiationis completæ, &

voluntariæ, quia in prima deuiatione manet in voluntate facultas, ad mediate, & per bonam electionem reflecti supra dictam deuiationem, quando tamen deuiatio est complete voluntaria, nullo modo potest voluntas suis viribus reducere se ad debitum finem.

Ad confirmationem respondetur, quod præterquam, quod voluntati non A potest inferri violentia, quoad actus elicitos, datur specialis ratio in præsenti, propter quam dicta qualitas non solum non violentat, sed necessitat voluntatem, quia scilicet non se habet, vt principium extrinsecum, sed vt forma efficiens vnum principium totale cum voluntate. Item quia necessitat, non quidem in genere causæ efficientis præmouendo voluntatem, sed in genere causæ formalis, seu obiectiuæ, efficiendo, quod obiectum appareat conueniens eidem voluntati.

Ad tertium respondetur, voluntatem nude consideratam, & in sua vniuersalitate, magis propendi in bonum, quam B in malum, nihilominus affecta prædicta qualitate, iam est determinata ad vnam partem, & non quomodocunque determinata, sed ad primum actum, respectu cuius voluntas non se mouet, sed sequitur motionem alterius, & consequenter est implicatio, quod possit immediate repellere à se talem qualitatem.

Ad confirmationem respondetur, quod aqua reducit se immediate ad suã frigiditatem, quia talis reductio prouenit per simplicem emanationem ex propria natura aquæ: cæterum expulsio prędictæ qualitatis, non potest fieri per immediatam actionem voluntatis, quæ versatur circa finem, (vt probatum est) & ex altera parte pondus naturæ, quod habet voluntas ad bonum, non sufficit ad illam immediatam expulsionem, & consequenter, expectandę sunt actiones, in quibus voluntas se moueat, & velut reflecta tur supra se ad talem expulsionem.

Probant autem omnia ista argumenta, & alia similia, quæ adduci solent contra prædictam rationem D. Thom. voluntatem non necessitari absolute ab aliqua praua qualitate, sed quod potius habet voluntas talem superioritatem supra ipsam qualitatem, vt mouendo se, & procedendo secundum modum proprium, scilicet, ex consilio, & deliberatione, possit à se repellere illam.

Sed contra hoc arguitur. Error circa prima principia, non solum immediate non potest auferri ab ipso intellectu errante, verum nec etiam mediate, ex vi scilicet discursus circa conclusiones illatas: ergo similiter deuiatio ab vltimo fine, media illa praua qualitate, non potest auferri à voluntate sic deuiante, etiã mediate; scilicet, mediante electione mediorum. Respondetur, esse diuersam rationem, quoad præsentem difficultatem, erroris circa prima principia, & deuiationis ab vltimo fine. Error enim circa principia prima, est necessaria ratio assentiendi conclusionibus illatis; atque adeo est impossibile, quod sequatur aliquis assensus verus, ex quo saltim per reflexionem tollatur dictus error; nihilominus deuiatio ista de qua loquimur, nõ est necessaria ratio electionis. Stat enim voluntatem tendere primo in finem bonum, & tamen, quod electio secuta sit mala; atque adeo è contra stat, quod prima intentio sit alicuius mali finis, & tamen, quod electio secuta sit bona. Quæ omnia proueniunt ex libertate, qua, præsuppositia illa intentione, voluntas elegit media. Igitur quando illa deuiatio à fine prouenit ex qualitate aliqua naturali, sed amissibili, potest voluntas per actus deliberatos excludere à se talem qualitatem.

Nota etiam, quod indifferentia, quæ inuenitur in voluntate ad bonum, & malum, & ad sequendam dictam affectionem, vel ad reijciendam illam, non datur in actu exercito complete, ante solam intentionem finis, sed est necessarium, quod voluntas se moueat perfecte, & tunc est velut sui iuris omnino. Non igitur datur aliqua qualitas naturalis, quæ absolute tollat indifferentiam voluntatis, & necessitet voluntatem.

Ex his sequitur differentia inter ho- C minem, & Angelum, quoad primam intentionem finis, quam habet vterque. Etenim Angelus nullam prauam affectionem patitur in prima intentione finis, (vt supra dicebamus) alias illa praua affectio tribueretur authori naturæ. Cæterum voluntas hominis ex adiunctione ad corpus, potest praue affici ad finem. Videmus enim aliquos, ex mala dispositione corporali affici ad aliqua obiecta praua. Quo fit, vt necessitas, quæ inueni

tus

tur in Angelo, quoad specificationem in prima intentione, sit respectu finis boni, ita quod consentiendo Angelus motioni diuinæ, circa vltimum finem primo intentum, talis actus intentionis necessario debeat esse bonus. Nihilominus voluntas hominis, potest primo sequi prauam illam affectionem, qui tamen actus non imputabitur homini ad culpã mortalem, quousque adueniat plena deliberatio. Nec D. Thom. intendit docere, prouenire necessario ex dicta praua affectione, deuiationem ab vltimo fine, quæ absolute non sit reparabilis, etiam per ipsum, qui sic afficitur, sed vtitur isto exemplo prauæ affectionis, ad denotandam irreparabilitatem, ex vi actus immediate eliciti à voluntate circa finem, quo exemplo declarat obstinationem eiusdem voluntatis in statu separationis, vt statim dicetur.

## §. II.

### *Vnde prouenial obstinatio voluntatis hominis.*

SVpponendum est, voluntatem hominis, quandiu anima est cõiuncta corpori, non posse secundum legem Dei ordinariam, manere obstinatam in malo, quandoquidem omnes actus, quos elicit ob imperfectionem intrinsecam, quã habent, & ex modo attingendi imperfecte obiectum, sunt reuocabiles. Vnde videtur, non dari aliquem actum in via, ex vi cuius anima separata maneat obstinata in malo. Ex altera vero parte est omnino reijcienda opinio Caiet. in hoc articulo, vt communiter intelligitur à Doctoribus, dicentis, animam in statu separationis habere specialem actum demeritorium, ob quem manet obstinata in malo, sicut Angelus per proprium actum demeritorium mansit obstinatus.

*Caiet.*

Hæc (inquam) opinio, vt iacet, bene impugnatur à Ferrar. cit. Quia mereri, aut demereri non est animæ separatæ à corpore, sed totius compositi, & ita anima separata non habet actum, per quem demereatur, & consequenter inquirendum est, per quid maneat obstinata. Nec est admittenda opinio eiusdem Ferrar. tenentis, dari in statu separationis specialem actum apprehensionis immobilis, ratione cuius anima illa separata manet obstinata. Et præterquam, quod actus animæ separatæ à corpore, & actus eiusdem animę coniunctæ corpori, sunt eiusdem rationis substantialiter, quoad imperfectionem discursus, quam includũt, atque ex consequenti, si actus animæ cõiunctæ corpori, ob talem imperfectionem non possunt esse rationes obstinationis, nec etiam actus animæ separatæ à corpore, nullo modo debet admitti aliquis actus specialis in anima separata, quæ iam est extra statum demerendi, ex vi cuius anima speciali modo adhæreat malo, sed tota adhæsio talis pertinet ad statum viæ. Quandoquidem eo ipso, quo anima peruenit ad terminum, iam quiescit in illo, nec restat facultas operandi vlterius de nouo. Siue ergo actus sit demeritorius, siue non imputetur ad nouum demeritum, non est dabilis actus de nouo in termino viæ, per quem anima nouo modo operetur circa obiectum, in quod antea tendebat. Verum est, quod aliqui actus in termino habent nouum modum, quem non habebant in via, vt patet in amore, quo homo libere Deum amabat in via, qui quando continuatur in patria fit necessarius, illud tamen proueniit ex eo, quod idem obiectum diuersi mode proponitur voluntati, in via, atque in patria. Nihilominus, quod idem subiectum ex se ipso exerceat specialem operationem de nouo, cum peruenerit ad terminum, est contra naturam huius, quod est, omnes operationes viatoris compleri in termino, & ibi acquirere statum. Et in exemplo adducto de amore necessario, potius est dicendum, operationem, quę erat in via acquirere statum, & omnimodam quietem ex tali modo necessario.

*Ferrar.*

A

B

C

Prima conclusio. Ad obstinationem hominis in malo, necessarium est, quod interueniat actus proprius eiusdem hominis. Hæc videtur notissima. Etenim obstinatio in malo imputatur ipsi homini obstinato, estque illi voluntaria: ergo debet interuenire in ea aliquis actus. Quo fit, vt si homo damnaretur ob solum peccatum omissionis licet illud essentialiter non includeret actum, tamen ad specialem indurationem, quæ ibi esset ex parte voluntatis, deberet signari, saltim antecedenter ad tale peccatum, aliquis actus, cui moraliter loquendo, tribueretur induratio, & obstinatio.

Secun-

Secunda conclusio. Nullus actus hominis, ex modo procedendi ab ipso homine, vel ex vi terminationis ad propriũ obiectum, potest causare obstinationem illam. Probatur quoad primam partem, ex dictis. Quantumcunque enim homo operetur toto conatu, & secundum vltimum potentiæ: adhuc illa operatio induit imperfectum modum procedendi, & tendendi incomplete in obiectum, atque adeo ex se non exposcit peruenire statim ad suum terminum. Vnde non potest in homine fingi aliqua operatio, quę ex modo procedendi à subiecto compleat totam capacitatem hominis: atque adeo ex vi cuius circa idem obiectum formaliter, non vltra desideretur altera operatio. Secunda vero pars probatur. Sicut enim imperfecta illa ratio actus procedendi à subiecto, efficit, vt actus non simul, & instantanee habeat totam perfectionem debitam subiecto, in attingendo obiectum, atque adeo, quod vt sic non sit actus immobilis, ita etiam imperfectus modus terminandi, & complendi actum, proueniens ab obiecto, efficiet, quod tale obiectum non immobiliter terminet actum: ergo etiam ex ista terminatione per obiectum non potest colligi dicta obstinatio.

Tertia conclusio. Conuersio ad creaturam, tanquam ad vltimum finem, exposcit ex genere suo obstinationem in malo. Probatur, & explicatur. Licet enim de facto illa conuersio non causet talem obstinationem, quia Deus (quæ sua est misericordia) conuertit ad se peccatorem, tamen ipsa conuersio ex se, non solum nihil relinquit in homine, per quod fiat conuersio in Deum, quandoquidem totaliter aufert vitam animæ, verum etiam denotat quandam quietem in creatura, tanquam in vltimo fine, & quod nihil amplius desiderandum manet. Quapropter si Deus relinqueret hominem in peccato mortali, denegando ei omnia auxilia, diceretur verissime, & propriissime, quod talem denegationem exposcebat homo ipse, ex vi illius conuersionis ad creaturam. Itaque illa conuersio ad creaturam duo habet ex parte termini, primum pertinet ad speciem actus, quatenus illa conuersio constituitur in particulari specie ex ordine ad obiectum, & ex hac parte non exposcit immutabilitatem dictam, vt patet ex secunda conclusione, quia illud obiectum est attingibile imperfecto modo. Secundũ autem est extra speciem talis conuersionis, & huiusmodi est illa ratio vltimi finis. Hæc enim ratio consistit in indiuisibili, nec recipit magis, & minus, nec est dicendum, ex hac parte peccata esse inæqualia. Licet enim vnum peccatum mortale absolute sit maius altero, tamen quatenus mortale dicens priuationem vitæ A in facto esse, non est maius altero. Ita enim manet vnus peccator priuatus vita animę, sicut alter. Similiter ergo quanuis in modo tendendi in creaturam, tanquam in vltimum finem, detur magis, & minus, tamen in eo, quod est, quiescere in creatura, tanquam in vltimo fine, reperitur indiuisibilis ratio. Fit ergo consequens, quod conuersio illa ex hac parte, totaliter, & indiuisibiliter compleat appetitum hominis, non quidem in re, sed ex modo, quem homo seruat, complacendo sibi in creatura, tanquam in vltimo fine. Sed ista non possunt pro nunc plenius declarari.

## §. III.

### *Vnde proueniat obstinatio in malo, in anima separata.*

QVarta conclusio. Obstinatio animæ separatæ prouenit ex vi peccati, in quo decedit ex hac vita, quatenus tale peccatum completur per vltimum terminum. Probatur, & explicatur. Peccatum enim mortale exposcit ex se, esse in vltimo termino irreuocabiliter, vt patet ex tertia conclusione; atque adeo, quando de facto peccator constituitur in tali termino, aduenit peccato complementum per se, atque adeo immutabilitas voluntatis, quæ denotatur ex modo constituendi vltimum finem in creatura, completur vere, & realiter, perueniendo ad statum separationis ani C mæ à corpore. Consequens ergo est, vt non solum ex vi status in termino proueniat obstinatio animæ, quandoquidem obstinatio denotat specialem duritiem voluntatis, quæ est reducenda ad actum voluntatis, non autem ad statum in termino, sed etiam ex vi talis actus proueniat obstinatio. Cum igitur ex altera parte actus iste exercitus in via, & status ille in termino, non debeant censeri, vt res

distin-

distinctæ rationis, sed potius, vt concurrunt ad vnam rationem obstinationis, necesse est, vt consideretur actus cõuersionis ad creaturam, tanquam ad vltimũ finem, quatenus ex se exposcit omnimodam quietem, quæ completur, perueniẽdo ad vltimum statũ, (si quies debet vocari continuus dolor, & sempiternus horror), quibus positis in tã misero statu, ad huc voluntas velut vltimo quiescit in creatura, ad quam conuersa est.

Sed quærit aliquis: suppositio, quod homo commisit multa peccata mortalia, ex vi cuius peccati manet obstinatus? Aliqui dixerunt, quod ex vi vltimi peccati mortalis. Hæc tanen sententia non est vera, imo omnia peccata mortalia, in quibus aliquis decedit, concurrũt æqualiter ad obstinationem illam. Quandoquidem, (vt probatum est) omnia illa peccata sunt æqualia, & eiusdem rationis in eo, quod est, constituere vltimum finem in creatura, modo explicato, ex hoc autem prouenit dicta obstinatio. Quapropter licet conuersiones ad diuersas creaturas sint distinctæ speciei, tamen adunantur in illa ratione vltimi finis, & sic causant obstinationem.

Ad propositum ergo principale explicandi sententiam D. Thom. reuertentes, dicimus, Sanctum Doctorem non reduxisse illam obstinationem animæ, ad statum separationis solum, vt reducit Bañes, dub. 1. sup. hunc art. & bene redarguitur à Vazquez: quia scilicet hæc reductio non est explicatiua mentis D. Thomæ. Bañes. Vazquez. imo dictus Magister Bañes videtur deserere rationem D. Thom. & adhærere sententiæ Marsilij. Sed reduxit D. Thom. illam obstinationem ad actum propriũ hominis, qui incipit in via, & completur in statu separationis, ad modum explicatum.

Fatemur, esse bonam congruentiam eam, quam adducit Bañes ex Marsilio; scilicet, quod sicut grauibus, & leuibus, quando sunt extra locum suum naturalem, est debitus generalis concursus Dei, quo perueniant ad talem locum, postquam tament sunt in illo loco, cessat ille Bañes. concursus, ita homini, quando est in statu viæ, datur generale auxilium Dei, vt tendat ad patriam, quando tamen iam est in termino, cessat hoc auxilium. Hæc (inquam) ratio licet congruenter explicet difficultatem propositam, non tamen ratio assignat principium à priori, ex quo proueniat illa induratio, quam A essentialiter dicit obstinatio. Hæc enim induratio, non reducitur ad statum in termino, nec ad subtractionem auxilij diuini, (vt constat ex dictis) atque adeo debet reduci ad deuiationem complete voluntariam, qua homo deuiat ab vltimo fine, & completur per vltimum terminum, quem ex se exposcebat. Nec latuit D. Thomam congruentia illa posita, imo dicit. *Quando igitur anima erit à corpore separata, non erit in statu, vt moueatur ad finem, sed vt in fine adepto semper quiescat.* D. Thom. Cum quo tamen stat, vt illa existentia in termino causet illud genus quietis, ad modum, quem exposcebat tendentia in terminum. Quapropter beati quiescunt, ad modum, quem exposcebat charitas in via, & similiter damnati B quiescunt, ad modum, quem exposcebat praua affectio voluntatis, quam habuerunt in via, atque adeo diuersi isti modi, adaptantur naturis actuum tendendi, sicut & subtractio auxilij diuini adaptatur naturæ actus, vt procedentis à voluntate.

Colligenda præterea est specialis ratio abhibita pro Angelis, quoad hanc obstinationem. Non enim solum recedunt ab eo, per conuersionem ad creaturam, tanquam ad vltimum finem, sed modo indiuisibili, & instãtaneo, & ideo Angeli antequam intelligantur in statu alterius vitæ, sunt obstinati in malo, ex vi actus exerciti in via, quæ obstinatio non conuenit hominibus.

Ad quartum argumentum patet ex dictis. Id enim, quod amissibiliter causabat qualitas illa in via, & affectio praua C ad vltimum finem, causat inamissibiliter conuersio ad creaturam, vltimo completa per statum illum separationis.

CON-

## CONTROVERSIA. LXXXVI.

*Vtrùm dæmones, & alij damnati, ita sint obstinati in malo, vt non possint exercere aliquem actum moraliter bonum.*

PROBATVR, quod possint exercere actum illum. Primò. Actus moraliter bonus non superat facultatem damnati, imo congruit maxime naturæ ipsius: ergo damnatus potest elicere talem actum. A

Secundo. Damnatus non amittit libertatem: ergo potest eligere aliquod bonum. Probatur consequētia. Licet enim non sit de ratione libertatis indifferentia ad bonum, & malum, quandoquidem inuenitur perfectissime libertas in Deo absque tali indifferentia, tamen est perfectio libertatis determinatio ad bonum: ergo si damnatus non amittit libertatem, potest se libere determinare ad aliquod bonum.

Confirmatur. Quia si damnatus non potest se libere determinare ad bonum, est necessitatus ad malum: ergo non est liber, quandoquidem necessitas respectu vnius partis indifferentiæ tollit totam indifferentiam.

Tertiò. Etiam si damnatus necessitetur ad conuersionem, qua conuersus est ad creaturam, tanquam ad vltimum finem, manet tamen liber circa media: ergo etiam si semper peccet in illa prima conuersione, potest exercere actus bonos in diuersis electionibus. Antecedens patet, necessaria enim volitio alicuius finis, non infert necessariam volitionem mediorum, sed relinquit libertatem saltim circa media, quæ non sunt omnino necessaria ad consecutionem talis finis. B

Quod si respondeas, damnatum necessitari, quoad exercitium, ad prædictam conuersionem, esseque semper in actu secundo eiusdem conuersionis, & consequenter, illam inficere omnes alias operationes, quandoquidem ordinantur actualiter ad dictum finem malum. C

Contra hoc arguitur quarto. Etiam si damnatus necessitetur, quoad exercitium, ad dictam conuersionem, non inde fit, quod necessario referat ad illam omnia quæcunque vult, imo videtur, esse impossibile, quod dolor ille, quem patitur in pœnam talis conuersionis, & alij actus eliciti, quibus cruciatur ob talem conuersionem, referantur ad eam, tanquam ad finem. Potius enim deseruiunt prædicti actus detestationi illius conuersionis, quam ordinationi ad eam. Ergo.

Confirmatur. Beati non solum necessitantur, quoad exercitium, ad amandum Deum, verum etiam ad ipsum referunt omnes alias operationes, quia omnes induunt eandem rationem illius finis, sed non omnes operationes damnati induūt rationem illius conuersionis, imo aliquę aduersantur eidem, cuiusmodi est remorsus conscientiæ, & aliæ similes: ergo tales operationes non referuntur ad illum finem.

Pro intelligentia huius difficultatis notandum est, non esse in præsenti quæstionē de actu bono ex obiecto, sic enim certum est, dari multos actus, qui ex obiecto immediato non vitiantur, sed potius sunt boni. Quæstio ergo est de actu bono absolute, ad quem requirūtur omnes circunstantiæ, quarum vna est debitus finis, & hac deficiente dicitur actus malus absolute.

Notandum secundo, non sufficere ad malitiam actus, qui est bonus ex obiecto, quod habitualiter referatur in malum finem: quin potius, stat ista habitualis relatio, cum bonitate absoluta actus, vt patet in eo, qui existens in peccato mortali dat eleemosynam, pietate naturali ductus. Quapropter, vt opera damnati dicantur mala, non sufficit habitualis conuersio ad creaturam, tanquam ad vltimum finem, sed requiritur actualis, & hoc non quomodocunque, non enim debet considerari finis ille in se ipso, & absolute, sed quatenus est ratio volendi media. Est igitur difficultas, vtrum damnatus sit ita conuersus ad finem, non solum in se ipso, & absolute consideratum, sed vt est ratio volendi media, vt ex tali conuersione reddantur prauæ omnes cōuersiones ad media ordinata ex se ad eun-

eundem finem, & ad quæcunque obiecta particularia, quæ licet ex se non ordinentur ad illum finem, tamen vt sunt obiecta huius operantis, participent prauam ordinationem.

Et quidem, quod de facto non detur aliqua operatio bona moraliter in damnatis, est communis consensus Theologorum contra Scot. in 2. d. 7. q. 1. & Durand. q. 2. Basol. q. 1. art. 3.

*Scot. Durand. Basol.*

A

§. I.

*Defenditur ratio S. Thomæ impugnata à Vazquez.*

CVm Doctores scholastici conueniant in illa conclusione, quod scilicet in damnatis, non detur aliqua operatio bona moraliter, dissentiunt inter se in assignanda ratione. Nec est nostri instituti, referre aliquas rationes aliorum Doctorum, & impugnare, sed defendere principalem rationem, qua vtitur D. Thom. in 2. d. 7. q. 1. art. 2. dicés. Sicut impossibile est, à voluntate indeclinabiliter adhærente recto fini, procedere opus peccati, ita è cõtrario impossibile est, à voluntate adhærente inconuertibiliter peruerso fini, aliquod rectum opus prouenire: omnes autem damnati inconuertibiliter adhærent prauo fini, & consequenter non possunt aliquod bonum opus morale operari,

*D. Thom.*

Contra istam rationem insurgit Vazquez disput. 241. cap. 3. dicens. Hæc ratio, meo iudicio, non solum infirma est, verum etiam ex illa aliquid absurdi videtur sequi. Et primum quidem ex ea videtur colligi, hominem peccare quacunque voluntate sequẽti, post primam, qua peccauit mortaliter, vt vltimum finem in creatura sibi constituit, ac proinde non posse aliquod morale bonum, ex omni circunstantia operari, eo quod in omni sequenti sua voluntate, prima illa voluntas, quandiu non fuerit per pœnitentiam retractata, virtute manebit, ac proinde reliquas omnes voluntates prauitate sua vitiabit, si id etiam in dæmone efficit, aut assignetur, oportet, differẽtia inter hominem peccatorem in via, & ipsum, seu Angelum in termino, ob quam opera hominis in via, non inficiantur prima illa voluntate, in termino tamen vitientur.

*Vazquez.*

Secundò, Vt voluntas aliqua finis præterita, quæ actu non mouet, influere dicatur in sequentes voluntates, & eas inficere, opus est, vt in eas saltem remote aliquid operetur. Remote autem solum dicitur operari voluntas finis in sequentes voluntates, quando sequentes, connexione quadam continuatæ, à prima deriuantur, media saltem alia voluntate, quę à prima processit. Atqui dæmon ita constituit sibi vltimum finem per peccatum, prima illa voluntate, vt illa nec per se, nec per aliam mouerit ad sequentes omnes: ergo non potest cum illis cõparari, vt circunstantia ipsarum, ac proinde non dicitur virtute manere in sequentibus. Istæ tamen obiectiones debiles sunt, nec penetrauit ille author mentem D. Thom. quoad illud de inhærentia immobili circa vltimum finem. Supponenda igitur sunt ea, quæ supra explicuimus circa istam adhæsionem immobilem. Supponenda etiam est differentia inter adhæsionem immobilem respectu obiecti particularis, & respectu finis vniuersalis, siue sit vere finis vniuersalis, siue in ordine ad operantem habeat se, vt finis vniuersalis. Quamuis enim Angelus immobiliter adhæreat cuicunque obiecto particulari, in quod semel ex plena deliberatione tendit, tamen non adhæret eidem obiecto, tanquam primæ, & radicali rationi aliorum actuum sequentium. Cæterum fini vniuersali, ad quem primo se conuertit immutabiliter, non quomodocunque adhæret, sed tanquam formali rationi volendi omnia, quæ postea debet velle. Ex quo sequitur, quod cum Angelus, & similiter quicunque damnatus, non possint cessare ab omni operatione voluntatis, est impossibile, quod cessent ab illa prima operatione, quæ est ratio aliarum, & (vt supra dicebamus) habet se talis prima operatio, vt primum mobile, sicut in animali motus cordis vniuersaliter concurrit ad operationes vitales.

B

Pro cuius clariori intelligentia, notandum est discrimen inter agentia imperfecta, & agentia, quæ agunt complete, & prout sunt in termino, quod agentia primi generis non est necessarium, quod operentur ex proposito fine formaliter, & actualiter; atque adeo multoties homo agit vere propter finem, etiam si non recordetur actualiter eiusdem finis. Nihilo-

C

hilominus agentia completa, quæ sub perfecta actualitate tendunt in sua obiecta, operantur propter finem actualiter, & formaliter intentum. Vnde si semel adhærent perfecte, & complete alicui fini, tanquam vltimo, & tanquam primæ, & vniuersali, atque radicali rationi adhærendi alijs bonis particularibus, seu obiectis, implicat, quod non sint in perpetuo actu respectu eiusdem finis. Quapropter licet Caietanus teneat, illam primam conuersionem ad vltimum finem virtualiter contineri in alijs volitionibus particularibus, non debet intelligi ad istum sensum, quod cessante actualiter prima conuersione, maneat virtualiter in alijs volitionibus, seu electionibus, sed taliter, quod in volitionibus, seu electionibus subsecutis maneat virtualiter. Sicut causa vniuersalis, licet actualiter operetur, quando operatur causa particularis, tamen solet dici, quod virtualiter sit in ipsa causa particulari. Et in hoc vltimo allucinatus est Vazquez, putans debere signari aliquem actum medium inter illam conuersionem ad vltimum finem, & conuersiones ad particularia obiecta, quo actu continuetur malitia finis cum illis conuersionibus, atque si iam cessasset conuersio illa ad finem, & maneret solum in actu continuante.

*Caietan.* *Vazquez.*

Ratio igitur nostri Angelici Magistri non solum fundatur in hoc, quod ex vi intentionis malæ non potest sequi electio bona, hoc enim nemo sanæ mentis potest negare, cum mala arbor non possit bonos fructus facere, sed etiam fundatur in hoc, quod semel posita illa intentione immobili non relinquitur locus alicui electioni bonæ, propter perfectum modum finalizandi, quem seruat semper talis intentio, nam eo ipso, quo est immobilis, & ratio actuum, qui exercentur in statu immobili, necesse est, vt semper sit in actu, atque adeo, quod inficiat omnes alias actiones.

Nota præterea, quod quanuis de facto ita contingat, sicut dictum est, quod scilicet semper actu duret illa prima conuersio, tamen adhuc non erat necessaria talis duratio, vt inficerentur omnes actiones sequentes. Sufficiebat enim ad hoc, quod agens perfecte, & complete operans, cuiusmodi est agens illud, de quo loquimur, non posset operari, nisi reducendo actualiter actiones ad finem, ad quem esset habitualiter conuersum. Itaque sicut perfectus assensus alicuius conclusionis exposcit perfectam reductionem ad primum principium, & non sufficit reductio ad principium immediatum, ita perfecta electio, seu volitio alicuius medij, cuiusmodi est illa, quæ habetur in termino, & præcipue illa, quæ A est immobilis, necesse est, vt actualissimo modo secundum naturam subiecti, à quo elicitur, procedat, & consequenter, quod pertingat vsque ad vltimum finem, ad quem est conuersum illud agens.

Conformiter ergo ad istam rationem, quæ est à priori, debent procedere aliæ rationes, quæ adducuntur à discipulis D. Thom. pro illa veritate confirmanda. Et quidem aliqui probant, quod conuersio illa prima damnatorum inficiat omnes sequentes actiones, quia includitur in illis, sicut volitio, qua quis vult bonum in communi, includitur in omnibus volitionibus particularibus saltim virtualiter. Ista tamen ratio, vt efficaciter probet intentum, debet reduci ad rationes propositas. Nam si tantum se haberet prædicta conuersio sicut volitio, qua aliquis vult bonum in communi, atque adeo sicut cessat quis à volitione boni in communi, cessaret à tali conuersione, argumentum, quod proponit Vazquez, haberet vim. Tunc enim assignandus esset specialis actus, per quem de nouo hic, & nunc communicaretur malitia illius conuersionis alijs actionibus. In quo est aduertenda differentia inter communicationem, qua communicatur volitio boni in communi, actionibus sequentibus, & communicationem qua communicatur conuersio illa prima alijs actionibus sequẽtibus. Etenim volitio boni in cõmuni est transcendentalis, & includitur in omni volitione, tã obiecti boni, quã mali, vnde ipsa secũdum se immediate communicatur omnibus volitionibus particularibus, nec debet assignari aliqua ratio formalis huius communicationis, sicut ens, & bonum communicantur per se, & immediate omnibus rebus, nec datur alia ratio media in tali communicatione. Cæterum malitia illius conuersionis dictæ, non potest secundum se, & absolute considerata, esse immediata ratio communicationis respectu omnium actuum sequentium, &

B

C

ita

ita si non duraret actualiter ista conuersio, quando damnatus exercet alias actiones, quæ ex obiecto sunt bonæ, inquirendum esset, per quid continuaretur dicta malitia. Vnde dicendo, quod ex vi electionis perfectæ, ad modum explicatum, propter vltimum finem formaliter intentum, ista continuatio clare cõstat, quandoquidem inspicitur finis, vt formaliter inficiens actionem. Cæterum sustinendo acutissimam rationem Diui Thom. quod ista continuatio malitiæ, non fiat ex vi electionis formaliter inspicientis finem prauum, sed ex vi ipsius intentionis immobilis, reducendum est hoc, ad actualitatem perfectam, sub qua semper durat illa conuersio, atque adeo immediate per se ipsam communicat malitiam cuicunque actui.

Sed contra hoc arguitur. Intentio finis non est immediata ratio eligẽdi hoc medium, vel illud, quandoquidem postquam voluntas est determinata ad aliquem finem, adhuc manet indifferens, ad eligendum hoc, vel illud medium: ergo necesse est, assignare aliquem actum, per quem fiat continuatio, & communicatio malitiæ finis, respectu actuum, qui versantur circa media. Hæc difficultas non potest pro nunc plene examinari. Quidquid autem sit de antecedente, respondetur, quod quamuis inter illam intentionem finis, & electionem cuiuscunque medij, debeat interuenire aliquod determinatiuum magis ad vnum medium, quam ad aliud, tamen malitia, de qua loquimur in præsenti, immediate communicatur ab illa intentione immobili. Nam quamuis per talem intentionem non maneat voluntas determinata, quoad exercitium huius, vel illius actus mali, manet tamen determinata, quoad specificationem respectu malitiæ, ita quod quicunque actus procedens à tali subiecto immobiliter, & actualiter determinato per illam prauam conuersionem ad vltimum finem, debet esse malus.

Argumentum primum contra illam rationem Diui Thomæ nullam habet difficultatem. Nam habitualis conuersio ad prauum finem non sufficit, ad vitiandum omnes actus sequentes, nec de ista loquitur Diuus Thomas, sed de conuersione immobili, complete, & inflexibiliter determinante subiectum ad malum. Et hoc tenebatur aduertere arguens, quando petiuit differentiam inter hominem peccatorem in via, & obstinatum in termino.

Ad secundum argumentum patet ex dictis. Quantumcunque enim requireretur particularis actus ad continuandam primam illam conuersionem prauam cum actibus sequentibus, adhuc tales actus sequentes non participarent malitiam à prima conuersione, ratione illius actus, qui mediaret, sed immediate dicerentur mali, quatenus operans actualiter esset conuersus ad malum finem, propter quem omnia operatur.

## §. II.

### *Impugnatur ratio, quam adducit Vazquez.*

RElicta facili, & optima ratione D. Thom. Vazquez cit. cap. 4. reddit aliam rationem, cum Marsilio in 2. quæst. 5. art. 3. qua reducit dictam impotentiam ad recte operandum, ad subtractionẽ auxilij diuini, quod quidem confertur viatoribus, quandiu non perueniunt ad terminum, non tamen confertur existentibus in termino, sicut elemẽtis post diem iudicij, quia iam sunt in termino, denegabitur concursus Dei, qui antea conferebatur ob generationem, & corruptionem rerum. *Vazquez Marsil.*

Dicit præterea, Deum denegare dæmonibus auxilium operans, quatenus nõ præuenit eos cogitatione, & motu non deliberato, quo indigent, vt recte operẽtur. Et infra subdit dicens. Verum enimvero cogitatio, qua præuenire potest voluntas ad opus bonum, duplex est, quædam congrua, quam Deus nouit, effectũ habituram, consideratis omnibus circũstantijs, quædam vero non congrua, quã nouit Deus, effectum non habituram, quæ tamen communiter dici solet sufficiens, & hãc secundam Deus non denegat dæmonibus. Et probat, quod Deus non deneget hanc non congruam cogitationem, seu hoc auxilium sufficiens. Nam impossibile est, occurrere tentationem aliquam dæmoni, quæ inuitet ad peccandum, absque eo, quod ex parte intellectus proponatur ei indifferenter ratio mali, & boni, in ea tentatione, &

peccato, hoc enim naturaliter occurrit in quacunque tentatione, imo hoc necessarium est, vt voluntas libera relinquatur. Cum igitur voluntas dæmonis, etiam in inferno, ita sequatur peccatum, vt à nullo voluntas eius necessario moueatur, sed libere, necesse est, vt omne peccatum occurrens voluntati dæmonum, cum indifferentia boni, & mali proponatur, hoc est, vt proponatur dæmoni, non tantum id, quod peccatum est, sed etiam oppositum bonum.

Nos tamen dicimus primo circa illam rationem adductam, eam esse congruentiam quandam, velut à posteriori deductam, non tamen à priori ostendentem positiuum fundamentum impossibilitatis damnati, ad eliciendum bonum actum. Itaq; bene sequitur, quod si Deus denegat damnato suum concursum generalem ad opera bona elicienda, impossibile est, talia opera elici. Cæterum hæc est differentia inter collationem auxilij, & denegationem ipsius, quod in primo non debemus inuestigare causam ex parte eius, cui confertur auxilium, quia omnino gratis confertur, attamen quando denegatur auxilium, datur aliquando causa ex parte eius, cui denegatur.

Hoc igitur cõtingit in præsenti, quod scilicet in damnato præcedit causa, ob quam Deus deneget concursum suum ad opera bona elicienda, & hæc causa est, quam assignat D. Thom. scilicet inflexibilitas voluntatis in malo, & immobilis adhæsio ad malum finem. Vnde eadem ratione probat Sanctus Doctor, damnatum, postquam semel conuersus est ad finem malum complete, & in termino, non posse retractare talem conuersionem, atque non posse elicere aliquod opus bonum, quia ex eodem principio positiuo, vtrunque procedit, (vt autem dictum est) denegatio diuini auxilij habet se, vt remouens prohibens.

*Vazquez.* Id autem, quod subdit Vazquez de cogitatione congrua, falsum est, & contra communem sententiam Doctorum, tenentium, Deum denegare dæmonibus, & alijs damnatis, generaliter omne auxilium. Quapropter relicta illa distinctione de cogitatione congrua, & non congrua, quæ distinctio multas incongruitates habet, vt iam à nobis ostensum est: dicimus secundo: subtractionem illam diuini auxilij, esse generalem, denegari-

A

B

que damnatis, etiam auxilia sufficientia. Si enim ille author fatetur, auxilium denegari damnatis, quia iam sunt in termino, & ex altera parte auxilium sufficiens, & primo requisitum ad omnem operationem bonam, datur ei, qui debet incipere operari, & consequenter primo tendere in terminum, quomodo potest dari tale auxilium ei, qui iam est in termino? Item etiam damnatus ex vi illius completæ conuersionis ad prauum finem, manet ab intrinseco determinatus ad malum, & inflexibiliter determinatus: ergo superfluum est quodcunque auxilium sufficiens. Hæc enim est differentia inter determinationem completam voluntatis, ab intrinseco reddentem voluntatem inflexibilem, & quodcunque aliud impedimentũ extrinsecum, quoad propositum, quia non obstante quocunque impedimento extrinseco, voluntas ex se est capax auxilij sufficientis, & ita licet tale auxilium non sit habiturum aliquem effectum, non denegatur à Deo. Cæterum, quando voluntas ab intrinseco, & ex vi proprij actus, manet immutabilis in malo, est incapax auxilij sufficientis, & sic superfluum est tale auxilium.

Ad argumentum in contrarium respondetur, falsum esse, quod dæmoni proponatur aliquid sub indifferentia ad bonum, & malum, practice, & in ordine ad executionem. Quanuis enim dæmõ cognoscat speculatiue quidquid boni, vel mali est in obiecto sibi proposito, tamen in ordine ad executionem, omne quod proponitur per intellectum practicum, sequitur naturam voluntatis, quatenus omnino conuersæ ad prauum finem.

