UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

R.P. Thomæ Młodzianowski, Poloni, Societatis Jesu, Prælectionum Theologicarum Tomus ...

De Deo, Angelis Et Actibus Humanis

Młodzianowski, Tomasz

Moguntiae, 1682

Prælectiones Theologicæ De Angelis Et Actibus Humanis R. P. Thomæ Młodzianovvski, Poloni Societatis Jesu.

urn:nbn:de:hbz:466:1-82949

Visual Library

PRÆLECTIONES THEOLOGICÆ DE ANGELIS ET ACTIBUS HUMANIS

R. P. Thomæ Młodzianovvski, Poloni,
SOCIETATIS JESU.

R. P.
MŁOD
nowski
m. A. et Z.
VI

APPROBATIO ORDINARII.

PRÆLECTIONES THEOLOGICÆ DE ANGELIS ET ACTIBUS HUMANIS à R. P. Thoma Młodzianovvski, Societatis JESU, S. Theologiæ Professore, non minùs subtiliter, quàm solidè conscriptæ, ejusdemque Societatis Theologorum, ac aliorum Doctorum judicio approbatæ, ut typis divulgentur censeo ac subscribo. Gedani die 20. Maji, A. D. 1666.

Stanislaus Hyacinthus Svviecicki, Episcopus Spigacensis, Suffraganeus Samogitiæ, Decanus Vladislavienſis, Archidiaconus Collegiatæ S. Joannis & Præpositus S. Georgii Varsavienſis, Vicarius in Spiritualibus, & Officialis Generalis Gedanenſis & per Pomeraniam.

FACULTAS.

R. P. Provincialis Societatis JESU per Poloniam.

PETRUS PAPIESKI, Provinciæ Polonæ S. J. Præpositus Provincialis.

CUm PRÆLECTIONES THEOLOGICAS DE ANGELIS ET ACTIBUS HUMANIS P. Thomæ Młodzianovvski nostræ Societatis in Collegio Posnanienſi S. Theologiæ Professore aliquot ejusdem Societatis Theologi recognoverint, & in lucem edi posse probaverint; potestate nobis factâ ab Admodum Reverendo P. N. Ioanne Paulo Oliva, præfatæ Societatis Generali Præposito, facultatem concedimus, ut typis mandentur, si iis ad quos pertinet, ita videbitur. In cujus rei Testimonium has literas manu nostrâ firmatas, Sigilloque nostro munitas damus. Posnaniæ 10. Aprilis 1666.

Petrus Papieski.

L. S.

TRACTA-

TRACTATUS I.

De Angelis secundùm se.

Quæstiones de Angelis, sunt Appendix primæ Partis, in qua sub finem tractat S. Thomas de Deo prout Creatore, incipitque discurrere de Creatione, duratione, dessitione creaturarum, de causa materiali, &c. Tum primum in quæst. 60. incipit tractare de Angelis. Sed quia priores illæ quæstiones sunt Philosophicæ, accingemus nos examinandis Difficultatibus de Angelis, tanquam de nobilissimis creaturarum speciebus. Sit

DISPUTATIO I.

De Substantia, & quasi substantialibus Angelorum Prædicatis.

DE hoc puncto; Quid nominis Angelus? ita discurrit Arriaga hîc Disp. 1. n. 1. Angelorum nomine intelligimus quædam entia à nostris sensibus aliena, à Deo distincta & producta; hoc solùm in communi supponendo: nam magis in particulari, An illa sint incorporea: An Intellectiva? Disputatio disquiret.

Caterum hæc Doctrina

NON SATISFACIT: Nam nomine Angelorum non veniunt animæ separatæ, & tamen illæ sunt entia à nostris sensibus aliena, à Deo distincta, & producta. Item non veniunt nomine Angelorum accidentia spiritualia, quale est gratia habitualis, lumen gloriæ, &c. quæ tamen entia sunt à Deo distincta, producta, à sensibus aliena. Quod autem dicit non venire nomine Angeli e. g. Ens Intellectivum, eò quòd supponeretur tunc id quod maximè discutiendum esset, id non convincit: nam cum disputamus contra Atheos, nomine Dei, dicimus id venire, quod est summum & perfectissimum Ens, & tamen id in Controversia versatur. Licitum itaque erit pro explicatione quid nominis, id ipsum adferre, quod insuper prolaturus es, quando non adsunt alia prædicata explicativa illius nominis.

Potiùs itaque nomine Angelorum venit hoc quod Philosophi appellarunt Intelligentias superiores homine, inferiores Deo, id est Substantias completas, spirituales, creatas. *Dixi Substantias*: ad distinctionem ab accidentibus. *Completas*, ad distinctionem ab animabus. *Spirituales* ad condistinctionem à materialibus. *Creatas*, ad condistinctionem à Deo. Quanquam si, quid nominis Angelus primitivè significet quæratur? significat idem quod missus, quo fundamento dicit Gregor. hom. 34. in Evang. *Nomen hoc esse officii, non naturæ.* Hoc posito. *Sit*

QUÆSTIO I.

De Existentia Angelorum.

QUi negarint Angelos recenset Bagot. tom. 2. disp. 1. c. 1. Eos de facto existere est de Fide. Ratio. Tum quia Ps. 103. v. 4. dicitur. *Qui facis Angelos tuos Spiritus.* Qui locus non facit hunc sensum: quòd Spiritibus utatur Deus ad mittendum & nuntiandum, sed ly facit supponit pro creat, producit, ut colligitur ex Græco. Unde etiam S. Paulus ad Hebr. 1. v. 7. accipit ly facit pro creat: Unde illud facere opponit generationi VERBI. Tum, quia in Script. multa tribuuntur Intelligentiis, quæ supponunt existentiam. Ut Matth. 18. *Videre faciem Patris.* Et 2. Petri 2. dicitur; *Deus Angelis peccantibus non pepercisse.* Difficultas in hoc est: An hæc existentia, naturali ratione, demonstretur? quod hîc expendendum venit.

PRIMA DEMONSTRATIO est, quæ solet desumi ex 12. Metaph. meminitque illius Raimundus

naudus Theol. Natur. dist. 3. n. 3. Omne quod movetur aut motum à se habet, aut aliunde, sed omne quod motum à se habet, est insensibile ut anima; quod aliunde, sensibile, ut corpus: quia autem Sol, Luna, Stellæ moventur, debent ministerio Angelorum moveri: à quo enim alio?

RESPONDETUR. Hoc argumentum non esse Demonstrationem: quia ut ex aliquo effectu bene colligatur aliqua causa determinata, debet esse talis connexio inter effectum & causam, ut impossibile sit illum effectū ab alia causa pendere, vel saltem pendere connaturaliter; & ita ex possibilitate omnium omnino creaturarum, rectè infertur Dei existentia: quia impossibile est totam illam collectionem ab alio pendere, quàm ab increato. Ex luce etiam colligimus Solem: quia naturaliter lux pendet à Sole; jam autem motus cœlorum nullam talem connexionem dicit cum intelligentiis: nam inprimis non implicat, ut Deus immediatè per se solum hunc motum efficiat; non implicat item hunc motum perfici per virtutem aliquam impressam quæ sit distincta specie à nostrate; nam nostras non habet æquabilitatem. Motus autem contrarios possemus salvare, per determinatā qualitatem ad motum contrarium. Deinde non agnoverunt Philosophi impossibilitatem motus perpetui artificialis, cur ergo id non faceret supremus artifex Deus? & si sphæras aliquas vidimus, quarum motus per multos omnino annos volvitur, una in ordine repositione; cur perfectius quid in cœlorū motu non imaginabimur? Denique nonne hic motus posset causari à substantiis spiritualibus incompletis h. e. animabus, quas non implicabat contradictionem ab initio mundi poni. Addo, in ipsa propositione argumenti, aliquid esse difficile: nam quod dicit, omne quod motum à se habet, esse insensibile, ut anima, est falsum: quia etiam sensibilis anima datur, & tamen habet motum à se; Si autem dicas, ut communiùs dicitur, omne quod motum habet à se esse sensibile ut anima, falsum etiam erit: nam ipse Angelus, Deus, anima nostra non sunt quid sensibile, & tamen habent motum à se.