## §. III.

### *Satis fit argumentis positis à principio.*

C AD argumenta posita à principio respondetur. Ad primum respondetur, actus bonos non excedere semper facultatem potentiæ secundum se consideratæ, nihilominus excedere facultatem potentiæ speciali modo affectæ. Vnde quicunque actus bonus excedit facultatem voluntatis damnati, quatenus ista voluntas est velut completa, & vltimo actuata in malo.

Ad

Ad secundum respondetur, concedendo, damnatum non amittere libertatem, nihilominus amittit executionem libertatis, quatenus indifferentia, quam ex se habet ad bonum, & ad malum, est iam complete determinata ad malum. Vnde concedimus, non esse de ratione libertatis indifferentia ad bonum, & ad malum, vt argumentum probat, & consequenter magis læditur quodammodo libertas per completam determinationem ad malum, quam si daretur completa determinatio ad bonum. Cum hoc tamen stat, vt absque læsione substantiali libertatis detur illa determinatio ad malum, qua posita non relinquitur locus determinationis ad bonum. Non enim in hoc attenditur ad perfectiorem, vel imperfectiorem determinationem voluntatis, & ita licet sit perfectio voluntatis determinatio ad bonum, & contra naturam eiusdem voluntatis determinatio ad malum, tamen suppositis hac secunda determinatione complente modum tendendi voluntatis, non relinquitur quoad executionem potestas tendendi vltra in bonum, quæ non sit taliter impedita, vt sit impossibile, dari talē tendentiam. Et hoc attente nota. Duplici enim causa non potest damnatus habere aliquem actum bonum, primo, propter completam determinationem ad malum iam explicatum, quæ quanuis non auferat libertatem absolute, sed potius compleat modum tendendi libere, quem habebat voluntas, tamen tollit executionem, ita, vt sit necessarium, necessitate consequentiæ, quod omne opus damnati sit malum. Secundo, quatenus implicat in illo statu, dari vltra tendentiam proprie loquendo, & hoc modo, etiam in operibus bonis est impossibilis executio per modum tendentiæ, atque adeo opera, quæ beatus exercet in patria, considerantur per modum fruitionis, & quietis in bono, & fine adepto, non vero, vt tendentia in tale bonum. Hoc ergo supposito, si damnatus posset exercere aliquem actum bonum, talis actus haberet modum tendentiæ in bonum, & finem, quia implicaret, illum exerceri per modum quietis, quandoquidem non succedit actui assecutionis finis. Habere autem illum actum modum tendentiæ omnino implicat, cum exerceatur in termino, atque adeo, etiam ex hac parte non potest dari talis actus, nec voluntas manet libera, quatenus est in tali statu, ad eliciendum actum bonum.

A

Omnia tamen ista reducenda sunt ad fundamentum positum ex Diu. Thom. Sic enim Deus statueret hominem in statu damnationis, non præcedente aliquo actu ex parte ipsius hominis, quo peruenire ad talem statum, non imputaretur eidem homini, non exercere aliquem actum bonum, propter rationem dictā. Nihilominus de facto imputatur damnato illud non operari bene, quia per actū liberum constituit se damnatus in tali statu. Recurrendum igitur est in hac parte, non ad statum præcise, nec ad denegationem auxilij diuini, vt intelligatur, damnatum culpabiliter non posse bonum morale operari, sed ad proprium actum damnati, per quem libere, & inflexibiliter adhæsit voluntas malo fini, vt sic, & intelligatur libertas absoluta, quoad illud non operari bene, & necessitas ex suppositione, iam explicata.

B

Ad confirmationem patet ex dictis. Damnatus enim necessitatur ad malum non ab intrinseco, & ex parte principij radicalis operandi libere, sed ex parte actus libere, & culpabiliter eliciti, quæ necessitas est consequentiæ tantum.

Ad tertium respondetur. Damnatum manere liberum circa media, suppositā illa conuersione ad finē, libertate quoad exercitium, manere tamen necessitatum, quoad specificationem, circa malitiam omnium actuum, ita vt quicunque actus elicitus debeat necessario induere malitiam finis.

Ad quartum argumentum, quod est replica præcedentis solutionis respondetur, media ordinata ad finem esse in duplici differentia, quædam intrinsece ordinata, quæ ex se conducunt ad finem, quædam vero extrinsece ordinata, ordinatione eius, qui est relatus ad talem finem. Multa igitur operatur damnatus, quæ ex se non ordinantur ad finem, ad quem ipse est conuersus, imo multa operatur, quæ in esse physico non ordinantur ad eundem finem, vt probat argumentum, nec ex primaria intentione exercentur propter talem finem: adhuc tamen omnia

C

participant malitiam finis, quatenus supposito, quod exercentur, ordinantur in esse moris ad eundem finem, ad quem damnatus est conuersus. Itaque stat bene, quod damnatus non incipiat libere exercere aliquam operationẽ, ex primaria intentione finis, ad quem est conuersus, sed potius necessitetur ad talem operationem, vt ad considerandum pœnas, quas patitur: adhuc tamen illam considerationem in esse morali ordinat ad eundem finem, sicut etiam operationes bonas naturaliter, & quæ procedunt à voluntate secundum propriam naturam voluntatis, ordinat ad eundem finẽ.

Et pro clariori intelligentia huius, notandum est, esse impossibile, voluntatem libere elicere aliquam operationẽ, quæ non sit propter finem, taliter, quod ordinatio ad finem non præcedat ipsam operationem. Vnde hoc modo non potest damnatus libere exercere aliquem actum, quin prius ordinet ipsum ad finem prauum. Sunt tamẽ alia opera damnati, quæ in esse physico non procedunt ab ipso libere, nec ex primaria intentione eius ordinantur ad prauum finem, sed potius ad ipsa necessitetur. In his ergo operibus, etiam supposita illa necessitate, datur moralitas quædam secundum relationem superuenientem à damnato, ex qua relatione, quæ quidem est extrinseca ipsis, inficiuntur in esse moris. Et in hac secunda consideratione operum, nihil obstat, aliquid in esse physico contrariari illi fini, ad quem damnatus est conuersus, & ex altera parte in esse moris, dari dictam ordinationem. A

Ad confirmationem patet ex dictis. Probat enim, quod in statu beatifico, omnia, quæ ordinantur ad vltimum finem, prius ex se sint ordinabilia ad talem finem, quam de facto ordinentur, quod tamen non contingit in misserrimo statu damnationis, vbi nullus reperitur ordo, ex parte damnatorum. Imo ordo, quem Deum ibi statuit inter culpam, & pœnam, ordinando, quod pœna non solum proportionaretur culpæ, sed etiam cederet in gloriam ipsius Dei, peruertitur à damnatis, taliter, quod cogitatio dicta tormentorum immissa à Deo in pœnam culparum, ex se, & quatenus pœna est, resultat in gloriam Dei, & tamen à damnato inuertitur iste ordo, vt declaratum est. B

IN articul. 4. in sol. ad 3. docet D. Thom. quod dæmones licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso, quod sciunt, illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Et 4. cont. gent. cap. 90. dicit. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiæ incorporeæ, per modum alligationis cuiusdam. Et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt, se rebus infimis alligatos in pœnam.

## CONTROVERSIA. LXXXVII.

### *Vtrùm hæc doctrina D. Thom. sit vera.*

CIRCA modum, quo dæmones cruciãtur, sunt variæ sententiæ. Et supponendum est, Angelos esse impassibiles passione proprie dicta, prouenien- C re ab agente corporeo, sicut etiam sunt immateriales, & non quomodocunque, sed ex propria sua natura, licet contrarium videatur tenere D. Bernard. tractatu de gradibus humilitatis, dicens, Angelos esse impassibiles per gratiam, non per naturam. Igitur quidam tenẽt, dæmo- *D. Bern.*

dæmones torqueri apprehensione sola apparentis mali, non autem apprehensione alicuius veri contrarij. Sicut homines cruciari solent in somnis. Hanc sententiam tenuit Auicen. 9. Metaph. capit. vltim. Quam etiam sententiam ex parte tenuit Albert. in 4. d. 44. art. 20. Falsa tamen est, & derogat veræ, & reali punitioni, qua dæmones videntes, & scientes debent puniri à Deo, & non illudi phantasticis visionibus.

*Auicen.*
*Albert.*

A

Alij tenent, dæmones puniri sola apprehensione desiderati boni, quo priuantur, quæ apprehensio primo pertinet ad pœnam damni, & pœna sensus ortum habet ex illa. Pro hac sententia solent adduci aliqui authores graues, sed immerito. Cuiuscunque tamen illa sit, est falsa, & contra communem sententiam Theologorum, distinguentium pœnam damni à pœna sensus, ita quod dæmones præter pœnam priuationis visionis beatificæ torqueantur vero igne corporeo. Vid. Augustin. 21. de ciuit. cap. 10. Gregor. 4. lib. dialog. cap. 29. Nisen. disput. de anima, & resurrectione. Hugo de Sancto Victor. quæst. 3. in epistol. ad Thesalon. Origen. lib 2. Periarch. capit. 11. Et in sacra Scriptura Matth. 25. fit mentio de pœna sensus, scilicet igne corporeo, qui paratus est diabolo, & Angelis eius, tanquam de aliquo distincto à carentia visionis Dei.

*Aug.*
*Greg.*
*Nisen.*
*Hug.*
*Orig.*
*Matth. 25.*

B

Tertia igitur sententia proximius accedens ad communem, statuensque cruciatum procedentem ab igne corporeo, dicit, dæmonem torqueri per quandam speciem ab eodem igne deriuatam. Hanc sententiam tenet Scot. in 4. d. 44. quæstion. 2. Ægid. quodlib. 2. quæst. 9. Ricard. in 4. cit. art. 2. quæst. 3. & alij. Hæc etiam sententia est multum deficiens. Licet enim possit Deus assumere ignem, vt instrumentum ad torquendũ dæmones, sicut de facto assumit, & sic media aliqua qualitate intentionali causet talem effectum, tamen explicandum restat, quem modum debeat habere talis species ad cruciandum, & quid debeat continere intentionaliter. Vt enim docet D. Thom. 4. cont. gent. cit. non sufficit quæcunque species intelligibilis ad cruciatum tam vehementem. Sed de hoc amplius patebit infra.

*Scot.*
*Ægid.*
*Ricard.*

C

*D. Thom.*

Aliqui ex Thomistis tenent, ab igne illo deriuari quandam qualitatem ex vi tute diuina, vtente ipso igne, tanquam instrumento, qua quidem qualitate male afficitur dæmon, & contra propriam suam naturam. Sed isti non sufficienter explicant propriam rationem talis qualitatis, & quid contineat intentionaliter.

Quapropter difficultatem istam explicabimus ad mentem D. Thom. & Ferrar. 4. cont. gent. cit. Supponendum ergo est pro nunc, Deum posse assumere ignem illum corporeum ad agendum in spiritum, in qua eleuatione necesse est, quod interueniat aliqua qualitas intentionalis, attingens vere, & realiter spiritum. Itaque non solum assumendo ignem, tanquam instrumentum, aliter se habet ignis per impressionem specialis motionis, verum etiam ex vi eiusdem motionis resultat in subiectum, circa quod agens principale operatur, specialis qualitas, per quam in genere causæ formalis afficitur passum, vt correspondeat agenti, & instrumentali motioni, reductæ ad genus causæ efficientis. Sicut enim in agentibus principalibus nõ solum datur forma, per quam operentur efficienter, verum etiam eidem formæ correspondet ex parte effectus alia forma, per quam eadem agentia operantur secundum genus causæ formalis, ita in agentibus instrumentalibus, non solum debet dari motio procedens à causis principalibus, verum etiam entitas recepta in passo, quæ correspondeat actioni instrumenti. Fateri igitur tenentur omnes, qui dicunt, Deum assumere, vt instrumentum, ignem ad torquendum dæmones, produci ex vi talis instrumenti qualitatem vere, & realiter afficientem dæmones, & actuantem.

*Ferrar.*

Quapropter Scot. cit. qui cum Diu. Thom. tenet, dæmones torqueri ab igne, tanquam à continente ipsos, & ex altera parte, quod non producitur aliquid in dæmonibus ex influxu ignis, nõ saluat veram rationem instrumenti, quã intendit ponere in igne. Vnde ponit efficientiam ex parte Dei punientis dæmones, in igne vero solum ponit rationem quandam obiectiuam, quam abominantur. Sed de falsitate huius modi dicendi infra magis constabit.

*Scot.*

§. I.

*Decisio quæstionis.*

PRima conclusio. Dæmones non immediate torquentur ab igne illo corporeo, etiam considerato per modum continentis, & incarcerantis (vt ita dicamus) eosdem dæmones. Hæc probatur. Inter continens, & contentum debet mediare aliquid, per quod formaliter fiat proportio, & à quo dicatur, vnũ formaliter continere, & alterum formaliter esse contentum, sed hoc à fortiori habet verum in præsenti: ergo. Minor probatur, & explicatur. Quando enim continens, & contentum habent inter se naturalem subordinationem, tunc non est ita necessarium constituere in aliquo illorum aliquid superadditum, ad dictam rationem continentiæ. Sicut quia aqua naturaliter continetur sub aere, ex se ipsa, & absque qualitate superaddita dicit illum ordinem continentiæ passiuæ. Cæterum cum in præsenti, nec ignis ex natura sua contineat dæmones, nec è contra dæmones contineantur, necesse est, ex parte vtriusque assignare aliquid peculiare, ad rationem, tam continentiæ actiuæ, quam passiuæ.

Ex quo sequitur, quod quantumcunque Deus eleuaret ignem ad incarceran dos dæmones, totum hoc non sufficeret, vt ipsi dicerentur incarcerati, (sic enim loquamur claritatis gratia) nisi superadderetur aliqua entitas formaliter se tenens ex parte dæmonum. Sicut enim Angelus non potest continere locum, in quo operatur, nisi mediante aliqua qualitate, seu entitate, se tenente ex parte eiusdem loci, ita multo minus, locus potest continere Angelum, nisi median te aliqua entitate producta in Angelo. Et sicut in dicto exemplo, ad illam continentiam datur mutatio ex parte vtriusque extremi, scilicet Angeli, & loci; atque adeo debet dari noua entitas in vtro que extremo, seu nouus modus entitatis, ita in præsenti, debet dari mutatio ex parte ignis continentis dæmones, & ex parte dæmonum contentorum. Quæ autem mutatio detur ex parte ignis, facile intelligitur ex dictis, quandoquidem de nouo assumitur ignis à Deo, tanquam instrumentum, vt contineat dæmones, tanquam in carcere. Modus autem explicandi istam continentiam actiuam constabit, explicando modum continentiæ passiuæ.

Secunda conclusio. Continentia illa passiua, qua dæmones dicuntur contineri, & incarcerari ab igne corporeo, est per quam immediate, & formaliter torquentur dæmones. In hac conclusione explicatur mens D. Tho. dicentis, quod dæmones torquentur per modum alligationis ad ignem corporeum, & per modum continentiæ ab ipso. Et quidem cõgruentiæ, quas D. Thom. & alij adducunt ad explicandum hoc genus tormenti, sunt optimæ. Præcipue illa de superioritate Angeli ad omnem aliam creaturam. Condecens enim erat, vt qui superior erat omnibus alijs creaturis corporalibus, eo ipso, quo per elationem voluit Deo coæquari, ad modum supra explicatum, subijceretur in pœnam, eidem creaturæ corporali, qua subiectione maxime torquentur. In conclusione igitur posita, dicimus, hoc tormentum prouenire immediate, ex vi illius qualitatis productæ in dæmone, quatenus per talem qualitatem dicitur alligari ab igne. Probatur. Angelus ex natura sua non alligatur loco, & quando operatur in loco operatur per modum continentis eundem locum: ergo si in eo datur entitas producta ab igne, per quam alligetur eidẽ, & impediatur ne possit operari vbi antea poterat, & hoc fiat ab igne, subijciendo Angelum sibi, tale erit maximum tormentum. Et huius rei nulla alia ratio clarior adduci potest. Sicut enim res sensibiles maxime læduntur, quando omnino priuantur suis operationibus, & quo magis læsiuum accedit sua contrarietate, ad impediendum eas dem operationes, eo magis lædit, ita in creatura intellectuali, dolor voluntatis augetur, & tanto magis crescit, quanto operatio, qua talis creatura priuatur, est nobilior, & quanto impeditiuum est ignobilius, quod contingit in præsenti.

Difficultas autem consistit, in explicando naturam illius qualitatis, seu entitatis productæ in dæmone, qua formaliter, & immediate detinetur ille ab igne. Et quidem supposito, quod talis qualitas causat immediate dolorem, & cruciatum, videri posset alicui eam esse ponendam

dam in voluntate, ad quam potentiam immediate pertinet dolor. Nihilominus absque dubio, ponenda est talis qualitas in intellectu. Sicut enim Angelus præcipue operatur in loco, per intellectum, ita continentia in loco, & alligatio ad locum, debet habere suum effectum in intellectu.

Suppositio, quod illa qualitas recipitur in intellectu, videtur, quod sit species intelligibilis, vel lumen particulare, quo dæmon cognoscat, se esse ita detentum, & alligatum. Quoniam pœna dæmonis consistit in illa apprehensione, qua dæmon apprehendit, se esse in tali statu, atque ex consequenti, videtur, quod eatenus ignis torqueat dæmonem, quatenus causat in illo talem apprehensionem, sed illam non potest causare, nisi producendo speciem, vel lumen, ista enim solum sunt principia cognoscendi: ergo. Et hæc opinio fuit Ægidij, & Ricard. cit. nec caret probabilitate. Si verò contra eam fiat ratio supra insinuata, quia Angelus non potest noceri ab aliqua specie recepta in intellectu, quia illa potius est perfectio intellectus, nec se habet, vt species sensibilis excedens sensum, quæ lædit ipsum: potest probabiliter responderi, illam speciem eatenus torquere dæmonem, quatenus, vt procedit ab igne, necessitat intellectum, ad cogitandum illum miserrimum statum, & illo modo alligare intellectum. Itaque species intelligibilis recepta in intellectu, est perfectio ipsius intellectus, nihilominus quatenus deprimit intellectum, & necessitat modo dicto, est nociua intellectus.

*Ægid. Ricard.*

Nihilominus adhuc istam opinionem non censemus veram. Etenim detentio ista, & alligatio, pertinet formaliter ad genus causæ efficientis, quatenus procedit ab igne, & ita non potest procedere media specie, cum species sit quædam participatio obiecti, non per reductionem ad genus causæ efficientis, sed ad genus causæ formalis. Itaque quanuis obiectum emittendo species efficienter in potentiam, faciat ipsam potentiam venire in cognitionem eiusdem obiecti, tamen efficientia ista, antecedenter se habet, & non formaliter, ad illam cognitionem subsecutam. Vnde species intelligibilis recepta in intellectu, non correspondet in ratione speciei obiecto, consi-

A

derato in ratione principij efficientis, sed correspondet eidem in ratione obiecti participati intentionaliter. Cum ergo in præsenti debeat correspondere ignitanquam principio efficienti instrumentali, illa qualitas recepta in intellectu, fit, vt talis qualitas non possit esse species intelligibilis. Præterea. Ignis agit in dæmonem ex participatione Dei, sicut instrumentum agit ex participatione principalis agentis: ergo impossibile est, quod agat media specie intelligibili. Probatur consequentia, quia species intelligibilis est participatio eius, à quo procedit; atque adeo si ignis ageret media tali specie, ageret media participatione sui, & consequenter implicaret, talem actionem fieri ex participatione agentis principalis, alias participationis formalis, esset alia participatio, & sic procederetur in infinitum.

Ad argumentum, quod formatum est in fauorem illorum authorum, respondetur, quod quanuis ignis torqueat dæmonem, alligando intellectum eius, & causando dictam apprehensionem, non est necessarium, quod fiat hoc per speciem intelligibilem, imo est contra rationem speciei intelligibilis creatæ, necessitare intellectum quoad exercitium. Ratio

B

est, nam talis species creata subordinatur ipsi intellectui in genere causæ efficientis, præsupponendo virtutem in intellectu ad intelligendum, & solum determinando eandem virtutem ad talem intellectionem, atque adeo non se potest tenere talis species creata ex parte principij efficientis, radicaliter actuando talem virtutem, sed potius præsupponendo illam, & subordinando se illi in genere causæ efficientis, quanuis in dicta determinatione reducta ad genus causæ formalis, subordinet sibi intellectum. Licet enim non sit de ratione speciei intelligibilis subordinari intellectui in genere causæ efficientis, & ita essentia diuina suppleat rationem speciei absque ista subordinatione, tamen est de ratione speciei intelligibilis creatæ. Implicat ergo speciem intelligibilem creatam necessitare intellectum quoad exercitium, atque ita ignis inferni non necessitat intellectum dæmonis, ad actualem illam considerationem, media specie intelligibili.

C

§. II.

*Influxus ignis inferni in intellectum dæmonis.*

TErtia conclusio. Ignis inferni alligat intellectũ dæmonis, medio influxu in virtutẽ ipsam intellectiuã, quę antecedit omnẽ speciem, & lumen inditum. Pro intelligentia huius notandum A est, eatenus intellectum dæmonis posse moueri ab aliquo agente, quoad exercitium, quatenus tale agens intime operatur in virtutem ipsam radicalem intellectiuam. Quapropter soli Deo reseruatur talis motio in genere causæ efficientis, & voluntati eiusdem Angeli. Cum enim in isto genere causæ, intellectus procedat à voluntate, consequenter primum principium efficiens in intellectu, etiam subordinatur voluntati, & ita propter illam colligationem, qua intellectus colligatur voluntati, ipsa voluntas operatur intime in intellectu, & mouet ipsum quoad exercitium. Hoc supposito, quanuis sit impossibile, ignem inferni agere intime in intellectum dæmonis, secundum se, tamen quatenus est instrumentum Dei, operatur intime in illud principium radicale efficiens, & consequenter potest necessitare intellectum ad agendum.

Vnde sequitur pro conclusione posita, quod etiam possit detinere, & alligare illam virtutem intellectiuam. Eiusdem enim potentiæ est, necessitare intellectũ ad agendum, atque detinere ipsum ab actione. Vterque igitur influxus recipitur passiue in intellectu, antecedenter ad omnem speciem intelligibilem, atque lumen inditum; & non mediante aliqua specie, siue lumine.

Nota tamen, quod quantumcunque intellectus necessitaretur, ne eliceret aliquam intellectionem, influxus, qui causaret talem necessitatem, non torqueret nisi cognosceretur, & esset in apprehensione media specie intelligibili. Cum enim creaturæ pure intellectuales, patiantur ad modum proprium, & non ad modum, quo corpora patiuntur per receptionem formarum secundum esse reale, sicut lignum recipit formam ignis, necesse est ad passionem, & afflictionem talis creaturæ, quod interueniat illa apprehensio. Cum hoc tamen stat, vt formaliter non patiantur passione proprie dicta, quæ correspondet actioni, ex vi apprehensionis, sed ex vi illius influxus passiue recepti in intellectu.

Quo fit, vt dupliciter posset imaginari, ignem inferni torquere dæmonem, detinendo, & alligando ipsum, & causando consequenter illam apprehensionẽ: licet illam non causaret immediate. Primo modo causando species intelligibiles, per quas dæmon cognosceret, se ita esse impeditum, & alligatum. Et iste modus non congruit naturis rerum. Non quod de potentia sua absoluta Deus nõ possit assumere ignem illum, vt instrumentum ad causandas illas species, in hoc enim nulla apparet implicatio. Et sicut Deus immediate per se ipsum potest causare tales species, educendo eas ex potentia intellectus dæmonis, ita potest vti illo instrumento ad eandem eductionẽ. Cæterum hoc non congruit naturis rerum. Cum enim potentia intellectiua Angeli à principio sui esse, fuerit completa per species intelligibiles inditas eidem, imo, vt habet probabilis opinio, sequantur istæ species velut propriæ passiones ad naturam intellectus angelici, non congruit, vt de nouo infundatur aliqua species intelligibilis illi intellectui. Secundo modo causatur illa apprehensio, ordinando species iam præhabitas nouo modo, & sic ignis necessitat ad apprehendendum illud tormentum, & illam detentionem, ordinando species intelligibiles, quas dæmon antea habebat, ex vi cuius ordinationis, & dispositionis specierum, sequitur cognitio illius infælicis status.

*Dubium.*

Dubium tamen est: vtrum præter alligationem explicatam, detur alia, qua dæmonis virtus operatiua alligetur igni illi. Etenim Bañes in hoc art. dub. 3. te- *Bañes.*
net, quod præter efficientiam, quam habet ignis circa dæmones, applicando eorum virtutem operatricem ad infernum C
habet etiam aliam circa eorum intellectum, applicando ipsum diuina virtute, ad actualem considerationem illius miserrimi loci, in quo detinetur, ita vt non possint cessare ab hac consideratione, quæ vehementissime illos diseruciat.

Nos tamen dicimus, quod absque necessitate multiplicantur isti influxus ignis. Et certe ille primus influxus per alligatio-

gationem, non poteſt pertinere ad dæmonem, niſi ratione potentiæ intellectiuæ (vt probatum eſt.) Nec eſt aliud, alligare dæmonem alicui loco, quam alligare potentiam motricem dæmonis eidē loco. Hæc autem potētia eſt intellectus motus à voluntate; & ita mediis his potentijs Angelus ſe applicat, ad operandū in diuerſis locis, vnde eadē potentia impeditur, & detinetur per illam alligationem. Conſequens ergo eſt, non eſſe neceſſarium, ſuperaddere alium influxum, quo ignis applicet intellectum dæmonis ad illam conſiderationem miſerrimi ſtatus. Vt enim probatum eſt, illa prima alligatio dæmonis ad locum, non poteſt dici nociua dæmoni nec eum torquere, niſi ex vi eius ſequatur apprehenſio, qua dæmon videat, ſe eſſe ſic ligatum. Et ſic vt ignis dicatur proprie torquere dæmonem, neceſſe eſt, vt ex vi eiuſdem principij, & alliget virtutem dæmonis tali loco, & excitet ad conſiderationem talis alligationis. Itaque alligatio illa, & apprehenſio eius, in eſſe tormenti, non ponunt in numero, ſed vnum neceſſario cō ſequitur ad alterum, taliter, quod ſi per impoſsibile, dæmon alligaretur, & non apprehenderet illam alligationem, non torqueretur. Debet ergo eſſe talis naturæ tormentum, quod infertur dæmoni, atque pœna, quæ dicitur ſenſus, vt intelligibiliter, (vt ſic loquamur) inferatur, atque recipiatur, & conſequenter nō ab extrinſeco, vel ex aliquo ſuperuenienti, ſeu nouo influxu, debet ſequi illa apprehenſio, ſed ex vi tormenti. Eodem igitur influxu ignis detinet dæmones, atque in carcerem tradit, & neceſsitat eorum intellectum ad conſiderationem ſupplicij. Et ſi non ſequamur iſtum modum dicēdi, ſed ponamus illam primam detentionem, tanquam aliquid diſtinctum ab applicatione, qua applicatur dæmonis intellectus ad dictam apprehenſionē, ſiue conſiderationem, cogimur fateri, talem detentionem prouenire dæmoni, velut rei omnino inſenſibili, atque ſi res inanimis ibi detineretur. Quid enim habet dæmon præter intellectum, & voluntatem, quo viuat, & exerceat actiones vitales, atque proprias ſibi? Si ergo non debet alligari, vt aliquid inanime, debet alligatio iſta paſsiua reduci in aliqua illarū potentiarum, & ex vi illius debet neceſsitari intellectus ad intelligendum, & voluntas ad dolorem. Atque hoc ipſum ſentit D. Thom. in illo 4. contra gent. quando dicit. *Patiuntur igitur ab igne corporeo ſubſtantiæ incorporeæ, per modum alligationis cuiuſdam. Et hoc ipſum eſt eis in afflictionem, quod ſciūt ſe rebus infimis alligatos in pœnam.* Ecce quomodo ſcientia, ſeu apprehenſio in dæmone, in ratione tormenti, & afflictionis, non ponunt in numero cum alligatione. D. Thom.

Nota tamen diligenter, quod quanuis illa apprehenſio ſequatur neceſſariò ex vi dictæ alligationis, tamen non concurrit ad tormentum, tanquam ratio formalis, ſed tanquam conditio neceſſaria, applicans obiectum nociuum potentiæ. Et per hoc notabile forte conciliabuntur ea, quæ dicit Bañes. Itaque ſicut quicunque actus voluntatis, nō ſumit ſuam rationem ex bono, ſeu ex malo, quatenus ſunt apprehenſa, ita quod apprehenſio ſit ratio formalis illorum actuum, ita in præſenti, dæmon affligitur quidem, & maxime triſtatur ex illa detētione ab igne, apprehenſa per intellectum, taliter tamen, vt id, quod eſt malum, & nociuū dæmoni, ſit alligatio illa, quæ exercetur à parte rei, & media apprehenſione applicatur voluntati, ad cauſandam afflictionem. Vnde malum, & nociuum voluntati dæmonis, debet antecedere ſub ratione mali, & nociui actum eiuſdē voluntatis. In quo deceptus fuit Scotus, ponens, dæmonem cruciari ab igne, tanquam à carcere tetro, & horrendo, atque ſi ignis in ratione obiecti apprehenſi, & antequam haberet aliquam efficientiam in dæmonem, inſpiceretur, vt nociuus dæmoni. Nos autem dicimus, eſſe impoſsibile, quod ignis appareat dæmoni nociuus, & quatenus eſt aliquid malum reſpectu dæmonis, niſi prius natura antequam apprehendatur, vt malus, & nociuus, inferat à parte rei nocumentum, quod poſtea ſit obiectiue in apprehenſione, & ſic applicetur voluntati, ad cauſandam afflictionem. Quapropter prius ignis debet alligare vere, & realiter, & phyſice virtutem dæmonis loco, quam ſit obiectum aptum, ad cauſandā afflictionem. Et ita continentia illa ignis in ratione carceris, non poteſt eſſe nociua dæmoni, niſi denotet actiuitatem in dæmonem, atque adeo, tenetur Scotus fateri duplicem efficientiam, primam prouenientem ab igne in dæmonem, ſecundam Scot.

cundam ex parte dæmonis apprehédétis ignem, vt nocium. Etenim si ignis causaret afflictionem solum in ratione obiecti apprehensi, & hoc daremus Scoto, necessitaret quidem intellectum, quoad specificationem, non tamen se teneret ex parte subiecti, necessitando ipsum quoad exercitium, ad considerandam illam subiectionem, qua creatura ita nobilis subijcitur igni, & alligatur ab eo, taliter, quod ex vi eiusdem alligationis, non possit dæmon diuertere cogitationem, vbicunque sit, siue in inferno, siue in aere caliginoso, sed necessario habet præsentem ignem, tanquam sibi superiorem, sibi que dominantem, quod est, dæmonem contineri ab igne.

## §. II.

### *An ignis inferni contineat dæmones, causando in illis vbicationem passiuam.*

EST tamen difficultas examinanda. Vtrum ignis ille inferni, vere, & realiter caulet aliquam entitatem in dæmone, quatenus continet ipsum, à qua entitate dicatur dæmon vbicatus passiue. Et quidem aliqui recentiores, quos adducit Bañes cit. non valent intelligere, quo modo ignis ille effectiue operetur, detinendo dæmones, cum non sit assignare terminum, & effectum illius actionis, cum omnis actio debeat habere terminum, qui efficiatur per ipsam, præsertim si sit actio transiens, qualis ista esse debet. Et insuper dicunt, vbicationem passiuam, & detentionem nõ esse sufficientem terminum illius actionis. Dictus autem Magister respondet, quod si quid probarent isti authores de igne inferni, probarent etiam, Deum effectiue non detinere dæmones in inferno, quia actio diuina detentiua, quatenus est transiens, vel habet modum transeuntis, non habet alium terminum, præter ipsam detentionem, & vbicationem passiuam.

Vtraque tamen opinio indiget maiore, & acutiore examine. Et primo certissimum est, Angelum non vbicari passiue ex se ipso, in ordine ad aliquem locum, atque ita est necessarium, vt aliquid ei superaddatur, ad hoc, vt dicatur vbicari passiue. Sicut enim dicitur Angelus esse in loco, per continentiam, qua continet eundem locum, ad quam necessarium est, quod aliquid superaddatur loco, ex vi cuius dicatur locus contineri ab Angelo, & Angelus ipse dicatur esse in tali loco; ita si è contra Angelus dicatur cõtineri à loco, atque vbicari ibi passiue, necesse est, vt aliquid superaddatur eidem Angelo,

A

A

Præterea infertur ex hoc, ignem inferni, non posse immediate causare illam continentiam passiuam dæmonum, mutando ipsos de loco ad locum. Cum enim dæmones, non dicant immediate ordinem ad locum, implicat, immediate esse capaces motus localis, & consequenter non possunt immediate recipere continentiam passiuam localem, quæ quidem est terminus motus localis.

Opinio igitur illorum recentiorum est verissima, quoad hoc, quod ignis ille, non potest immediate detinere dæmones media vbicatione passiua, quandoquidem, solum corpus est capax dicendi ordinem ad aliud corpus immediate, & consequenter, illud solum potest vbicari passiue respectu alterius corporis, absque eo, quod ei aliquid superaddatur. Et hoc ita verum est, vt implicet, Deum constituere, seu detinere Angelum immediate in aliquo loco, per vbicationem passiuam. Nam implicat, Angelum dicere immediate ordinem ad locum. Quapropter si detineatur Angelus à Deo in loco, necesse est, Deum aliquid operari in illo, per respectum ad talem locum, & in tali operatione, seu in effectu talis operationis, fundabitur vbicatio illa passiua, seu detentio in loco. Itaque implicat, Angelum de nouo, & ex tempore detineri in loco à Deo, nisi facta aliqua mutatione, vel ex parte Angeli respectu loci, vel ex parte loci respectu Angeli. Etenim licet Deus possit creare immediate duo corpora, quorum vnum absque aliqua alia mutatione superaddita contineat alterum, & è contra alterũ contineatur ab illo, hoc prouenit; ex eo, quod corpora immediate per se ipsa, commensurantur adinvicem, quod tamen non contingit in præsenti, & cõsequenter implicat, Deum detinere immediate Angelum in loco, nisi facta illa mutatione.

B

C

Ex hoc ergo colligitur, Deũ posse detinere dæmones intra ignem inferni,

ex

ex virtute tamen aliqua speciali, operante circa ipsos, media qua dicant ordinẽ vbicationis passiuæ ad ipsum ignem, sed tunc, proprie loquendo, non dicerentur detineri ab igne, quia ad hoc non sufficeret ordo consecutus ex virtute illa participata à Deo. Vnde dicerentur detineri actiue à Deo. Ignis ergo ille de facto detinet dæmones, atque alligat ipsos, ratione particularis entitatis productę in illis, per quam efficitur, vt formaliter, & immediate dicantur vbicari passiue vbicatione tamen alterius rationis, ab ea qua vnum corpus vbicatur passiue ab altero corpore. Sicut enim in exemplo posito, Angelus est in loco per applicationem suæ virtutis ad operandum in loco, qui modus essendi in loco, est alterius rationis ab eo, quem seruant alia corpora, ita è contra, ex virtute diuina, dæmones sunt in loco illo inferni, per susceptionem specialis virtutis procedentis à loco continendo locum, ita dęmones sunt in loco contenti ab ipso loco.

Restat ergo videre, quæ virtus sit illa, quæ superadditur dæmoni, fundans immediate vbicationem illam passiuam. Ad quod respondetur conformiter ad ea, quæ dicta sunt, istam virtutem pertinere ad potentiam intellectiuam dæmonis, non enim potest pertinere ad essentiam, vel ad voluntatem primo, & per se, vt notum est, & consequenter, ignis ille dicitur virtute diuina approximare sibi dæmonem, quatenus causat in illo specialem apprehensionem talis approximationis, & ita per influxum illum passiuum, receptum in intellectu dæmonis, ad modum explicatum, causat ignis istam vbicationem. Cum enim per talem influxum coarctetur virtus operatiua dæmonis ad specialem illum locum, & ex altera parte necessitetur ad actualem considerationem eiusdem loci, dicitur, ibi vbicari passiue. Vnde per ordinationem specierum, quas præhabet dæmon, necessitando ipsum, quoad exercitium dictarum specierum, dicitur ignis approximare sibi dæmonem, atque detinere illum. Quo fit, vt quando dæmon non est in inferno, sed in aere caliginoso, etiam ignis habeat specialem actionẽ in illum, deputando eum sibi, quatenus causat in eo apprehensionem, qua cognoscit, se esse deputatum illi loco, & similiter ex eadem virtute ignis, trahitur dæmon, tanquam à superiori, ad continentiam actualem, & detentionem explicatam, ex vi apprehensionis, quam in eo causat, respectu huius actualis detentionis.

Ex his inferendum est, quod dæmon analogicè cum alijs corporibus dicitur detineri, & contineri ab igne. Cũ enim ista continentia fundetur ex parte ignis in virtute instrumẽtali participata à Deo & ex parte dæmonum, in illo influxu explicato, dicuntur dæmones modo quodam spirituali, sic contineri, secundum analogiam ad corporalem. Et sicut Angelus existens in loco, & continens ipsum locum, causat in eo, aliquid eiusdẽ ordinis cum loco, scilicet, qualitatẽ corpoream, vel modum qualitatis corporeę, ita corpus continens Angelum, causat in illo, virtute diuina, qualitatem spiritualem, & consequenter per analogiam dictam continet ipsum.

Quo fit, non esse admittendam opinionem, quam tenet Soto in 4. distin. 49 quæstio. 3. art. 2. dicens, dæmonem torqueri ab igne quatenus ignis est, & non per solam detentionem, sed exercẽdo in eum actionem comburendi, atque si esset corpus, & hoc virtute diuina, Sed ista opinio non est vera. Videtur que contra D. Thom. quæst. 26. de verit. art. 1. dicentem. *Ignis ille corporeus agens, vt instrumentum diuinæ iustitiæ, facit aliquid supra virtutem naturæ, scilicet animam detinere, vel ligare. Et sic patitur anima ab igne corporeo, prout dicimus, pati omne id, quod impeditur à propria actione, vel ab alio sibi competenti.* In quibus verbis non intendit D. Thom. docere, quod ignis ille non agat instrumentaliter in animam separatam, & in dæmones, sed quod non agit vniuoca actione, & eiusdem rationis cum ea, qua agit, etiam quando ad modum propriũ eleuatur, vt quando ignis elementalis eleuatus generat carnem. Loquitur enim Sanctus Doctor contra opinionem illorum, qui tenebant, hoc modo eleuari ignem inferni ad cruciandas animas separatas. Vnde istorum sententiam impugnat, ex eo, quod instrumentum hoc modo eleuatum, habet præuiam suã naturalem actionem, ignis autem circa animas separatas, non potest habere talem actionem. Quantumcunque ergo ignis eleuetur, non potest habere propriam actio-

*Sot.*

*D. Thom.*

actionem circa animas separatas, vel circa dæmones, atque adeo cruciat diuerso modo, atque si combureret. Præterea. Si ignis torquet dæmones effectiue, tanquam instrumentum Dei, debet in eis causare aliquam qualitatem spiritualem, à qua immediate disconuenienter se habeant in ordine ad suam naturam. A Per nullam enim aliam entitatem corpoream hoc potest effici. Consequens ergo est, ignem in torquendo debere attendi, tanquam agens spirituale, atque si dicta eleuatio efficeret eum ordinis spiritualis. Distincto ergo modo torquet, atque si torqueret per propriam actionem comburendi, quantumcunque eleuatã. Itaque licet actio ignis, quæ est comburere, vere eleuetur ad torquendum dæmones, tamen sub formalitate combustionis habet se omnino materialiter, quod tamen non contingit in eleuatione instrumentorũ, de quibus loquitur D. Thom. Nam secare inserra, non se habet materialiter ad secandum artificiose, quatenus instrumentum eleuatum; & propria actio caloris in animali, non se habet materialiter ad producendam carnem. B In præsenti tamen propria actio ignis habet se materialiter ad effectum illum spiritualem. Fatemur, aliquam proportionem seruari in illo genere tormẽti, & alligationis per ignem, (vt supra ostensum est,) ad suplicium, quod dæmones merentur, & ita diximus, torqueri dæmones ab igne secundum modum analogiæ respectu propriæ actionis ignis.

## §. IIII.

### *Obiectiones contra prædicta.*

VT amplius innotescat veritas proposita de actione instrumentali ignis circa dæmones, arguitur contra eam. Primo. Instrumentum debet secundum se habere aliquam actionẽ præuiam, ad eleuationem, qua eleuatur, vt C
*D. Thom.* docet D. Thom. supr. quæstio. 45. art. 5. sed ignis non potest secundum se habere istam actionem circa dæmones: ergo non potest eleuari, vt instrumentum, ad torquendum dæmones.

Confirmatur exemplo aliorum instrumẽtorum, quæ assumit Deus, ad producendos effectus supernaturales, quæ instrumenta habent illam actionẽ dispositiuam, vt in Sacramento baptismi, aqua habet præuiam actionem lauandi ad actionem mundandi animam: ergo.

Secundò. Deus non assumit aliquid corporeum, tanquam instrumentum, ad præmium essentiale Angelorum: ergo nec debet assumi aliquid corporeum, tã quam instrumentum ad supplicium dæmonum. Probatur consequentia, nam præmium supplicio debet correspondere.

Tertiò. Ignis ille debet agere in intellectum dæmonis, media apprehensione eiusdem intellectus: ergo agit tanquam obiectum apprehensum: ergo non agit, vt instrumentum. Vltima consequentia patet, quia nullum obiectum comparatur ad potentiam, tanquam instrumentum, sed tanquam causa principalis reducta, ad genus causæ formalis. Prima vero consequentia probatur. Ignis nõ torquet dæmonem, nisi quatenus eidem dæmoni apparet nociuus, hoc autem fit media apprehensione habente pro obiecto illam rationem nociui: ergo.

Confirmatur. Quantumcunque ignis actione physica agat in intellectum dæmonis efficienter, non tamen nocet ipsum intellectum, tanquam specialem potentiam, quousque, tanquam obiectum proponatur ei: ergo propria ratio nocini desumitur ex vnione ignis, cum intellectu in ratione obiecti, media specie intelligibili, & consequenter, nõ torquetur dæmon ex illo influxu efficienti, sed ex ista ratione formali. Sicut etiam, quando perficitur intellectus perfectione propria, & velut vniuoca, perficitur ab obiecto, vt obiectum est. Et quanuis Deus habeat se, vt principium efficienter perficiens intellectum beatorum, nõ tamen intelligitur propria ratio perficiendi talem intellectum, quousque idem Deus habet se, vt obiectum cognitum. Similiter ergo in præsenti propria ratio vltimi supplicij intellectus dæmonis, non intelligitur in efficientia explicata, sed in eo, quod ignis vniatur intellectui dæmonis in ratione obiecti media specie intelligibili. Et ista argumenta confirmant sententiam Ægidij, & Ricardi.

Quartò. Quodcunque agens nociuũ remouet passum à sua naturali dispositione,

tione, sed ignis nihil potest efficienter operari in Angelum, quod ipsum remoueat à naturali dispositione, siue intellectus, siue voluntatis: ergo etiã, vt instrumentum Dei, non torquet efficienter. Probatur minor, nam omnia naturalia manẽt integra in dæmone, & nihil prorsus expellitur actione ignis à dæmone, sicut in alijs actionibus, & passionibus contrariorum, contingit expulsio eius qualitatis, per quam passum efficiebatur secundum suam propriam perfectionem.

Quintò arguitur. Diuerso modo operatur Deus medio igne illo, tanquam instrumento, atque operaretur medio quolibet alio instrumento: ergo aliquid speciale interuenit ex parte ignis, quod nõ potest esse, nisi propria actio ignis. Antecedens patet, nam alias impertinens esset assumere hoc instrumentum magis, quam aliud.

Consulto proposita sunt ista argumenta posteriori loco quæstionis, ob varias opiniones, quæ circa illam circumferuntur, vt explicata nostra sententia, locum habeant argumenta. Ad primum igitur argumentum respondetur, nos in hac parte sequi mediam viam, inter eos, qui tenent, ignem solum cruciare, vt apprehensum, tanquam carcerem, & eos, qui tenent, ignem cruciare media qualitate proueniente ab eo, tanquam instrumento. Vnde cum ista secunda sententia conueniamus in efficienti productione qualitatis explicatæ, & cum prima, in apprehensione subsecuta ex vi talis efficientiæ. Vnde non approbamus sententiam, quam tenet Vazquez disputatio. 243. cap. 5. quatenus negat actionem illam instrumentalem, ductus argumento posito, & alijs debilioribus. *Vazquez.*

Dicimus ergo, propriam illam actionem, non esse prærrequisitam, vt seorsum consideratam ante eleuationẽ, sed in ipsa actuali eleuatione consideratur eadem actio, vt correspondens instrumento assumpto, & vt correspondẽs eleuationi. Vnde Diu. Thom. cit. in argumento, intendebat docere, creaturam non posse assumi, tanquam instrumentum, ad creandum, quia implicat, in tali actione instrumentali dari aliquid prærrequisitum, ad eleuationem, quod correspondeat instrumento, quandoquidẽ pro illo priori, non datur subiectum circa quod operetur instrumentum. Quapropter concedimus, quod cum Deus, non torqueat efficienter dæmones, immediate, & solum per se ipsum, sed mediante igne, aliquid correspondet igni secundum se, quatenus propria virtus actiua ignis est, quæ eleuatur, etiam si tota ratio agendi proueniat ex eleuatione.

A De quo amplius patebit sol. ad 5.

Ad confirmationem respondetur, quod licet de facto in baptismo, habeat aqua suam actionem completam abluẽdi, tamen hoc nõ est necessariũ ad rationem instrumenti, imo posset Deus immediate assumere aquam, ad iustificandum hominem, in qua actione instrumentali, licet non interueniret vera ablutio aquæ, interueniret vera actio iustificandi, correspondens, non solum Deo, sed propriæ virtuti aquæ eleuatæ à Deo.

Ex quo sequitur, quod ex vi prædicti influxus instrumentalis ignis, producitur in dæmone illa vera qualitas physica, & positiue contraria dæmoni, quantuis contrarium teneat Vazquez. Etenim

B nullus negare potest, quod Deus immediate per se ipsum possit producere talem qualitatem nociuam dæmoni: quid ergo mirum si medio instrumento corporeo producat eandem qualitatẽ? Nec enim illa ratio nociui, debet sumi ex principio illo corporeo seorsum considerato, nec ex actione illi seorsum correspondente, hoc enim conuincunt argumenta illius authoris, sed desumitur ex tali principio corporeo, prout eleuato, & consequenter tribuendo Deus actiuitatem illi principio, debet necessario aliquid correspondere eidem. Et quidem si admitteretur, ignem mere passiue se habere in illo influxu, quo Deus torquet dæmonem medio ipso igne, vtcunque haberet locum dicta opinio; cæterum ignis simul cum Deo, efficit vnũ principium actiuum illius cruciatus, & sic in eadem actione aliquid assignatur correspondens igni.

C Nec ex hoc inferri licet, quod sicut in principio efficiente illius influxus ponitur illud principium corporeum, licet eleuatum, etiam in effectu debeat dari aliquid corporeum, quandoquidem tota ratio agendi est eleuatio, quæ intentionaliter solum continet qualitatem illam spiritualem.

Ad

Ad secundum argumentum respondetur, quod præmium illud est vltima perfectio Angeli, atque adeo, debet immediate prouenire à Deo. nihilominus supplicium distrahit illum à sua naturali dispositione, & sic potest prouenire à creatura. Nec potest Deus assumere creaturam, vt instrumentum ad præmiũ essentiale, propter infinitatem prærequisitam in præmio formaliter, quod non contingit in supplicio.

Ad tertium argumentum respondetur, vtrunque habere ignem, & agere, vt instrumentum & sic implicat, quod operetur media specie intelligibili, & agere, vt obiectum, & tunc operatur media tali specie, sed modus proprius puniendi, est taliter agendo, vt instrumentum efficienter medio illo influxu, quod excitet ex vi eiusdem influxus ad apprehensionem obiecti, quatenus est dæmoni nociuum.

Ad confirmationem respõdetur, probare, quod ignis non torqueat dæmonem solo illo influxu, vt explicatum est, atque adeo, influxus debet esse talis naturæ, quod ex vi sua necessitet dæmonẽ ad dictam apprehensionem, & sic torquet intellectum conformiter ad naturã eiusdem intellectus. Nec solum perficitur intellectus ab obiecto, sed etiam à principio mouente ipsum, vnde è contrario, & nocet ignis intellectum dæmonis, tanquam obiectum, & tanquã principium.

Ad illud vero de Deo, quod non perficit vltimo intellectũ, quouque habeat rationem obiecti cogniti, respondetur ex dictis, aliam esse rationem vltimæ perfectionis intellectus, quæ necessario prouenit ab obiecto infinito vnito in ratione obiecti, aliam vero vltimi supplicij, quod est aliquid finitum.

Ad quartum respondetur, intellectum dæmonis remoueri à sua naturali dispositione, quatenus mouetur, & necessitatur à creatura, ita infima, cum secundum se solum possit moueri à Deo, & à voluntate propria dæmonis, quoad exercitium.

Ad vltimum argumentum respondetur, quod ad saluandum distinctum illũ modum operandi, medijs diuersis instrumentis, non requiritur, quod præcedat proprius influxus cuiuscunque instrumenti secundum se, sed sufficit, quod in ipsa actuali eleuatione, aliquid correspõdeat cuicunque instrumento, illud tamẽ quod correspondet, non est propria actio instrumenti, & vniuoca, etiam eleuata, atque adeo in præsenti, non interuenit actio propria ignis, quæ est comburere, etiam eleuata. Ignis ergo vere agit, actione tamen superiori, & eleuatiori, non tamen actione comburendi. Vnde diuersæ eleuationes diuersorum instrumentorum, distinguuntur primo, & per se, per ordinem ad diuersos effectus, qui in eleuationibus continentur intentionaliter, seu per ordinem ad diuersos modos eiusdem effectus, vt patet in eleuationibus diuersorum sacramentorum, ad productionem gratiæ secundũ diuersum modum, atque adeo, eleuatio passiua recepta in vno instrumento, nõ distinguitur primo, & per se, ab eleuatione passiua recepta in altero instrumento, ratione naturæ, seu virtutis talis instrumenti, sed potius talis virtus se habet materialiter. Cum hoc tamen stat, vt eleuatio recepta in vno instrumento, ita attemperet se eidem instrumento, vt in actione consecuta non solum inueniatur participatio agentis principalis, verum etiam modus instrumenti assumpti.

Ex his sequitur, Deum magis torquere dæmones instrumento ignis, quod assumit, quam si assumeret naturam eleuatiorem, quia licet tormentum illud primo, & per se inspiciat virtutem diuinã, quæ est eadem in omnibus instrumentis, tamen est diuersimode participata, & induit diuersum modum, quatenus attemperat se diuersis instrumentis.

Præterea sequitur, quod assumendo Deus eundem ignem, tanquam instrumentum ad torquendos dæmones, aliquos eorum magis torquet, quam alios, non quidem, vt aliqui explicant, quia torquet per modum carceris ille ignis, & media eadem continentia, quæ diuersimode sentitur secundum inæquales naturas dæmonum, & secundum inæqualitatem culparum, sicut idem carcer magis sentitur à nobiliori homine, quam ab ignobiliori. Non (inquam) ex hoc prouenit inæqualitas illa, sed ex inæqualitate ipsarum actionum. Eodem enim instrumento inæqualiter cõcurrit Deus, & instrumentum ipsum induit diuersum modum, ad torquendum diuersos dæmones.

mones. Et certe authores Thomistæ, qui ponunt diuersitatem tormentorum in illo diuerso modo apprehendendi, ad eundem carcerem, non loquuntur consequenter ad id, quod ex alia parte affirmant, tormentum procedere actiue ab igne, quod si hoc ita est, sequitur, etiam ex diuersa actiuitate ignis procedere diuersitatem tormentorum. Non enim se habet iste modus diuersarum afflictionum dæmonum, sicut diuersi effectus procedentes in luto, & in cera ab eadem actione ignis, tunc enim ex dæmonibus ipsis desumeretur dicta inæqualitas, quod non est admittendum.

(?)

# FINIS.

# ERRATA SIC CORRIGE.

## NVMERVS PRIMVS PAGINAM OSTENDIT, SECVNDVS COLVMNAM.

18.co.ca.A.1.dem.nem.ibid. es.ec.ibid. 19.dum.dos.A.2.25.ri.teri.B.2.26.is.nis. A.1.30 ſubſtantia.ſit ſubſiſtentia.A.1.35.io.ium.A.1.39.to.tio.A.1.46. et. eſt. A.1.Ve.V.ib.E.1.47.ſub.ob.A.2.51.por.per.A.2.Vun.Vn.ib.C 2.56.dicitur.dicit.B.2. 64.in titulo controuerſiæ.in.eſt in.72.Deus.de ijs.B.1.77.ſit.ſic.B.1.79.an.ando.C.1. 80.bum.num.A.1.81.por.pro.A.2.83.cl.ex.C.2.87.tus.tius.B.1.88.cip.pic.A.2. 92.et.eſt.C.2.93.im.pro im.B.2.95.ter.teor.B.2.114.quæ.qua.A.2.130.es.is.C.1. 133.proſi.propoſi.A.1.145.ent.et.A.2.146.ſub finem textus.tiam.tiarum.147.de- re.cedere.C.1.152.ſe.re.C.1.187.ſio.rio.189.qui.qua.A.1.190.realt.re alt.C.1.199.in illa.illa.B.1.203.er.enter.B.1.226.ergo.ergoſe.C.2.260.ab.ad.A.2.273.oram.orem. 301.ten.cep.B.1.305.Viæ in.309.re.rere.C.2.eſſere.eße.ib.311.ſe.ſu.B.1.322.ad.ab. B.1.334.me.media.A.1.337.le.li.A.2.338.Ve.Va.B.1.343.tus.tibus.B.1.343.ant. ans.A.2.359.tam.tem.A.1.lo.co.ib.A.2.377.mune.nume.B.1.379.de.dendo.B.2. 382.in textu.per.por.403.ſi.ſic.C.2.405.uit.uis.B.1.dus.tus.ib.A.2.408.asin.ans.A. 1.tia.tiam.ib.410.tum.tunc.B.1.423.par.per.C.1.431.ciei.cie.A.2.436.ea.ex.A.1. 437.lis.les.B.1.438.te.s.B.2.439.ho.hi.C.2.446.inſi.ſi.C.1.456.preſ.es.C.1.lia.li. ib.A.2.nes.nis.ib.B.457.tor.tior.B.2.473.edien.cendi.A.1.di.ni.ib.B.2.475.nem. num.B.2.482.ab.ad.A.1.489.um.lorum.C.2.492.is.ſi.C.1.497.tatio.tio.C.2.524. ad.ab.B.1.532.Etus.Eui.A.2.540.di.do.C.2.545.ant.at.A.1.554.lis.les.A.1.560. non.nec.B.1.568.um.am.A.1.581.ea.ex.A.1.586.quia.qui.A.1.ta.ad ta.ibid.B.2. 588.ſit.ſic.C 2.589.dic.duc.A.1.601.tiui.tiuo.A.1.602.tim.trin.B.1.ta.ad ta.ib.B. 2.611.lo.loqui.A.1.613.diff.def.A.1.620.li.le.A.1.s.o.ib.C.622.oſi.or.C.1.627.elu. edu.A.1.629.eis.alis.C.1.631.ta.te.A.1.656.tate.ta.660.i.ei.C.2.665.ſci.oſci.A.2. 703.to.tione.A.1.722.ad.ab.A.2.766.ſi.ſe.C.1.778.cut.ue.B.1.781.uit.rum.B.2. 788.um.ud.B.2.805.ie.u.B.1.806.ffi.ffe.B.2.809.te.tem.A.2.816.te.tem, C.1.Eti. Ete.ib.A.2.817.fle.fli.A.2.818.ic.u.A.2.a.s.ibid.B.821.ra.ri.B.2.822.ſi.ij.A.2. 824.ti.tis.A.2.835.ſic.ſi.A.2.836.um.us.A.2.837.imſomnis.inſomnijs.A.1.847. co.to.A.2.

Con eſtas erratas concuerda eſte tercer tomo con ſu original. En ſan Pablo de Valladolid, à 10. de Enero de 1634.

*Fr. Raphael Manſo, Maeſtro.*

# INDEX RERVM, QVAE IN HOC OPERE CONTINENTVR.

## NVMERVS PRIMVS PAGINAM OSTENDIT, SECVNDVS COLVMNAM.

### A.

*Accidens.*

ACCIDENTIA solo numero differentia, quomodo non possint simul esse in eodem subiecto, 686. A 2.

Accidentia connaturalia diuerso modo actuant subiectum, atque accidentia extrinseca, 490. A 2.

Accidens creatum præhabet perfectionem propriam in genere causæ formalis, ante illud esse, quod participat à subiecto, 250. A 1.

Duplex consideratio accidentium respectu substantiæ, 564. B 2.

*Actio.*

ACtio creata præsupponit passum, se cũdum aliquid eiusdẽ passi, 19. C 1.

Et præsupponit id, per quod effectus producendus constituitur in esse talis. Et quidquid actualitatis dicit, tenens se ex parte passi, educitur ex potentia passi, ibidem.

Differentia inter actionem, & simplicẽ emanationem, 6. A 1. In simplici emanatione agens est purum principium actiuum, & non, vt in potentia, sicut in actione. Sed agens ex vi actionis per quam producitur effectus, reducitur de potentia ad actum, 13. A 1.

Aliunde sumitur species actuum, atque perfectio ipsorum, 70. A 2.

Actio non dicit viam, & tendentiam, 271. B 1.

Agens particulare operatur circa quencumque effectum, præsupponendo rationem communem, 283. B 1.

Agentia, quæ communicant in materia, ex qua educuntur diuersæ formæ, habent commensurationem diuersę speciei, respectu effectuum, 285. B 1. Quomodo agentia dicantur conuenire in materia. Si darentur agentia, quæ exposcerent materias genere distinctas, non haberent actiones distinctæ speciei, sed distincti generis. Agẽtia distinctæ speciei habent subordinationem ad aliquam rationem communem, ibid.

Commensuratio agentis principalis cũ effectu, debet esse mediante forma, 286. A 1.

Actionem limitatam debet præcedere principium limitationis, quod est materia, 286. B 1.

Infinitas actionis aliunde sumitur, atq; ratio specifica actionis, 104. C 2.

Nullus amor amicitiæ fuit in Angelo respectu Dei secundum ordinem naturalem, 728. B 2.

Angeli omnes creati sunt cum rectitudine actuali voluntatis respectu Dei au-

thoris naturalis. Actu necessario, quoad exercitium Angelus dilexit Deum authorem naturalem à principio suæ creationis, 726. A 1.
Quid de istis actibus in ordine ad beatificandum Angelum beatitudine naturali, 727. A 1.
Et quid de eisdem actibus secundum entitatem, & secundnm formalitatem, 728 B 1.
Ratio formalis, sub qua agens creatum dicitur agere actione transeunte, est actualitas recepta in passo, 290. A 1.

## *Æternitas.*

Æternitatis mensura est incommunicabilis cognitioni variabili, 585. A 2
Visio beatifica est æterna per participationem, ibid.
Mensura æternitatis non supplet præsentiam rei futuræ, sed continet talem rē in se ipsa, 587. C 2.
Coexistentia rerum in mensura æternitatis, 588. A 1.
Aliud est, actionem aliquam temporalem esse in æternitate, aliud vero, mē surari æternitate. Res successiua qualiter sit in æternitate. Continentia mensura æui, 588. A 2.
Mensura æui qualiter in specie angelica, ibid.
Indiuisibile æternitatis consistit duabus contradictorijs. Et idem indiuisibile includitur essentialiter in particulari mensura temporis mensurantis vnam illarum contradictoriarum, 131. C 1.
Amare rem, non est formaliter esse vnū cum talire, 41. B 1.
Amor quomodo originetur à conceptione intellectus, 84. A 2.
Amor Dei non terminatur ad similitudinem in natura, 104. A 2.
Amor diuinus non producit Deum, vt Deus est, 105. B 1.
Terminus eiusdem amoris est Deus sub ratione impulsus, ibid.
Amor increatus quare exposcat duas personas, non vero creatus, 221. B 1.
Amor essentialis in Deo non dicit intrinsece ordinem ad aliquem terminum productum per ipsum, 224 B 2.
Non potest dari dilectio notionalis præcisa à dilectione essentiali, 225. A 1.
Penes quid distinguatur vna dilectio ab altera. Amor notionalis sumitur actiue, & passiue, primo modo distinguitur, à Spiritu Sancto, non vero secundo modo. Sub qua ratione sumatur amor, quando dicitur, quod Pater, & Filius diligunt se Spiritu Sancto. Et sub qua ratione concedatur, quod Pater, & Filius spirant Spiritu Sancto, ibidem.

## *Angelus.*

Differentia inter amorem, quo Angelus amauit Deum naturaliter, ante peccatum, & post peccatum, 730. B 2.
Necessitas amoris quoad exercitium nō prouenit ab obiecto, 720. A 1. *Amor Angeli.*
Obiectum amoris necessarij præhabet in se totam perfectionem voluntatis, Impossibile est, quod Angelus amet necessario suam voluntatem considera tam seorsum, ibid.
Qualiter Angelus feratur necessario in suam bonitatem, 721. B 1.
Et quid de isto amore ordine executionis. Necessitas hæc prouenit expræmotione diuina, 722. A 1.
Maior amor Dei extensiue, quo Angelus amat se. 723 B 1.
Qualiter Angelus necessario esset beatus beatitudine naturali, si crearetur in puris naturalibus, 731. A 1.
Angelus in primo actu mouetur à Deo, 722. B 2. *Cognitio.*
Qualiter Angelus cognoscat singularia, & sub qua ratione, 557. A 1. Non cognoscit illa ex vi cognitionis naturæ specificæ. Quæ accidunt singulari, non cognoscuntur media potentia singularis, ibid.
Omnis perfectio cognoscendi singularia desumitur in Angelo ex parte influxus diuini participati in ipso Angelo. Singularia terminant illam cognitionem extrinsece, 558 A 1.
Nulla determinatio speciei angelicæ prouenit à singularibus cognitis per ipsam. Repræsentatio singularium qualiter in Angelo proueniat ab altiori lumine, 559. A 1.
Determinatio ad cognoscenda illa singularia, proueniens ex influxu Dei. Qua-

Qualiter sit debitus iste concursus, 560. A 1.

Necessario vtitur Angelus specie, ad cognoscendum singulare de nouo. Quæ necessitas non sumitur per ordinem ad singulare ipsum, 561. B 2.

Prius natura habet singulare esse in intellectu angelico, quam in se ipso, ibi.

Species angelica est principium cognoscendi rem tam quoad formam, quam quoad materiam, 562. B 1.

Etiam quoad omnia accidentia, quæ superueniunt eidem rei, 563. B 1.

Qualiter cognoscat Angelus ista accidentia ad comprehensionem rei, 564. B 1.

Implicat repræsentatio in specie angelica, respectu omnium singularium, 665. B 2.

Maior perfectio speciei angelicæ, quando se extendit, ad repræsentanda plura singularia, 566. A 1.

Noua cognitio indiuidui in Angelo, absque noua repræsentatione ex parte speciei, 568. A 1.

Confertur tamen de nouo aliqua actualitas speciei, ibid.

Respectus de nouo consurgens, quando Angelus cognoscit rem de nouo, quē terminum habeat, 573. B 2.

Sub qua ratione dicatur de nouo cognoscere aliquid, 574. A 1.

Nulla perfectio resultat in Angelo, ex indiuiduo cognito ab ipso, neque è contra, ibid.

Similitudo, quæ potest concedi in specie angelica respectu indiuidui cogniti, 575. A 2.

Impossibile est, quod Angelus cognoscat cogitationes cordis, immediate secundum rationem entis, siue actus in communi. Neque ex vi comprehensionis, qua comprehendit alterum Angelum. Qualiter comprehendat potentiam liberam. Non cognoscit actum liberum, etiam determinantem actu voluntatem alterius, 597. A 1.

Mysteria supernaturalia non cognoscuntur ab Angelo, per lumen naturale argumentatiue, 630. A 2.

Immediata connexio horum mysteriorum cum Deo. Formalis participatio Dei in eis, 632. A 2.

An cognouerint Angeli omnia mysteria pertinentia ad Christum, 641. B 1.

Reuelatio mysterij supernaturalis facta ab Angelo, ex parte obiecti, & non ex parte causæ efficientis. Quando detur speciale lumen, ad hanc reuelationem, 646. A 2.

Qualiter primus actus cognoscendi se ut in Angelo ratio aliorum actuum. Et qualiter ille actus manet formaliter in reliquis actibus, 668. A 2.

Consideratio Dei authoris naturalis necessaria in Angelo, 669. C 2.

Necessitas, qua Angelus cognoscit Deum, 537. A 1.

Repræsentatio Dei in obiecto primario cognito ab Angelo, ibid.

Quid si Angelus cognosceret se ipsum per speciem propriam sui, 537. A 2.

Essentia Angeli non est immediata ratio cognoscendi Deum. Continet formalissime Deum, in esse intelligibili. Imo perfectiori modo, quam Angelum, 540. A 2.

Hæc repræsentatio ex vi cognitionis naturæ Angeli, 541. B 1.

Non cognoscit Angelus Deum in essentia eiusdem Angeli, tanquàm in similitudine cognita, ibid.

Differentia inter cognitionem, qua Angelus cognoscit Deum per suam essentiam, & cognitionem, qua cognoscit alias creaturas, 545. B 1.

Angelus melius cognoscit Deum per suam essentiam, quam cognosceret per quacunque alteram speciem proportionatam alteri Angelo, 547. B 2.

Speciale lumen in Angelo, ad vtendum proportionate quacunque specie superiori. Quid de perfectione, qua Angelus cognosceret Deum, per speciem Angeli superioris. Imo de cognitione, qua per omnes species creaturarum collectiue cognosceret Deū, 648. A 1.

Non augetur Angelo claritas, in cognitione plurium effectuum, ibid.

Qualiter perfectior effectus sit, in quo Angelus perfectiori modo cognoscit Deum, 551. A 1.

Actus intelligendi necessario consecutus infusionem specierum. Essentia Angeli, vt principium formale & vt principium radicale intellectionis, 664. A 1.

Quid est, mens Angeli semper informari essentia sua, 665. A 1.

Non potest Angelus cessare ab omni actu intellectionis. Cognitiones Angeli reducuntur ad primam, quæ est cognitio sui, 666. A 1.

Prius cognoscit Angelus creaturas cognitione naturali, quatenus procedunt à Deo secundum esse intelligibile, quam in seipsis, 714. A 1. Idem dicendum in cognitione beata, ibid.

Distinctio inter cognitionem matutinam, & vespertinam, præcipue habet locum in cognitione naturali Angelorum. Non sunt necessariæ duæ cognitiones realiter distinctę, 715. A 2.

Proprius dicitur, fieri res creatas in mente angelica media cognitione naturali, quam media visione beatifica. Ante visionem beatificam data est hæc diuisio cognitionum, 716. A 1.

Absolute loquendo, perfectior ratio cognitionis matutinæ datur in visione beatifica, 717. A 1.

Ordo inter vespere, & mane. Quando Angeli se ipsos cognouerunt per suas essentias, prius considerabantur illæ essentiæ in ratione specierum intelligibilium participatarum ab influxu superioris causæ, 718. A 2.

Angelus ex parte intellectus habuit statim à principio suæ creationis perfectissimam contemplationem Dei authoris naturalis, 726. A 1.

*Per ordinem ad corpus.*

Quando Angelus mouet corpus, de loco ad locum, & potest ipse moueri per accidens, & per propriam applicationem, receptam tamen in corpore. Quomodo absque mutatione sui possit mouere tale corpus, 390. A 1.

Si Angelus vniretur immediate rei, producendo effectum completum in suo genere, deberet vniri corpori diuisibili, 367. A 2.

Virtus Angeli participata in re, siue diuisibili, siue indiuisibili, siue per modum loci, siue per modum entis, ibidem.

Vnio Angeli cum re corporea per entitatem quasi mediam inter rem corpoream, & spiritualem. Hoc medium datur in rebus incompletis, 368. A 1.

Angelus se potest constituere in puncto immediate absque dependentia à motu locali, ibid.

Angelus potest indiuisibiliter applicari, ad mouendum corpus. Et media tali applicatione per punctum mouere cœlum. Non mouet vnam partem cœli media altera. Neque mouet cœlum per impetum impressum. Qualiter consequatur talis motus, 370. A 1.

Eadem actione vnitur Angelus cœlo, & causat motum, 371. A 1.

Præsidentia Angeli circa ista inferiora, quam perfectionem causet, 372. A 1.

Quomodo efficiat cum illis vnum secundum rationem loci, & situs. Si daretur punctum separatum, posset Angelus vniri ei. Quid de superficie, cui Angelus est vnitus, si ab illa tolleretur ratio loci, ibid.

*Deliberatio.*

Quomodo intelligatur, quod Angelus à principio fuit bonus non per vsum liberi arbitrij, sed per creationem, 734. B 2.

Deliberatio perfecta, quæ defuit Angelo à principio, 729. A 1.

Natura primi actus, quo Angelus deliberat, 819. A 1.

Indiuisibilis modus acquirendi perfectionem in Angelo, 809. A 2.

Cognitiones coniecturales sunt flexibiles in Angelo, 819. A 2.

Maior inflexibilitas in Angelo, ex electione boni honesti, quam in deuiatione à bono honesto, 821. A 2.

Immobilitas secuta ex imperio, & non ex vi alicuius habitus, 822. A 1.

*Discursus.*

Angelus non habet libertatem ad discurrendum, 694. B 1.

Discursus per accidens non datur in Angelis, 696. A 2.

Non discurrit Angelus in cognitione euidenti, euidentia in testificante, 698. B 2.

Non potest Angelus discurrere circa supernaturalia, 697. A 1.

Duplex modus cognoscendi supernaturalia, per naturalia, conueniens Angelo, 697. A 2.

In effectibus supernaturalibus, qui procedunt à Deo ordine quodam, non discurrit Angelus. 699. B 2.

Qualiter coniecturetur ab Angelo diuinitas Christi visis miraculis eius, 702. B 1.

Vnus actus intellectus in Angelo, non originatur ex altero, ibid. B 2.

Est impossibile, quod Angelus producat in se aliquod lumen naturale, 704. A 2.

Non

Non potest Angelus intelligere componendo,706.C 2.
Etiam si produceret simul plures conceptus facientes cõpositionem, 710. B 1.
Qualiter vtatur pluribus speciebus, ad producendum vnum conceptum, 711.A 1.
Quomodo in simplici iudicio Angeli, consistat veritas. Et quo iudicium simplicius est, includit magis formaliter veritatem,712.A 1.
Modus tendendi Angeli in obiectum, quatenus complet potentiam, 811. A 1. *Electio.*
Quid de modo potentiæ eiusdem, in obiectum, quatenus talis potentia libera est, 812.C 2.
Prima electio Angeli non potuit esse inefficax, 779.B.1.
In tali electione attendit ad omnes circunstantias, 771.B 1.
Et nullo modo potuit appetere non esse, ibid.
Prius debet intellectus Angeli defficere, quoad exercitium, quam deficere quoad specificationem, 768.B.1.
Non poterat Angelus velle æqualitatem cum Deo per actum electionis, ibidem.
Qualiter Angeli comparentur ad proprium, & connaturalem finem. Et qualiter sub regula finis debeant necessario elligere media, 758.B 2.
Angelus ordinatus est primo ad finem supernaturalem. Et hæc ordinatio est prima regula actionum, etiam naturalium, 762.A 1.
Limitatio essentiæ Angeli, tam in esse entitatiuo, quam in esse intelligibili, 424.A 2. *Essentia.*
Essentia Angeli, quatenus deseruit ipsi Angelo ad cognitionem sui, est quid principalius, quam essentia considerata in se, 425.A 1.
Quanuis differentia specifica in Angelo sit actus, tamen declaratur per rationem vltimæ potentiæ ad esse. Limitatio, sub qua species angelica recipit esse, qualiter fundet rationem generis, & speciei. Nulla tamen species constituitur per ordinem ad esse. Capacitas autem recipiendi esse, desumitur ex aliquo actu, in quo radicaliter est ordo ad esse. Et per hãc capacitatẽ & potẽtialitatẽ intelligitur, quod natura angelica sit in genere, sicut pervltimam, & immediatam potentialitatem ad esse, cognoscitur ratio specifica, 805.A 1.
Essentia Angeli in esse intelligibili quo modo præsupponat intellectum, cui vniatur, 510. B. 2. *Essentia Angeli in esse intelligibili.*
Et qualiter perfectio essentiæ pendet ex perfectione dispositionis intellectus, 511.A 1.
Et qualiter essentia in esse reali disponat ad vnionem sui, in esse intelligibili, ibidem.
Nisi essentia habeat rationem obiecti respectu intellectus non potest communicare intellectui esse intelligibile, 512.A 1.
Distincta ratio specificationis actus intellectus ab influxu ad talem actum in cognitione, qua Angelus cognoscit se, 513.A 2.
Angelus non vtitur propria essentia, ad cognoscendum alium Angelum. Et quid de intellectu in ratione principij, & in ratione medij. Et quid de essentia Angeli in ratione obiecti prius cogniti, 515 B 1.
Quare Angelus in cognitione sui non impeditur à cognitione distincta aliorum, 516.B 2.
Necessarius vsus, quo Angelus vtitur sua essentia, in ratione speciei, 518.A 2.
Non est capax essentia Angeli, vt possit fieri alia in esse intelligibili. Ordo in actuatione intellectus in esse intelligibili, 517.A 1.
Qualiter vtatur sua essentia Angelus, tãquam regula aliarum cognitionum, 519.A 1.
Angelus inferior non cognoscit superiorem per essentiam Angeli cogniti, 520.B 1.
Non potest vna essentia continere alteram eminenter, ibid.
Infinitas essentiæ, in terminando diuersos intellectus. 521.B 1.
Non potest immediate per se terminare notitiam intuitiuam, 522.C 1.
Quando Angelus attemperat species intelligibiles naturæ suæ essentię? Quãdo è contra attemperat essentiam suã naturæ specierum? 679.B 2.
Vtroque modo datur vnus terminus formalis, 680.A 1. Quando Angelus cognoscit se primario, & quando secundario? ibid.