Eundem medium terminum sic aliter proponit Bagot. cit. n. 10. Cœlum non potest motum habere ab interiori; Ergo ab aliquo motore distincto; hic autem non est alius nisi intelligentiæ. Ant. prob. Tum, quia corpus quod per se immediatè movetur vivens est: & sicut planta quà talis, non potest sentire; ita nec se movere id potest ab interiori, quod vivens non est; cœli autem non vivunt. Tum quia, si corpus non organicum se movet, in eo non est pars alia movens primò, & alia primò mota, sed totum se per se primò movet, atque ita longè nobilius erit in ratione moventis, quàm sit vivens: quia ipsum animal movet unam suam partem per alteram partem: dicere autem corpus aliquod non vivens esse nobilius motivum, motu locali præ vivente, repugnat, & est contrarium Philosophorum sensui, præcipuè cùm Arist. l. 1. de Anima c. 6. ex omnium Philosophorum sensu dicat, animam esse unicum principium motus.

RESPONDETUR. Hoc quod est moveri, dupliciter accipitur. 1. Moveri à principio intrinseco totum illud in ratione totius substantialiter complente: tale moveri, est vitale & indebitum cœlis. Aliud est moveri ab intrinseco, ratione alicujus superadditi ipsi toti, jam constituto; quamvis illud superadditū sit unitum intrinsecè, & tale superadditum non arguit vitalitatem, convenireq; poterit illi qualitati impressæ, quâ mediâ concessimus posse moveri cœlos. Quod attinet ad secundam probationem Antecedentis; Illa multū probat: quia de facto alicui sphæræ à nobis imprimitur motus, tunc quæro: An illic sit pars alia primò movens, & alia primò mota, vel non sit? Si non est, movebitur sphæra motu perfectiori, quàm animal: Si autem est. Ergo motus ille non primò convenit toti sphæræ, adeoq; non est sphæricus. Quando autē arguens ulterius subsumit; Talis motus principium non posse esse nisi intelligentiam, id negatum, cur enim non poterunt esse animæ separatæ?

INSTAT Idem. Cùm probatum sit, spiritus creatos esse possibiles, & aliqua opera illos exigere ut causas connaturales, si quis eos neget existere, negare poterit solem existere: quia lux ista sine ullo creaturæ ministerio à solo Deo pendere posset. Constat etiam Deum se solo non facere, quod per creaturas facere potest.

RESPONDETUR. Non probari quod sint aliqua opera, quæ connaturaliter nonnisi Angelos exigant tanquam causas, sed ad summum probatur quòd motus cœlorum exigat causam intelligentem, qualis poterit esse Deus, vel anima separata. Quòd adfertur de Sole non convincit: Quia quando videmus posito aliquo poni aliud, non posito non poni, & est proportio hujus ad illud, in ratione dependentiæ, bene inferimus, hoc quidem effectum, illud autem esse causam, & quia id habetur in luce respectu Solis, bene inferimus solem esse causam; lucem autem effectum; quem ipsum solem, cùm sensu percipiamus, immerito negarēmus existentiam illius. Sed motus cœlorum, non est major connexio cum Angelis, quàm cum Deo, animabus separatis &c. positisque Angelis, non hoc ipso ponitur motus cœlestis &c. ideò non habemus fundamentum inferendi ex motu cœlorum, Angelorum existentiam. Quod autem assumitur, Deum non facere per se, quod facere potest per causas secundas: ad hoc rectè respondet Arriaga d. 1. n. 2. quia scil. de hoc est difficultas: An detur de facto talis causa secunda, à qua de facto, fiat ille motus? vel ad maximum verum est axioma de causa secunda habente specialem proportionem cum illo effectu; non habet autem

tem talem proportionem Angelus cum illo motu, ut excludat Deum, animas, à tali ratione causæ.

Instat 2. idem. Artificialis motus est à principio intelligente, at per Arist. omnis motus artificialis pro principio causæ habet circulum; omnis autem hujusmodi motus fit per vectem; vectis spectat ad libram; quæ verò circa libram fiunt, referuntur ad circulum, nisi ergo confundere velis motum artificialem cum naturali, necesse est, ut nullum omninò circularem motum, quàm merè artificialem, & à principio intellectivo productum agnoscas.

Respondetur. Bene dici potest, esse hunc motum & à principio intellectivo mediatè, ratione scil. talis & talis qualitatis impressæ productæ à Deo. Deinde quamvis de facto motus circularis sit motus artificialis, cur implicabit de possibili qualitas impressa, determinata ad motum nonnisi circularem, & æqualiter præstandum?

Instat 3. Nulla facultas nisi intellectiva per Arist. in c. 1. quæst. mechan. est primò contrariorum effectuum productiva: Solus enim intellectus, utrumque complectens, potest eorum cognitionem dirigere; at in motu circulari, mirum in modum reperiuntur contrarietates motuum, eodem enim & unico motu corporis continui, dum una pars antrorsùm fertur, altera retrò fertur, idem motus circa axes tardissimus, in extima parte sphæræ velocissimus est, nec locum totalem mutans, dum movetur quiescere videtur.

Respondetur. Transeat quòd motum circularem non possit dirigere nisi natura intellectualis, cur eum non diriget anima separata? Deinde argum. multum probat; probat enim non esse possibilem qualitatem impressam gyrativam sphæræ; hæc enim qualitas deberet facere motus duos contrarios, ut vult Objectio, cumillos facere non possit, ut assumitur. Probat etiam non posse dari motum rectum, nisi à facultate intellectiva: Quia hic semper si sit sursùm habet rationem acclivis & declivis, antrorsùm & retrorsùm &c.

2. Demonstratio est petita ab Energumentis, dum tot idiomatibus loquuntur, tantum robur ostendunt, & loquuntur etiam, facuntque mala, quæ in Deum ut causam principalem referri non possunt.

Respondetur. Varietas idiomatis posset referri in species impressas consimiles eis, quas habuerunt Apostoli; cùm eas Energumenis posset Deus ex altis consiliis infundere; posset item referri in plures animas subintrantes: Posset referri quod anima separata, videns species linguarum in aliis animabus, similes sibi formet. Et Arist. Universaliter enuntiat in problematis. 30. q. 1. talia opera energumenorum posse à melancholia causari. Quod attinet ad robur, cur non posset Deus augere illorum vires? Rursus cur non posset hoc referri in animas Gigantum subintrantes? Deinde vel sunt animæ ejusdem speciei, vel diversæ? Aut saltem majoris perfectionis substantialis? Pone de possibili alias animas specie vel substantialiter, ut voluit Scotus distinctas, subintrare, mirandaq; illa facere. Si autem sunt ejusdem rationis hoc præstabunt in robore, quod præstant animæ Gigantum. Quod attinet ad præcisam portationem ponderum, puto animam non minus posse portare, quàm diabolum aliquem; nam uterq; est spiritus, nec gravatur corporalibus. Quare autem illæ animæ separatæ, plus facere possint, si subintrent energumenum, quàm potuerint conjunctæ? In id principium referri debet: quia conjunctæ substantialiter, dependent in operando à corpore, hinc robur illarum restringitur qualitate corporis. Quia verò animæ illæ subintrantes non unirentur substantialiter, nec producerent illa opera vitali modo, fit ut non sit principium restrictivum roboris animarum, adeoque plùs facere poterunt. Opera mala & dicta energumenorum, quòd non possint referri in Deum; Concedimus interim: Nam si potest Deus habitum vitii & erroris producere, cur non & causare illa opera? Cùm careant malitiâ, carendo libertate? Sed poterunt illa opera referri in animas separatas malas, in turbationem phantasmatum, & humorum, cùm constet in talibus circumstantiis, interdum etiam probos viros, ineptire.

Probant aliqui existentiam Angelorum ex eo, quòd serpens locutus sit Evæ; Id autem non posse referri in aliud, quàm in angelum malum. Sed id non convincit. Fide enim novimus, non demonstramus illam locutionem, hîc autem agitur de demonstratione. Quid si fecisset id Deus extraordinario concursu consimili ei, quem exhibuit maleficis in Ægypto, antagonistis Moysis? Quid si retulisset id Eva in animam sub initium mundi creatam? Quid si retulisset in animam separatam, præcipuè cùm demonstraret sibi Eva, non implicare contradictionem mortem, & cum non habuerit demonstrationem, extra Paradisum nullos esse homines.

3. Demonstratio est petita ex complemento universi. Sed de hac aliàs. Demonstratio petita exinde. Quòd Deus creavit mundum, ut ea propter laudetur, laude, ex actu comprehensivo mundi projecta non convincit. Tum quia liberum fuit Deo, creato mundo, creare creaturas intellectuales vel non, & quod crearit, non est argumentum, nisi ab experientia, quæ, nulla de existentia Angelorum. Tum quia anima separata potest comprehendere universum, ut noscitur ex materia de comprehensione. Dicere autem quòd anima separata, vix plus aliquid intelligat, quod non intellexerit

conjuncta, est dictum contra communem persuasionem, nec erit ex eo anima unita in statu violento: Non est enim status violentus, ad quem essentialiter ordinatur anima, ordinatur autem ut uniatur corpori & in corpore eliciat operationes dependentes à corpore, adeoque impedientes comprehensionem universi. Denique cur non sufficiet saltem, elevari animam ad istam comprehensionem. Tum quia allata ratio potiùs est congruentia, nec enim appareret, quòd sit demonstratio, ut inquit Aristoteles Propter quid, vel Quia. Vide infra. Quæ solent adferri ad probandum, quòd de facto non existant Angeli, non convincunt: Nam quamvis dicatur homo formatus ad imaginem Dei, non sequitur per hoc negari, quòd in suo ordine etiam Angeli sint imago Dei. Creatio illorum licet clarè non sit in Genesi expressa: Nam rudi populo & ad idololatriam propenso fortassis id non expediebat propalari. Per multos tamen PP. significatur implicitè in generatione cœlorum, cum sint incolæ cœli. Et quamvis homo ex ordine sensibilium sit quid perfectissimum, non excludit entia perfectiora spiritualia.

Quamvis autem existentia Angelorum demonstrari non possit, non sequitur ex hoc jam illos non existere: Multa enim non demonstramus quæ existunt: Ut videre est in qualitatibus occultis, virtutibus corporum, compositione continui &c. Et quamvis quod intelligi non potest, existere non possit, sufficit ut à perfectissimo intellectu intelligatur, à nobis in statu separationis, & nunc saltem per species alienas.

QUÆSTIO II.

An Angeli sunt corporei?

OLim etiam Catholici DD. censuerunt, Angelos esse corporeos. Simpliciter corporeos docuit Hilarius, Elias in or. 1. Nazian. Cassianus, Macarius Senior. Joan. Thessalon. Faustus & alii, quos refert Franc. Lugo hîc d. 1. c. 1. n. 3. Suar. l. 1. c. 5. à n. 4. Alii tenuerunt illos esse spiritus cum tenuissimis corporibus, ut Origenes, Basil. Aug. l. 83. quæst. q. 47. Et 3. de Trin. c. 10. nec id retractavit. Rupertus & Bern. L. 1. De Consid. c. 4. non audet decidere pro illorum incorporeitate, quibus accessit Cajet. in c. 2. ep. ad Eph. Adde illi Caranzam, Canum, Sixtum Senensem. Unde Suar. hoc docentes, non damnat erroris contra fidem. Sed cum communi

DICENDUM est. *Angelos non esse corporeos.* Ratio. Tum quia appellantur à S. Script. Spiritus. Tum quia attribuuntur illis actiones, quæ non sunt propriè corporum: Ut visio faciei Patris, peccare, & similia. Quod autem absolutè careant corpore. Ratio, quia in S. Script. constanter & sine addito semper appellantur spiritus, non appellarentur autem, si essent compositi ex corpore, unde & homines quamvis habeant animam spiritualem propter compositionem cum corpore, non appellantur constanter spiritus. Vide Apoc. c. 1. v. 4. c. 5. v. 6. Matth. 10. Vocantur *spiritus immundi.* Lucæ 10. *Spiritus subjiciuntur nobis. Administratorii Spiritus*, ad Hebr. 1. Tum quia si Angeli constarent corporibus quibuscunque non rectè opponerentur corporibus, opponuntur autem, nam Paul. ait: *Non est nobis colluctatio adversus carnem sed adversus spiritualia nequitiæ.* Idem etiam docet Later. sub Innoc. III. Quod etiam refertur in capite *Firmiter* de summa Trin. *simul ab initio temporis utramq; de nihilo condidit creaturam spiritualem & corporalem, Angelicam videl. & mundanam, & deinde humanam quasi communem ex spiritu & corpore constitutam.* Ubi ly *spirituale* restringitur ad Angelicum. Locus iste ex hoc urgetur: Quia ab initio illius dicitur, *Firmiter credimus.* Unde debet ad omnia contenta referri; aliàs daretur hæreticis ansa dicendi, quòd post definitiones hoc quidem sit Articulus fidei, non illud: Et si voluisset Concil. nonnisi hoc definire, quòd in tempore sint omnia producta, clariùs dixisset omnes creaturas ab initio temporis fuisse creatas: Et si hic locus simpliciter accipi possit etiam accipi debebit. Patres qui in oppositum citantur, dicit Martinon, locutos non ex traditione Majorum, sed ex Platonica Philosophia.

DICES 1. In 7. Syn. Act. 5. refertur de Jean. Episc. Thessal. quod probarit per Epistolam, Angelos esse pingendos, non Deum, sunt enim corporei, acclamavit Concil. *Etiam Domine.*

RESPONDETUR ex Joan. à S. Thoma Disp. 19. art. 1. n. 19. ly: *Etiam Domine*, non refert ad Epist. lectam longiusculam, sed ad compendium illius, quod fecit Tarasius Patriarcha his verbis, ostendit Pater quod & Angelos pingi oporteat, quando circumscribi possunt, & sicut homines apparuerint, quæ verba nihil sinistri continent, acclamatumque est illis; *Etiam Domine.*

DICES 2. cum Cajet. Datur in rerum natura vegetativum sine sensitivo, sensitivum sine motu progressivo, intellectivum absque motivo secundùm locum; Ergo etiam debet dari intellectivum sine sensu, cum solo motu progressivo, quales essent mali dæmones, prædi ti corporibus aëreis.

RESPONDETUR. Inprimis Martinon dicit, non esse necesse dari omnes gradus possibiles. Rainaudus dicit, probare multum argumentum, nempe quòd dari debeat sensitivum sine vegetativo. Catharinus etiam docet apud eundem n. 60. Falsum esse dari intellectivum sine motivo secundum locum. Sed de hoc

Argum. mox inferiùs.