Nunquam desistit Angelus à cognitione perfecta suæ essentiæ, 681. A 1.
De potentia Dei absoluta non potest produci aliqua essentia Angeli, ex qua possint oriri omnes species rerum creabilium, 444. B 1.
Etiam si considerentur species in esse accidentium, ibid.
Neque in eadem essentia præhaberi possunt, tanquam in principio actiuo, 446 C 2.
Neque per simplicem emanationem possunt ortum habere ab intellectu Angeli, ad modum passionum, 447. C 2.
Qualiter Angelus, si causaret in se diuersas species, esset extra omnem rationem specificam obiecti, & causæ, 451. B 2.
Angelus actuatus per species intelligibiles, quid habeat ex subordinatione ad Deum. Etiam virtute diuina non potest, tanquam causa principalis producere species, 452. A 2.
Producuntur tales species ex præuisione rerum futurarum, 453. A 2.
Non continentur radicaliter in essentia Angeli. Et quid si species ordinarentur ad completam cognitionem rei, 454.
Quomodo debeant considerari illæ species secundum esse producibile. Et quomodo talis essentia esset incapax recipiendi alias species. Et qualiter contineret necessario res producendas, 456. A 1.
Efficientia essentiæ Angeli vnitæ in ratione speciei intelligibilis, 497. A 2.
Talis efficientia absque subordinatione, 500. A 1.
Essentia Angeli, quatenus vnitur intellectui intelligibiliter, causat vitalitatem intellectionis, 501. A 1.
Species superuenientes Angelo in ratione principij efficientis, formaliter loquendo. Quomodo essentia in ratione speciei superueniat, 502. A 1.
Radicalis terminatio essentiæ quomodo non sufficiat, 504. A 1.
Quid si intellectus esset intrinsece determinatus per essentiam, 505. A 2.
Vera ratio specifica communicata ab essentia Angeli intellectioni, 508. B 2.
Reductio cognitionis ad essentiã Angeli, & non mediãte intellectu, 510. A 1.
In Angelo non ponitur aliquis habitus acquisitus, 660. A 2. *Habitus.*
Repugnat naturæ Angeli habitus fidei acquisitæ, 661. C 2.
Vnus Angelus non est præsens alteri Angelo per non distantiam secundum locum, 522. C 1. *Illapsus.*
Præsentia in ratione obiecti cognoscibilis non sufficit ad notitiam intuitiuam, 523. A 1.
Impossibilis illapsus Angeli in ratione speciei, ibid.
Non potest Angelus per suam substantiam immediate esse præsens intellectui alterius Angeli, 526. B 1.
Quare essentia Angeli dicatur esse in intellectu Angeli, 527. A 1.
In esse intelligibili non est præsens essentia vnius Angeli intellectui alterius immediate per se, ibid.
Angelus dirigens actum suum liberum, ad alterum Angelum, 602. C 1.
Et constituens talem actum intrinsece in ordine vniuersi, ibid.
Per quod constituatur idem actus in esse obiecti, 603.
Vnus Angelus per speciem innatam cognoscit cogitationes alterius Angeli. Qualiter dicantur cogitationes illæ improportionatæ, ibid.
Necessitas prouenies ex natura intellectus Angeli, ad cognoscendas cogitationes sibi reuelatas, 608. A 1.
Neque vnus Angelus imprimit species alteri Angelo, neque extrahit illas ab intellectu alterius, 612. A 1.
Neque actiue excitat intellectum alterius operando in ipso, ibid.
Locutio angelica quomodo fiat, 613. A 1.
Quid efficiat ordinatio, qua vnus Angelus ordinat conceptum suum ad alterum Angelum, 614. B 2.
Qualiter cogitatio fiat intrinsece de nouo cognoscibilis, 615. B 2.
Quomodo conectantur inter se cogitationes Angelorum, tanquam partes vniuersi, 616. B 1.
Locutio Angelorum radicaliter est actus voluntatis, ibid.
Actualis existentia conceptus est necessaria,

saria ; vt Angelus eum manifestet, 617. A 2.

Quid sit de ratione locutionis inter Angelos, 618. B 1.

Datur locutio ista absque efficientia ex parte vnius in alterum. Efficientia proueniens à Deo, ibid.

Non datur excitatio passiua in vno Angelo proueniens ab excitatione actiua alterius Angeli, 619. A 2.

Quid si Angelus superior nihil aliud efficeret, quam proponere suos conceptus inferiori, 620. C 2.

Conuersio Angeli superioris ad Angelum inferiorem, 622. A 1.

Perfectio connexionis inter Angelos, quæ tribuitur authori naturæ.

*In corruptibilitas.* Angelus etiam per ordinem ad potentiam Dei non potest dici corruptibilis, corruprione proprie dicta. Immortale per naturã, dupliciter; 324. B 2. Temerarium est asserere, Angelos non esse immortales, & incorruptibiles ex natura sua, 325. B 1.

Ex potentia obedientiali Angeli possunt anihilari à Deo. Hæc potentia obedientialis est naturalis radicaliter, & entitatiue, non tamen formaliter. Corruptibilitas, quæ consideratur in Angelo per ordinem ad potentiam Dei, nihil positiuum denotat formaliter in ipso Angelo, ibid.

Anihilare non potest aliquod agens creatum. Et virtus ad anihilandum non attendit maiorem, vel minorem resistentiam rei, quæ anihilatur, 326. A 2.

Angeli non sunt natura sua anihilabiles, neque aliqua res ab intrinseco potest esse anihilabilis, 327. A 1.

Nulla res etiam quatenus est in potentia obedisntiali respectu Dei dicitur ab intrinseco anihilabilis. Neque tamen ab intrinseco repugnat anihilationi, ibid.

Et quid inrepugnantia respectu corruptionis in Angelo, 328. A 1.

Neque aliqua res ex principijs intrinsecis potest dicere ordinem ad aliquid supernaturale, de quacunque potentia. Repugnat dari potentiam obedientialem ad anihilationem, & illam habere ortum ex principijs naturæ, 329. A 2.

Differentia inter potentiam obedientialem respectu anihilationis, & illam, quæ est, ad recipienda dona supernaturalia, ibid.

Etiam attendendo ad potentiam logicam, non dicitur res ex se positiue anihilabilis, 330. A 1.

Anihilatio non reducitur in Deum, tanquam in causam per se, ibid.

Anihilabilitas in Angelo non est denominatio omnino extrinseca, 331. B 1.

Duplex acceptio eius, quod dicitur anihilabile, ibid.

Indiuiduatio in natura angelica non potest fieri ex sola voluntate Dei, 510. A 1. *Indiuidatio, & indiuiduum.*

Addendæ sunt aliquæ proprietates indiuiduantes à parte rei. Istæ proprietates non debent pertinere ad ordinem gratiæ. Neque deberent prouenire omnino ab extrinseco, sed esse proprietates naturales. Neque produci per nouam actionem superuenientem tali naturæ. Diuersimode deberet conuenire proprietas indiuidualis naturæ spirituali, atque conuenit naturæ materiali. In re spirituali debet prouenire à principijs eiusdem naturæ, ibid.

Implicat, quod dentur à parte rei diuersæ naturæ angelicæ, ex quibus sequantur diuersæ proprietates indiuiduales, 311. A 1.

Impossibile est, duas res spirituales distingui numerice participando immediate per creationem distinctas proprietates numericas, ibid.

Ab intrinseco repugnat naturæ Angeli multiplicatio in plura indiuidua, 112. C 1.

Differentia inter multiplicationem vnius intellectus (si daretur) in plures naturas, atque multiplicationem Angeli in plura indiuidua, ibidem.

Anima rationalis non habet indiuiduationem ex se ipsa, sicut habet Angelus, 113. A 1. Neque ex habitudine ad corpus, quam anima dicit secundum rationem specificam, ortum habet habitudo secundum rationem numericam, ibid.

Repugnat speciei angelicæ actuare aliquod indiuiduum, 113. A 2.

Si in Angelo daretur aliqua proprietas indiuidualis, per quam natura angelica haberet esse singulare, vel multaret

tare speciem ipsam, vel efficeret vnum per accidens cum illa, ibidem. Repugnat naturæ angelicæ ab intrinseco vnio substantialis cum aliqua proprietate superueniente, 314. B. 1. Vnitas substantialis indiuidui, ibidem. Data quacunque eleuatione ex parte Dei, est impossibilis proprietas indiuidualis in Angelo, 315. C 2. Indiuiduatio Angeli non potest fieri ex ui alicuius accidentis superadditi, 316. B 1. Indiuiduum naturæ angelicæ nihil positiuum addi naturæ specificæ. Sed ex proprijs principijs talis naturæ ortum habet negatio communicabilitatis. Quæ negatio fundata in perfectione naturæ est ratio vnius indiuidui, & implicat, dari plures negationes, 317. B 1. Implicatio, quod per aliquam entitatem substantialem superadditam naturæ angelicæ constituatur indiuiduum, 320. A 2. Quomodo natura angelica dicatur ab intrinseco incommunicabilis, ibidem. Si natura vnius Angeli sumatur secundum esse obiectiuum in intellectu non dicit determinationem positiuam ad vnum indiuiduum, 322. C 1. Et ex modo hoc existendi, si per possibile, vel impossibile essent plura indiuidua, prædicaretur de illis. Fundamentum, quod à parte rei habet intellectus ad denominandum naturam talem specificam. Ex hoc modo essendi in intellectu non se habet negatiue ad plura, ibidem. Hoc conuenit naturæ angelicæ, quatenus est considerabilis à nobis, ad modum aliarum specierum, 323. B 2. Neque est simile in natura diuina. Quid pertineat in omnibus his, ad considerationem logicam, ibid.

*Potentia intellectiua Angeli.*

Potentia intellectiua Angeli ad plura se extendit, quam eius essentia, 449. A 2. Minor actualitas intellectus Angeli, quam speciei, 448. A 1. Comparatio specierum ad intellectum Angeli, tanquam ad subiectum materiale. Completa ratio specifica in specie angelica, 449. A 1.

Solus Deus potest eam causare, ibidem. Extensio intellectus in ratione potentiæ passiuæ, ibidem. Infinitas in potentia in intellectu angelico, 450. A 1. Etiam secundum perfectionem participatam ab essentia, non potest intellectus Angeli esse principium plurium specierum. Si istæ species promanarent ab intellectu, esset, attendendo ad propriam naturam eius. In esse intelligibili essentia perficitur ab intellectu, ibid.

Duplex acceptio loci medij in motu discreto Angeli, 395. A 2. Quid requiratur ad motum continuum Angeli, ibidem. Ratio diuisibilitatis in motu Angeli sumitur ab spatio, 396. A 1. *Locus Angeli.*

In vnione, qua Angelus vnitur loco, non considerantur Angelus, & locus, vt duo extrema inter se. Assimilatur ista vnio vnioni, qua agens principale vnitur instrumento. Neque ista vnio est terminus alicuius actionis transeuntis, 371. A 1.

Ratio sub qua Angelus vnitur loco, recipitur in instanti in tali loco, licet ille sit diuisibilis. Non est de ratione effectus producti in loco, cui vnitur Angelus, aliqua diuisibilitas, vel extensio. 368. A 1. Angelus mouens cœlum non est in toto cœlo tanquam in loco, 369. A 1. Et virtus recepta in toto cœlo non est eiusdem rationis cum ea, quæ est ratio existendi in vna parte cœli. Sed Angelus ex præsentia sua formali media vnione maiorem actualitatem causat in corpore, cui vnitur, quam causet præsentia virtuali. Nec tamen motus localis, neque impetus Angeli est ratio existendi in vna parte cœli. Neque ratio applicationis ad illam partem est ordo ad motum localem. Nec comparatur Angelus ad cœlum, vt immediate causans motum localem, per suam voluntatem, ibid.

Quid si Angelus esset in loco media virtute supernaturali communicata loco. Et qualiter virtus naturalis, & supernaturalis vniuocarentur in constitutione loci, 352. B. 2.

Differentia expellendi corpus à loco per virtutem alterius corporis, & expellendi Angelum à loco, per virtutem alterius Angeli, 353. A 2.

Nullam entitatem absolutam acquirit in se Angelus, in qua fundetur respectus vnionis, quem dicit ad locum, ibid. Id, quo Angelus formaliter est in loco, non est formaliter in ipso Angelo,

gelo,354.A 1.Dependentia Angeli à loco coarctatione situs,355.B. 2. Est impossibile,dari entitatem in Angelo,quæ ex se dicat aliquam rationem diuisibilitatis,356.A 1. Implicat,quod Angelus producat in se entitatem spiritualem determinatam ad certum locum . Distantia loci communicata Angelo prætrequirens,quod Angelus communicet suã virtutem loco,ibid. Nullus modus manet in Angelo pertinens ad distantiam loci,ablata distantia corporis. Ad hoc,quod Angelus vniatur loco, non est necessarium,quod prius vniatur corpori contento in loco. Angelo applicante suam virtutem ad diuersas superficies succedentes,in eadem distantia,manet idẽ locus Angeli formaliter,357.A 1.

Implicat,Angelum esse in pluribus locis adæquatis,ibid.Neque potest esse in pluribus locis inadæquatis simul, quando aliquis illorum est extra distantiam præfixam Angelo ad operandum,358 B 1. Dupliciter considerantur diuersa loca inadæquata Angeli,ibid.Vnitas in ratione loci Angeli,licet detur diuersitas entitatiua, & materialis. Angelus non potest esse in pluribus locis,etiam inadæquatis, per modum plurium.Quomodo consideretur vnitas locorum istorum. Et an ex vi applicationis ad totum fiat applicatio ad partes loci.Et quid quãdo vni parti applicatur mediante altera.360.A 1. Angelus potest esse in diuersis locis inadæquatis,& separatis inter se.Et esse in partibus extremis eiusdem loci absque eo,quod sit in parte media. Etiam secundum suam substantiam,361.A 1. Applicationes Angeli ad diuersa loca partialia,qualiter etiam distinguantur partialiter. Et quid requiratur ad vnitatem applicationis,362.A 2.Inuariata virtute applicatiua Angeli,resultat existentia eiusdem Angeli in diuersis locis partialibus ,quando antea erat in eis , quatenus efficiebant vnum. Idem est,Angelum esse in diuersis locis inadæquatis, atque esse in diuersis locis partialibus.Neque potest Angelus habere simul duas operationes, 363.A 1.Neque diffiniri duobus locis inadæquatis , si quilibet sumatur seorsum,364.A 2.

Differentia inter animam rationalem, quoad existentiam in corpore,& Angelum , quoad existentiam in loco. Non est Angelus totus in loco toto, & totus in qualibet parte loci, eo modo,quo anima rationalis est in corpore,365.A 2.Neque taliter est in loco, sibi adæquato,quin possit esse in minori loco,366.A 2.

Vnio Angeli ad locum,vel vt entitas est absoluta talis locus,vel vt est in tali distantia,372.A 1. Perfectio communicata loco ab Angelo considerata tur secundum modum communicationis,373.A 1. Quomodo possent duo Angeli esse in eodem numero loco,375.C 1.Quæ sit communicatio perfectionis,qua duo Angeli possunt esse in eodem loco.Perfectio sub qua inspicitur locus solũ materialiter. Et quæ sit perfectio,sub qua formaliter constituitur Angelus in loco,376.B. Absolute duo Angeli non possunt esse in eodem loco,etiam si locus sit inadæquatus. Quomodo duo Angeli perficiunt locum in ratione loci. Perfectio attemperans se naturæ rei,quæ perficitur ab Angelo,377.A 1.Qualitas producta à diuersis Angelis in eodem loco habet se materialiter ad existentiam in tali loco. Qualiter Angelus sit in loco per accidens, & sic duo Angeli in eodem loco,378 B.1. Et quid si duo Angeli essent eiusdem speciei. Et si Angelus superior sub altiori ratione operetur in eodem loco,quam inferior. Et quid si vt causæ partiales adunarentur duo Angeli ,ad communicandam eandem virtutem eidem loco. Entitas producta in loco quatenus specialiter procedit à particulari Angelo,379.A 1.Modus qui non potest attingi ab Angelo altero,etiam superiori respectu eiusdẽ loci. Quilibet Angelus acquirens locum operatur tanquam causa totalis, & non subordinata alteri causæ creatæ.Angelus inspicit locum ad modũ proprium,& specificum eiusdem loci,380.A 1.Plures Angeli in eodem loco negatiue quomodo sint . Et legio dæmonum,quomodo sit in eodẽ corpore.Virtus vnius Angeli ad operandum in aliquo loco,non intenditur ex adiunctione ad alterum Angelum,

lum, 381. A 1.
Angelus dupliciter constituitur in loco, scilicet, efficiēter, & formaliter, 335. B. 2. Differentia inter corpus per ordinem ad locum media quantitate, & Angelum per suam substantiam. Aliquid est addendum substantiæ Angeli, & loco, vt Angelus dicatur esse in loco. Hoc, quod additur, denotat vnionem Angeli cum loco. Angelus per suam substantiam, non subordinat sibi immediate locum, ibi.
Maior proportio substantiæ corporeæ cum loco, quam substantiæ spiritualis. Ex qua desumatur ratio existendi diuisibiliter in loco, 337. C. 1. Applicatio, qua Angelus applicat suam virtutem ad locum, est medium inter substantiam Angeli, & operationem actualem, 339. B. 2. Vnio cum loco precedit operationem in loco, ibid. Distantia negatiua à loco. Aliud est, producere effectum in loco, aliud operare in loco. Motus localis Angeli non est ratio existēdi in loco, 340. A 1. Angelus est in loco per applicationem suæ virtutis ad locum, *qualitercunque*, 341. A 1. Applicatio ad locum completa, & incompleta. Agere in loco per contactum quantitatiuum, & per contactum virtualem. Determinata distantia, intra quā Angelus potest operari. Etiam si non operetur in medio talis distantiæ, ibid. Supposito, quod positiue est Angelus alligatus alicui loco, non potest simul operari, in altero loco extra propriam distantiam. Eadem actione, & contingit locum, & agit in locum. Ex vi operationis incompletæ est in loco. Quando operatur vbi non est formaliter, sed virtualiter, 342. A 1. Operatio quomodo se habeat, vt effectus Angeli, ibid. Et qualiter vt id, quo mediante operatur per suam substantiam. Applicatio virtutis Angeli, ad operandum in loco per modū actionis transeuntis. Quomodo Angelus initiet operationem, media applicatione ad operandum in loco, 343. A 1. Participatio perfectionis in loco ante completam actionem Angeli circa ipsum. Est perfectio intra ordinem rerum corporalium. Dependet in fieri, & in conseruari ex præsentia Angeli. Et reducitur ad finem intentum ab Angelo, 344. B 1.
Non est necesse, quod Angelus existens in rerum natura sit in loco, 345. C 2. Negatiue se habet secundum se in ordine ad locum. Est in vniuerso, tanquam pars vniuersi, 346. A 1. Acquisitio loci, non subiectatur in loco, sed in Angelo acquirente. Et qualiter Angelus se reducat de potentia ad actum acquirendo locum. Quomodo eadem applicatio virtutis angelicæ potest habere rationem motus, & rationem actionis, 347. A 1. Angelus inspicit locum, quia inspicitur ab ipso loco in modo existendi in loco. Indifferentia, quæ manet in Angelo, ad onem locum, substrahendo suum cōcursum ab omnibus locis, 348. A 1.
Angelus existens in cœlo potest producere effectum in corpus distans. Angelus est in loco ratione operationis procedentis ab ipso Angelo, non immediatione virtutis solum, sed immediatione suppositi. Quomodo vniantur Angelus, & locus sub existentia Angeli in loco. Entitas recepta in loco, vt conducens ad denominationē, qua Angelus dicitur esse in loco. Et etiam, qua dicitur moueri localiter. Et qua mouet se continue per spatiū. Neque illa entitas recipitur, tanquam supplens vicem Angeli, 349. A 1.
Angelus quomodo dicatur esse in loco secundum suam substantiam, 350. A 1.
Vbicatio non potest competere Angelo secundum se, 390. A 1.
Qualiter Angelus dicat indifferentiam ad quamcunque distantiam localem. Ex se habet virtutem constituendi se in instanti, in loco maxime distanti, 394. B 1.
Congruentia, qua Deus attemperauit se naturæ Angeli, infundendo ei gratiam, 738. A 1. Angeli in primo instāti suæ creationis vere, & proprie meruerunt, 740. C 1. Non secundum cōpletam rationem meriti. Non potuit creari Angelus cum electione immobili, 741. A 1. Ex natura meriti Angelici, vt in termino, nō datur vltra progredi, continuando tale meritum. Nō potest Angelus tunc considerari, vt expectans præmium dandum in alio instanti, 747. A 1. Non tamen meretur, et præmiatur formaliter in eo-

*Meritum.*

dem instanti, ibid. Sed vnum instans æquiualet duobus instantibus, 748. A 1. Complementum meriti, vt in termino, quomodo pertineat intrinsece ad rationem meriti. Differentia inter meritum Angelorum bonorũ, & malorum, 749. Medium inter esse Angelum in via, & esse in termino. Et pro quo signo non remanebat libertas in Angelo ad merendum, vel demerendum, 750. A 1. Meritum, vt in termino intelligitur melius, quam meritum vt in continuatione, 751. B 1. Non fuit maius, vel intensius meritum in Angelis bonis, quam in malis pro illo priori, 752. A 2.

*Motus.* Motus Angeli non est acquisitio existentiæ in alia, atque in alia parte spatij, 383. B 1. Terminus motus localis Angeli non est perfectio Angeli. Angelus mouetur ad nouam partem spatij per applicationem virtutis suę. Motus localis, quo Angelus dicitur moueri formaliter, non recipitur, tanquã in subiecto in loco, sed in Angelo, ibid. Qualiter Angelus perficiatur, per motum localem. Non priuatur loco antequam sit in illo. Quid de virtute Angeli ad mutandum locum, an illa sit naturalis, 384. A 1. Et an sit naturalis inclinatio ad mutandum locum. Et quid de hac mutatione ex ordinatione diuina. Acquirere existentiam in loco dicitur æquiuoce de corpore, & de Angelo. Esse in loco est terminus motus localis corporis, respectu vero Angeli habet se, vt effectus, tamẽ respectu motus localis Angeli habet locus rationem termini, 385. A 1. Perfectio se tenens ex parte spatij in motu locali Angeli. Quæ perfectio denominat extrinsece Angelũ, 386. A 1. Est impossibile, quod motus, qui ex sua natura inspicit locum, tanquam terminum per se, recipiatur in substantia Angeli, tanquam in proprio subiecto, 387. A 1. Noua tamen entitas recipitur in ipso Angelo ratione cuius mutat locum, sed nõ vt ratio formalis, ibi. Qua ratione Angelo conueniat motus localis, non proprie, sed metaphorice. Actiones quibus Angelus mutat locũ, sunt virtualiter transeuntes licet formaliter immanentes. Quæ vt procedentes ab intellectu Angeli sunt actus perfecti, 388. B 1.

Motus localis Angelorum, quo tempore mensuretur, 391. A 1.

Motus Angeli de loco ad locum, non seruat modum eiusdem loci, vel spatij interjecti, 392. B 2 Sed quoad totã suam perfectionem sequitur naturam Angeli. Dependet à loco, tanquam à materia circa quam. Non habet commensurationem vniuocam cum loco. Potest Angelus ex propria natura moueri de loco ad locum, non pertingendo medium, 393. A 1.

Temporibus extremis, scilicet, præterito, & futuro potest Angelus exercere aliquas operationes, & tempore in termedio cessare ab illis. Licet esse ipsius Angeli, non possit habere istum transitum, ibid. Duplex acceptio loci medij, in motu discreto Angeli. Quid requiratur ad motum continuũ Angeli, 395. A 2 Ratio diuisibilitatis in motu Angeli desumitur ab spatio. Implicat, quod motu discreto, fiat applicatio Angeli ad omnia loca media, quæ sufficiunt operationi angelicæ. Motu continuo, non potest Angelus transire de extremo ad extremum, non attingendo medium, 396. A 1. Continuitas motus Angeli sumitur ex parte spatij, & ex continuitate spatij. Quatenus motus localis prouenit ab Angelo, non habet proprie loquendo continuationem. Distinctio motus continui à motu discreto. Motus continuatur in instanti medio, 397. A 1. Instans hoc qualiter verificetur. Quando Angelus acquirit vnum locum, debet ex parte spatij, circa quod operatur continue Angelus, dari medium, inter duo extrema, circa quod operetur. Non sufficit continuatio temporis. Etiam si loca sint contigua saluatur continuitas motus. Et quid in tali casu de operationibus, seu applicationibus Angeli, 398. A 1. Et quid, quando producit qualitates diuersæ speciei, in diuersis partibus spatij, 399. B 1.

Quid habeat amplius motus localis in Angelo, quam simplicem acquisitionem loci. Angelus in instanti acquirit locum. Termini positiui assignandi, tam in quiete, quam in motu. In simplici acquisitione loci est sola mutatio. Acquisitio noui loci non potest

test esse terminus quietis in alio loco. Neque potest esse terminus temporis requisiti ad quietem, 401. B 1.

Motus discretus Angeli includit duplicem mutationem. Positiua desertio termini à quo, et positiua acquisitio termini ad quem requiruntur. In prima mutatione datur vltimum esse in loco, 402. A 1. Prius & posterius motus numerantur secundum tempus, 403. A 1.

Antequam Angelus sit in termino motus localis, debet precedere via ad terminum. In instanti extrinseco quietis Angeli in vno loco, non datur moueri, & mutatum esse respectu loci acquirendi, 404. A 1. Esse Angeli in vno termino motus independenter ab altero termino habet vltimum instans intrinsecum, non tamen quatenus esse in illis terminis dicit successionem vnius respectu alterius, 405. B 2.

Esse in termino, vel absolute, vel vt terminus componit motum, ibi.

Quatenus Angelus est in termino à quo per modum deserentis talem terminum, & in termino ad quem per modum acquirentis eundem terminum, exposcitur tempus, 406. A 2.

Angelum esse in loco non per modum quietis, ibi. Quomodo consideretur Angelus, quando motu discreto deserit vnum locum, & acquirit alterum locum. Tempus prædictum discretum non mensurat hoc, quod est, Angelum esse in termino à quo, & esse in termino ad quem. Et quid per ordinem ad tempus nostrum. Et vbi sit Angelus inter illa duo instantia. Et tempus discretum, quod mensurat, esse in illis duobus locis, per modũ desertionis, & acquisitionis, 407. C 1. Non tamen tale tempus mensurat esse in illis duobus locis, 412. B 2.

Si toto aliquo tempore præcedente Angelus est in termino à quo, implicat, quod in vltimo instanti talis temporis sit in termino ad quem, 415. A 1. Quid si Angelus in solo vnico instanti temporis nostri sit in aliquo loco, & transeat ad alterum locum. Duæ operationes Angeli transeuntes, & coexistentes nostro tempori, non possunt esse immediatæ. Cogitatio Angeli de transeundo ex vno loco ad alterum, non facit formaliter ad motũ localem. Applicatio operationis Angeli respectu loci, secundum quam rationem dicatur acquisitio loci, & vltimum esse in loco, 416. B 1. Ratio vltimæ applicationis ad locum est via ad alium locum acquirendum. Terminus à quo, & ad quem in motu locali discreto Angeli declaratur per aliquid participatum ab Angelo. Applicatio virtutis ad diuersa loca, non sufficit ad rationem motus discreti, 417. A 1.

Quies in loco conuenit Angelo, per respectum ad aliquid, quod operatur in loco. Ex simplici applicatione, qua Angelus applicat suam virtutem ad locum non sumitur ratio motus localis Angeli. Neque intelligitur desertio loci ex sola priuatione. Datur, proprie loquendo, quies priuatiue opposita motui discreto Angeli, 418. C 1.

Operatio Angeli in vno loco, quæ æquialet duabus operationibus. Non datur ex parte Angeli aliquid priuatiue oppositum motui locali. Mediante vna operatione, vel pluribus, non consurgit formaliter quies priuatiua, 419. A 1.

Motus discretus non potest numerari, nisi secundum vltimum instans desertionis vnius loci, & secundum instãs acquisitionis alterius loci, 420. B 1.

Implicat, dari instans extrinsecum quietis, in quo Angelus aliter se habeat, quam antea se habebat. 421. A 2.

Existentia Angeli in duobus locis successiue, quatenus ista coexistunt tempori nostro. Si Angelus per vnam horam quieuit in aliquo loco, non potest in vltimo instanti illius horæ esse in alio loco, etiam per mutationem, 422. B 1.

In operatione, quæ durat per instans, potest Angelus primo, & vltimo esse in aliquo loco, 423. B 2.

Obstinatio.

In obstinatione dæmonum duo considerandа. 807 B 1. Subtractio diuini auxilij est ratio generalis conueniens etiam hominibus. Nec reducitur illa obstinatio ad specialem qualitatem, ibi. Neque ex natura status, & modo essendi in termino. Neque ex eo, quod dæmon toto connatu tendat in

obiec

obiectum. Neque ex natura Angeli, & ex natura status in termino, tanquam ex rationibus partialibus, 808. A 1.

Qualiter proprie loquendo non dicatur Deus denegare auxilium Angelo, ad resurgendum à peccato, 813. A 1.

Induratio cordis reducitur ad proprium actum dæmonis, 814. B 1.

Necessitatur dæmon, quoad specificationem, ad eliciendos actus malos. Et necessitatur quoad exercitium ad illum actum, per quem auertitur ab vltimo fine, 815 A 1. Libere tamen elicitur iste actus libertate in sua radice. Neque manet libertas circa finem de nouo quatenus finis est ratio eligẽdi media. Necessitatur, quoad exercitium, ad actum inuidiæ, 816. A 1.

*Peccatum.* Deffectus in intellectu Angeli, à quo debeat originari. Prima deordinatio Angeli circa vltimum finem, 765. A 2.

Non potuit primo errare circa finem. Non considerasse regulam diuinam, in Angelo, cui tribuitur, 766. A 1.

Non potuit Angelus velle æqualitatem cum Deo, per actum electionis, 768. B 1.

Non peccauit Angelus contra beatitudinem supernaturalem explicite, quatenus proprijs viribus acquirendam, 772. A 2.

Beatitudo supernaturalis intrans, tanquam obiectum consecutum, 773. A 1. Obiecta supernaturalia, circa quæ Angelus non poterat habere ignorantiam, sed nescientiam, ibid.

Angelus non potuit primo appetere vnionem hypostaticam cũ Deo, 776. B 2. Neque appetere primo adæquari Christo Domino. Neque potuit illud peccatum esse dolor excellentiæ Christi Domini, 777. C 1.

Peccatum superbiæ Angeli consistit in hoc, quod Angelus conuersus est ad propriam excellentiam, non seruando regulam superioris, 778. A 1.

Impossibile erat, Angelum conuerti ad aliquod obiectũ, quod in se esset malum. Malitia peccati Angeli, non est primo inuestiganda ex parte obiecti, sed ex parte subiecti, 779. A 2. Peccatum Angeli ex conuersione ad propriam excellentiam, non adhibita regula superiori. Et quia ex modo operandi, non recognouit regulam, 789. A 2. Quare illud peccatum, non dicatur omissionis, 681. A 1. Obligatio Angeli in referendo se ad finem supernaturalem. Et hoc ex plena deliberatione. Considetatio de vltimo fine, quæ præcessit etiã in Angelo peccante, 783. A 2.

Conuersio ad propriam excellentiam, non consideratur solum, vt causa nõ conuersionis in Deum, 785 C 2. Peccatum Angeli non pertinet reductiue ad speciem superbię, sed directe, 786. B 2.

Peccatum ex surreptione, non potest dari in Angelo, 787. A 2.

Non potest primo peccare venialiter ex leuitate materiæ, 788. & 789. Intentio, & electio Angeli in vnico actu, ibid. Impossibile est, Angelum deficere circa aliquod medium, quin prius deficiat circa finem, 789. A 1.

Indifferentia voluntatis Angeli nullum deffectũ potest pati à principio, 794. Vnde proueniat Angelo defectus in operando, 796. B 1. Angelus in primo instanti fuit capax præcepti, sibi impositi, 799.

Si peccatum primi Angeli esset ineficax desiderium, non poterat alijs Angelis esse causa peccandi. Neque etiã si tale peccatum esset desideriũ vnionis hypostaticæ. Quid proposuerit Angelus superior Angelis inferioribus, tanquam motiuum ad peccandum, 802. A 1. Deuiatio ab vltimo fine in Angelo est irreparabilis, 810. B 1. Imo repugnat ei reparabilitas, 811. A 1.

Est impossibile, quod Angelus recipiat *Species intelligibiles.* species ab inferioribus, ipso passiue se habente, 432. A 2.

Non habet species acquisitas, 434 B 2.

Si posset acquirere species propria virtute, non infunderentur ei à principio. Debet statim à principio habere omnem perfectionem, sibi debitam. Impossibile est, Angelum accipere species intelligibiles immediate à rebus sensibilibus. 435. A 1. Non potest accipere species ab aliquo phantasmate 436. B 2. Qualiter negatiue se habet ad rem, cuius nõ habet species, 437. A 2.

Approximatio ex æquo reperta in Angelo respectu omnium obiectorũ sensibilium secundum se, 438. A 1.

Date

Dato obiecto æqualis dignitatis,& spiritualitatis cum Angelo, non potest imprimere speciesintellectui eius. Eadem est ratio,quoad hoc in voluntate, & intellectu,539.A 2.

Angelus non potest assumere species ab obiecto spirituali,quod nullam coniunctionem habet secundum se cum intellectu eiusdem Angeli. Dicit ordinem positiuum ad res extra se,quatenus illas præhabet in se per species. Et esset in pura potentia ad species, si illas non præhaberet in se, 440. C 1. Species istæ sunt infussæ per se. Distinguuntur genere ab alijs speciebus acquisitis. Exposcunt comproduci cũ natura Angeli. Quid si Deus crearet aliquid de nouo,& infunderet nouam speciem illius Angelo, 441. A 1.

Creaturæ quomodo sint prius in intellectu Angeli,in esse intelligibili, quam in se ipsis. Non posse abstrahere species,non dicitur in Angelo impotentia priuatiue. Angelus media specie vniuersali cognoscit particularia,quãdo ponuntur in rerum natura. Tunc formatur nouus conceptus, 442.A 1. Per quos conceptus tamen reducitur de potentia ad actum secundum quid. Neque est in potestate eius non cognoscere rem productam de nouo cuius habet speciem,443.A 2.

Ordo inter species, quæ infunduntur Angelo. Perfectior species magis accedit ad essentiam Angeli. Et continet perfectionem speciei minus perfectę,457.B 1.

Qualiter tam scientia, quam species dicantur Angelo naturales. Non comproducuntur cum Angelo,sed infunduntur Angelo. Differentia inter species infussas primo parenti,& infussas Angelo. Infusio specierum in Angelo,prius natura consideratur, quam esse rerum,quarum sunt species,458. B 1. Qualiter in mente diuina prius inspiciant sua obiecta,quam Angelo, cui infunduntur. Melius est Angelo recipere species,quam homini acquirere illas. Debentur Angelo attendẽdo ad ordinem vniuersi,459.B 1.

Qua ratione creaturæ inferiores dicantur cõtineri intelligibiliter in Angelo,360.B 1.

Vniuersalitas speciei angelicæ, non desumitur ex natura aliqua generica, 462.B 1. Nec talis natura, vt totum potentiale potest esse obiectum primarium illius speciei vniuersalis. Eadẽ natura generica,vt actus,& forma specierum inferiorum,non potest esse ratio cognoscendi tales species distincte. Neque natura specifica potest esse ratio cognoscendi distincte individua,463.A 1. Nulla natura communis potest esse ratio primaria speciei angelicæ,464.A 2.

Vniuersalitas speciei intelligibilis angelicæ,non sumitur ex eo, quod possit producere plures conceptus, 469.B 1.

Angelus potest simul cognoscere omnẽ illud,ad quod se extẽdit species intelligibilis illi infussa. Species infussę Angelo à quo sumant perfectionem. Obiectum eius primarium,quid requirat 472.B 1.

Ordine quodam cognoscit Angelus naturam vniuersalem,& particularem. Quæ vniuersalitas requiratur in obiecto primario inspecto ab specie angelica. In obiecto formali speciei angelicæ,debet assignari specialis ratio desumpta per ordinem ad Deum infundentem speciem,473.A 1. Quomodo Angelus media natura generica inspiciat naturam specificã. Cognoscit Angelus naturas particulares in natura communi,non tamen media natura communi,474.A 1. Obiectum primarium speciei angelicæ, non est immaterialitas,vel intelligibilitas,neque est aliquid tenẽs se ex parte rerum,quæ cognoscuntur. Perfectio talis speciei præcedit perfectionẽ rerum cognitarum,475.A 1. Immaterialitas obiecti illius speciei vnde sumatur. Altior modus,quem res creatæ habent in intellectu Angeli, quam in se ipsis,476.B 1. Perfectior etiam vnitas. Ex vi productionis rerum,qua in esse intelligibili producuntur in intellectu angelico, habent tales res maiorem vnitatem,quam in se ipsis. Et similiter modum proprium, quo vna res distinguitur ab altera. Ad quid cõuertatur Angelus in cognitione rerũ extra se,477 A 1.

Non possunt adunari in Angelo diuersæ creaturæ secundum rationem entis. Neque substantia Angeli potest esse

esse ratio primaria huius adunationis, vel cognitionis distinctæ, 478. A 2. Species infussa Angelo dicit immediatam participationem essentiæ diuinæ, quatenus talis essentia est exemplar creaturarum. Sub hac ratione inclinat ad cognoscendas creaturas distincte, scilicet, sub vnione, quam creaturæ habent in tali specie. Non correspondet speciei obiectum primario cognitum, tanquam quod, 479. A 1.