DIFFI-

DIFFICULTAS I.

An incorporeitas Angelorum demonstrata sit?

PRocedit titulus non de Demonstratione Theologica, hoc est ex principiis Fidei, nec de Morali petita ex congruentia ne universum careat tam excellenti gradu, sed procedit de Demonstratione si non Metaphysica, saltem Physica.

Punctum Difficultatis I.

Demonstretur né intentum per Complementum universi.

PRIMA DEMONSTRATIO desumi solet ex indigentia complementi universi. Eam proposuit magno apparatu P. Laurentius Pirrhaymeorum Magistrorum Magister, & ante illum Suar. Disp. 36. Met. S. 6. Desumiturque ex S. Thoma pluribus locis, sed & hîc quæst. 50. a. 1. in Corp. & 2. contra Gentes à cap. 46. Angeli sunt substantiæ quæ complent perfectionem universi creati, perfectissima etiam sunt completiva, sicut & forma complet materiam, & animarum omnium ordinem, quoad perfectionem, complet anima rationalis, quæ est perfectissima. Angeli autem sunt creaturæ perfectissimæ: Sed hoc complementum est incorporeum; Ergo & Angeli erunt incorporei. Min. prob. Complementum universi est, per quod universum maximè assimilatur suo principio producenti, quantùm illi assimilari potest effectus, ab ipso productus, atqui hoc debet esse omnino incorporeum. E. Maj. prob. Quia cum universum sit productum in ordine effectûs, & omnis effectus per hoc accipit complementum, quòd quantùm fieri potest, accedat quàm vicinissimè, & assimiletur suo principio: Omne enim agens ideò agit ut assimilet sibi passum, & quò perfectius est, eò perfectius assimilat: Hinc etiam universum, per hoc accipiet complementum ultimum, per quod est maximè simile suo principio producenti, hoc est Deo. Quod autem hoc complementum debeat esse incorporeum, adeoque illud, in quo debet fieri assimilatio, ita prob. Quia tunc maximè attenditur perfecta assimilatio effectûs ad causam, quando effectus quantùm fieri potest accedit ad causam in eo, per quod causa producit effectum: Sicut calidum imitatur calidum in calore, & homo Filius, imitatur perfectè Patrem hominem, in esse hominis; quia sit ab eo per id, quo Pater constituitur, in esse hominis; unde si fortè Architectus fuerit, & imitatur eundem effectus secundùm id, per quod constituit domum. Hinc nullus unquam Architectus potuit facere hominem domum, quia nemo constituitur in esse hominis pro totypo, quo tanquam virtute proxima, efficit domum: Atqui id per quod Deus hominem produxit est omnino incorporeum; Ergo id per quod universum perfectè quantùm fieri potest assimilatur suo principio incorporeo, debet esse incorporeum. Min. immediata prob. Quia Deus produxit universum per intellectum & voluntatem, ergo ut universum assimiletur, quantùm potest perfectè virtuti sui principii, debet intellectui & voluntati illius assimilari; sed quod est perfectum intellectuale, debet esse omnino spirituale, neque ejusmodi intellectuale, dari implicat; Ergo id per quod universum assimilatur Deo, secundùm quod illud produxit, debet esse omnino incorporeum.

Subsumptum hoc, quòd scilicet intellectuale debeat esse incorporeum probat ibidem, devolviturque ad hoc quòd intellectuale completum non implicet; sicque id probat; Quando in aliquo genere invenitur imperfectum, oportet existere in illo genere perfectum: Cùm ergo in ordine universi, reperiatur intellectus imperfectus, nimirum anima rationalis, debebit etiam reperiri intellectivum perfectum, hoc est Angelus. Porrò existente imperfectiori, necesse est præexistere tunc perfectum in illo genere, quando imperfectum non est via ad perfectum, ut productio partis, est via ad productionem totius: Vel quando perfectum existit in imperfectiori, tuncque præsupponitur imperfectum perfecto, ut ordo naturæ ordini gratiæ, quæ ponitur in natura. Cæterùm perfectius semper præexistit, & sic prius animatur cor, quàm pedes. Cùm ergo Angeli sint digniores quàm animæ, existentibus animabus, erit necesse præexistere Angelos.

RESPONDETUR. PRIMUSQUE MODUS hic potest haberi. Negando scil. Maj. Prob. ejus non ostendit de facto dari tale complementum; imò cum Deus liber fuerit in producendo, cum tanta, vel tanta perfectione mundum, non datur demonstrativa ratio, quòd Deus hac sua libertate usus sit ad ponendum perfectum gradum intellectivi. Unde illud complementum poterat esse aliud, & non Angeli, complementumque illud debet stare in creaturis perfectissimis, quas Deus esse voluerit, sed non perfectissimis in ipsa rei natura. Et S. Th. ut docet Cajet. & Ferrar. ponit hanc rationem pro congruentia, ut solet in explicatione aliorum, ad fidem revocabilium.

SECUNDUS MODUS est, qui magis petit intentum objicientis. Negando Min. cum sua probatione idque ex eo. Duplicia sunt agentia, quædam univoca, alia æquivoca: Univoca volunt sibi assimilare passum, hocque probant inibi adducta; hæc autem quæ æquivoca sunt, non debent sibi assimilare passum; sed si sint intellectualia, sunt agentia per ideam. Porrò assimi-

assimilatio hæc, quæ habetur ad ideam, non debet esse assimilatio in ratione entis & intellectivi, sed in ratione exprimentis hoc, quod ideatum est; & ita Architectus est causa æquivoca domus; unde & assimilatio domus non debet esse in ratione intellectivi, sed in ratione habentis talem compositionem, qualis fuit ideata. Cùm ergo Deus universum hoc operatus sit tanquam causa æquivoca, similitudo etiam complementi hujus universi potuisset esse non in similitudine ad intellectivum, sed in similitudine ad ideam, quam Deus liberè habuit de hoc mundo: Nunquid enim implicasset contradictionem fieri mundum sine ulla creatura intellectuali? Et sicut leo assimilatus est illi ideæ, quæ habita de illo à Deo sine assimilatione in ratione intellectivi; ita idem potuisset evenire toti universo.

Tertius Modus occurrendi eidem argumento est, in quantum videtur velle demonstrare, quod omne incorporeum sit intellectivum; de quo aliàs.

Quartus Modus occurrendi difficultati est. Negando quod universaliter existente imperfectiori, sit necesse existere perfectius: Nisi utrumque ad idem necessariò ordinetur, & ita existente unâ longitudine, non est necesse existere perfectissimam longitudinem, positaque unione corruptibili inter bruta, & quæcunque viventia, non est necesse poni unionem incorruptibilem, &c. Licet positis imperfectioribus membris præsupponatur cor & cerebrum, quæ sunt quid perfectius, eo quòd hæc omnia ordinentur ad idem animal: Quanquàm Recentiores dicunt simul hæc omnia poni.

Quintus Modus est Retorsio. Probat enim argum. nihil, quia multum: Probat autem dari omnes possibiles rerum species quamvis sint infinitæ; id enim deposcit vis argumenti: Nam universum quà tale non est completum saltem sine omnibus speciebus. Probat item debere dari intellectum, qui sit sibi species aliquorum objectorum, quæ enim implicantia in tali intellectu? Probare deberet dari speciem mediam inter hominem & brutum, &c. Quod si dicas cum Cajet. & Suar. cit. n. 7. quòd sufficiat ad perfectionem universi nonnisi habere gradus rerum. Contra erit; Quia argumentum tuum probat dari etiam species rerum. Deinde cur hic gradus sufficienter non salvabitur in solis animabus, quæ sub formalitate spiritualis diversum gradum ingrediuntur à gradu nonnisi materialium.