Inæqualitas specierum angelicarum, ad quid reducatur. Quod genus causæ formalis inueniatur in reductione speciei angelicæ ad Deum, 482. C 1. Creaturæ diuersæ, vt vnitæ in specie angelica possunt dici vnum obiectũ, quod primarium. Non tamen ponitur tertium obiectum, quod, præternaturas adunatas. 483 B 1.

Vniuersalitas speciei angelicæ, non sumitur ex obiecto cognito. Neque vniuersalitas obiecti præcedit vniuersalitatem speciei. Quæ vocetur à D. Thoma, vniuersalitas ex parte medij. Quæ vniuersalitas causat distinctionem? 485. A 1. Vniuersalitas speciei desumpta ex vniuersaliori modo repræsentandi. Proportio specierum cum natura Angeli, 487. A 1.

Quo superior est Angelus, eo intelligit per actus pauciores, 488. A 2. Potest esse maior perfectio in specie representante vnam naturam, quam in specie repræsentante duas naturas, 489. A 1.

Species connaturalis vni Angelo, non potest esse connaturalis Angelo alterius speciei. Est que talis species distinctæ rationis à specie, qua vtitur homo, 490. A 2. Subordinatio speciei intelligibilis respectu intellectæ, 491. C 1.

Eadem specie vtitur Angelus ad cognitionem intuitiuam, & abstractiuam, 528 A 2.

Quid requiratur ad hoc, quod vnus Angelus cognoscat intuitiue alterũ Angelum. Vnde sumatur maior, vel minor approximatio vnius Angeli respectu alterius, 522. A 1.

Approximatio vnius Angeli respectu alterius non sufficiens ad producendas species, ibid.

## B

### *Beatitudo.*

IN visione beatifica, non datur similitudo clara actus visionis cum obiecto visso, 40. A 1.

Beatifica visio recipit claritatem à lumine gloriæ, ibid.

Ad visionem beatificam, non se habet intellectus, tanquam instrumentum, 292. B 1.

Quæ pertinent ad statum beatificum qualiter commensurentur meritis, 641. C 1.

Qualiter cognitio clara in beatitudine correspondeat fidei, 642. A 1.

Mysterij incarnationis cognitum ex vi visionis beatificæ, ibid.

Cognitio per visionem beatificam, vel formaliter, vel causaliter. Visio beatifica, vt præmium essentiale, & vt cõtinens accidentale, 643.

Diuersitas status in visione beatifica, nõ reducta ad meritorum inæqualitatem. Quod cognoscitur per visionem beatificam, potest reuelari alteri, 644. A 1.

Visio beatifica qualiter compatiatur secum cognitionem aliarum rerũ Hæc visio est distincti generis, à cognitione aliarum rerum. Est principium vniuersale nouarum reuelationum. Non efficit vnum principium cum alijs speciebus. Quid si Beati formarent verbum, 682. B 1.

Excepta visione beatifica non possunt dari simul cognitio naturalis, & supernaturalis, 684 B 1.

Extra visionem beatificam prius cognoscit Angelus creaturas, vt procedunt à Deo, secundum esse intelligibile, quam in se ipsis, 714. A 1. In cognitione beata seruat eundem ordinẽ, ibid. In eadem visione beatifica datur cognitio matutina, & vespertina, sed proprius in cognitione naturali, quatenus res dicuntur fieri in mente angelica, 715 B 2.

Absolute tamen loquendo perfectior ratio cognitionis matutinæ datur in visione beatifica, 717. A 1.

Etiam in visione beatifica necessitas amoris,

moris, quoad exercitium, non proue nit ab obiecto, 720. A 1.
Meritum qualiter repugnet in beatitudi ne, 739. A 2.
Beatifica visio est regula operationum, 740. A 1.
Visio beatifica qualiter faciat appetitū cuiusque, 820. A 1.

## C

### *Causa.*

PRius in genere causæ efficientis causa influit in effectum, quam in genere causæ formalis, forma actuet materiam, 23. A 1.
Causæ vniuersali perfecte agenti correspondet in effectu aliquid vniuersale perfectum, 297. B 1.
Differentia inter causam primam, & secundam, in attingendo aliquod esse particulare. Comparatio gradus vniuersalis ad gradum particularem, 281. B 1.
Quomodo vniuersaliores effectus reducantur in vniuersaliores causas. Limitatio causæ, & effectus per gradum essendi. Ante limitationem effectus per formam, & actionis physicæ, vt procedentis à forma limirata, datur alia vninersalior limitatio. Implicat, data quacunque eleuatione, quod non inspiciatur effectus, vt educibilis ex potentialitate materiæ. Sicut in causa inuenitur limitatio formæ per materiā, ita in effectu correspondētesibi, 280. A 1.
Impossibile est, Deum eleuare aliquam causam creatam ad hoc, quod operetur circa non ens, vel ad hoc, quod ex non ente producat ens. Cōcursus primæ causæ cum secunda intra limites eiusdem causæ secundæ, 279. A 2.

### *Christus.*

CHristus Dominus in omni actu suo mouebat se, 741. C. 1. Cognitus est ante peccatū Angelorum, tanquā caput ipsorum, 773. B 2.
Subiectio Angelorum respectu Christi Domini cogniti à principio per fidē, 776. C 1.
Christi Domini prædestinatio qualiter antea sit in decreto diuino, 638.
Eo modo, quo existit Christus in Sacramento Eucharistiæ, non est in pluribus hostijs, tanquam in locis inadæquatis, 362. C 2.
Infinitas actionum Christi Domini nō desumpta ex ratione specifica talium actionum, 105. A 1.

### *Cognitio.*

COgnitio per modum dictionis præsupponit personam incommunicabilem in Deo, non tamen, vt cognitio est, 32. B 1.
Omnis cognitio ex parte sua habet virtutem ad producendum verbum, 48. A 2. Conceptus non sequitur per simplicem emanationem ad speciem impressam, 43. B 1.
Cognitio qua mens se ipsam cognoscit per modum assimilationis, 59. A 2.
Dicere in Deo, non reducitur ad intelligere, immediate, 33. A 1.
Inter cognoscens infinitum, & obiectū primarium non datur vnitio per modum actionis, 66. C 2.
Cognitio determinata per dictionem est ratio vnionis inter Patrem Æternum, & Filium, 70. A 1.
Maxime congruit naturæ cognitionis, quod per illam producatur verbum. Per se loquendo, quicunque intelligit, ex hocipso, quod intelligit, procedit intra ipsum conceptio rei intellectæ, 73 A 2. Cognitio est prima communicatio, qua natura intellectualis se communicat intra ipsam, ibid.
Ad compræhendendum obiectum, vltima actualitas cognitionis est verbū, 74. A 1. Maxime congruit naturæ cognitionis, quod verbum productum per ipsam sit substantia, ibidem.
Cognitio Dei non prius fertur in rem sub ratione communi, quam sub ratione particulari, sicut cognitio nostra, 196. B 2.
Quid requiratur ad cognitionem distinctam rei, 466. B 2. Conceptio differentiæ, & distinctionis rerum per modum vnitatis, 467. B 1. Specifica ratio intelligendi participata in intellectu ab specie, ibi.

Quid requiratur ad compræhensiuam notitiam alicuius rei, 487. B 1.

Cognitio hominis, & Angeli quomodo distinguantur, 490. A 1.

Quid requiratur ad cognitionem quidditatiuam. Sufficientia speciei ex parte sua ad cognitionem compræhensiuam obiecti, 532. B 1.

Repræsentatio Dei distincto modo prouenit ab effectu Dei, atque prouenit ab specie. 538. A 2.

Quare dicitur effectus instrumentaliter deseruire ad cognitionem causę. Duplex influxus in tali cognitione, ibidem.

Cognitio practica, & speculatiua differunt quoad perfectionem resultantem ex vi effectus producti, & repræsentati, 572 B 2.

Nouitas cognitionis speculatiuæ sumitur ex parte cognoscentis, 573. A 1.

Medium inter duas contradictorias, quoad cognitionem, 590. A 2.

Conceptus ex natura sua est manifestatiuus sui, 614. A 2.

Non tamen ex parte subiecti, cui manifestatur, ibid.

Diuersimoda expressio conceptus, 617 A 1.

Dupliciter cognoscuntur plura per plures species, 671. B 1.

Impossibile est, simul intelligere plura per diuersas species intelligibiles ex æquo concurrentes ad talem intellectionem. Quid de specie educta ex pluribus speciebus, ibid.

Impossibile est, intelligere plura simul per plures conceptus, 672. B 2.

Conceptus complet vltimo intellectionem, 673. B 1.

Conceptus ordinati in eodem habitu scientifico, 675. B 2.

Habitualiter tamen, ibid.

Vnitas conceptuum in propositione, vnde sumatur, 677. C 2.

Vnus conceptus continens plures virtualiter, 681. B 2.

Cognitio comprehensiua rei, quid requirat, 681. C 2.

Plures conceptus procedentes ab eadem specie intelligibili sunt eiusdem speciei, 686. A 1.

Quomodo permaneat idem conceptus, a duenie nte aliqua ratione de nouo cognita, 692. C 1.

## *Communicatio.*

IN communicatione, qua Deus communicat se ad intra. & ad extra datur eadem ratio assimilationis, seu communicationis, 297. B 1. Esse purissimum Dei est magis communicabile substãtialiter, quam quodlibet aliud attibutum. Sed non secundum modum essendi in Deo. Neque secundum communicationem in eadem natura, 296. A 1.

In quacunque re creata quomodo reluceat gradus intellectualitatis, 297. B 1.

Qualiter quid quid est in Deo est communicabile creaturæ, 295. B 2.

## *Concursus.*

CONcursus primæ causę cũ secunda intra limites eiusdem causæ secundæ, 279. A 2.

## *Conseruatio.*

CONseruatio cuiuscunque rei qualiter dicatur gratuita, 325. A 1.

Creatio, & conseruatio rei qualiter differant, 328. A 2.

## *Consubstantialitas.*

CONsubstãtialitas inter cognitionem diuinam, & ipsum Deum, ostenditur ratione naturali. Sicut ostenditur, quo dintelligere Dei sit substantia, & non accidens, 71, A 1.

## *Corruptibilitas.*

CORruptibilitas formaliter nihil positiuum denotat. Quatenus dicit tendentiam ad non esse. Et quid de corruptibilitate dicente separationem formæ à materia, 326. A 1.

Gratia incorruptibilitatis non dicit negationem actus tantum, sed negationem potentiæ naturalis, 332. A 1.

Creatura quomodo in anihilatione respiciat Deum, quia respicitur à Deo, ibid.

Dependẽtia creaturæ à creatore, quoad esse, & conseruari, ibid.

## *Creatio. Et creatura.*

CReaturæ qualiter cognoscan-

tur per se à Deo, 179. A 2.
Et sunt in Deo sicut in proprio exemplari, 180. A 1.
Et cognoscibilitas earum nõ dicit respectum rationis. Et continere perfectiones creaturarum est de ratione infinita Dei, ibid.
Quid si creaturæ essent impossibiles, 181. A 1.
Creatio quam dependentiam habeat à subiecto, quod creatur, 20. A 2.
Creatura terminat creationem sub aliqua potentialitate; 21. A 2.
Creatio habet actualitatem prius natura, quam res, quæ creatur, 22. B 1.
Ex creaturis producendis, vel exposibilitate productionis earum non sumitur infinitas potentiæ diuinæ. Si tamen daretur talis natura, quod ex vi illius, non participarent creaturæ suum esse, illa esset alterius rationis, à natura, quæ modo est, 181. A 1.
Non est liberum Deo, quod creaturæ secundum suas rationes essentiales, sint, vel non sint in ipso. Differentia inter cognitionem creaturarum, & amorem in Deo, 182. C 1.
Eadem perfectione indiuisibili, qua Deus cognoscit suam essentiam, cognoscit creaturas in illa, 183. B 1.
Et eadem perfectione, qua continet in se creaturam supremam, continet minimam, loquendo de perfectione, qua Deus ex se communicat se creaturis. Non distinguimus in perfectione cognitionis creaturarum, quæ est in Deo, perfectionem primariam, & secundariam, ibid.
Neque perfectio diuina prout ex se continet perfectionem vnius creaturæ distinguitur ratione à se ipsa, prout continet perfectionem alterius creaturæ, 184. A 1.
Differentia inter creaturas, vt terminant cognitionem diuinam, & vt principium generationis Verbi. Et quid de creaturis, vt concurrunt ad productionem Verbi, velut in genere causæ formalis, absque eo, quod habeant efficientiam in talem productionem, ibid.
In creatione non datur successio propria, 261. A 2.
Creatio ex parte creaturæ, non potest importare prius fieri, quam factum esse. Etsi includat tam principium à quo procedit, quam terminum, qui creatur, dicitur vera perfectio rei creatæ, & verus, & realis influxus in rem creatam, ibid.
Creatio formaliter loquendo, non supponit pro aliqua actione se tenente ex parte Dei. Habitudo creatoris est aliquid rationis. Licet entitatiue dicat in Deo perfectionem infinitam, 262. A 1.
Et licet formaliter sit aliquid reale. Aliter consideratur creatura, vt actualiter participans esse à Deo, atque vt est aliquid absolutum in se. Non est ponendus modus realis, & perfectio superaddita creaturæ in creatione, præter relationem, ibidem.
Differentia inter productionem rei, vt determinatam ad certam speciem, & secundum totam suam entitatem, ibidem.
Implicat, quod aliquid creetur sub aliquo modo entis, 263. A 1.
Qualiter creatio dicatur mutatio quædam. Prius intelligitur res secundum quod procedit à Deo, quam intelligatur in se ipsa, ibid.
Quæ prioritas naturæ intelligatur in re quæ creatur quoad fieri, & factum esse. Nulla potentia inuenitur in creatura, in qua recipiatur prius fieri, quam factum esse. Esse creaturæ implicat, quod sit susceptiuum fieri creaturæ Quare agenti particulari prius correspondeat effectus in fieri, quam in facto esse, non vero agenti vniuersali. Et quid si Deus immediate per se produceret aliquid, quod prius est secundum se in fieri, quam in facto esse, 264. A 1.
Implicat contradictionem, quod creatio in ratione actionis transeuntis medietur inter Deum, & rem, quæ creatur, 265. B 2.
Modus causandi, quem habet causa particularis media actione attingente effectum. Et modus communicandi se tam actioni, quam effectui. Diuersus modus quo causa secunda existit in effectu à se producto, atque causa prima. Creatio non est in rebus creatis, tanquã aliquid absolutũ. Implicat quod detur creatio extra Deum, quæ habeat pro termino creaturam.

turam. Nullus influxus realis extra Deum est immediatior Deo, quam totum ens, quod habet esse per creationem, 266. A 1.

Dependentia, quam dicit creatura à creatore, non est aliquid à parte rei distinctum ab ipsa creatura. Neque mediat inter Deum, & creaturam. Non potest effectus subordinari causæ creatæ, secundum totum, quod habet talis effectus. Totum ens sub nullo medio dependet à Deo. Diuersimode se habet esse ad creationem, & ad generationem. Esse diuinum est ratio creandi. Prima dependentia effectus à causa particulari, non est, quoad esse, secus vero prima dependentia creaturæ à creatore. Et prima dependentia distinguitur ex natura rei ab effectu, tanquam aliquid absolutum, non vero secunda, 267. A 1.

Creatio non importat aliquem accessum ad esse. Sed significatur, vt in termino, non in participari. Effectus tamen, vt à causa creata denotat mutationem. Perfectissimus modus emanationis creaturarum à Deo non compatitur cum effectu, vt in fieri. Quid denotetur primo in ratione creationis, tanquam vnioce correspõdens Deo creãti, 268. A 1.

In creatione Angeli, & formicæ prius debet intelligi, id quod est commune vtrisque. Quis modus successionis ponatur in creatura, vt procedit à Deo. Creator prius natura in ratione creatoris, quã creatura, 269. A 1.

Creatio vt se tenens ex parte Dei, non pertinet ad aliquod prædicamentum. Vnde sumatur perfectio creationis. Aliunde sumitur ratio creationis, atque perfectio creationis. Creatio in ratione actionis transeuntis, non ponitur in prædicamento actionis, 270. A 1.

Significatur tamen creatio per modum actionis transeuntis, 271. B 2.

Creatio secundum perfectionem infinitam, quam denotat ex parte Dei conuenit Deo ab æterno. Non tamen denominatur Deus à tali perfectione creans formaliter. Quomodo conueniat Deo ab æterno virtus creatiua per modum actus secundi. Ab æterno habet Deus ex parte sua actum creandi, licet creaturæ non sequantur ab æterno. Actio æterna Dei quomodo præsens effectui temporali. Ex vi volitionis æternæ, secundum id, quod actu, & formaliter habet, producitur creatura in tempore, 272. A 1.

Actualis productio rerum fuit præsens Deo in æternitate. In creatura producta à Deo per creationem datur quædam inceptio, & nouitas essendi, quæ antecedit eandem creaturam secundum nostram consideratione, 273. A 1.

In hac nouitate fundatur relatio creationis. Et hæc relatio fundatur in esse creaturæ, non vero in fieri. Nec fieri creaturæ, vt distinctum ab habitudine datur in creatione. Et in genere causæ formalis relatio ex qua creatura dicitur creari. Licet dicatur creatura media creatione creari, non tamen media relatione. Hæc relatio est prædicamentalis, 274. A 1.

Tantæ perfectionis est, creatio formicæ, atque creatio Angeli. Eodem modo respicit vterque effectus terminum à quo, qui est nihil. Generatio recipit perfectionem ex re, quæ generatur, creatio tamen ex modo, quo res producitur. Generans procedit de potentia ad actum, generando, & perficitur ex vi generationis, quod non habet locum in creatione. Creatio etiam, vt passiue recepta in creatura, non pertinet ad speciem, 284. A 1.

Nulli creaturæ potest dari virtus commensurata creationi particularis speciei, 285.

Implicat, quod forma educta ex potentia materiæ sit principium creandi. Operari circa totum ens, est eius, qui habet esse per essentiam. Eadem ratio formalis in producendo esse absolute, & in producendo hoc ens, vt habet esse, 286. A 1.

Virtus creandi non potest communicari alicui creaturę, tanquam instrumẽto. Actio dispositiua, quæ repugnat instrumento creationis. Actio creata

quantumcunque eleuata præsupponit subiectum, ex quo educatur, 287. A 1.

Nec potest educi ex potentia instrumenti. Nec potest educi ex potentia rei, quæ creatur. Doctrina Diu. Thom. de actione instrumenti dispositiua, & præuia intelligitur vniuersaliter. Entitas rei non potest eleuari ad producendum effectum, nisi mediãte actione præcedente, 788. A 1.

Si communicaretur instrumento virtus ad agendum in totum ens in quantum ens, illa virtus, & esset infinita, & finita. In creatione terminus à quo est pura negatio, non exposcens magis vnum effectum, quam alterum, 291. A 1.

Distantia infinita inter eus producibile per creationem, & terminum à quo talis productionis, 292. A 1.

Assimilatio velut vniuoca, quæ in creatura inuenitur, respectu Dei, in opere creationis. Reductio immediata, qua creaturæ ex vi creationis reducuntur ad Deum, 293. B 1.

Ratio communis, in qua omnes res, vt creatæ, vniuocantur. Quid peculiare conueniat Deo vltra esse creatorem, quatenus dicitur creator vniuersi. Perfectio in vniuerso secundum omnem gradum producibilitatis, 294. A 1.

Effectus vniuersalis in ratione essendi correspondens creationi ex parte vniuersi. Assimilatio vniuersi respectu naturæ diuinæ quatenus in ea relucet gradus intellectualitatis. In quacunque re creata, quomodo reluceat gradus intellectualitatis, 297. B 1.

Neque in homine, neque in anima rationali inuenitur gradus intellectualitatis, qui immediate accedit ad ens, in quantum ens, 298. A 1.

## D

### *Deus.*

HIc Deus significatus cum præcisione à relationibus diuinis includit formaliter perfectiones earundem relationum. Etiam secundum rationes particulares perfectionum. Etiam antequam intelligantur sub formalitate relationum inspicientium terminos, 254. B 2.

Infinitas in Deo sub purissima actualitate entis. Non distinguimus in Deo perfectionem prouenientem ab essentia, à perfectione proueniente à relatione, vel aliquo attributo. Et similiter in Personis diuinis, 255. A 2.

Implicat cognoscere intellectum diuinum quidditatiue, nisi ex vi talis cognitionis etiam formalissime cognoscatur voluntas diuina, 256. A 1.

Attributa Dei infinitæ perfectionis intra proprias rationes formales, 104. A 2. *Attributa diuina.*

Attributa diuina considerata, vel in tota latitudine entis, vel in particulari ratione. Attributa primi generis magis accedunt ad Deum, quam alia, 136. A 2.

Perfectio tamen ipsorum sumitur ex eodem principio, ibid.

Attributa secundi generis non sunt, ita intima Deo, atque Personæ diuinæ. Imo ista propositio, Deus est Pater, est magis essentialis, quam ista, Deus est omnipotens, 137. A 1.

Omnia attributa supponunt esse Dei, non tamen Persona diuina, sed eadem constitutione, qua Deus constituitur in suo esse, constituuntur Personæ. Vt relatiua habẽt esse ad aliud præsupponunt attributa absoluta, 138. A 1.

Attributa ex primaria ratione sui, non denotant communicationem in esse Dei, sicut denotant Personæ, ibidem.

Quodlibet attributum positiue exposcit vniri cum altero attributo, quod non habent relationes diuinæ inter se.

Modus attributorum Dei, quoad perfectionem, quam dicunt, 249. C 2.

Attributa participant speciales perfectiones ab essentia diuina. In eis distinguitur ordo propriarum naturarum ab ordine perfectionis, quam realiter habent. Formalissime perfectio vnius attributi est perfectio alterius attributi. Perfectio attributi non sumitur secundum genus causæ formalis, sed ex ratione subsistentiæ per se, quam habet in Deo. Attributa

buta, non sunt talia per participationem, sed per essentiam, 250. B 1.
Quomodo vnum attributum sit perfectius altero attributo, 251. A 1.
In Deo communicatio ad intra præscindens ab origine, & denotans originem. Non intelligitur in eo communicatio summi boni quatenus cognoscit se solum, 7. A 1. *Communicatio Dei.*
Ex vi intellectionis absolutæ conuenientis Deo, vt Deus est, non consequitur aliqua Persona Sanctissimæ Trinitatis, 15. A 1.
Quomodo processiones conueniant Deo, vt Deus est, 16. A 2.
Impossibile est, dari in Deo duas Personas, quarum neutra procedat ab altera, 28. A 2.
Cognitio diuina, vt essentialis, an dicatur procedere à tribus Personis. Vt cognoscat Deus quamlibet Personam diuinam, non expectat instans processionis eiusdem Personæ, 203. B 1.
Processiones diuinæ formalissime loquendo, non præsupponunt attributa diuina, quoad substantiale, quod includitur in eisdem processionibus, 140. A 2.
Nullus actus essentialis dicitur in Deo prior, quoad esse, quam actus notionalis. Actus essentiales complete considerati, non sunt priores origine actibus notionalibus. Quod primo cognoscimus in Deo est generatio in ratione actus completi. Actus omnes essentiales præcedunt aliquo modo actus omnes notionales. Ad actus essentiales concurrit essentia diuina, vt agens quod, 215. A 1.
Quomodo omnes tres Personæ diuinæ concurrant simul ad eundem actum essentialem, 244. A 1.
Actus notionales non inueniuntur in Deo formaliter, vt terminantes actus absolutos, sed vt inspicientes sua principia. Actus essentiales, qui circa obiecta versantur, non præsupponunt actus notionales, 245. A 2.
Et qualiter actus notionales sint obiecta per se respectu actuum essentialium, 247. A 2.
Quid requiratur ad hoc, quod Deus dicatur, esse in alio, seu communicari alteri, 347. C 2.
Non potest esse in vacuo. Quid si moueret lapidem in vacuo. Motus causatur à Deo immobiliter, 348. A 1.
In sola potentia Dei præhabentur species intelligibiles angelicæ. Nec tales species possunt habere pro causa efficiēte propria, nisi Deum, 449. A 1. *Deus in causa.*
Intellectus Angeli immediate subditur soli Deo, 450. C 2.
Species Angeli quatenus solum supplet vicem obiecti, solum potest produci à Deo, qui est creaturarum causa. Duplex causa talis, speciei intelligibilis. Deus vt idea omnium entium, à qua participatur repræsentatio speciei particularis in esse intelligibili Infinitas Dei ex productione, & repræsentatione entium secundum modum non limitatum ad tale ens, 451. B 1.
Prius secundum modum concipiendi conuenit Deo præhabere creaturas in se ipso, secundum esse entitatiuum quam secundum esse intelligibile, 460. A 2.
Prius in Deo consideratur esse per essentiam, quam gradus intellectiui, ibi. Gradus intellectualitatis accedit immediate ad illud esse, quod participatur à Deo in vniuerso, 294 B 2.
Gradus essendi, qui inueniuntur in Deo reperiuntur exemplati in vniuerso. Et ille gradus primo inuenitur in vniuerso, qui principaliter consideratur in Deo. Clarius probatur, quod gradus intellectiui puri debeat inueniri in vniuerso, quam quicunq; alius gradus inferior, 295. A 1.
Quidquid est formaliter in Deo est essentia Dei, 120. C 1.
Pro illo signo, pro quo intelligitur ā nobis, Deum constitui in suo esse infinito etiam debet intelligi, Personas diuinas constitui in suo esse infinito, 145. A 1.
Idem est in Deo esse absolutum, atque esse essentiale, & esse personale, & esse relatiuum, 228. A 2.
Quidquid est in Deo formaliter trahitur ad rationem perfectionis absolutę, quæ præintelligitur in essētia ante relationes. Neq; perfectio Dei cōsurgit ex absoluto, & relatiuo, 253. B 1.
Inæqualitas specierum, & luminis

in Angelis, ad ostendendum, Deum esse, 552. A 1.
Improbabile est, dicere, quod Angelus æqualiter cognoscit, quid sit Deus, per omnes res materiales, ibid. Et similiter per res spirituales, 553. A 1.
Gradus intellectualitatis, sub quo cognoscitur Deus per creaturas. Etiam in modo cognoscendi Deum per negationem, ibi. Inæqualitas in reducendo Deus ad se creaturas in esse intellectuali, 552. A 2.
Diuersomodo trahit Deus res ad se in esse cognoscibili, atque trahit ad cognoscendas illas in se ipsis. In æternitate, non dicitur suppleri præsentia rei futuræ, 587. A 2.
Non ponuntur in Deo tres existentiæ relatiuæ, sicut ponuntur tres subsistentiæ, 150. A 1.

*Dæmon.*

SVbordinatio dæmonis respectu loci. Entitas producta à loco in dæmonẽ ex virtute Dei. Regularis tamẽ modus existendi in loco est aliquid naturale, 352. B 1.
Dæmon quomodo sit in anima, quam defert. Et quomodo dæmon expellatur à loco ab Angelo, 353. B 1.

*Discursus.*

QVid requiratur ad discursum, 682. A 1.
Pluralitas actuum nõ est de ratione discursus, 691. C 2.
Connexio rerum in intellectu discurrente, sicut datur in ipsis rebus à parte rei, 692. B 2.
Quid de cognitione rerum in verbo. An fundet discursum, 693. A 1.
Assentiri vni rei, propter aliam, tanquã propter rationem formalem assentiendi, non sufficit ad discursum, 694. A 1.
Fundamentum discursus est cognitio principiorum. Qualiter ista cognitio sit perfecta in homine. Simplex modus cognoscendi est primum, & vltimum in discursu, 695. B 1.
Discursus circa supernaturalia sub lumine fidei est impossibilis etiam in nobis. Imperfectum tamen discursum compatitur secum assensus fidei in nobis circa proprium obiectũ fidei, 692. B 2.
Lumen quod acquirit homo in termino discursus, 692. B 2.
Discursus ordinatus ad actuandum intellectum simpliciter in esse intelligibili, 701. A 1.
Discursus fundatur in potentia naturali, non in potentia obedientiali, 704. A 1.

*Dispositio.*

DIspositio antecedens formam, quomodo debeat sumi sub appellatione dispositionis, & in genere causæ materialis, 733. A 2.
Dispositio formaliter, & vt præcedens formam pertinet ad speciem reductiue. Tendit ad esse completum. Forma tendens ad esse completum sui media dispositione. Non procedit illa dispositio ex solo auxilio, 736 B 1.

E.

*Effectus.*

EFfectus secundarij resultantes ex effectu primario, desumunt suam perfectionẽ ex tali effectu primario, 43. A 1.
Effectus supernaturales in fieri, & in conseruari dependent à causa supernaturali. Qui effectus etiam quoad entitatem, non sint cognoscibiles naturaliter? 625. A 1.
Differentia in effectu, quoad esse, & quoad rationẽ specificam. Quomodo ad producendũ effectus, quoad esse, operatur causa secũdain virtute causæ primæ, non vero ad productionem effectus, quoad rationem specificam, 47. B 2.

*Ens.*

Ens est primum cognitum, & vltimum cognitum, 3. C 2.
Ens vt continens in confusso inferiora, & quatenus est actus vniuersalis, 464 C 1. Quid de illo, vt est obiectũ Metaphysicæ, 465. A 2.
Ens cum precisione dicit solum ordinẽ ad esse. Neque cõsideratur sub formalitate alicuius passionis ipsi⁹, 155. B 2.
Passiones entis addunt supra ens modum realem, licet ratione distinctum ab ente, ibid.
Ens non dicitur analogice de diuersis differentijs intra idem genus substantiæ, 257. A 1.

Sub

Subordinatio rerum respectu gradus entis. Vniuersalitas entis, vel ex parte rei, quæ producitur, vel ex ratione producendi. Esse præscindendo ab omni potentialitate correspõdet Deo vt causæ, 281. B 2.

Sed causæ secundæ correspondet quatenus sequitur ad formam limitatam, & quatenus forma est in potentia materię, 282. A 1.

Determinatio entis per diuersos modos intrinsecos. Secundũ ordinem perfectionis præhabentur in ente isti modi. Imo secundum istum ordinem habẽt se velut materialiter determinantes ens. Quomodo debeat sumi tunc ens, 252. A 1.

## *Error.*

ERror in subsumendo, sub principio vniuersali, 773. C 2.

Error speculatiuus, vel practicus contra fidem, 774. De effectus erroris practici secundum communicationem inter voluntatem, & intellectum, 765. A 2.

## *Essentia.*

ESsentia diuina est principium radicale omnium perfectionum, quæ in Deo inueniuntur. Est principium, & terminus cognitionis essentialis. In nullo priori est intelligens, tanquam quod, nisi simul cum Persona, 31. C 1.

Pater Æternus cognoscens suam essentiam non vnit eam proprie sibi. Neque idem Pater ex vi cognitionis est idem cum essentia diuina. Neque Personæ diuinæ vniuntur cum essentia diuina ex vi alicuius actionis. Neque Pater, generando Filium, vnit essentiam diuinam cum Filio proprie. Sed essentia, secludendo processiones, eodem modo vnit sibi Personas. Sed Pater vnit sibi Verbum in eadem essentia. Communicat tamen Pater suam essentiam Filio per modũ vnionis in illa, 67. A 1.

Quid sit de ratione formali communicationis, qua essentia se communicat Personis. Differentia inter communicationem naturæ diuinæ, & naturæ creatæ, 58. A 2.

Essentia diuina non est principium per se efficiens similitudinis Personarũ, 91. C 1.

Est tamen principium per se vniens, & assimilans Personas. Et similiter est principium radicale. Esse tamen omnes Personas vnum in natura diuina, non correspondet, tanquam principio efficienti eidem naturæ diuinæ. Neque ista similitudo sequitur ex vi naturæ, tanquam ex conditione indiuiduante. Sequitur tamen per se in omnibus Personis ratione naturæ diuinæ, 92. A 1.

Essentiæ non tribuitur formaliter generatio verbi, sed intellectui. Secundum tamen perfectionem communicatam ab essentia eidem intellectui, intra rationem intellectus, 94. C 1.

Essentia diuina est principium generationis, quatenus prehabet in se ordinem assimilationis. Et quomodo determinetur per intellectum, 102. B 1.

Vnire Personas Sanctissimę Trinitatis in natura diuina, est quid absolutum. Neque in eo datur aliquid de nouo ex vi alicuius processionis, 109. B 2.

Adunatio Personarum conuenit naturæ diuinæ, vt præscindit à relationibus. Licet Deitas absolute prius intelligatur, quam rationes particulares Personarum, 113. B 1.

In essentia infinita includuntur formalissime modi oppositi. Nec tamen, vt ibi sunt, exercent suam oppositionem, 113. B 1.

Quomodo aliquid, non solum sit de essentia, sed constituat essentiam. Infinitas essentiæ includens omnem perfectionem tam absolutam, quam relatiuã ad modum ipsorum, & relatiua in essentia, ad modum ipsius. Perfectio essentiæ non significatur per nomen relatiuum, licet relatio non denotet aliquã imperfectionem, 173. A 1.

Relationes non intrant quidditatem essentiæ, quatenus essentia est communicabilis Personis, 134. C 2.

Essentia eodem modo includit absoluta, & relatiua. Neque prouenit essentiæ perfectio ex vi attributorum. Quid de perfectione extensiua essentiæ. Et quid de hac propositione, Paternitas est essentia diuina, 135. B 1.

Communicabilitas essentiæ diuinæ im-

mediata, vel denotans actionem, in quo differant? Non communicatur essentia diuina Personis, sicut natura creata communicatur indiuiduis, vel sicut forma se communicat materiæ. Communicabilitas quomodo sit de essentia naturæ diuinæ, 141. B 1.

Hæc communicabilitas ad intra est formalis perfectio Dei. Etiam actualis communicatio sequitur immediate ad esse Dei. Hæc communicatio secludit actionem, & est immediata inter essentiam, & Personas. In nulla tamen communicatione concurrit essentia passiue. Neque etiam actiue, vt principium, quod. Imo communicatio per modum adunationis tribuitur formalissime essentiæ diuinæ. Cõmunicabilitas per origines conuenit Deo essentialiter, & quidditatiue, 142. A 1.

Communicabilitas, quæ conuenit quidditatiue essentiæ secundum se, non conuenit illi secundum omnem modum. Omnis communicabilitas essentiæ respectu Personarũ est aliquid reale, 143. A 2.

Relatio non exercet modum relationis per ordinem ad diuinam essentiam, 145. A 2.

Essentia diuina prius cõsideratur, vt subsistens per se, quam consideretur eius communicabilitas, respectu Personarum, 148 B 1. Quatenus talis subsistẽtia dicit aliquid absolutum. Essentia diuina communicat Personis subsistẽtiam, quã formaliter in se habet. Quo modo relationes diuinæ dicantur subsistentes in diuina essentia. Vnitur relationes in vna subsistentia diuinæ essentiæ, 149. A 1.

In quo conueniant subsistentiæ personales, cum subsistẽtia essentiali, 150. A 1.

Essentia diuina non est in Persona, tanquam in sustentante Et tanquam sustentans, quod sustentat Personam. Ab essentia diuina prouenit immediate subsistentia. Essentia diuina prius consideratur, vt subsistens, quã vt existens perfecte, 151. A 1.

In ijs, quæ procedunt de potentia ad actum, prius est existentia in esse imperfecto, quam in esse perfecto. Existentia conuenit essentiæ diuinæ secundum se perfecte, & non dependenter ab aliqua terminatione, ibid.

Essentia diuina est per se in tribus Personis. Dat esse tanquam quod, tribus Personis Habet esse completissime prius in se, quam in Personis, 152. A 2.

Quando reluceat perfectius ista existentia? Nullaque perfectas existendi absolute communicatur essentiæ à Personis. Natura diuina etiam in abstracto considerata habet esse per se Deo eadem absque vllo conotato dicitur subsistentia per se, 153. A 1.

Existentia per se est terminus subsistentiæ. Estque per quam res extrahitur à causis, in quibus erat in potentia, & & ita præsupponit alios gradus entitatis, 145. A 2. Substantia est, cui debetur esse per se. Subsistentia creata non est ipsa existentia per se. Sed secundum perfectiorem, vel imperfectiorem gradum entis, correspondet perfectior, vel imperfectior existentia. 148. B 1.

Tota perfectio subsistentiæ in essentia diuina, ante relationes personales, 153. B 2.

Imo radicalis continentia incommunicabilitatis non est perfectio in subsistentia, 154. A 1.

Essentia diuina in ratione obiecti primario cogniti habet se æqualiter, ad omnes Personas, 195. A 2. Et terminat cognitionem essentialem, quatenus actualiter communicata tribus Personis. Quatenus tamen ex vi processionum communicatur, non intelligitur dicto modo, 203. A 2. Essentia diuina terminans actiones intellectus diuini non prius intelligitur, quam intellectus diuinus, 242. A 2.

Essentia diuina in ratione speciei concurrit efficienter ad visionem beatificam. Quatenus confert virtutem ad dictam visionem. Essentia diuina in ratione principij eliciendi visionem secundum specialem rationem visionis. 498. B. 1.

Quam mutationem exposcat ex parte intellectus, cui vnitur, 504. B. 1.