Neque valet si dicas, inde inferri quod dentur Angeli eo quod non debuerit tam perfectus ordo intellectivi in tam infimo statu relinqui, non inquam valet: Quia, si ly non debuit, significat non congruebat Conc. si ly non debuit significet demonstratur, vel infertur saltem per causam physicè necessariam; Nego. Ulteriùs non decuit universum esse sine tali complemento, concedo si ly non decuit importet congruentiam, sed nego si importet demonstrationem. Quamvis autem sit mira varietas specierum in sensitivo, non est necesse dari similem in intellectivo: Quia illa varietas nonnisi congruit, sed non adfert necessitatem, & sicut inter ipsas animas rationales non datur distinctio specifica, quamvis illa detur in sensitivis, ita poterat illa non dari distinctio, in intellectivo.

Punctum Difficultatis 2.

Examinatur ulterius hæc ratio, & adferuntur aliæ.

HUnc eundem medium terminum de complemento universi proponit Esparza quæst. 1. a. 17. Finis primarius rerum omnium creaturarum est laus Creatoris ex Prov. 16. v. 4. Hic autem finis haberi non potest nisi inductis in universum substantiis intellectualibus completis: Nam animæ nostræ dependentes in cognoscendo à sensibus præstantissimas veritates nonnisi ænigmaticè cognoscere possunt; quia verò laus Dei derivabilis ex creaturis commensuratur necessariò perfectioni cognitionis circa ipsas, fit ut nisi dentur creaturæ purè intellectuales, non habeatur prædictus finis.

Respondetur. Finem primarium esse quidem laudem Dei, sed talem qualem Deus habere voluerit, non demonstratur autem voluisse Deum laudem à putis creaturis intellectualibus petibilem.

Instat 1. idem. Non datis hujusmodi substantiis non posset reduci in actum secundum vis motiva, quæ inest reliquis creaturis ad cognitionem comprehensivam, tam uniuscujusque rei quàm omnium collectivè: Hoc autem non possunt facere nisi Angeli, quibus non positis, ita se gessisset Deus ac pictor, qui cæcis proponeret pulcherrimas imagines.

Respondetur. Animas separas cæteris paribus, h. e. si illis infundantur species vel illas sibi parent, posse comprehendere reliqua omnia. Quod adfertur de imagine, non convincit; quia imago primo per se ordinatur ut videatur, ideoque cæcis proponi non debet, primarius autem usus existentiæ universi non est, ut pro omni circumstantia à creatura intellectuali comprehendatur.

Instat 2. Inanimata ex una parte retinent, quantum est de se uniformem semper operandi modum, ex alia parte omnia existunt immediatè propter hominem, qui non est semper uni-

for-

formiter dispositus, sed varietatem subit, indigetque ut proportionali varietate, subveniant illi omnia quæ sunt infra ipsum, tum ad tuendam salutem corporalem, tum maximè ad correctionem pravorum morum, ad quod faciendum non est idonea, nisi causa prædita intellectu & voluntate; nec sufficit homo exactè conferre inter se singulas mundi partes, destituiturque activitate ad inducendam tantam varietatem pluviarum, serenitatum, &c.

Respondetur. Non demonstrari quòd hæc omnia non fiant immediate à Deo, imò quòd non possint fieri ab anima separata, modo habeat tales species gubernationis quales Angelus, præsertim cum agendo talia, non esset detinganda. Existis etiam eventis multa referri debent non in Angelos, sed in causas naturales, ut pluvia, &c.

Instat 3. supponitque pro principio, ea convenire in genere, quorum ratio communis præeminet quibuscunque rationibus differentialibus eorundem: & ita plantæ conveniunt in ratione generica viventis, continenturque sub uno, & eodem gradu perfectionis: quia ratio viventis, quæ est illis communis, est majoris perfectionis, quàm alia differentialis ratio plantæ. Bruta verò & plantæ non sunt ejusdem generis, quoad perfectionem & æstimabilitatem: quia nihil est utrisque commune, quod præemineat prædicatis omnibus, per quæ differunt inter se. Supponit rursus quòd substantiæ Intellectuali creatæ insit genus perfectionis longè diversum à perfectione non intellectualium. Ex quibus infert; Cùm ergo necesse sit ex ipsa natura rei, ut detur in universo omne genus entis, ac perfectionis, debebit etiam dari substantia intellectualis: quod ipsum ab art. 15. sic probat, universum istud & quælibet alia collectio rerum creabilis à Deo, est undequaque perfecta: quia universum est essentialiter opus Dei, Dei autem perfecta sunt opera: Jam autem de conceptu perfecti est, ut illi nihil desit eorum, sine quibus est inept um ad suum finem, ad perfectionem autem universi spectat, ut in eo emineat omne genus perfectionum absolutè possibilium, ut ita appareat omnis perfectio præexistens in causa; effectus enim, naturaliter est ostensivus, perfectionis præexistentis in causa.

Respondetur. Non satis liquet primum Suppos. nam omnia bruta & homines conveniunt in ratione animalis, & tamen rationalitas hominis melior est animalitate. Nos quidem, quia ignoramus differentias specificas plantarum, fit ut in illis maximè æstimemus rationem vegetativi. Sed inde non sequitur in objecto ipso differentias illarum specificas non esse meliores. Directè ad Argum. Respondetur. Quòd universum sit perfectum perfectione essentiali, & extra essentiali, tali, qualem Deus voluit, non autem esse perfectum tali extraessentiali perfectione qualem posset habere: Negatur autem esse de essentiali perfectione universi, existentiam Angelorum. Dei omnia perfecta sunt opera excludendo imperfectionem positivam, & dissimilitudinem ad ideam Divinam: Sed non excludendo imperfectiones negativas. Effectus ostendit nobilitatem causæ, si velit causa illum existere, quod demonstrativè non ostenditur de Angelis.

Idem medium sic proponit P. Adrianus Pikarski innotescat mihi hodie fide Divina, vel aliunde esse productum mundum corporalem generationibus obnoxium in spatiis imaginariis, constet mihi de terra, aquâ, aëre, non de igne; bene inferam dari illic ignem. Ergo etiam bene inferam supposito quòd sit mundus, dari Angelos, quia non minus mundus corporalis quatuor elementis quàm mundus absolutè omnibus gradibus entium constat.

Respondetur. Negando Cons. Disparitas est. Quia cùm supponatur futurum illic mistum ejusdem rationis cum nostro, bene infertur per locum intrinsecum, dari etiam inibi ignem: hoc ipso enim non esset mistum ejusdem rationis, inferreturque existentia ignis ex conversione & necessitate physica ad mistum. Nulla autem necessitas physica, & connexio, est existentiæ Angelorum, cum reliquis. Est quidem verum omne id, quod intendit efficaciter Deus, existere: Sed Nego quòd intenderit existentiam Angelorum. Nego voluisse assimilationem sui in gradu intellectivo.

Instat Idem 1. Deus intendit primò producere universum. Ergo cum integritate exigita ab universo, secundùm quod est formaliter universum.

Respondetur. Quòd non demonstretur Deum intendisse producere universum, secundùm grammaticam acceptionem universi, h. e. ut nihil desit illi quoad gradus entis, sed intendit producere universum, h. e. cœlum, plantas, homines &c.

Instat 2. Licèt liberè Deus producat creaturas, debet tamen illas producere cum omni integritate debita.