Formalis, & actualis determinatio intellectus, quam causat, 505. A 1.

Non constituit visionem beatificam in specie, 508. A 2.

*Eucharistia.*

NEgatio substantiæ panis in Eucharistia qualiter cognoscatur naturaliter ab Angelo, 647. B 1.

Modus existendi accidentium in Eucharistia est supernaturalis, & admirabilis, & oppositum huius est ab scholis relegandum. Differentia inter priuationem, quæ remanet in absentia substantiæ panis, & modum positiuum accidentium, 648 A 1. Perfectio quam Deus supplet in accidentibus Eucharistiæ. Quomodo illa accidentia careant connexione cum substantia, 649. B 1. Modus accidentium eorundem quomodo superet naturam substantiæ, 650. A 2.

Sententia tenens, quod Angelus naturaliter cognoscit modum existendi corporis Christi sub speciebus sacramentalibus, est ab scholis relegenda. Corpus Christi in sacramento Eucharistiæ ex vi transsubstantiationis panis in ipsum. Ex vi cuius declaretur positiua ista conuersio? Intrinseca eleuatio quantitatis corporis Christi in Eucharistia, 652. C 1. Corpus Christi esse sub speciebus sacramentalibus non est cognoscibile naturaliter. Habitudo inter corpus, & species non est cognoscibilis naturaliter. Licet naturaliter possit cognosci, sub dictis speciebus non esse substantiam panis. Tamen non quid ibi sit. Quid de quãtitate, vt extendente corpus in ordine ad locum, 653. A 1. Quid de modo substantiæ in quantitate. Quantitas quatenus est in hoc sacramento non priuatur proprie loquendo modo proprio extẽdẽdi partes in ordine ad locum. Præsentia corporis Christi ex vi transsubstantiationis non cognoscitur naturaliter. Transsubstantiatio in se ipsa est aliquid supernaturale, 654 A 1.

F.

*Fides.*

QVomodo fides assentiat huic propositioni, Deus est vnus, 3. B 1. Et quomodo fides inclinet, ad assentiendum, quod Deus est trinus, & quod est vnus, ibid.

Fides vtitur speciebus acquisitis, ad sui assensum, 434. A 2.

Assensus discursiuus sub lumine fidei non potest dari, 696. B 2. Peccatum contra fidem qualiter originetur ex prauo affectu voluntatis, 708. A 1.

*Filius Dei.*

QVomodo filius Dei procedat, vt imago Patris. Et quomodo conueniat ei ratio imaginis ex vi processionis, 98. A 2. Per quid declaretur melius ratio generationis Filij. Pater producit Filium, vt imaginem sui, quia assimilat sibi Filium in natura, 99. A 1. Filium esse imaginem Patris quomodo non declaret intimam processionem à Patre. Radicalis ratio generationis Filij vnde sumatur, 100. A 1.

*Finis.*

FInis non habet efficientiam in electionem mediorum, 80. C 2.

Angeli non mouentur in ea, quæ sunt ad finem, nisi vt stant sub ordine finis, 787. A 1.

Habitualis conuersio in aliquem finem est diuersæ rationis in nobis, & Angelo, 788. B 1.

Actuatio per fidem in homine quare dicat potentialitatem, 789. B 1.

*Formæ.*

FOrma licet prius informet, quam totum compositum sit, non tamen habet esse prius, quam totum compositum, 201. A 2.

Distinctio inter formas absolutas, & respectiuas, quoad perfectionem, 249. A 2.

Informis creatis eodem modo loquendum est de ordine perfectionis, atque de ordine naturarum cuiuscunque formæ. Secus in attributis diuinis, 250. A 1.

Diuersimoda determinatio formæ substantialis, atque accidentalis. Et qualiter conueniat vtraque forma in eo, quod est, procedere de potentia ad actum in modo informãdi, 301. B 2.

Quare in toto composito concipiamus prius gradum vniuersalem prouenientem à forma, 302. A 1.

Omnes formæ concurrentes efficienter ad actum vitalem, concurrunt ad vitalitatem, 501. A 1.

Forma, quæ est principium quo operationis, quam subordinationem dicat 500. B 1.

Forma, vt actuans solum, & vt actuans limitato modo, 508. B 1.

Duæ formæ eiusdem generis non possunt informare simul idem subiectum 675.A 2.

*Futura.*

FVtura contingentia non cognoscuntur certo in suis causis, neque possunt cognosci. Qualiter species angelica non possit repræsentare futurum singulare. Et quid de cognitione dæmonis? Ex parte sua non potest talis species inclinare positiue Angelum, ad cognoscendum aliquod singulare futurum, cognitione imperfecta, 577.A 1. Quid de virtute, quã potest Deus conferre illi speciei. Et quid de speciali lumine requisitum, ad vtendum illa specie, 578.A 1.

Futurum contingens, vt futurum est, nõ potest repræsentari per speciem angelicam. Quid de entitate talis futuri, vel existentia in actu signato, 579. B. 1.

Distincta ratio repræsentationis futuri, atque certitudinis, 580.B 2.

De futuro contingenti potest Angelus certo iudicare ex virtute diuina. Iudicium tale potest dari absque cognitione clara determinationis diuinæ circa tale futurum, 581. A 1.

Impossibile est, quod species angelica participet ab idea diuina determinationem in repræsentando illud futurum, 582.A 1. Præsentia rei cognitæ secundum mensuram cognitionis, 585.B 1.

Futurum contingens, neque in se, neque in suis causis pertinet ad ordinem vniuersi sub indifferentia, quam dicit, 592.B 2.

Explicita productio rerum futurarum correspondet explicitæ repræsentationi speciei angelicæ, & è contra, 592.A 1.

G.

*Generatio.*

COmpositum quomodo sit subiectũ generationis, 19.A 1.

Terminus generationis prius consideratur in fieri, quam in facto esse, 20.B 2

In generatione, gradus communes ex parte generantis sequuntur naturam gradus specifici, 106.A 1. Generans non communicat naturam genito, quatenus talis natura est communis vtrique, 109.B 1.

Generans, & genitum in generatione temporali prius vniuntur secundum rationem communem, quam secundum rationem particularẽ, 111.B 1.

Generatio in ratione etiam mutationis non potest habere pro terminis ens, & non ens, 261.B 2.

Generatio in quantum efficienter concurrit ad totum compositum, in quo subiectatur, 266.A 2.

Pater Æternus generans Filium non solum intendit generare Personam distinctam à se, verum etiam vnire eam sibi, 90.A 1 De ratione generationis est, quod sit secundum rationem similitudinis diuerso modo inuentæ in genito, & in generante, ibid. *Generatio diuina.*

Ratio generationis, vel spirationis non sumitur ab essentia diuina, sed ab intellectu, & voluntate, secundum suas rationes particulares, 94.C 1.

Prima communicatio requisita in generatione diuina. Hæc fit per intellectum, cuius actus intime, & vniuoce, & primo correspondet agenti intellectuali. Et intellectus proximius accedit ad esse Dei, quam voluntas, 101. A 1.

Generatio diuina, vt prius procedens ab essentia, quam à relatione, 103. C 2.

Non intelligitur generatio in Deo ex vi communicationis, qua communicatur esse. Non quia Pater communicat Filio intellectualitatem, dicitur generare Filium, sed quia communicat ei naturam per modum intellectualitatis, 114.A 2. Actus intellectus non potest radicaliter constituere intellectum diuinum in actu primo, ad generandum. Quantumcunque intellectio consideretur, vt purus actus. Implicata, dum intellectus in Patre Æterno dici potentiam, ad generandum Filium, 116.A 1.

Simplex emanatio Filij à Patre, quæ est eadem perfectio in vtraque Persona est aliquid vltra intellectum Patris. Quæ emanatio etiam se teneat ex parte Filij. Hæc emanatio est aliquid distinctum à relationibus, 117.A 1.

Ingenitum non significat directe etiam de materiali Paternitatem, 173.A 2. Neque Paternitas in ratione principij vniuersalis est materiale directe significatum per nomen ingenitum. Neque ingenitum dicit de materiali directe

directe rationem principij, 174. A 1. Ingenitum importat directe negationem, in genere principij personaliter dicti. Præscindendo à relatione paternitatis, cognoscitur in Patre ratio principij. Hæc ratio principij non sumitur, prout dicit positiuum influxum in alias Personas, sed prout solum denotat quandam dignitatem personalem. Quid denotetur in Patre, quando dicitur de eo, quod est principium non de principio, 175. A 1. Ratio principij, quam denotat paternitas, non est materiale directe significatum per nomen, ingenitum. Innascibilitas, vt est notio Patris pertinet formaliter ad relatiua. Neque ex vi relationis paternitatis notificat personam Patris, ibid.

Generare quo modo conueniat Patri, in quantum Pater est, & generari Filio, in quantum Filius est. Perfectio generationis conuenit Patri, vt Deus est, 17. A 1.

*Genus.*

GEnus habet se, vt materia respectu differentiæ contrahentis ipsud. Etiam in natura angelica qualiter genus sumatur à materia. Potentialitas, & actualitas quæ in eadem informatione reali inueniuntur, 259. A 2. Genus, vt quid actuale prædicatur de specie. Modus actuandi materiam, & potentiam complete, & incomplete. Gradus genericus in forma desumptus ab eo, quod talis forma participat à materia. Fundamentum à parte rei est necessarium, ad concipiendum genus sub potentialitate, 300. A 1. Qualiter intellectus concipiat naturam generica in quantum totum potentiale. Genus, vt in potentia ad formam includit materiam non tanquam radicale principium, sed vt formale. In rebus spiritualibus potentialitas generica non sumitur à materia, 301. A 1.

Differentia quoad conceptus inter genus, & differentiam quando significantur in concreto, 302. B 1. Omne quod est in aliquo genere debet constare potentia, & actu, quæ inter se realiter distinguantur. Debetque habere esse sub duplici limitatione. Et natura specifica est proxima ratio recipiendi esse. Et quid in substantijs materialibus. Vnica, & eadem potentialitas, quæ in eadem re datur ad esse, est sufficiens ad verificandum, talem rē constitui in certo genere, & certa specie. Inæqualitas formarum specificarum quomodo sufficiat ad fundandum rationem generis, & differentiæ, 304. A 1. Quare ratio generica, & specifica proueniant ab eadem forma, 318. B 1. Potentia generis ad diuersas formas, quam perfectionem dicat, 462. B 1. Eadem ratione est actuabile genus per duas differentias, atque per infinitas. Genus non communicat perfectionem speciebus, sicut illam communicat species individuis, ibid. Adunatio specierum in genere qualis? 463. B 1. Perfectiori modo cō uenit intelligibilitas naturæ specificæ, quam naturæ genericæ. Cognitione distincta prius natura cognoscitur natura specifica, quam generica. Quid de cognitione distincta entis? 465. B . Quare homo per speciē repræsentantem primo naturam specificam, prius cognoscat gradum genericum? Quare illa prima cognitio dicatur imperfecta, & confusa, 474. A 2.

*Gratia.*

GRatia dicit immediatum ordinem ad Deum, 479. A 1. Duplex consideratio gratiæ collatæ Christo Domino, 637. B 2. Virtus supernaturalis consecuta ex gratia, non participat esse ab ipsa gratia. Nulla virtus supernaturalis primo, & per se ducit in cognitionem gratiæ. Qualiter cognoscatur Deus, ex vi cognitionis quidditatiuæ talis virtutis, 700. B 1. In cognitione, qua nos cognoscimus talem virtutem non datur speciale lumen ex vi discursus, 701. A 1.

Dispositio propria in adulto qualiter requiratur ad recipiendam gratiā 734. A 1. Et quomodo non consideretur talis dispositio, vt meritoria, ibid. Et quomodo gratia non consideretur in esse habitus, 735. A 1.

Gratia operans, & cooperans quomodo distinguantur. Dispositio ad gratiam considerata, non vt actus deliberatus, sed vt liber. Disponit ad gratiam secundum esse habituale gratiæ, ibid. Actus, vt procedens à gratia nō per-

pertinet, proprie loquendo, ad aliquã speciem, 736. A 1.
Eadem gratia in esse auxilij, & in esse habitus. Quæ subordinatio sit in illa respectu nostri. Completa ratio eius in modo actuandi subiectũ, 737. A 1
An gratia fuerit collata Christo Domino per dispositionẽ propriã, 738. A 2

H.

*Habitus.*

HAbitus mutatur quando de nouo elicit actum. Differentia inter mutationem habitus, & speciei, quando tẽdunt in sua obiecta, 592. B 2. Habitus manens quoad totam suam entitatem in ratione habitus, & non in ratione virtutis. Est impossibile, quod entitas habitus supernaturalis ponatur in rerum natura, & non supernaturalitas, 625. B 2.
Nullus habitus supernaturalis, etiam in esse accidentis, habet esse à substantia naturali, secundum quod naturalis est. Qualiter dependeant habitus supernaturales à substantia, 626. A 1. Vltima differentia cuiuscunque habitus supernaturalis non continetur sub aliquo genere accidentis determinate, & limitate contrahens talem rationem accidentis. Quid denotent particulares rationes specificæ illorum habituum, 628. A 1.
Differentia inter species intelligibiles, & habitus. Habitus non continet obiectum suum intentionaliter. Habitus supernaturalis distinctus ab speciebus omnino necessarius, 656. B 1. Habitus scientificus distinctus ab speciebus intelligibilibus. Vniuersalitas maior, & minor inter habitus, 659. A 1. Conuenientia inter habitus naturales, & supernaturales, 660. B 1. Imperfectio, quam exposcit habitus acquisitus in subiecto, cui inhæret. Habitus opinatiuus non acquiritur per vnum actum, 661. B 1.
Habitus necessarius ad cognoscendam compositionem specierum intelligibilium, 662. A 1.
Habitus acquisitus non est in Angelo, 660. A 1.

I.

*Idea.*

IDea diuina qualiter communicetur speciei angelicæ, 562. B 1. Ex hac cõmunicatione sequitur cognitio comprehensiua singularis, 562. A 2. Perfectio rei in esse intelligibili, quatenus procedit à Deo, ibid. Vnde sumatur perfectio ideæ diuinæ, 566. B 1. Determinatio diuinæ voluntatis inclusa in idea diuina. Modus, quo repræsentatio illius ideæ communicatur, 582. A 1. Modus, quo Deus per ideam cognoscit futura cõtingentia, 583. A 1.

*Illuminatio.*

ILluminationes factæ prophetis ab Angelis, 641. Illuminatio Angelorum circa mysteria gratiæ, ibid.

*Indiuiduum.*

PRincipium, à quo sumitur ratio indiuidui, non debet comparari ad speciem, vt aliquid formale, sed vt aliquid materiale. Illudque est limitatiuum perfectionis specificæ. Et in nullo indiuiduo sumitur perfectio ex vi indiuiduationis. In processu scientifico semper sistimus in rationibus specificis, non descendendo ad indiuidua, 308. A 2.
Quomodo conditio indiuiduans adueniat naturæ materiali. Est conditio sequens materiam, 313. B 2.
Principium indiuiduationis rei materialis non potest esse entitas supernaturalis. Conditiones indiuiduantes secundum se differunt specie, vel genere, 316. A 1.
Est impossibile, quod ab eadem forma sumatur ratio specifica, & indiuidualis, in rebus materialibus. Indiuiduationis principium quomodo superueniat rationi specificæ, & comparetur ad ipsam. Idem principium dat esse secundum quid, neque trahit ad se naturam specificam, 318. A 1. Ab eodem principio sumitur incommunicabilitas indiuidui, & distinctio illius indiuidui ab altero indiuiduo. Quod principium est materia, vt radix quantitatis. Indiuiduum substantiæ quomodo pertineat ad prædicamentum substantiæ. Compositio ex materia, & forma diuerso modo inuenitur in genere, & specie, & indiuiduo, 319. A 1.
Differentia quoad indiuiduationem inter res simplices, & compositas ex materia, & forma, 320. A 1.

Indiuiduum qualiter cognoscatur ex cognitione speciei. Differentia inter speciem comparatam ad indiuidua, & genus cõparatum ad species, 463. B 2.

## *Infinitas.*

QVomodo infinitas conueniat rei ex propria ratione sui, 62. B 2.

Intellectio ex genere suo exposcit infinitatem simpliciter. Ex vi intellectionis ex genere suo procedit verbum perfectissimo modo, ob infinitatem. Perfectissima assimilatio in natura ortum habet ex vi processionis per intellectum, ex eadẽ infinitate, 94. A 1.

Infinitas intellectus in vniendo sibi obiectum cognitum, 103. B 1. Colligitur ista infinitas ex ratione analogica, respectu intellectus diuini, & humani, 104. A 1.

## *Instrumentum.*

INstrumentum, vt eleuetur non est necessarium, quod secundum se habeat aliquam actiuitatem. Debet tamen illam habere quando actualiter eleuatur. Et tunc eadem actio procedens ab instrumẽto, vt eleuato, debet prius considerari secundum naturam instrumenti. Qualiter Deus conformetur naturæ instrumenti in actuali eleuatione. Duplex attemperatio Dei respectu naturæ instrumenti. Et quid de dicta attemperatione, in sacramentis. Impossibile est, Deum cum instrumento eleuato producere actionem ante omne subiectum producendum, 289. A 1.

In eadem actione procedente ab instrumento, & à Deo, datur aliquid correspondens instrumento, quod est præuium ad id, quod correspondet potentiæ infinitæ Dei. Quid de actione præuia sacramentorum ad agendum in animam, 290. A 1. In eadem eleuatione artificiosa, & attenditur forma artis, & forma instrumenti, 292. C 2.

Instrumentum quomodo recipiat virtutem ab agente principali, 371. B 2.

Instrumentum, quo Deus torquet dæmones, 837. A 2.

Ab igne corporeo non torquentur dæmones immediate. Continentia passiua sub igne, qua dæmones torquentur, 838. A 1. Hæc continentia media qualitate residente in intellectu, 839. A 1.

Qualis sit influxus ignis torquentis efficienter, 840. A 1. Vbicatio passiua, quam ignis causat, 842. A 2. Analogica actio, qua tunc ignis agit, 843. A 2. In eadem actione ignis duplex ratio, 845. B 1.

## *Intellectio.*

ANte intellectionem datur determinatiuum eiusdem. Hoc determinatiuum est species impressa. Intellectio tenet se primo ex parte intellectus. Non tenet se primo ex parte obiecti. Supposita actuatione, per speciem impressam debet mediare actualis actio intellectionis, 35. A 1. Intellectio terminatur ad rem intrinsece productã, 58. A 1. Si intellectio esset similitudo rei intellectæ formaliter, daretur in visione beatifica similitudo clara Dei representans quidditatiue Deum, 40. A 1. Intellectio non eo est intellectio, quo est productio verbi, 41. A 1. Intellectio diuina prius consideratur, vt intellectio, quam vt dictio, secus intellectio creata, 52. B 1. Impossibile est, intellectionem obiecti creati recipi in intellectu, absque additione nouæ entitatis, 61, A 2.

Perfectio cognitionis ex perfectiori vnione potentiæ cum obiecto, vt actu intellecto. Compositio ex actu, & potentia in intellectione. Nec potest intellectio procedere tanquam forma simplex, vel per simplicem emanationem. Verbum, & intellectio non sunt duo accidentia numero distincta. Et neutrum illorum habet speciem completam, 62. A 1.

Intellectio non est principium quo tenens se ex parte intelligentis, ad producendum verbum, 115. C 1. Plures intellectiones simul non possunt dari, 675. A 1. Etiam imperfecte non possunt intelligi plura per modum plurium.

Deus non potest intelligere plura per modum plurium, 676. B 1. Intelligere plura quatenus sunt in propositione ex parte Angeli, & ex parte hominis, 677. A 1. Duo principia subordinata ad vnam intellectionem, 671. A 2.

Duo principia incompatibilia ad eandem

dem intellectionem, si sint actiua, 684. B 2.

Qualiter potentia intellectiua correspõdeat intellectioni particulariter, 685. A 1. Quomodo eadem intellectio compleat vniuersalitatem intellectus, ibidem.

Quare visio terminetur ad plura obiecta, non autem intellectio, 688. A 2. Implicatio in multiplicatione conceptuum, non multiplicando intellectiones, 689. B 2.

Quid requiratur, vt homo intelligat cõponendo, 705. A 1.

Imperfectio intellectus componentis, 706. C 2. Licet homo cognoscat subiectum, & prædicatum alicuius propositionis per vnicam speciem, tamẽ dicit veritatem talis propositionis componendo, ibid.

## *Intellectus.*

INtellectus reducitur ad actum per aliquid tenens se ex parte obiecti. Prima actualitas nostri intellectus non potest esse ipsa intellectio, 35. A 1. Intellectus intelligendo non se habet mere passiue, 36 B 1.

Conceptus, ex communi sententia Patrum procedit intra intellectum cognoscentis, 58. A 1. Intellectus fit res intellecta in genere causæ formalis, media specie. Sed in genere causæ efficientis medio proprio actu. Quoad species impressas fit res intellecta, media abstractione, sed quoad expressas medio verbo. Et in hoc secundo noster intellectus conuenit cum angelico. Quomodo fiat intellectus res intellecta per modum assimilationis, & per modum similitudinis, 39. A 2.

Melius fit res intellecta medio verbo, quam media specie impressa, 40. A 1. Similitudo fundata in intellectu per modum qualitatis, non tamen assimilatio, ibid.

Intelligere non consistit præcipue in assimilatione actiua, qua intellectus, trahendo rem ad se, assimilat eam sibi. Habitudo intellectus ad obiectum medio actu intelligendi. Implicat, intellectum habere obiectum actu repræsentatum per immediatam receptionem conceptus, nisi interueniat proprius actus eiusdem intellectus. Intelligere non consistit in via ad verbum, sed est actus perfecti, & præsupponit in nostro intellectu verbum, 41. A 1.

Differentia inter fieri intellectum rem intellectam per speciem impressam, & per expressam, quoad actionem importatam per intellectionem, 42. A 1.

Intellectus agens nõ solum deseruit abstractioni specierum, verum etiam illuminationi intellectus possibilis, 43. C 2.

Intellectus noster quomodo intelligat res materiales, 44. C 1.

Ex vi intellectionis debet resultare in intellectu aliquid distinctum realiter ab specie impressa, 45. A 2.

Non est de intrinseca ratione intellectionis producere verbum, 46. C 1. Intellectus fertur in quidditatem rei, quatenus est perpetua, & æterna. Ratio, quæ correspondet primario intellectui, debet esse vniuersalis, & non solum ratio sub qua, tenens se ex parte subiecti, cuiusmodi est lumen, 51. A 1. Dicere verbum est perfectio simpliciter, non tamen indigere verbo ad intellectionem, ibid. Entitatiue est idem dictio, & intellectio. Actio productiua verbi dicitur primo, & per se intellectio. Intelligere formaliter nõ est dicere. Quomodo mutuo se includant. Duplex habitudo in cognitione obiecti, & quatenus intelligit, & quatenus dicit, & quatenus per modum locutionis intellectus profert, quid sit in obiecto à parte rei. Idem est dicere, intelligo hominem, atque dicere, intus lego hominem in conceptu à me dicto, 56. A 1. Sic intellectus tendit ad res, trahendo eas ad se. Formalissima ratio intellectionis nõ saluatur, quousque producatur verbum, 57. A 1.

Distinctio entitatiua inter potentiam intellectiuam, & actum intelligendi, sicut inter speciem impressam, & eandem potentiam. Et sicut inter talem speciem impressam, & intellectionem 60. B 2.

Intellectus diuinus, præscindendo ab intellectione, est purus actus, 117. A 2.

Ex modo significandi non denotatur medium inter Patrem, & Filium, sicut denotat intellectio, 118 A 1.

Quomodo intellectus fiat multa in esse intelligibili, 417. A 2. Vniuersalitas intel-

intellectus,& secundum genus causæ formalis, & secundum genus causæ efficientis,ibid. Qualiter in vtroque genere determinetur,428.A 1.Agés in intellectu, quam actualitatem debeat habere,438.C 1.

Intelligibilia non possunt habere ex se illapsum in intellectum. Obiectum emittens species,& imprimens ipsas, & intellectum educentem illas,quomodo differant,ibid Quid si intellectus noster non haberet lumen primorum principiorum sibi innatum,441. A 1.

Intellectus agens,licet maneat in anima separata, non potest abstrahere aliquas species,442.C 1.

Diuersi intellectus inspicientes eandem rationem vniuersalem, distinguuntur specie,461.A 1.

Dependentia rerum, quæ sunt in intellectu hominis ab eisdē rebus, vt sunt à parte rei,477.

Natura secundum esse intentionale non tam attenditur ex eo, quod habet ex se, quam secundum reductionem ad principium,à quo procedit,481.B 1.

Vnio essentiæ diuinæ cum intellectu diuino antequam talis essentia habeat rationem plurium idearum,484.B 2.

Maior intelligibilitas in rebus immaterialibus secundum se, quam medijs speciebus intelligibilibus. Etiam secundum formalem vnionem cum intellectu,492.A 1.

Lumen intellectus tenet se primo ex parte potentiæ,497.B 2.

Ex vi determinationis per actum certæ speciei non potest intellectus percipere rem alterius speciei. Implicat, quod ab esse entitatiuo inferioris generis ortum habeat immediate esse in telligibile superioris,vel æqualis generis,514.B 1.

Vnus intellectus non subordinatur alteri intellectui creato,523.B 2. Illapsus per dominium supra intellectum, vnde inferatur. Forma actuans intellectum quomodo subordinetur illi, 524.B 1.

Potest Angelus medio aliquo accidente esse in intellectu alterius, non tamen immediate per se,525.A 1.

## *Inuidia.*

INuidia est necessario annexa, quoad exercitium, peccato primi Angeli, 817.A 1.

## L.

## *Libertas.*

ACtus liber transcendit ordinem vniuersi,etiam vt receptus in potentia libera,& in facto esse,598.C 2. Differentia inter actum liberum, & entitatem productā per ipsum, quoad cognoscibilitatem. Qualiter actio libera producta remanet in potestate voluntatis. Vniuersalitas,quam semper retinet actio libera,599.A 1. Determinatio, qua voluntas determinat se libere, superat ordinē naturalem vniuersi. Quid de actu libero procedente ab habitu. Et quid de speciebus intelligibilibus,quatenus in actu secundo induunt vniuersalitatem intellectus,600.B 1. Et quid de actu libero, quoad substantiam. Et de actu procedente ab habitu. Actus liber quoad entitatem eodem modo se habet post manifestationem,atque antea. Habet tamen nouum respectum realem, 601.A 1.

Qualiter dirigatur actus liber vnius Angeli ad alterum Angelum, 602 C 1.

Indifferentia,quæ est radix libertatis, 603.A 2.Modus,quo potentia libera tendit in suum obiectum. Potentia libera præhabens in se totam vniuersalitatem obiecti,quod respicit,604. B 1.

Indifferentia actus intellectus,quæ est radix libertatis, qualiter cognoscatur naturaliter,605.A 1.

Operationes liberę reducuntur ad vnam necessariam,518.B 2.

Actus liber,vt causatus à Deo,736.A 2

Ad primam motionem hominis,vel Angeli qualiter voluntas eorum non se habeat mere passiue. Libertas ad operandum,vel non operandum,quā do detur absque libertate,ad resistendum motioni diuinæ.743.C 1.

Idem actus,liber in ordine ad vnum obiectum,& necessarius in ordine ad alium obiectum,744 B 2.

## *Locus.*

NOn potest res aliqua esse in loco,nisi ex loco,& locato efficiatur velut vnum in genere distantiæ,à centro terræ,& polis mundi. Neque ex equo considerantur vtrunque,sed vnum, vt subor-

subordinatum alteri. Corpus subordinatur loco in esse vbicati. Esse in loco vtrum antecedat operationem in loco, 337. A 1.

Non ab eo educitur terminus motus localis, à quo educitur motus localis. Neque est de ratione motus localis, habere terminum intrinsecum, cum quo identificetur. Diuisibilitas motus localis corporis prius reperitur in corpore, quod mouetur, quam in loco, 351. A 1.

Distinctæ superficies in loco, vt sustentantes eundem numero situm, 352. C 2.

Quomodo se habeat corpus expellens alterum corpus à loco, 353. A 2.

Respectus distantiæ fundatus in loco cõtinente corpus, & in eodem corpore, & distinctio a respectu fundato in loco contento ab Angelo, 354. A 2.

Vnitas vel pluralitas locorum considerata per ordinem ad diuersa locata, 364. B 1.

Esse in loco, non solum dicit terminum motus localis, sed terminum corporis mobilis, 385. B 2.

Differentia inter acquirere locum, & esse in loco, 404. C 1.

*Lumen.*

LVmen gloriæ qualiter tribuat claritatem visioni beatificæ, 40. A 2.

Connexio luminis fidei cũ lumine theologico comparata ad connexionem voluntatis, & luminis naturalis, cum obiecto proposito per fidem. Virtus specialis luminis naturalis per subordinationem ad lumen supernaturale, 73. A 1.

Intellectus ad videndum Deum cum solo auxilio non comparatur cum Deo, tanquam instrumentum cũm causa principali. Et impossibile est, visionem procedere ab intellectu beati, ni si tanquam à causa principali, 292. B 1.

Lumen intellectus agentis quomodo se habeat in illuminatione phantasmatum, ibid.

Confortatio luminis intellectualis quo modo possit causari, 621. B 1. Claritas luminis immediate infusi à Deo non sumitur ex obiecto. Et quid de lumine in quo datur euidentia testificationis diuinæ, 645. B 2.

Lumen supernaturale necessarium, ad vtendum aliquibus speciebus, 658. B 1.

Lumen supernaturale simpliciori modo fertur in suum obiectum, quam lumen naturale, 707. C 1.

Intellectus Angeli non est lumen secundum se, ad vtendum speciebus intelligibilibus, 657. C 2.

M.

*Malitia.*

MAlitia alicuius actus vnde inuestiganda, 779. B 2.

*Materia.*

MAteria prima nunquam intelligitur prius esse, quam forma, 10. A 2.

Sicut genus se habet ad differentiam, per quam contrahitur ad certam speciem, ita se habet materia prima ad formam specificam, quoad limitationem. Actio terminata ad formã simul cum materia, debet esse supra speciem. Nec potest limitari per formam ad speciem, 283. A 2.

Quod se habet, vt materiale, non potest tribuere intelligibilitatem alicui rei, 300. C 2.

Materia est radicalis ratio omnis potentialitatis, 303 C 1. Qualiter causet distinctionem numericam substantialem, 314. A 2.

Materia prima non dicit primo potentiam, ad ammitendam formam, quam habet, sed ad recipiendã formam de nouo, 331. A 1.

Materia cœli exposcit actuari semper complete per formam. Differt genere à materia horum inferiorum, 458. B 1.

Immaterialitas sequitur perfectionẽ rei, 475. B 2 Qualis immaterialitas sit ex denominatione extrinsèca. Quid de immaterialitate scibilis. Conuenientia in eadem immaterialitate vnde sumatur, 476. A 1.

*Mensura.*

MEnsura qua Angelus metiebatur cœlestem Hierusalem, 739. A 1.

*Meritum.*

INdifferẽtia quomodo se habeat ad meritum, 742. A 1.

Meritum, vt in via, qualiter intelligatur, 745. B 2. Meritũ, vt in termino, non est

est continuatio meriti,747.A 1. Est simul cum præmio,746.A 1.
Differentia inter hominem, & Angelũ, in ordine ad merendum,vel demerendum. Meritum bonorum Angelorum non consistit in maiori diuturnitate, quam sit malorum,750.B 1. Incapacitas ad merendum in subiecto completo existente in termino,753. A 2.
Gaudium accidentale secutũ ex vi status beatitudinis,magis quam ex vi meriti, 754.A 2.Qualiter ex vi meriti repugnet,illud dari in beatitudine,755.B 2

## *Motus.*

MOtus cœli producens viuentia quomodo reducatur ad Angelum mouentem,345.A 1.
Aliud est,subiectum dicere ordinem ad actionem,aliud vero,dicere ordinem ad motum,384.A 2.
Corpus per se tendit in acquisitionem existentiæ in loco,ibid.
Potest corpus ex vi eleuationis transire de loco ad locum, non pertingendo medium,393.B 1. In motu locali cõtinuo assignanda sunt tria instantia, 397.A 2. In eodem motu inspicitur primario continua acquisitio spatij, 398. A 2. Corpus pertransiens loca contigua per locum continuum,ibi.
Extensio diuersarum qualitatum in eodem spatio non habet primo.& per se rationem motus localis,399.A 2.
Alia est ratio simplicis acquisitionis loci,alia vero motus localis. Corpus acquirit locum diuisibiliter. Terminus à quo motus localis dicit aliquid positiuum. In motu,& in quiete,assignãdi sunt duo termini positiui,401.B 1.
Ante quam mobile intelligatur esse in termino, ad quem mouetur localiter debet intelligi sub forma positiua pertinente ad eundem motum. Terminus à quo mutationis non dicit illud positiuum,402.A 1.
Differentia inter motum,& quietem,ad cõfutandas opiniones contra D. Th. Est impossibile , quod quies habeat pro termino mutationem aliquam, 403.B 1.Inter esse in termino à quo, & in termino ad quem,debet mediare moueri ad terminum ad quẽ. Quies est in tẽpore,sicut & motus,404.B 2.
In vltimo non esse motus continui,nihil motus est,in motu tamen discreto distinguimus partem motus ab ipsa ratione formali motus. Numeratio successiua diuersarũ partiũ motus discreti exigit intermediũ tẽpus,407. A 1.
Stat,motũ localem terminari ad aliquid instantaneum,quod sit mutatum esse. Quãdo terminatur motus ad illuminationẽ,& quando illuminatio cõsequitur per simplicẽ emanationẽ,ad productionẽ corporis luminosi? 408.B 2.
Motus ex sua natura,& præscindendo à quacunque resistentia non potest incipere per primum sui esse,411.A 1.
Quanuis corpus intret locum diuisibiliter,tamen in tali motu , quo acquiritur locus,datur primum esse in loco. Et primum non esse motus debet esse primum esse in loco dicti corporis. Et quanuis idem corpus diuisibiliter deserat locum,tamen datur vltimum esse in eodem loco,quod est primum non esse desertionis loci,415.C 2.
Qualiter D. Tho. pro eodem reputauit esse per tempus in loco , & quiescere in loco,416.A 1.
In motu rerum corporalium prius datur secundum se terminus à quo , & ad quem,quam detur corpus,vt in termino à quo , & ad quem , non tamen in motu locali Angeli,417.B 1.

## *Mouens.*

MOuens voluntatem quoad exercitiũ debet se tenere ex parte voluntatis, non tamen mouens quoad specificationem. Intellectus secũdum id,quod participat à voluntate potest efficienter mouere voluntatem. Alia est ratio motionis voluntatis , per imperium, alia vero,media conceptione intellectus. Licet vnus actus causet efficienter alium actum,non sequitur , quod obiectum vnius actus habeat efficientiam in alium actum,80.A 1.

## *Mysterium.*

MYsteria supernaturalia etiam postquam patrata sunt, non possunt cognosci virtute naturali , & oppositum est temerarium,624 B 2.
Non possunt cognosci,vt possibilia positiue. Quid de possibilitate secundum potentiam obedientialem. Distincta ratio possibilitatis , & non repugnantiæ. Medium inter cognoscere mysteria,vt possibilia,& vt impossibilia,635.A 1.

Mysterium Incarnationis cognouerunt Angeli per fidem quoad substantiam, non tamen perfecte quoad omnes circunstantias, 637. A 2.

Idem mysterium, vt ordinatum ad consummationem gloriæ cognitum est ab Angelo per fidem, & vt primum exemplar nostræ iustificationis, 338. B 1. Circa idem mysterium quomodo se habuerint dæmones, 639. B 1.

Quid de cognitione mysteriorum in Verbo. Quid de cognitione sacramentorum, 640. A 1. Quid de mysterijs cognitis ab Apostolis, 642. B 2.

Reuelatio mysterij proueniens à Deo, & ab Angelo quomodo differant. Quid de reuelatione in testificante, 645. A 2. Reuelatio duorũ mysteriorũ, vel successiue, vel simul, 711. A 2.

N.

*Natura diuina.*

QValiter Filius Dei dicatur procedere in eadem natura cum Patre, 106. A 1.

In natura diuina non recipitur processio diuina proprie tanquam in subiecto. Neque est distinguendum inter processionem, vt receptam in natura, & vt receptam in Persona, 110. B 2. Neque processio, vt recepta in natura inadæquate habet specialem effectum. Non est prius ratione, Personam diuinam vniri in natura diuina Personæ à qua procedit, quam procedere secundum rationem particularem Personæ, 111. A 1. Vnio Personarum in natura diuina intelligitur prouenire eisdem Personis immediate ab ipsa natura diuina. Non prouenit à natura quatenus se tenet ex parte alicuius Personæ, 112. B 1.

Natura diuina secundum esse indiuisibile est terminabilis per relationes. Esse diuinum communicatur Personis diuinis non ex vi terminationis Personarum, sed ex fœcunditate naturæ. Terminatio vero est modus intrinsecus. Natura diuina secundum gradũ essendi est magis intime terminabilis per relationes. In hoc modo terminandi omnes relationes cõueniunt. Cõsequenter est terminabilis secũdũ alios gradus intellectiui, & volitiui, 144. B 1.

Quæ sit terminatio substantialis, quæ vero modalis? 145. A 1.

Quamuis essentia diuina sit per se subsistens, tamen in actibus notionalibus non dicitur concurrere tanquam quod, 216. B 2.

Natura diuina, & tenet se ex parte principij processionis, & ex parte termini, 16. C 2.

Natura creata potest assumi à Deo, vel per immediatam terminationem per relationes, vel per immediatam terminationem diuinitatis. Quid haberet ista secunda assumptio, ex vi essentialis coniunctionis essentiæ cum relationibus, 129. A 1.

Naturæ specificæ additur perfectio in esse cognoscibilis propter singularia ipsius, 566. C 2.

Naturales res qualiter ducant in cognitionem rerum supernaturalium. Et qualiter cognoscantur simul cum rebus supernaturalibus, 703. A 1.

Necessitas quoad specificationem, & quoad exercitium. Vniuersalitas requisita in obiecto potentiæ ad necessitatem quoad exercitium, 724. A 1.

*Notio.*

NOtio denotat modum, quo intellectus cognoscit Personam. Qui modus cognoscendi tribuit rationem formalem rei cognitæ, prout est in cognoscente. Notio Patris præscindit à notione spirationis, 179. B 2.

Nullus actus notionalis, vt posterior essentiali, habet rationem obiecti respectu actus essentialis. Imo actus essentialis completur per notionalem. Et cognoscitur, vt simul aeus, notionalis cum essentiali. Nulla cognoscibilitas est in Personis, nisi quatenus sunt formaliter in essentia. Qualiter essentialia præcedunt notionalia, 200. A 1. Prima ratio actuum notionalium est essentia diuina, 2. A 2.

Ante actus notionales formaliter nõ datur aliqua ratio distinctionis inter Personas, bene tamen ante relationes. Licet ex adiũctione ad relationes, 17. A 1.

*Notitia.*

RAtio notitiæ intuitiuæ, & abstractiuæ, 528. B 2.

Notitia intuitiua, & abstractiua simul respectu diuersorum obiectorum. Non sufficit ad notitiam intuitiuam extrinseca terminatio obiecti respectu intellectus, 549. A 1.

Vno actu possunt cognosci duo obiecta, vnum notitia intuitiua, & alterum abstractiua. 703. A 1.

O.

*Obiectum.*

OBiectum intellectus, quam efficientiam habeat in intellectum, 35. C 1.

Semper dicitur habere suam actionem quousq; producatur notitia, 36. A 1.

Obiectum quodcunque creatum indiget verbo existente in intellectu, ad formalem repræsentationem sui. Subordinatio obiecti creati, in ratione actu intellecti respectu nostri intellectus, 44 B 1.

Denominatio rationis in obiecto, vt actu intellecto proueniens à conceptu. Obiectum creatum non potest immediate per se esse terminus realis intellectionis Diuersa ratio obiecti intelligibilis, & actu intellecti, 45. A 1.

Infinitas obiecti supplet vis rationem verbi. Ratio actu intellecti in obiecto ex genere suo est perfectior simpliciter. Denominatio rationis in obiecto quando cognoscitur limitato modo, 46. A 2.

Obiectum infinitum intrinsece est actu intellectum. Ex hac infinitate terminat intellectionem creatam, 47. A 1.

Nullum obiectum creatum potest habere amplitudinem, quam intellectus exposcit in proprio obiecto sui. Neque potest primo, & per se terminare intellectionem. Sed obiecta talia terminant secundario intellectionem. Et in verbo relucent secundum vniuersalitatem, quam intellectus primo exposcit, 50 B 1. Habent esse alia obiecta actualius, quando repræsentantur in verbo, quam in se. Quod verum est etiam in essentia Angeli, quãdo repræsentatur in verbo quod formant Angelus, cognoscendo illam. Formalitas tam ex parte obiecti, quã ex parte intellectus, quæ solum potest suppleri à Deo, 51. C 1. Ordo ad obiectum distat ratione rationis in potentia creata, & increata, 242. A 2.

Limitatio obiecti in emittenda à se specie, 449 B 1.

Multa obiecta adunata in ordine ad vnã speciem intelligibilem. Non determinatur species ab ipsis obiectis, sed è contra obiecta determinantur ab specie. Esse specificum obiectorum quando se habeat materialiter respectu repræsentationis speciei. A quo proueniat tunc limitatio speciei in repræsentando. Et quid de obiectis secundum reductionem, quam habent species, 482 A 1.

Quomodo aliquando species dicatur assimilare sibi obiecta, 483. B 2. Similitudo disquiparantiæ inuenta inter obiecta, & speciem, 484 A 1.

Species, vt tenet se ex parte obiecti non dicit efficientiam, licet obiectum efficienter emittat speciem sui. Obiectum in specie tanquam in semine habet efficientiam, 497. A 2.

Quomodo obiectũ specificet actionem. Distinctio vnionis speciei cum potentia, atque obiecti, 498 B 1.

Immaterialitas maxima in obiecto, quando secundum se immediate vnitur potentiæ. Conuenitque obiecto per se subsistenti, 509 B 1.

Illapsus obiecti in potentiam medijs speciebus. Reducitur ad genus causæ formalis, non ad genus causæ efficientis, 525 B 1.

Cognitio obiecti medio verbo, qua cognoscitur Deus per creaturas, 540. A 2.

Proportio obiecti cum potentia, non fit media actuali existentia, 606. B 1.

Differentia inter obiectum proportionatum, & obiectũ extensiuum, 628. C 1.

Ad quid se extendat vniuersalitas obiecti intellectus. Diuersus modus descendendi ad inferiora in obiecto proportionato, atque in obiecto extensiuo, 629. A 1. Quod sit principale analogatum intra rationem obiecti extensiui, ibid.

Ad vtendum speciebus naturalibus in ordine ad cognitionem obiecti supernaturalis, necessarium est quod præcedat lumen supernaturale. 630. B 1.

Obiectum supernaturale potest dupliciter attingi, 615 B 1.

Species intelligibilis Angeli non presupponit existentiã sui obiecti, 433. A 1.

Dato obiecto æqualis dignitatis cum Angelo, non potest imprimere species intellectui eius. 439. A 2.

Ab obiecto spirituali, quod nullam coniunctionem habet secundum se cum intellectu Angeli non potest Angelus assumere species, 440. C 1.

In obiecto formali speciei angelicæ debet

bet assignari specialis ratio desumpta per ordinem ad Deum infundentem speciem, 473. A 2. Quod dicatur obiectum inadæquatum, ibid.

Obiectum primarium speciei angelicæ, non est immaterialitas, vel intelligibilitas. Neque est aliquid se tenens ex parte rerum, quæ cognoscuntur, 475. A 1. Immaterialitas obiecti illius vnde sumatur, 476. B 1.

Non correspondet speciei angelicæ obiectum primario cognitum tanquam quod 479 B 2.

Vniuersalitas speciei angelicæ non sumitur ex obiecto cognito. Neque vniuersalitas obiecti præcedit vniuersalitatem speciei, 485. A 1.

Obiecta quantumcunque intelligibilia non possunt habere ex se illapsum in intellectum. Differentia inter obiectum emittens species, & imprimens ipsas, & intellectum educentem illas, 438. A 2. Facilius intelligitur, aliquod obiectum agere in intellectum semel actuatum per speciem, quam si idem intellectus consideretur in sua vniuersalitate, 440. A 1.

Obiectum materiale, quod per se annectitur obiecto formali, 721. B 1.

Potentia prius considerata in ordine ad suum obiectum naturale, quam in ordine ad obiectum supernaturale, 744. C 1.

*Obstinatio.*

AD obstinationem hominis in malo necessarium est, quod interueniat actus proprius eiusdem hominis, 817. B 2. Qui tamen actus ex modo procedendi, vel ex vi terminationis ad propriũ obiectum non causat obstinationem. Habet tamen causare illam, vt est conuersio ad creaturam, tanquam ad vltimum finem. Quid de obstinatione animæ separatæ, 828. A 1.

*Odium Dei.*

ODium Dei necessario connexum quoad exercitium peccato primi Angeli. Et quid de odio Dei, vt infligentis pœnam. Et quomodo intelligatur ista necessitas, 817. A 1.

*Origo.*

ORigo necessaria ad rationem imaginis. Ex prioritate originis, quam dicit Verbum respectu Spiritus Sancti, non debet inferri prioritas quoad esse cognoscibile. Neque Filius cognoscitur independenter à Spiritu Sancto, 201. A 1.

Origo qualiter includat prius, & posterius inter Personas, 202. C 2.

P.

*Paternitas.*

PAternitas non pullulat ab essentia, 52. B 1. Personæ Patris incommunicabilitas qualiter consequatur ex vi processionis, 30. A 1. Dependenter consequitur a processione, non tamen ex vi processionis, ibid.

Immediata ratio constituendi primam Personam Sanctissimæ Trinitatis. Hæc ratio non est natura diuina, vt diuina est, 52. B 1.

Pater Æternus non vnit sibi substantialiter Verbum ex vi processionis, vt terminatæ ad solum Verbum, sed absolute loquendo, vnit sibi substantialiter Filium, 70. B 1.

Si auferamus à Patre Æterno esse principium spirationis non maneret idem Pater. Non quod ex vi paternitatis sequatur ratio principij spirationis, 208 B 2. Neque quia spiratio actiua est idem cum paternitate, & filiatione, sed quia auferretur ratio principij intrinseci spirationis. Et quid si Pater spiraret Spiritum Sanctum, & Filius non spiraret, an Pater, & Filius essent eiusdem essentiæ, 209. A 1.

Innascibilitas nõ potest constituere Personam Patris. Importat relationem antecedenter. Maiorem dependentiã dicit à termino, quem inspicit, quam paternitas, 229. A 1.

Generatio potius præsupponit in Patre Æterno rationem paternitatis, quam rationẽ innascibilis, siue ingeniti, ibi.

Fœcunditas in Patre, quatenus præintelligitur ante relationẽ paternitatis, non potest esse principium generationis, 230. A 2.

Persona Patris prius in esse Personæ, quam in esse principij generationis. Formalis constitutio Personæ Patris debet antecedere generationẽ, 231. A 1. Et antecedit conceptus positiuus talis Personæ. Neque sufficit cognoscere rationem personalitatis in communi, 232, A 1.

Paternitas sub ratione paternitatis distinguitur à filiatione, sed non sub ratione

tione perfectionis, 254 B 1.

*Personæ.*

NVlla Persona in Deo est prior, quam altera secundum esse, 9. B. 1. Omnes Personæ in Deo quoad esse sunt simul, ibid. Prioritas inter dictas Personas appellat proprium conceptum, quoad originem, 10. A 1.

Persona diuina, vt incommunicabilis alteri Personæ simul intelligitur cum ipsa. Pro illo priori, pro quo Persona Patris participat ab essentia subsistentiam personalem, non participat Filius ab eadem essentia subsistentiam personalem. Impossibile est, dari in Deo duas Personas, quarum neutra procedat ab altera, 28. A 1.

Personæ diuinæ secundum rationem subsistentiæ personalis multiplicantur medijs processionibus, 29. B 2.

Consubstantialitas diuinarum Personarum non potest ratione naturali cognosci, 70. C 2.

Personæ complent essentiam diuinam secundum esse personale, 140. A 2.

Omnes Personæ quoad esse comparantur immediate ad essentiam diuinam. Nec comparatur vna Persona quoad esse, vt originata ab altera Persona, sed solũ quoad esse relatiuũ, 201. B 2.

Qualiter intellectus se habeat negatiue ad esse, vel non esse Personarum Sanctissimæ Trinitatis. Persona diuina neque est cognoscibilis, neque cognoscens, ratione proprietatis personalis, 202. A 1.

An cognitio diuina, vt essentialis est, dicatur procedere à tribus Personis. Vt cognoscat Deus quamlibet Personã diuinam, non expectat instans processionis eiusdem Personæ, 203. B 1.

Personæ Sanctissimæ Trinitatis non vocantur individua contenta sub Deo, 218. C 1.

Persona diuina constituitur in esse subsistentis per aliquid reale, 228 B 2.

Subsistentia in Persona est fundamentum incommunicabilitatis, 229. A 1

Persona diuina non habet duplicem infinitatem, vnam scilicet in genere entis, & alteram in genere relatiui, 255. C 1. Origo Personæ diuinæ passiue significata non denotat in eadem Persona rationem viæ ad terminum, 263. B 2.

*Potentia.*

POtentia passiua absque comprehensione actuum superuenientium potest comprehendi, 462. B 1. Secus de potentia actiua, ibid. Differentia inter potentiam apprehensiuam, & appetitiuam, quoad principium suorum actuum, 505. B 1.

Potentiæ procedentes ab essentia qualiter antecedant essentiam in genere causæ materialis, 510. B 2.

Non datur potentia naturalis ad iudicandum de rebus supernaturalibus. Neque inclinatio naturalis etiam radicaliter. Est tamen potentia naturalis eleuabilis ad tale iudicium, etiam quatenus actiua est. Etiam circa obiectum propositum per fidem non iudicat ratio naturalis efficaciter. Neque datur proportio vniuoca inter potentiam, & obiectum, facta hac suppositione, 72. A 1.

Potentia obedientialis, quid dicat entitatiue, & quid formaliter, 626. A 2.

Non datur in potentia naturali virtus partialis, ad eliciendum actum supernaturalem, 627. B 2.

*Priuatio.*

PRiuatio formę cognita ab Angelo immediate, & nõ ratione formę, 647 B 2

Cognitio priuationis formæ, quæ expellitur, non dependet ex cognitione formæ, quæ introducitur, 651. B 1.

*Processio.*

PRocessio per veram actionem non ponitur in Deo ad intra, bene tamen per modum actionis. Processio ad intra per modum communicationis. In processione ad intra per modum cõmunicationis intelligitur communicatio per modum originis. 6. A 1.

Secundum fidem ponenda est in Deo vera, & realis processio. Erroneum est in fide, asserere, quod Filium procedere à Patre, nihil aliud sit, quam dicere habitudinem ad Patrem, 7. A 2.

Eadem perfectio, quæ in Patre est esse principium Filij, est in Filio procedere à Patre, 8. B 2.

Processio in Deo significatur per modum simplicis emanationis, 9. A 1. In processionibus diuinis, Deus non producit Deum, ibid.

Processio non dicit actualitatem mediam inter Personas diuinas. Proces-

fio est perfectio Personæ procedentis, & Personæ, à qua procedit. Processio per modum adunationis Personæ procedentis cum Persona, à qua procedit. Quatenus causat distinctionem inter Personas, 11. A 1.

Processio secundum modum vnionis est æqualiter in vtraque Persona. Causat distinctas denominationes in Personis, & sic distincto modo est in eis. Absolute subiectatur in Persona, quæ procedit, 12. A 1 Dicit perfectionem simpliciter, in genere entis. Non conuenit ei infinita perfectio ex ratione specifica, 13. B 1.

Processiones distinctæ qualiter adunentur in eadem essentia diuina. In Deo non est perfectior generatio, quam cõmunis spiratio, 14 A 1.

Ex vi intellectionis absolutæ conuenientis Deo, vt Deus est, non cõsequitur aliqua Persona Sanctissimæ Trinitatis. Processio passiua ex parte Filij distincta à relatione, 15. A 1.

Processiones secundum actualitatem, quam important, conueniunt Deo, vt Deus est. Processio ab intrinseco causat vnionem Personarum. Processiones quatenus causant distinctionem Personarum, conueniunt primo Personis, 16. A 2.

Essentia diuina qualiter se teneat ex parte principij processionis, & ex parte termini, ibid. Qualiter dicatur, Patrem generare, in quantum Pater, 17. A 1.

Persona procedens non est susceptiua processionis in genere causæ materialis. Processio passiue sumpta non intelligitur ante Personam procedentem. Est tamen processio absolute prior Persona procedente, 19. A 1. Qualiter processio causet distinctionem Personarum. Qualiter inferat oppositionem inter relationes. Mutua dependentia inter processiones, & relationes. Actualitas processionis non indiget subiecto, à quo recipiat esse, 20 B 1.

Subiectum processionis, sub aliqua ratione tendentiæ, non est Persona procedens, ibid. Processio non intelligitur prius in fieri, quam in facto esse. Inspicit Personam procedentem tanquam purissimũ terminũ, 21. A 1

Qualiter terminus processionis, & recipiat esse ex vi processionis, & terminet ipsam. Processio est prior Persona, quæ procedit, solum prioritate originis, 22. A 1. Non indiget subiecto, in quo recipiatur, ibid.

Consubstantialitas Personarum diuinarum in diuina essentia, 64. A 1.

In processione Filij à Patre duplex ratio vnionis substantialis, 68 B 1. Vnio, & distinctio inter istas Personas quo modo sumatur, ex vi processionis, 69. B 1.

Processio, vt actio immanens tanquam perfectio eius, à quo procedit, 86. B 2. Et velut trahens terminum procedentem ad suum principium ibid. Et quatenus est infinitæ perfectionis, 87. A 1.

Diuersitas inter principium, & terminũ processionis. Nec ponitur processio in Deo, ad cognoscendam, vel causandam vnitatem, 89 B 1.

Ex vi processionis, quæ fit per modum similitudinis, sequitur assimilatio passiua in termino talis processionis. Quam formalitatẽ denoret illud, *ex vi processionis*, 93. A 1. Et quam appellationem proprij conceptus, 94. A 2.

Nulla processio, etiam vt diuina, terminatur ad vnitatem in natura diuina. Vel ad vniendum terminum cum suo principio in natura. Sed ista vnitio habet se secundario 95. A 1.

Processio, etiam vt diuina est, terminatur ad aliquid per modum diuersum ab eo modo, quem habet principiũ. Infinitas, quæ est in processionibus diuinis significatur per modum rei absolutæ. In processione modus tendendi in terminum refunditur in ipsam rationem termini, 96. A 1.

Essentialis dependentia eius quod procedit ex vi processionis, ab ipsa processione. Identitas in natura habet se materialiter in processionibus diuinis. Sumitur ex infinitate simpliciter, quæ est in principio, & in termino processionis, 97. A 1.

Quid requiratur ad processionem per modum communicationis, quæ est generatio, 118. A 1.

## Q.

### *Qualitas.*

QValitas velut naturaliter conuersa in

in naturâ nõ manet in anima, in statu separationis à corpore. Nulla qualitas necessitat voluntatem quoad exercitium, ad eliciendum actum. Quæ qualitas, vel affectio voluntatis necessitet quoad specificationem, 824. B 1.

Non habet se talis qualitas, vt agens secundum. Illi qualitati non potest voluntas immediate resistere per actum elicitum, licet mediate possit resistere. Nec talis qualitas necessitat, præmouendo efficienter voluntatem, sed in genere causæ formalis, actuando, 825. A 2. Differentia inter istam qualitatem voluntatis circa finem, & errorem intellectus circa principia, 826. A 2.

*Quantitas.*

SI auferatur quantitas à substantia, existentia in loco aliquid peculiare habet in ordine ad locum. Secus dicendum de substantia, quæ produceretur absque quantitate. Sed quouis istorum modorum non dicit positiuum respectum ad locum. Neque inferre licet ex hoc, quod positiue sit extra locum. Manente extensa, licet non quãtitatiue, dicitur de illa, quod est non in loco, 346. B 1.

*Quies.*

QVies non potest habere pro termino mutationem aliquam. Non est necessarium, vt motus, vel quies habeant in instanti terminatiuo extrinseco aliquid, ad quod per se ordinentur, 403. C 1.

Sicut motus est in tempore, ita quies, 404. C 2.

In termino extrinseco quietis, quando quieti succedit motus, neq; est quies, neque motus, sed incipit motus, & desinit quies. Esse in loco, in quo mobile quieuit, non habet instans terminatiuum extrinsecum. Aliud est esse in loco, aliud, quiescere in loco. Medium inter esse in termino ad quem, & in termino à quo, 405. A 1.

Quies vt opposita mutationi, & motui locali, 408. A 2.

Inter quietem sub termino priuatiuo, & formam acquirendam nihil mediat. In instanti transit mobile ex priuatione ad formam. Quies sub tali priuatione ex natura sua tendit ad formam. Differentia inter quietem sub forma contraria formæ aduenienti, & quietem in loco. Quid de transitu à quiete in albedine, ad nigredinem. Quando dicatur aliquid quiescere sub albedine, 409. B 1.

Datur vltimum esse, quo album est sub albedine. Sicut datur primum esse in loco, & vltimum esse, etiam si diuisibiliter acquiratur locus. Considerata albedine, vt in termino ad quem albefactionis, incipit per primum sui esse. In dicta quiete quomodo verificetur vniuersaliter doctrina Diu. Thomæ. Qualiter in vltimo instanti quietis dicatur, quod est non motus. Quid de quiete sub forma panis in consecratione, & de quiete sub tenebris, respectu illuminationis. Nulla quies dicit aliquid positiuum oppositum motui, sed comparata ad motum, dicit aliquid priuatiuum, 410. A 1.

Successio, quam habent inter se motus, & quies, non facit, ad exigendum, vel non exigendum tempus. Quando quiescens priuatur motu? Quies absolute mensuratur tempore. Etiam si mobile sit in termino motus localis, non dicitur, quod quieuerit in tali termino. Aliud est, quod detur primum esse in loco, aliud vero, quod detur primum esse quietis in loco, 411. B 1. Quid de quiete negatiue sumpta. In primo instanti essendi in loco mobile non quieuerit. Quomodo quiescens non aliter se habeat nunc, & prius. Et quomodo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem, & in primo, & in medio, & in vltimo. Desertio loci est vltimo esse in loco. Absque alietate per ordinem ad locum. Instans extrinsecum quietis dicitur à D. Thoma nunc temporis mensurantis quietem, 412. A 1.

Non moueri, necessario annectitur quieti, tanquam terminus à quo, & tanquam terminus ad quem. Est impossibile, quod aliquid toto tempore præcedente, quiescat in aliquo loco, & in vltimo illius temporis sit in alio loco. Implicat, quod signetur idem instans, positiuæ derelictionis vnius loci, & acquisitionis alterius loci, 413. A 1.

Datur instans, in quo neque mobile quiescit, neque mouetur, sed non mouetur, 414. A 1.

Non potest dari instans vltimum quietis, in quo quiescens aliter se habeat, quam antea. Debet signari instans extrinsecum, in quo quiescens sit in eodem, in quo antea erat. Quiescens pro aliquo tẽpore, non ex inde quiescit in vltimo instanti extrinseco talis temporis, 421. A 2.

R.

*Relatio.*

VNum relatiuum refertur ad alterum correlatiuum quatenus in correlatiuo inuenitur formaliter ratio terminandi, non tamen vt è contra refertur. Datur relatio realis ad correlatiuum rationis. Ratio terminandi relationem potest esse vna in pluribus correlatiuis. Quia terminus est extrinsecus relationi, 162. A 2.

Filius vnica relatione refertur ad patrẽ, & matrem, ibid. Neque dantur ex parte filij duæ relationes partiales ad eos. Imo filius ex parte sua eodem modo respicit eos. Et eadem relatio manet in filio mortuo patre. Pater, & mater respiciunt filium relatione eiusdem speciei. Virtualiter, seu eminenter datur ex parte filij duplex relatio ad patrem, & matrem, & in patre, & matre respectu filij, licet diuerso modo. Eidem relationi secundum speciem correspondet in diuersis terminis eadem ratio terminandi, 163. A 1.

Relationes diuersæ non exposcunt positiue aliquam vnionem inter se. Sed tota sua formalitas sumitur per ordinem ad terminum oppositum, 166. B 2. Aliunde sumitur in relationibus ratio entis, atque ratio relationum, 167. B 1.

In relationibus creatis non potest vnus terminus terminare relationes totales distinctas specie, 171. C 1.

Etiam in relationibus secundum dici, relatiuum perficitur ex ordine ad terminum, 188. B 1. Perfectio relationis sumitur à subiecto, quod afficit, non à termino, quem inspicit, nisi tanquam ab aliquo extrinseco, 206. A 1.

Relatio creata, obsui limitationem, distinguitur à quocunque absoluto limitato. Quod non contingit in relationibus diuinis. Relatio in actu signato, & in actu exercito, quoad distinctionem, quam causat. Terminus relationis, sub qua ratione terminet, 213. A 1. Terminus relationis debet esse talis naturæ, vt includat formaliter oppositam relationem implicite, seu in actu primo, 215. A 1.

Relatio, vt forma relatiua, & vt formaliter referens, 233. B 1.

Relatio creata prius dicit perfectionem intrinsecam, quam terminetur per suum terminum, 237. A 1.

Distinctio formæ relatiuæ à forma absoluta, in afficiendo subiectum, 238. B 2.

Relatio creata afficiens subiectum consideratur prius, vt participans esse à subiecto, quam vt conferens esse. Etiam exercitium actu referendi conuenit prius relationi, tanquam quo, & in genere causæ formalis, quam actuet subiectum. In genere tamen causæ efficientis prius consideratur quatenus habet esse à fundamento, 239. A 1.

Licet totum esse relatiui sit ad aliud, tamen esse relatiui non desumitur ex alio. Et perfectio relatiui intelligitur ante terminationem actualem, 240. B 1.

Differentia inter relationem prædicamentalem, & transcendentalem, 274. A 2.

Implicat, quod relatio sit perfecta in esse relationis, & quod perfecto modo non afficiat subiectum, quod denominat. Relatiua secundum dici non habent sufficiens fundamentũ, ad quod consequatur esse relationis. 275. A 1.

Differentia inter relationem formaliter, & proprietatem relatiuam. Differentia inter proprietatem relatiuam in Deo, & in rebus creatis, 27. B 2.

Relatiua non possunt distingui per relationes diuersas, sed per relationes oppositas, 29. A 1.

*Relationes diuinæ.*

NOn dantur relationes resultantes à parte essentię diuinę, 15. Relatio Patris ad Filium supponit actum, in quo formaliter considerata fundetur, 23. C 2.

C 2. Eadem relatio consequitur ex vi perfectionis Patris. Generatio actiua, & passiua intelligũtur simul, vt perfectiones Patris, & Filij, ante relationes paternitatis, & filiationis. Habitudo Patris ad Filium non est processio actiua. Ante habitudinem Filij ad Patrem intelligitur Filius, vt habens esse à Patre. Talis habitudo etiam in ratione proprietatis præsupponit processionem passiuam. Quid de esse personali, quatenus incommunicabile, 24. A 1.

Licet relatio diuina non indigeat fundamento, eius ratio sumitur ex fundamento. Ex vi cognitionis essentialis nulla habitudo realis sequitur in Deo. Nulla relatio ortum habet ex essentia diuina per veram, & realem originem, 25. B 1.

Erroneum est, ponere habitudinem Filij ad Patrem consecutam præcise, ex vi cognitionis essentialis. Posita solum cognitione essentiali, non potest dare habitudo Patris ad Filium, 26. B 1.

Inspicere Filium tanquam terminũ processionis, & non tanquam correlatiuum, 27 B 1.

Priusquam relatio paternitatis inspiciat Personam Filij, est ratio subsistentiæ per se respectu Patris, 28 A 1.

Aliud est, relationes esse de ratione diuinitatis, ab eo, quod est, esse de cõceptu diuinitatis, 119 C 2.

Neque relatio includitur in conceptu diuinitatis, neque è contra diuinitas in conceptu relationis. Relationes diuinæ sunt vnum simplicissimum cum essentia Dei. Et non sunt extra essentiam diuinitatis, 120. A 1.

Sed sunt de essentia diuinitatis. Hæc prædicatio, *Deus est Pater*, est in primo modo dicendi per se. Eadem perfectas est in hac propositione, *Deus est Pater*, atque in hac, *Pater est Deus*, Magis vnum Deitas cum Patre, quã rationalitas cũ homine. Quid sit, Paternitatem prædicari de Deo per idẽtitatem, 121. C 1. Eadem ratio attributorum, & relationum, quoad identitatem cum Deo. Sicut Deus est Pater, ita Deitas est Pater. Sicut Pater est paternitas. Relationes diuinæ non dicunt perfectionem secundum quid, 122. A 1.

Neque perfectio infinita conuenit relationibus secundum conceptum præcisum. In conceptu præciso relucet ratio proprietatis, non autem ratio perfectionis. Vnde consurgat perfectio in his. Conceptus proprietatis personalis, non est de conceptu relationis, distinctio rationis ratiocinatæ inter relationes, & essentiam. Implicat, essentiam diuinam cognosci prout est in se, & conceptu quidditatiuo, quin præcognoscantur in illa omnes rationes personales, 123. A 1.

In summa ratione intelligibilitatis, & bonitatis Dei intelliguntur formaliter relationes. Etiam de potentia absoluta Dei, non potest cognosci quidditatiue Deus absque rationibus personalibus, 124. B 1.

Quid in his sit dicendum, secundum ordinem cognoscendi intellectus nostri, 125. C 1.

Proprietates personales, vel vt subsistẽtes per se, vel vt ad alterũ se habentes; & hoc secũdo modo, vel distinguẽdo vnum relatiuum ab altero correlatiuo, vel vt proprietates simpliciter, 126. C 1. Nõ prædicantur quidditatiue de essentia, per modum ipsius essẽtiæ, ibidem.

Collectio Personarũ est de essentia Deitatis. Medium inter ea, quæ identice coniunguntur, & ea, quæ differunt secundum intelligentiæ rationẽ, 127. A 1.

Aliud est, prædicari essentialiter de Deo aliud vero, prædicari secundum modum essentiæ. Essentia diuina, vel secundum se, vel vt terminata per relationem. Qualiter communicetur essentia diuina à Patre, & non communicetur paternitas, 128. A 1.

Licet relationes non denominent essentialiter, sed personaliter, includuntur tamen in essentia diuina essentialiter, 129. C 2. Non quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum Personarum diuinarum. Relationes diuinæ includuntur in Deo secũdum modum ipsius Dei. Licet essentia diuina sit Pater, non omnis res, quæ est essentia diuina est Pater, 130. B 1. Relatio vt constituens Personam in esse subsistentis dicit perfectionem infinitam in genere entis. Sic adunantur summo

modo relationes, etiam secundum rationes particulares. Hæc perfectio vel est infinita, vel nulla. Sicut neque relatio dicit perfectionem, vt distinguit vnam Personam ab altera, 132. B 2. Perfectio Personæ diuinæ non consurgit ex formalitate relationis. Licet ex genere suo relatio non dicat perfectionem in omni genere, sed in particulari genere, tamen in Deo habet indiuisibilem perfectionem cum ipso, quæ perfectio est quid absolutũ. Neque relatio dicitur habere perfectionem limitatam, etiam si addas in genere relatiuorum. Quomodo se habeat relatio negatiue respectu perfectionis alterius generis. Et quid sit, aliquid limitari positiue. Et quomodo vna relatio exposcat vnionem cũ altera relatione, quoad perfectionem, 134. A 1.

Relatiua prius comparantur ad diuinam essentiam, à qua habẽt esse per se subsistens, quam ad alia correlatiua Quomodo intellectus consideret relationes communicantes in eodem esse, nõ considerando eas vt distinctas. Et quomodo consideret illas, neque vt positiue vnitas, neque vt positiue distinctas. Et quomodo se habeat intellectus in his considerationibus, secundum diuersa signa. Neque vna Persona communicat prius in eodem esse cum altera, quam procedat ab altera, 139. A 1.

Vnitas relationum paternitatis, & communis spirationis non sumitur à relationibus, vt dicunt *in*, imo quoad rationem specificam eodem modo loquendum est de relationibus, vt dicunt *ad*, atque vt dicunt *in*, 167. B 1.

Relatio paternitatis nõ distinguitur specie à relatione spirationis actiuæ, etiã in ratione relationis. Paternitatis non est spiratio. Diuersa ratio paternitatis, vt dicit *in*, atque in esse rei. Neque Paternitas vt dicit *in*, affirmatur de spiratione, 168. A 1. Quomodo relatio Patris, & relatio spiratoris dicantur distingui, seu continere distinctionem formalem eminenter. Paternitas & spiratio actiua secundum se adunantur in esse relationis, quatenus vtraque relatio tenet se ex parte eiusdẽ Personæ. Pater ex parte sua sub indiuisibili ratione respicit Filium, & Spiritum Sanctũ. Distinguuntur tamen isti respectus, quoad modum inspiciõdi terminum, vel denominandi subiectum. Relatio paternitatis, & spirationis non adunãtur in aliquo tertio respectiuo, 170. A 1. Quomodo adunentur positiue istæ relationes. Et qualiter, neque positiue adunentur, neque positiue distinguantur. Et qualiter se quantur secũdum eandem rationem indiuisibilem. Quid de relatione filiationis, & processionis, quoad distinctionem, 171. C 1.

Relatio ex vi sua, & intrinsece solum efficit incommunicabilitatem in Persona, quæ constituitur per ipsam, respectu Personę oppositę relatiue, 206. B 1. Persona relatiua solum comparatur positiue ad suum correlatiuum, & in omni alia comparatione se habet negatiue. In ordine ad aliam Personam, quæ non sit correlatiua, neque dicit positiue vnitatem, neque distinctionem. Vnio positiua, quæ ponitur inter essentiam, & relationem, nõ sequitur ex natura relationis, sed ex natura essentiæ, 208 A 1.

Relatio filiationis æternæ ex se ipsa, & positiue non vnitur cum relatione spirationis, 212. A 2.

Paternitas, & spiratio actiua adunantur ex vi absoluti, in quo conueniunt. Et qualiter possent dici vna relatio negatiue. Ex essentia, & paternitate, non fit vnum complectens absolutum, & relatiuum. 214. B 1.

Vna relatio non perficitur ex adiunctione ad alteram diuersam, sicut attributa perficiuntur secundum vnionem. Implicat, quod Filius Dei, vt filius est terminet relationem spirationis passiuæ Spiritus Sancti. Et si inter illos esset relatio non mutua, ex vi huius non distinguerentur realiter, 215. A 1.

Relatio communis spirationis non terminat essentiam diuinam, mediante paternitate, aut filiatione, 217. A 1.

Relatio diuina est per se subsistens. Dicitque subsistentiam, non consecutam ex subsistentia alterius Personæ, seu alterius relationis. Quod tamen non habet relatio creata, quæ consurgit secundum totam suam entitatem, ex vtroque extremo. Et quid de relatione creata tam in genere causæ effi-

cien-

cientis, quàm formalis, 232. A 2.
Relatio paternitatis æternæ, quoad esse subsistens, præcedit origine relationem filiationis, 233. A 1.
Ex esse, quod habet Pater ad se sequitur respectus ad Filium, 234. A 2.
Relatio constituit Personam, quatenus dicit infinitatem simpliciter. Adunãtur relationes in illa perfectione constituendi Personas, 236. B 1.
Persona Patris intelligitur prius origine secundùm totam perfectionem Personæ, quam secundum incommunicabilitatem. Per quid in hac parte distinguatur subsistentia essentialis, à subsistentia personali, 239. A 2.
Relatiua non possunt poni in Deo in ratione obiectorum, in quæ necessario fertur Deus, nisi habeant in se ipsis esse formaliter, & etiam in Deo 245. B 2.
Sicut vna essentia dicitur tres Personæ relatiuæ, ita eadem perfectio absoluta dicitur tres perfectiones relatiuæ. Diuersa tamen ratione. Et istæ diuersæ perfectiones solum sumuntur ex diuersa terminatione eiusdem perfectionis absolutæ, non tamen tanquam ex ratione formali, 257. A 2.
Infinitas essentiæ diuinæ est immediatissima ratio omnium perfectionum diuinarum, 258. A 2.
Quid sufficiat, ad verificandum, quod in Deo ponantur tres perfectiones relatiuæ. Et qualiter se habeant diuersæ terminationes relationis ad hoc. Cõmunicatur Perfectio relationibus ante rationem oppositionis, 252. A 1.
Differentia inter processiones, & relationes diuinas, 263. B 2.

S

## *Satisfactio Christi.*

IN satisfactione Christi dominj inuenta est infinitas simpliciter in ratione ipsa iustitiç. Neque datur specialis virtus iustitiæ ad istam infinitatem, 93. A 2.

## *Signum.*

SIgnum, & signatum qualiter cognoscantur simul, & seorsum, 538. C 2.
Et de cognitione ista ex parte rei cognitę, & ex parte cognoscentis, 539. C 1.
Differentia inter signum formale, & instrumentale, 34. B 1.

## *Similitudo.*

SImilitudo significata in diuinis per nomen, & verbum. Significata per nomen fundatur in vnitate naturæ. Non attendendo ad aliquam processionem. Esseque impossibile, aliquam processionem terminari ad similitudinem sic acceptam, 88. A 2.
Implicat, quod Personæ diuinæ dicantur similes in natura ex vi alicuius processionis, formaliter loquendo. Eodem modo loquendum est in Deo de similitudine, atque de vnione, quoad rationem processionis, 89. A 1.
Diuersa ratio similitudinis, & assimilitionis ad rationem processionis.
Distincta ratio similitudinis in Filio, & Spiritu Sancto, 98. A 1.
Spiritus Sanctus etiam materialiter non procedit vt similis in natura cum Patre, & Filio, similitudine posita in generatione Filij, 103. A 2.
Silitudo fundata in vnitate specifica, & fundata in vnitate numerica. Ad primam requiritur aliquãdo noua actio, non verò ad secundam, 108. A 2.