Respondetur. Concedendo quòd Deus producat creaturas cum Metaphysica & Physica illarum integritate. Sed Nego quòd ad Metaphysicam vel Physicam integritatem cujuscunque producibilis universi, spectant Angeli. Concedo quidem operari Deum omnia secundùm suam inclinationem, quam habere voluerit: sed nego illum habuisse inclinationem ad existentiam Angelorum.

Instat 3. Id quod est imperfectius, datur extra hominem per se & completum scil. corpus. Ergo multò æquiùs datur extra homi-

nem

nem per se & completum, id quod est incompletum in homine scil. rationale.

Respondetur. Anteced. est difficile, quod enim extra hominem corpus completum; Cùm omne sit incompletum & pars compositi. Sed interim distinguitur Cons. Multò æquiùs datur completum intellectivum, h. e. debet dari. Nego. Multò æquius datur, h. e. congruit quamvis sine ulla necessitate, physicæ connexionis Conc. præcipuè quia per experientiam & sensum, noscimus corpora præter hominem, & hæc fundant demonstrationem physicam; non novimus autem per demonstrationem ullam, Angelos.

Instat 4. Nulla imperfectio moralis potest placere primo Legislatori; Ergo nec ulla imperfectio physica naturæ auctori.

Respondetur. Nullam imperfectionem physicam positivam placere Auctori naturæ: Posse tamen placere imperfectionem physicam negativam, qualis esset defectus existentiæ Angelorum.

Instat 5. Vitiaretur corpus, si careret capite; Ergo vitiaretur universum, si careret Angelis.

Respondetur. Neg. Cons. Disp. quia illud prius dicit necessitatem physicam propter influxum, legitimam receptionem sensuum. Nulla autem talis connexio, inter Angelos & alia entia. Cæterum si homo non haberet caput, excogitaretque Deus aliam symmetriam, non esset occasio arguendi vitii.

2. Demonstratio. Quâ utitur Suar. n. 24. Si Angeli constarent corpore, illud ordinaretur ad spiritum ut ad formam, sicut materia ad formam; hoc non potest dici; quia spiritus non unitur corpori propter bonum corporis, sed ut illo tanquam organo utatur, & non est forma propter materiam, sed potius materia propter formam; quia semper ignobile, est propter nobilius. At corpus non potest servire Angelo ad operationem: Servit enim per sensus, quos non haberent Angeli, sed haberent corpus simplex non mistum; quia esset futurum immortale & incorruptibile.

Respondetur. Demonstrari debere, quòd non possimus Angelis sensus proportionatos, & deservientes ad varias notitias tribuere; licèt non essent ejus rationis cum nostris sensibus, & si distinguuntur non quidem objecto, sed specie entitativa sensus brutorum, cur etiam sensus Angelorum non possent distingui specie entitativa è nostris sensibus? Et hoc esset fundamentum ponendæ hujus distinctionis, insuper fundatum in ly *non implicat*; quod fundamentum non ostenditur, quòd in præsenti non sit sufficiens. Deinde illegitimè infertur, haberent corpora Angeli immortalia; Ergo non mista, nunquidné nostra post resurrectionem non erunt immortalia ratione indissolubilis unionis, & tamen mista?

Instat Suarez. Talis corporalis cognitio potiùs imperfectionem Angelis adferret.

Respondetur. Etiam animæ adfert, & tamen inde non arguitur animam non uniri corpori; Ergo nec rectè arguetur exinde præcisè deesse Angelis corpora.

DIFFICULTAS II.

Quid est incorporeitas Angelorum?

Spiritualitas noscitur ex oppositione ad corpus. Hinc indagando quid sit incorporeitas seu spiritualitas angelica, indagandum erit quid sit corpus.

Explicant 1. Aliqui quòd spiritualitas stet in negatione partium; quâ explicatione utitur Vasq. Hurt. Suar. recent. Sed posse rem spiritualem habere partes, docuit Suarez. Arriaga. Oviedo in Philosophia.

Expendendæ sunt rationes utriusque partis.

1. Argumentum format Arriaga pro sua doctrina. Quia in homine datur unio spiritualis, hæc autem est divisibilis; Ergo ratio spiritûs stare potest cum inclusione partium. Quod sit divisibilis, probatur, quia si esset indivisibilis quoties homo vel nutritur, vel amitteret aliquam partem materiæ, toties unio mutaretur: Nam, eadem unio non est indifferens ut jam has, jam illas partes uniat, utpote essentialiter determinata ad hanc nonnisi partem materiæ. Non potest autem dici toties unionem mutari; quia unio est de essentia compositi, quod non dicetur essentialiter mutari per nutritionem. Deinde nutritio procedit ab anima conjuncta, si autem deperderetur unio in nutritione, procederet ab anima non unita.

Responderi potest. Quòd ille modus non sit spiritualis, sed si esset, tunc posset dici, tot esse modalitates quot minima unibilia: Esset autem adhuc totum illud unum per se, quia esset inter partes essentialiter ordinatas ad se; id autem constituit unum per se; illæ autem uniones non haberent rationem partium, sed essent plures in suo genere totales, ad eum modum; quo si se penetrarent Petrus & Paulus, modalitates illorum non haberent rationem partium, sed plurium totorum.

2. Argumentum illius est. Angelus movendo sese in ictu oculi acquirit successivè infinitas præsentias totales; in quacunque enim parte habet præsentiam totalem: Cùm ergo illæ partes sint infinitæ, etiam præsentiæ erunt, & tamen infinitæ, spirituales.

Respondetur. Cùm præsentiæ illæ connumerentur partibus, sicut partes non sunt infini-

finitæ, ita nec præsentiæ. Deinde falso supponitur, ubi esse modalitatem, sed hoc etiam concesso, illæ præsentiæ non haberent rationem partium, sed rationem plurium totorum.

3. Argumentum ejusdem est. Quando video longum terræ spatium, non solùm visio externa, sed etiam interna quæ est spiritualis, habet partes integrantes; quod ipsum probatur. Quia partes remotiores non ita clarè videntur, ergo non est eadem visio indivisibilis de utroque; si enim esset eadem, quomodo esset magis & minùs clara, intensa, &c.

Respondetur. In probabilissima sententia secunda operatio est simplex ac indivisibilis qualitas, & tamen potest unum terminum clarius, alium non item exprimere: Et ita, cùm aliquis dicit actu reflexo: Habeo cogitationem de essentia Dei, ly habeo cogitationem, cognoscitur per actum intuitivum, attactâ essentiâ Dei, nonnisi abstractivè. Rursùs, si quis haberet intuitivam cognitionem visionis beatæ, clarius videret visionem, quàm Deum præsentatum ab illa; unde talis cognitio docetur non fore beatifica: Ex quibus eruitur quòd una eademque indivisibilis cognitio æquivalenter multiplex possit objectum clariùs, aut obscurius repræsentare, diversitate orta ex ratione terminorum. Unde per Recent. Suar. illa cognitio respectu objecti clari, tota erit clara, & respectu objecti obscuri tota obscura.

Quando autem urget Arriaga. Quod si detur de toto mari indivisibilis cognitio, quod inquam ablatâ unicâ guttâ mutanda sit cognitio. Hoc etiam non obstat; quia vel cognosco mutationem factam, vel non? Si cognosco, formabo aliam cognitionem, quæ repræsentet ablationem; Si autem non cognosco mutationem, eadem cognitio perseverare poterit, cujus veritas respectu maris includentis illam guttam vera fuit, & ablatâ guttâ per ordinem ad idem mare, prout includens illam guttam semper verserit.