## *Species intelligibiles.*

PErfectio rei quatenus potest esse in intellectu per suam speciem, & assimilatur Deo, 425. A 1.
Vniuersalitas in repræsentando plures creaturas qualiter communicetur, speciei. Et quomodo non possit conuenire substantiæ. Non potest produci aliqua substantia, quæ in esse repræsentatiuo contineat plures essentias rerum, 427. A 1.
Quando species est desumpta à rebus duplici via inspicit obiectum, 430. A 1.
Receptiõ specierum in intellectu possibili, non comparatur primario ad obiectum, sed ad intellectum agentem. Obiecta tamen exteriora non ministrant species solum in genere causæ materialis, 432. A 2.
Etiam nouo modo terminant species. Specialis mutatio speciei in cognitione rei de nouo productæ. Et noua relatio realis. Non tamen Angelus recipit ab obiecto illo perfectionem. Noua determinatio Angeli in cognitione rei de nouo productæ, à quo proueniat, 433. A 1. Necessitas, in cog-

noscendo talem rem, non prouenit ab obiecto. Prouenit ex natura intellectus Angeli. Eadem specie potest cognoscere Angelus rem productam de nouo, licet non pertineat talis res ad ordinem naturalem. Nouæ reuelationes factæ Angelo non exigunt nouas species, 434. A 1.

Res corporea, ex adiunctione ad rem spiritualem, rō potest producere speciem intelligibilem. Species intelligibilis inspicit primo obiectum, à quo procedit, 435. A 2.

Ab obiecto constituto in suprema potentia sensitiua quomodo procedant species intelligibiles. Species rō sunt intelligibiles, prius quam educantur ex potentia intellectiua. Potentia inferior intellectu concurrit actiue ad istam eductionem. Proprie loquendo intellectus agens non educit species ex phantasmatibus. Implicat, quod obiectum pure sensibile participetur immediate in speciebus pure spiritualibus. Angelus non potest accipere species intelligibiles ab aliquo phantasmate. Quare intellectus agens educit illas, 436. A 1. Connexio inter species, sicut inter potentias. Quando datur debita approximatio respectu intellectus hominis, in obiecto sensibili, ad abstrahendas species intelligibiles, 437. A 1.

Elicere species à phantasmatibus non arguit perfectiorem virtutem, 442. B 1.

Species intelligibilis quatenus supplet vicem obiecti, potest produci à solo Deo. Duplex causa speciei intelligibilis. Quælibet species habet particularem virtutem repræsentandi, ex participatione ideæ diuinæ. 451. B 1.

Existentia speciei intelligibilis ex natura rei præsupponit existentiam obiecti sui, 452. B 2.

Impossibile est, quod vna species contineat formaliter plures rationes specificas in esse intelligibili, 465. A 1.

Et quid de specie desumpta à rebus creatis. Quælibet res producit suam speciem, tanquam agens vniuocum. Neque ex adiunctione ad intellectum vnica species potest repræsentare plures naturas, ibid.

A nullo intellectu creato potest species intelligibilis participare vniuersalitatem in repræsentando plures rationes specificas, 467. B 2. Limitatio cōueniens speciei ex parte causæ efficientis, & ex parte causæ formalis. Differentia inter principia diuersarum conclusionum, & species respectu diuersorum obiectorum. Est impossibile, quod Angelo infundantur species eiusdem rationis cum speciebus, quas homo acquirit, 468. A 1. Licet repræsentatio conueniat speciei causaliter, tamen vt causæ vniuocæ, 469. B 2.

Species etiam infusa à Deo sequitur limitationem conceptus, & obiecti, 470. C 1.

Vna species intelligibilis, non reducitur ad aliam speciem intelligibilem, 481. C 1.

Inæqualitas specierum non reducta ad obiecta, 482. C 1.

Perfectio speciei in repræsentando præintelligitur antequam talis species terminetur ad aliquod obiectum. Comparatio inter modum, quo species procedit ab obiecto, & modum, quo species infusa procedit à Deo, 484. C 1.

Maxima vnitas rerum inferiorū in specie intelligibili superioris ordinis. Et perfectior repræsentatio cuiuscūque rei, quam si seorsum cognosceretur, 485. A 2. Subordinatio specierum intelligibilium, quæ sunt accidentia, respectu intellectus, 496. A 1.

Efficientia speciei in ratione principij actus, 497. C 2.

Species est medium inter obiectum, & potentiam. Etiam tenet se ex parte potentiæ, licet secundario. Quomodo formaliter, & in esse intentionali efficiat istam vnionem, ibid.

Qualiter concursus speciei intelligibilis ad cognitionem dicatur secundum esse intentionale. Et dicatur conuenire enti completo. Specificare actionem per modum partis incompletæ, non est de ratione principij specificatiui. Solum conuenit specificationi secundum esse reale. Communicatio in esse specifico intentionaliter sumpto, non potest dari in vna substantia per ordinem ad alteram substantiam 389. A 1.

Species intelligibilis non subordinatur intellectui respectu intellectionis, quatenus

quatenus specifica est, 511. B 1.

Est impossibile, dari aliquam speciem intelligibilem, quæ sit immediata participatio Dei, absque ordine ad creaturas, 543. C 1. Et quid de tali specie ex parte rei repræsentatæ. Et quid de cognitione creaturarum seorsum. Et quando ratio sub qua cognoscendi, non est principaliter intenta in cognitione. Species qualiter participet à Deo rationem intelligibilitatis, ad repræsentandum Deum, 544. A 1.

Repræsentatio Dei secundum rationem remotionis quomodo sit distincta. Si daretur species propria Dei creata, nõ limitaretur in repræsentando. Essentia Angeli non repræsentat Deum in ratione speciei secundum vniuocam conuenientiam, 545. B 1. Duæ species intelligibiles, non possunt concurrere ad actum eiusdem speciei. Etiam si vna species in cognitione angelica sit essentia eiusdem Angeli, 546. A 1.

Species intelligibilis, quæ implicite repræsentabat aliquod singulare futurum, per repræsentationem explicitam talis singularis perficitur intrinsece, 572. B 1.

Species ordinis naturalis quantumcunque ordinentur inter se non fiunt ordinis supernaturalis. Species intelligibilis, non est formalis participatio Dei, 657. A 1.

Non possunt concurrere plures species impressæ secundum completã actualitatem simul ad cognoscendum aliqua. Bene tamen quatenus ordinatæ, 674. A 1.

Species impressa determinat primo intellectum ad intellectionem. Quam efficientiam habeat in ipsum intellectum. Est semen obiecti. Participat efficientiam, & ab obiecto, & ab intellectu. Recipitur vitaliter in intellectu. Concurrit actiue ad intellectionem, tanquam forma, 15. A 1. Recipit mutationem ex vi productionis conceptus Recipit specialem perfectionem ab intellectu, 38. B 1. Diuersi vsus eiusdem speciei impressæ, stante eadem vniuersalitate talis speciei. Obiectum ex parte sua eodem modo emittit species. Sed species diuerso modo recipitur in intellectu, 43. B 2.

Res immateriales in nobis, pro isto statu, non possunt immediate per se supplere vicem speciei impressæ, vel expressæ, 44. A 2.

Species impressa non fit expressa. Reductiue pertinet ad rationem essentialem specificam. Non differt solum modaliter ab specie expressa, 45. B 2.

Ex qua virtute sit principium speciei expressæ. Ab ipsa participat intellectus primam virtutem, 46. A 1.

Species intelligibiles prouenientes ab obiecto creato continet in se totam perfectionem talis obiecti in esse intelligibilis. Quod non conuenit conceptui ob limitationem ex parte cognoscentis, 48. A 1.

Vna species non est productiua alterius speciei. Licet ex diuersis speciebus cõiunctis possit resultare verbum diuersæ rationis à qualibet specie seorsum sumpta, 52. C 2.

Probabile est, posse dari speciem propriam entis rationis, 53. B 2.

## *Spiratio.*

VErbum diuinum in ratione Verbi nõ concurrit ad spirationem actiuã Spiritus Sancti. Imo in ratione Verbi, non potest efficere vnum principiũ cum Patre ad talem spirationem, 84. B 2.

Sed quatenus intelligens sit vnum cum re intellecta. Et quomodo ex vi dictionis habeat istam efficientiam, 85. A 1.

Esse principium spirationis non tribuitur naturæ diuinæ formaliter, etiam quatenus illa se tenet ex parte Patris, & Filij, 110. A 2.

Spiratiõ actiua non solum prout est in Patre non distinguitur realiter à paternitate, verum etiam quatenus est communis Patri, & Filio. Differentia inter spirationem, vt est in Patre, & essentiam, etiam vt est in Patre. Spiratio conuenit Patri dependenter à Filio. Principium spirandi superuenit relationibus paternitatis, & filiationis. Paternitas, & spiratio, quatenus sunt notiones, distinguuntur specie, 169. A 1.

Spiratio non est partialiter in Patre, & Filio, 172. A 2.

Communis spiratio ex natura sua non constituit Personam incommunica-

bilem in Deo. Neque hoc prouenit ex eo, quod intercipiat Persona iam cõstituta m. Neque ex vi sua distinguit personaliter vnam Personam ab alia. Absolute tamen distinguit personaliter vnam Personam ab altera, incipiẽdo à Persona producta, 211. A 2.

Essentia diuina determinata per relationem spirationis actiuæ est principiũ Spiritus Sancti 216. A 2.

Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus Sancti. Ex vi relationis spirandi, etiam vt talis relatio dicit *in*. Relatio communis spirationis immediate terminat Patrem, & Filium, non autem essentiam diuinam, vt subsistẽtem, tanquam quod, 217. B 1.

Spiratum non est individuum quoddam relatiuum sub Deo essentialiter collocatum, Spiritui Sancto contra diuisum. Neque præscindit à Patre, & Filio, 218 B 1.

Principium quod spirationis est Pater, & Filius, essentia autem etiam in ratione principij quo significatur, vt vniens vtranque Personam, 219. A 1.

Confusa suppositio denotata per illud nomen, principium. Nec tale nomen habet vim termini collectiui, neque supponit pro subsistente communi, sed pro subsistente communiter. Pater, & Filius non sunt principium spirandi ratione proprietatum personalium. Sed per relationem ipsam spirationis, quatenus dicit *in*, ibid.

Et per illam spirant, tãquam quod. Qualiter subordinetur relatio spirationis relationibus paternitatis, & filiationis, 220. A 1. Quid si Spiritus S. procederet à solo Patre. Pluralitas suppositorum non est conditio requisita ad spirationem. Sed intrat secundario rationem formalem, 221. A 1.

Magis sincere explicatur Trinitas in Deo, non superaddendo quartũ principium quod spirationis actiuæ. Sicut conuenit Deo generare, non præscindendo à Persona Patris, ita conuenit ei spirare, non præscindendo à Persona Patris, & Filij. Et sicut non conuenit huic Deo, quatenus est individuum Dei, generare; ita neque conuenit ei spirare, 222. C 1.

Relatio spirationis quomodo includat relationes paternitatis, & filiationis, 223. A 1.

## *Spiritus Sanctus.*

SPiritus Sanctus non procedit, vt similis sub appellatione proprij conceptus. Neque Pater, & Filius assimilant sibi Spiritum Sanctũ. Aliud est, Spiritum Sanctũ, procedere similem in natura ex vi processionis quatenus diuina est, aliud procedere, vt similem in natura, 94 B 2.

Vt Spiritus Sanctus dicatur similis in natura Patri, & Filio, non est necessarium, cognoscere ipsum, vt terminum alicuius processionis. 96. C 2.

Prius consideratur Spiritus Sanctus secundum rationem impulsus, quam secundum similitudinem in natura cum Patre, & Filio, 113. A 1.

Etiam si Spiritus Sãctus pro aliquo prior se habeat negatiue ad esse, non tamen pro illo prior non est. Neque vna Persona est, quando altera non est. Neque Filius intelligitur esse, quãdo Spiritus Sanctus intelligitur nõ esse, 201. A 2.

Spiritus Sanctus nunquam cognoscitur à Deo, secundum quod solum est in virtute Dei. Pro quocunque signo terminat cognitionem sui, secundum esse formale, quod habet. Pro signo in quo Spiritus Sanctus est cognitus, etiam est cognoscens. 202. B 2.

Si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non ex eo Filius esset idem cũ Spiritu Sancto. Sed solum sequeretur, quod istæ non essent duæ Personæ, 208. B 1.

Si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, neque etiam procederet à Patre. Et quid si procederet à Patre, solum diligente Filium, 209. B 1.

Et quid in consideratione Personæ Spiritus Sancti, vt incommunicabilis, 210. A 1.

## *Subsistentia.*

SVbstantia secundum quod per se existit, & non in alio, vocatur subsistẽtia. Existentia per se non est subsistentia. Sed existentia per se præsupponit subsistentiam per se, & est terminus eiusdem subsistentiæ, 148. A 1.

Subsistentia essentialis proprie loquendo non ponit in numero cum subsistentijs personalibus, 150. A 2.

Non

Non possunt dari duæ subsistentiæ incõmunicabiles secundum duplicem respectum ad Patrem æternum, nisi tales subsistentiæ habeant, inter se aliquem respectum, ratione cuius dicantur duæ, 210. A 1.

Pater, & Filius non subsistunt media cõmuni spiratione, secundum totum, quod dicit subsistentia personalis, habent tamen ex vi illius proprietatis relatiuæ totum, quod requiritur ad hoc, quod consequatur dicta distinctio. Non comparatur Verbum ad impulsum in ratione Personæ, 212. B 1.

*Substantia.*

DVplex consideratio substantiæ respectu accidentis, 564 A 2.

Substantia secundum quod per se existit, & non in alio, vocatur subsistentia, 148. A 1.

T

*Tempus.*

QVo modo Deus dicatur mouere spiritualem creaturã per tempus, 586. B 2.

Differentia inter distantiam secundum locum, & secundum tempus, respectu obiecti visibilis, & intelligibilis, 587 A 1.

*Theologia.*

AD assensum theologicum concurrit lumen naturale, per subordinationẽ ad lumen supernaturale. Neque sufficeret lumen naturale solum, 73. B 1.

*Transsubstantiatio.*

FOrma sacramentalis in transsubstantiatione panis in corpus Christi habet verum subiectum circa quod operetur. Transsubstantiatio illa respicit corpus Christi, tanquam terminum, in quo non recipitur in ratione actionis. In quo termino non ponitur aliqua mutatio, 290. A 2.

Licet corpus Christi habeat esse in Eucharistia ex vi transsubstantiationis in ipsum. Tota ratio mutationis sumitur ex parte panis. Actio sacramentalis exercetur circa panem, & terminatur ad corpus. Transsubstantiatio est ex subiecto. Licet non detur subiectum cõmune vtrique extremo, 291. A 1.

*Trinitas.*

TRinitas Personarum reducitur ad vnitatem essentiæ diuinæ, tanquam ad radicem, sed immediate, & formaliter reducitur ad processiones diuinas, 2. A 2.

Trinitas Personarum sub perfectione, quam dicit, reducitur primario ad vnitatem essentiæ. Quid dicendum de hac propositione, Deus est trinus, quia est vnus, ibid.

In patria cognoscunt beati Trinitatem Personarum in essentia diuina, tanquam in obiecto primario, 3. A 1.

Quid de cognitione per fidem, ibid.

Consubstantialitas Patris, & Filij, 4. A 2.

Si communicaretur alicui creaturæ immediate esse Dei, nõ terminatum per aliquam relationem personalem, ad talem communicationem concurrerent tres Personæ Trinitatis, 129. A 1.

Omnes Personæ Trinitatis ex æquo respiciunt esse absolutum Dei, 26. A 1.

Esse omnes Personas Trinitatis vnum in natura diuina, an correspondeat alicui principio efficienti, 92. A 1.

Tres Personas in natura diuina vnire, est quid absolutum, 109 B 2.

Similitudo Personarum Trinitatis in natura ex quo sequatur, 92. A 2.

Adunatio Personarum Trinitatis in natura præscindit à relationibus, 113. B 1.

Qualiter communicatur natura diuina Personis, 141. B 1.

Nulla Persona Trinitatis est prior quam altera, quoad esse, 9. B 2.

Prioritas quoad originem inter Personas appellat proprium conceptum, 10. A 1.

Distinctio inter Personas media processione, 11. A 2.

Æqualitas Personarum in processione. Et quid secundum distinctas denominationes causatas in Personis. In qua Persona subiectetur processio, 12. A 1.

Persona Trinitatis ex vi cuius cognitionis consequatur, 15 A 1.

Vnio Personarum ab intrinseco causata ex processione, 16. B 2.

Et qualiter processio causet distinctionem Personarum, 20. B 1.

Communicabilitas essentiæ respectu Personarum Trinitatis supponit essentiam, vt subsistentem per se. Relationes, & Personæ diuinæ subsistentes in diuina essentia. Subsistentiæ personales conueniunt cum subsistentia essentiali, 147. A 1.

In nulla Persona est essentia, tanquã in sustentante. Sed tanquam sustentans quod sustentat Personam. Dat esse tã quam quod tribus Personis, 151. A 1.

Non communicatur essentiæ a Personis aliquod esse per se absolute, 153. A 1.

Habet se essentia in ratione obiecti primario cogniti æqualiter ad omnes Personas, 195. A 2.

Concursus simultaneus trium Personarum ad eundem actum essentialem, 244. A 1.

Simplex emanatio vnius Personæ Trinitatis ab altera Persona est aliquid distinctum à relationibus, 117. A 1.

Personæ diuinæ eo ipso, quo procedunt intra naturam diuinam, vniuntur in eadem natura, & non ex vi alicuius processionis. Principium quod processionis in Deo, nõ præscindit à Personis, 90. B 1.

## V

## *Verbum mentis.*

VErbum mentis inspicit obiectum solum in genere causæ formalis, per quod distinguitur ab specie intelligibili impressa. In quo genere causæ nulla includitur efficientia, 35. A 2.

Distinctio realis, quã ponit Diuus Thomas inter cognoscentem, & verbũ. Productio verbi tribuitur cognoscenti, 38. A 2.

Intellectio, vt præscindit à conceptu, nõ est similitudo rei intellectæ, 39. A 1.

Intellectus qualiter sit res intellecta ex sententia Diui Thomæ, & Aristotelis, 31. A 1.

Non requiritur, quod verbum producatur per intellectionem, tanquam id, quod intelligitur, sed sufficit, esse id, quo res intelligitur, 41. A 1.

Ex vi cuiuscunque cognitionis naturalis procedit intra ipsum cognoscentem conceptus, & verbum, 50. B 1.

Verbum non se habet, vt aliquid operatum per intellectionem, sed vt complens ipsam, 51. C 2.

Neque intellectio ordinatur ad ipsum verbum, tanquam quid imperfectũ ad perfectum. Licet in ratione dictionis aliquo modo ordinetur talis dictio ad intellectionem. Non tamen dictio est actus imperfecti, 52. A 1.

Rem non cognosci in verbo, tanquam in obiecto in quo, quomodo intelligatur. Res intellecta, & verbum in quo intelligitur efficiunt vnum obiectũ. Non prius cognoscitur verbum, quã res in verbo, 54. C 1.

Etiam considerato verbo in esse qualitatis. Eadem cognitione cognoscitur vtrumque tanquam quod, 55. B 1.

Verbum aliquando sumitur pro ipsa locutione, quatenus dicit tendentiam. Quomodo cogitatio nostra perueniens ad id, quod scimus, est verbum verum, 58. B 2.

Actualitas verbi dependet in fieri, & cõseruari ab intellectione. Eadem receptione recipitur in intellectu verbum, & intellectio, 63. A 1.

Processio verbi, vt in nobis, prouenit ex imperfectione nostra, 71. C 1.

Duplex condfieratio processionis verbi. Quatenus verbum est ratio cognoscendi rem, denotat indigentiam intellectus. Et prius natura intelligitur, quam intelligatur res. Et ex genere suo, non dicit rationem cognoscẽdi rem, sed esse similitudinem expressam à cognoscente. Et inspicere principium à quo tanquam dictum procedit, 76. A 1.

Verbum essentialiter quid sit, 77. A 1.

Verbum reductum ad genus velut causæ formalis, & ad genus causæ efficientis. In ratione intellecti nullam efficientiam dicit, 78. A 1.

Verbum creatum tendit principaliter in rem, quæ per ipsum dicitur, quod non habet Verbum diuinum, 190. A 1.

Quid senserint Sancti in productione Verbi, 57.

## *Verbum diuinum.*

VErbum diuinum participat esse à Patre, non tamen habet esse per participationem, 8. B 2.

Verbum diuinum non prius est in potentia Patris, quam in se ipso, nisi tantum

tum origine, 9 B 2.
Perfectissima vnio inter Verbum diuinum, & principium, à quo procedit, quoad perfectionem, 65. A 1.
Verbum in ratione Verbi debet necessario distingui à principio, à quo procedit, etiam cognitione infinita. In cognitione infinita datur perfectissima vnio, quoad omnem rationem perfectionis, inter Verbum procedens, & principium, à quo procedit. Et ista substantialiter vniuntur, ibid.
Etiam secundum esse entitatiuum. Non datur Verbum medians inter cognoscens, & rem cognitam cognitione infinita, 66. A 1.
Consubstantialitas Verbi diuini cum Patre, maxime congruit naturæ cognitionis. Filius non solum est consubstantialis Patri, quia Deus, sed etiam quia ex vi processionis expoſcitur ista cõsubstantialitas, 74. B 1.
Pater cognoscit suam perfectionem essentialem in Verbo, non tanquam in ratione cognoscendi, sed tanquam in Verbo dicto. In quo non consideratur oppositio relatiua, sed communicatio ad consubstantialitatem. Et in dictione eius etiam in nobis nulla includitur imperfectio, sed in actuatione per ipsum, 77. A 1.
Ratio naturalis nihil positiue dictat de processione Verbi diuini. Etiã quoad quæstionem an est, 71. C 1.
Verbum diuinum, secundum proprietatem personalem, non terminat processionem, quæ est generatio. Non prius intelligitur ex parte Verbi, cui communicatur natura diuina, ipsa communicatio naturæ, quam resultantia relationis, 103. A 2.
Verbum diuinum, vt terminans generationem, & vt efficit vnum cum Patre, ad spirandum. Vt simile Patri nõ est principium spirationis. Assimilatio in Verbo respectu Patris recipitur in tali Verbo, tanquam in termino vltimo. Verbum non est principiũ impulsus formaliter secũdũ illud, quod recipit à Patre. Reflexio Verbi supra suum principium, ad spirãdum, 107. B 1.
Diuersa ratio processionis verbi in nobis, atque in Deo. Prius cognitio diuina terminatur ad essentiam, & creaturas in esse cognito, quam terminetur ad Verbum, 177. C 1.
Verbum diuinum, in esse obiecti cognitionis, prius attingitur, quam creaturæ, non tamen in esse termini cognitionis. Prius secundum rationem considerantur creaturæ in essentia diuina contentæ, quam sit aliqua processio in Deo. Creaturæ in esse cognoscibili antecedunt productionem Verbi. Imo etiam in esse cognito, 178. C 1.
Imo ipsud Verbum prius cognoscitur in cognitione comprehensiua essentiæ diuinæ, quam producatur. Et ipsa dictio Verbi, quam Verbum dicatur. Productio Verbi per se respicit cognitionem creaturarum, 179. A 1.
Et creaturas contineri in Verbo, non denotat solum relationem rationis ad ipsas. Neque dicitur Verbum creaturarum ex terminatione extrinseca, sed ex propria natura, 180. A 1.
Verbum nõ procedit formaliter ex cognitione, qua Deus cognoscit creaturas, vt existentes. Licet absolute procedat ex cognitione omnium creaturarum, 181. A 2.
Quid sit inspiciendum, ad perfectatem, quam inspicit productio Verbi diuini, 182. A 1.
Verbum diuinum non procedit ex creaturis etiam secundario, 184. A 2.
Non distinguimus in Verbo modũ, quo procedit ex cognitione diuinæ essentiæ, à modo, quo procedit ex cognitione creaturarum, quoad perfectionem. Cognitio, qua Verbum diuinũ producitur, non participat perfectionem, etiam secundario, ex creaturis, 185. A 1.
Et vt comprehensiua est diuinæ essentiæ non inspicit proprie creaturas, tanquam obiecta secundaria, 186. A 2.
Non procedit Verbum vt imago creaturarum, ibid. Neque virtus, quæ est in essentia diuina, ad productionem Verbi, sumitur ex continentia creaturarum formaliter. Connexio essentiæ diuinæ cum continentia creaturarũ non est accidentalis, ad productionẽ Verbi. Imo non potest Deus facere, quod creaturæ non sint possibiles, 187. A 1.
In Verbo diuino, vt dicto, vel sub alia ratione notionali, non potest includi essentialiter ordo ad creaturas, 189. A 1.

Verbum vt dictum significatur, vt intra Deum, & non sub respectu ad creaturas. Absolute loquendo Verbum diuinum importat respectum ad creaturas. Iste respectus est in re aliquid absolutum. Specialiter cõuenit Verbo. Verbum ex vi suæ processionis denotat, & ordinem ad dicentem, & procedere per modum vnionis cum dicente. Ex hac secunda cõsideratione prouenit respectus ad creaturas, 190. A 1.

Nec potest conuenire iste respectus, ratione essentiæ, & ratione proprietatis personalis simul. Differentia inter Deum loqui ad Filium, & loqui ad creaturas. 191. A 1.

Verbum vt dictum non denotat specialem ordinem ad creaturas, distinctũ ab eo, quem dicit quatenus cognitũ. Verbum exprimit creaturas, sicut & ipsæ sunt in intellectu Patris. Nec dicitur Verbum creaturarum, 192. B 2.

Accidit Verbo, vt per ipsum creatura dicatur. Quod intelligitur respectu creaturæ existentis, 193. A 1.

Eadem cognitio, qua cognoscitur Verbum diuinum, est etiã cognitio, qua cognoscitur Spiritus Sanctus, 194. B 2.

Vt autem formalissime dictum Verbum non includit per se totam Trinitatẽ. Procedit tamen ex cognitione totius Trinitatis. Et Personæ diuinæ antecedunt in esse cognito, quatenus illud esse denotat perfectionem earum. Et quatenus vniuntur in esse absoluto, 195. B 1.

Verbũ procedit primo, & per se ex cognitione Personæ Spiritus Sancti, 196. A 1.

Quæ cognitio ex parte obiecti non includit Spiritum Sanctum, vt Personã distinctam, 197. B 2.

Tamen per se secundo terminatur illa cognitio ad Spiritum Sanctum, vt ad Personam distinctam. Diuersa ratio attendendi ad perfectionem dictæ cognitionis, & attendendi ad origines Personarum. Et quid de perfectione in ratione intellectionis, & in ratione dictionis, 198. A 1.

Et qualiter vt cognitio, procedit ab omnibus Personis indiuisibiliter. Et non denotat ex parte principij aliquam relationem, vt distinctam ab altera relatione, 199. A 1. In ratione Verbi diuini includitur radicaliter esse principium Spiritus Sancti, 208. B 2.

*Visio.*

VIsio terminatur ad rem extra potentiam visiuam, 38. A 2.

Potentia visiua non potest simul habere plures actus visionis, 688. B 2.

Species visibilis dependet à præsentia obiecti, 591. A 1.

*Visio beatifica.*

VIsio beatifica quomodo dicatur similitudo clara Dei, 40. C 1.

Visio beatifica non potest terminari ad aliquid participatum à Deo. Deus immediate supplet vicem verbi, 47. A 2.

Si in visione beatifica nõ suppleret Deus vicem verbi, ex vi eiusdem visionis sequeretur aliquod verbum. Non tamẽ ordinaretur per se visio ad talem productionem verbi, 48. C 2.

Neque verbum illud repræsentaret quid ditatiue Deum. Neque visio terminaretur ad id, quod ex natura exposceret. Et essentia diuina in ratione speciei, attemperando se cognitioni non quidditatiuæ, concurreret ad productionem verbi, 49. A 1.

Per visionem beatificam assimilatur beatus Deo, non tamen datur in beato formalis similitudo Dei, 50. A 1.

Visio diuinæ essentiæ recipitur in intellectu, absque additione nouæ entitatis, 61. A 2.

*Vitalitas.*

IN actu vitali à quo principio sumatur vitalitas, 501. C 1.

In quo principio recipiatur actus vitalis. Concursus radicalis vitalitatis in actibus supernaturalibus, qualiter negandus, ibid.

*Vnio.*

VNio essentiæ Angeli cum intellectu eius, in esse reali, & in esse intelligibili. Vniuersalitas intellectus respectu essentiæ, & vniuersalitas essentiæ respectu intellectus, secundum diuersas vniones. Quæ istarum vnionum sit materialior, 494. A 1.

Qualiter omnis virtus intellectus proueniat ex vnione ad essentiam. Modus quo actuatur intellectus per essentiam, 495. A 1.

Ens completum, quod resultat ex vnione formæ cum subiecto, quod actuat, 496. A 2.

Vnionis qua Pater vnitur Filio, ad spirandum Spiritum Sanctum ratio, nõ potest esse aliquid illorum extremorum vnitorum, 225. C 2.

Neque ab essentia diuina sumitur dicta vnio. Spiritus Sanctus est ratio illius vnionis notionalis, 226. A 1.

*Vniuersum.*

Sicut quælibet pars vniuersi subordinatur toto vniuerso, ita creatura spiritualis. Quam subordinationem habeãt potentiæ talis creaturæ, 594. B 2.

Necessitas ponendi in vniuerso incorpoream creaturam. Complementum rationis formalis, sub qua Deus produxit totum vniuersum. Quæ partes cõcurrant, ad componendum vniuersum, 294. B 1,

Idem est, vniuersum assimilari Deo, secundum gradum intellectiui, atque secundum esse intellectiui, 298. B 2.

*Vnum.*

VNum addit supra ens formalitatem positiuam. Priuatiuum seu negatiuũ, quod includit, ad quid reducatur, 156 A 1. Non se habet indiuisio ad vnum sicut diuisio ad multitudinem, 157. A 1.

Est magis intimum enti quam verũ, vel bonum. Vt oppositum multitudini dicit aliquid priuatiuum. Absolute est id, ad quod reducitur multitudo, ibi.

Addit supra ens modum entitatis solum Qualiter non importet rationem perfectionis. Sumitur à prima actualitate. Abstrahit ab actu in potentia, & ab ente in actu. Non dicit perfectionem simpliciter in ente. Neque addit aliquam actualitatem supra ens, quatenus dicit etiam potentiã ad esse, 158. A 1. Vnitas in Deo non denotat priuationem propriè. In rebus creatis non eo est aliquid perfectius, quia est magis vnum, secus in Deo. Vnum sequitur perfectionem entis, quoad primam, & vltimam actualitatem. Esse per essentiam in Deo declaratur per sumam à vnitatem. Materia non dicitur vna per communicationem cum forma, 159. A 1.

*Voluntas.*

VOluntas per virtutem naturalem nõ potest attingere efficaciter obiectũ supernaturale etiam propositum per fidem, 72. A 2.

Obiectum voluntatis secundum esse, quod habet a parte rei, non potest habere efficientiam in voluntatem. Nihil est, quod suppleat vicem rerum, ad agendum efficienter in voluntatem, secus respectu intellectus, 81. A 1.

Motio, qua finis mouet voluntatem, est motio metaphorica. Efficientia obiecti respectu intellectus habet se antecedenter, & materialiter ad mouendum voluntatem, ibid.

Bonum vt obiectum terminans cognitionem non potens efficienter mouere voluntatem. Neque conceptus vt est res concepta in esse intelligibili. Etiam quando voluntas fertur in obiectum, vt natura, 82. A 1.

Et absolute neganda est ista efficientia. Voluntas mouetur à Deo, tanquam ab agente quod, efficienter. Ad efficientiam naturalem non exigit entitatem superadditam, 83. C 1.

Est ipsa inclinatio subiecti, 84. A 1.

Obiectum voluntatis non est ratio formalis agendi, tenens se ex parte subiecti, ibid.

Neque dat esse voluntati, vel actuat illam immediate, sed medio ordine ad ipsam. Non se habet vt obiectũ visus, quoad rationem principij concurrentis cum potentia ad actum. Qualiter obiectum voluntatis concurrat cum ipsa ad actionem, tanquam specificatiuum quo. Et faciat, actiones voluntatis differre specie, 85. B 1.

Subordinatio voluntatis respectu sui obiecti in ratione termini, & in ratione principij motiui. Eadem ratio intellectus, & voluntatis, quoad istam subordinationem, 595. A 1.

Non quo aliquid melius, & connaturalius cognoscitur, eo magis, seu intensius amatur, 712. C 2.

Voluntas conditionata reducitur ad voluntatem absolutam, 770. A 1.

Voluntas in primo actu non mouet se, 795. A 2. Peculiaris modus mouendi se, quando eligit media, 796. A 1.

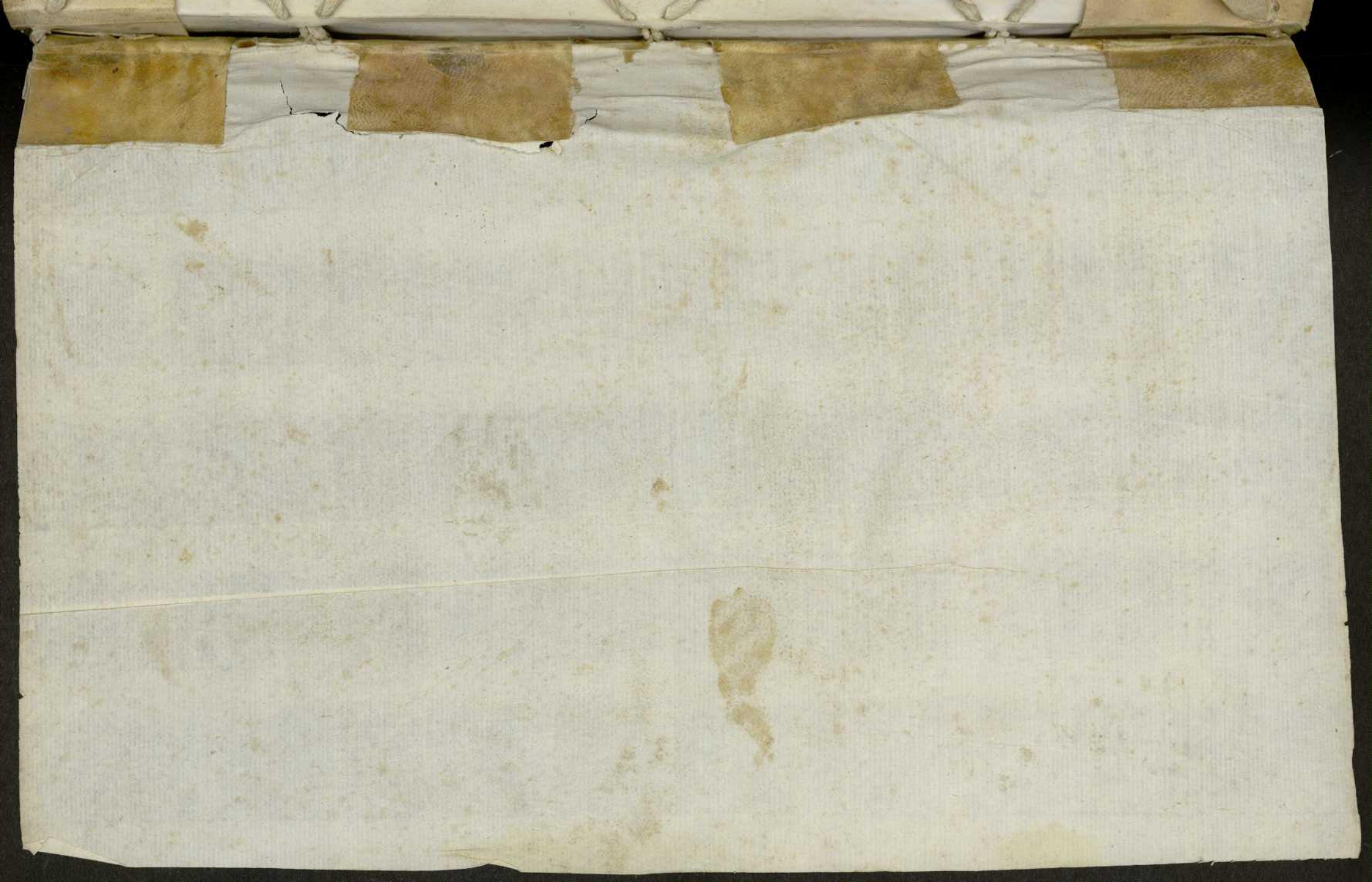
Differentia inter primum actum voluntatis,

tatis,& alios sequentes. Imperium efficax,ad mouendum voluntatẽ,797. A 1.
Eadem ratio de peccato commissionis, & omissionis,quoad primum defectũ voluntatis,798. A 1.
Differentia inter modum deliberandi in homine,& in Angelo,799 A 1.

## *Voluntas diuina.*

VOluntas diuina non determinat intellectum diuinum,ad actum generationis,242. C 2.
Pater Æternus non prius vult generationem Filij,quã ipsa generatio sit,243. B 1.
Volitio generationis non coniungitur per se cum actu notionali generationis. Imo neque actus complacentiæ in generatione. Habent isti actus connexionem per se cum actu cognitionis,244. B 2.
Non datur in Deo formaliter volitio, vel intellectio antecedens quemcunque actum notionalem,in ratione obiecti voliti,vel intellecti,245. B 1.
Voluntas inspiciens generationem Filij, non est aliquid notionale,nec conuenit Patri,vt Pater est,sed est quid absolutum,247. A 2.

# FINIS.



3
147

9.086