4. Argumentum est Oviedo & aliorum; Gratia habitualis constat partibus integrantibus intensivis; Ergo enti spirituali non repugnat esse partium. Et certè intensio & extensio in qualitate tantùm differunt per ordinem ad subjectum: Gradus enim qui uniti eidem subjecto, & indivisibiliter intenso, intensi dicuntur, iidem per diversas subjecti partes distributi, dicuntur extensi.

Respondetur. Negando hoc ipso illos gradus, quia distribuerentur per diversas partes subjecti fore extensos formaliter, sed fore extensos materialiter & similitudinariè. Illustratur hoc instantiâ ex anima rationali petita, quæ tota est in unaquaque parte, & per hoc non redditur extensa formaliter, vel amittens extensionem, si sese reducat in punctum. Rursus, si ponantur plures animæ in aliquo corpore, & distribuantur per partes corporis, non hoc ipso erunt extensæ, & habebunt extensionem nonnisi similitudinariam; quia scil. ponerentur in pluribus partibus, ut solent poni extensa; ita etiam in præsenti gradus intensionis per partes subjecti si distribuantur, non hoc ipso extensionem habebunt. Disparitas etiam in hoc erit; quia si concedantur enti spirituali gradus intensionis, non hoc ipso concedentur partes, sed plures totales in suo ordine gradus, in eadem parte subjecti recepti: Si autem rei spirituali concedentur partes rigorosæ, & extensio supponens partes, non apparet qui tunc posset salvari ratio spiritualitatis.

Instat idem. Etsi forma spiritualis non possit educi ex materiali subjecto, tamen illi potest uniri; Ergo poterit Deus gratiam spiritualem creare, & illam unire subjecto materiali divisibili cum correspondentia partium ad partes.

Respondetur. Neg. Cons. quia per unionem non importatur ullum prædicatum destructivum spiritualitatis, quam tu non probas positivè salvari cum pluralitate partium.

Quando autem dicit, potest Deus unire gradus gratiæ continuativè, & tunc manebit gratia habens partes extra partes extensivè; Ergo de ratione spiritus non est negatio partium. Respond. Posse admitti continuationem illorum graduum, sed similem illi, qualis esset si duæ animæ inter se unirentur, non eruntque tunc partes entis spiritualis unitæ, sed unita tota spiritualia.

5. Argumentum est. Non implicat contradictionem produci rem spiritualem & tamen includentem partes.

Respondetur. Hîc quæri positivum Argumentum, non autem negativum.

Videndæ sunt rationes, quæ probant spiritualitatem non stare cum inclusione partium.

1. Ratio P. Martini Olsrevvski est. Si res spirituales haberet partes, haberet illas essentialiter frustra; nihil autem est essentialiter frustra. Ex quo etiam principio negatur in Divinis posse dari replicationem. Seq. probatur, quia partes enti spirituali conducerent vel ad esse, vel ad operari; non ad esse, tum quia anima rationalis non habet partes, & est inter substantias spirituales infima, & tamen habet esse sine partibus: Tum quia etiam fingi rationabiliter non potest, quomodo deservire possint partes non spirituales enti spirituali ad esse? Non etiam deservirent ad operari; quia neque ad intellectionem, nec ad volitionem, nec ad motum localem deservirent, hæc enim omnia exercet Angelus sine partibus.

Respondetur. Posse illas partes conducere ad utrumque. Exemplum de Angelis & anima nihil probat; quia non tenet argumentum à modo essendi, & operandi unius substantiæ, ad modum essendi & operandi alius: Sicut non tenet hoc, Deus & Angelus sunt substantiæ spirituales completæ, ergo & anima. Addo animam rationalem de facto esse infimam inter substantias spirituales, sed non de possibili, possibilis enim est imperfectior in infinitum, ex quibus aliquæ possent habere partes.

Secunda Ratio ejusdem est. Quia esse totum in toto & totum in qualibet parte est modus spiritualis existendi; Ergo omnibus entibus spiritualibus conveniet. Nam si pro determinatis entibus nonnisi esset, non supponeret sine addito, pro spirituali existendi modo.

Respondetur. Quòd modus existendi totius in toto, & totius in qualibet parte sit de facto non nisi spiritum, ad quod reflectens sese usus communis accipit talem modum existendi pro modo existendi spiritualiter: Sed cur non posset fieri in alio rerum ordine, ut spiritus totus in toto, & pars in parte existeret? Deinde corpus Christi est totum in hostia & totum in qualibet parte, salvâ ejus materialitate, cur ergo etiam salva spiritualitate non posset spiritus commensurari possibilis toti corpori, & pars parti corporis?

Tertia Ratio ejusdem est. Quia illa substantia, & esset intellectiva & non esset; esset quidem, tum quia omnis substantia spiritualis est intellectiva. Tum quia immaterialia sunt perfectiùs operativa, perfectior autem est operatio intellectualis. Tum quia, substantia spiritualis debet esse vivens: Spiratio enim vitam indicat, & si non viveret, inferior corpore esset: Si autem vivit, non posset vivere vegetativè & sensitivè, hoc enim corporum est; Ergo deberet vivere vita intellectuali.

Non esset autem illa substantia intellectiva? Quia vel intelligeret intellectione indivisibili, vel divisibili? Si indivisibili, ergò perfectiorem actum eliceret, & non connaturalem principio divisibili: Indigeretque ad suum esse pluribus, h.e. partibus, & non indigeret, siquidem à singulis totaliter, utpote indivisibilis produceretur. Si autem intelligeret intellectione divisibili, contra erit. Tum quia partes intellectionum nullas agnoscit melior Philosophia. Tum quia, omne intellectivum debet attingere objectum indivisibile, aliàs non differret à sensitivo; Objectum autem indivisibile, constat, non posse attingi cognitione divisibili. Tum quia, si dabilis est intellectio divisibilis, posset unâ sui parte affirmare, aliâ negare, & consequens intellectionem volitio, posset unâ sui parte amare, alterâ odisse, &c.

Respondetur huic Rationi variis modis.

Primus Modus est. Indiget nova demonstratione, quòd non possit dari substantia spiritualis, non tamen intellectiva, nec obest quòd præ illa excelleret corpus vivens: Nam ratione spiritualitatis, in alio genere excederetur corpus; ad eum modum, quo character est ignobilior substantiâ, & tamen illam, ordine superat: Possetque illa substantia habere operationes non spirituales intellectivas, sed spirituales emanativas passionum, reductivas in pristinum statum, si fortè aliquæ contrariæ, quamvis spirituales dispositiones illi inducerentur.

Secundus Modus. Demonstrari adhuc deberet, quòd non posset concedi illam substantiam elicituram aliquas divisibiles, aliquas indivisibiles intellectiones, sicut anima aliquas operationes elicit dependenter à Phantasmatibus materialibus; aliàs non, saltem in statu separationis: Possetque dici quòd terminos complexos operatione divisibili, incomplexos indivisibili attingeret. Casu autem quo intelligeret indivisibili actione, non sequetur actum simpliciter fore perfectiorem principio, sed secundùm quid; ad eum modum quo ipsa ratio actus ex genere actus, est perfectior potentiâ, & tamen elicitur ab illa. Rursus, Quid si illæ partes separari possent & nonnisi in statu separationis indivisibiles operationes exercere? Et sicut quando anima agit aliquid extra corpus independenter ab illo, non sequitur quòd agat supra modum suum existendi, sic nec ageret illa substantia in statu separationis, saltem, indivisibilem intellectionem eliciendo. Sed in statu conjunctionis indigebitné utrâque parte? Dicere potes, quòd non indigebit, sicut & in nobis sola anima intelligit. Dicere potes, quòd indigeat utrâque parte ad intellectionem indivisibilem; quia rem indivisibilem nihil vetat à duobus principiis in suo genere totaliter produci, ut producitur actus à phantasmate spirituali & ab anima.

Tertius Modus est. Quòd scil. illa substantia eliceret intellectionem divisibilem: Quæ enim in hoc implicantia? Præcipuè si versetur notitia circa divisibilia. Intellectivum nego, quòd debeat attingere objectum indivisibile: Quàm multa enim divisibilia intelligimus? Vel ad maximum verum id de intelligentibus quæ sunt de facto. Adhuc tunc sensatio distinguetur ab intellectione, ipsa inprimis entitate; rursus objecto: Sequens autem volitio intellectionem secundùm rationem boni una parte amaret, secundùm rationem mali, altera parte, odisset. Sicut & intellectus partem veram affirmaret, partem falsam negaret. Ex his

Concludes. Neutram partem positivè demonstrari; non tamen debet dici rem spiritua-

tualem posse constare partibus. Ratio, quia & nullum est fundamentum, & in oppositum est auctoritas. Nec inde trahi potest quòd de facto entia spiritualia constent partibus; quia nullum hujus fundamentum; & sicut non multiplicanda entia sine necessitate, sic nec partes; in essentiis autem rerum spectandis, quæ non sunt necessaria implicant; essentiæ enim rerum sunt sicut numeri; Si autem numerus non indiget unitate, hoc ipso illi impossibilis est: Si enim duo non indiget unitate tertia, terna unitas, illi duo, est impossibilis: Hoc ipso enim non esset duo; Ergo spirituali substantiæ non necessariæ partes, implicabunt in eadem. Tota autem à nobis admissa inter gradus spiritualis intensionis per hoc non sunt partes; quia manifestè partes comparantur ut actus & potentia, vel ut extrema quæ possunt esse idem, quod in præsenti non est; quomodo enim ea quæ partes non habent, possunt habere extremum idem?

Expeditiùs esset dicere unionem spiritualem habere partes; quia hoc est necessarium ad salvandam unitatem & invariationem compositi. Esse item necessarias partes in augmento gratiæ, ad salvandam intensionem. Quorum consilio firmat quidem hanc Universalem, quòd res spirituali ut sic non repugnet habere partes, sed non firmat quòd etiam substantia spiritualis possit illas habere: Nam nulla illarum est in substantia spirituali necessitas. Qui autem assereret, ut sic rei spirituali non competere partes, tueretur si supra allatis. *His positis*

Non Satisfacit explicatio allata. Tum quia, non implicat contradictionem punctum materiale, adeoque carens partibus, ergo de ratione definitiva. Spiritus non est carentia partium. Tum quia, nec Arist. nec quisquam unus negavit Zenoni possibilitatem punctorum materialium, imò hucusque in sententia Aristotelica admittuntur puncta continuativa vel terminativa. Tum quia, Entis positivi, quale est spiritus, definitivus conceptus si possit fieri, non debet dari negativus: Negatio ergo partium, poterit convenire omni spiritui, sed non soli.

Continuatur Explicatio incorporeitatis.

Explicat 2. Arriaga cum Oviedo, cum aliquibus limitationibus, quòd scil. spiritus sit entitas, cui in statu, qui illi potest naturaliter contingere, non repugnet formaliter ratione intrinseci penetratio cum alia ejusdem speciei omnino à se divisa. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. Tum quia cum Arist. supponimus, quòd puncta si ex illis componerentur quantitas, penetrarent sese; & tamen supponit Aristoteles cum Zenone illa puncta fore materialia; Ergo non est de ratione materialis ut sic, oppositique spiritui, esse impenetrabile. Tum quia non implicat contradictionem ut detur qualitas materialis, quæ sit donum penetrationis, nec ostendetur implicantia, nisi per petitionem principii. Tum quia lux, qualitates materiales, species materiales sunt quid materiale, & tamen sese penetrant ut suppono; probatque argum. quo ostenditur singulas qualitates, non habere proprias quantitates, sibi identificatas.

Respondet Oviedo. Quòd species objectorum receptæ in eadem parte, verè non sint omnino à se divisæ, si autem sint in diversa parte, penetrari non posse.

Contra est. Quid sibi vult ly species in eadem parte subjecti non sunt à se divisæ? Si enim hoc significat penetrationem, habetur intentum argumenti, quòd scil. possit esse aliquid materiale, & tamen connaturaliter penetrabile; si autem ly à se non divisæ, non significat penetrationem, quomodo recipiuntur in eadem parte subjecti? Quid item importat penetratio, quod non importet negatio divisionis specierum in eadem parte?

Respondet 2. Arriaga, quòd hîc definiatur corpus non corporeum, aliàs disjunctivè posse formari definitionem, nempe quod sit id, quod per se est impenetrabile, vel quod commensuratur cum impenetrabili.

Contra est. Tum quia, quid implicat rem spiritualem habentem partes, ut voluit Arriaga, commensurari cum re impenetrabili, h. e. corpore? Ergo malè definitur res materialis per dictum commensurari. Tum quia, corpus & corporeum, debent convenire in ratione corporeitatis, de hac quæro, quid importet?

Explicant 3. alii, quòd corpus sit quantitas, aut habens quantitatem, aut dependens ab habente; è contra spiritus. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. Tum quia, omnibus illis debet assignari ratio communis; quæro quæ illa? Tum quia, ex eo potiùs Angelus non exigit quantitatem; quia est spiritus, non verò ideò est spiritus; quia non exigit quantitatem. Tum quia. Ratio corporis, est quid essentiale corpori substantiali, ergo per exigentiam alicujus accidentalis, explicari non debet: Exigentia enim alicujus accidentalis, est posterior conceptu substantiæ; nec videtur posse extrahere rem ad gradum substantiæ; quærereque restabit, per quid ipsa quantitas differat à re spirituali?

Explicat 4. Pontius. Rationem spiritus, per locabilitatem totius in toto, & totius in qualibet parte. *Hæc Explicatio*

Non satisfacit. Tum quia locabilitas est ex alio prædicamento, ex alio, ratio corporis.

ris. Tum quia non ideò videtur Angelus esse spiritus, quia exigit talem locabilitatem, sed potiùs ideò exigit talem locabilitatem, quia est spiritus. Tum quia impossibili omni loco esset impossibilis locabilitas, & tamen possibilis esset spiritus, ergo ratio spiritus, per dictam locabilitatem, non benè explicatur.

Ut verum fatear, nulla debita definitio occurrit, quæ explicet adæquatè rationem spiritus & corporis.

Explicari tamen sic posset, quòd Ratio Corporis stet in ipsa entitate prout est radix molis. Quo etiam termino utitur Suar. cum limitationibus. D. 36. Metaph. S. 1. n. 1. Quod si quæras quid sit esse radicem molis? Hoc per notiora ita explicari posset, ut radix molis in manifestè corporibus illud sit, ad quod sequitur exigentia partium entitativarum & illa mediante exigentia extreitatis in ordine ad se, & hac ipsa mediante exigentia extreitatis in ordine ad locum. Ad eum modum quo radix rationalitatis exigit formalem rationalitatem, rationalitas admirativitatem, &c. Rursus moles radicaliter in istis quæ non sunt manifestè corpora, est principium ut aliquid ordinetur ad id, quod habet partes, vel terminando illud, vel continuando, &c. Vel non habendo jus existendi extra illud quod habet partes. Denique moles radicaliter est id quod tibi cogitante respondet, dum ex una parte Angelum cogitas, ex alia aliquod punctum materiale.

Econtra Ratio Spiritus erit radicalis exigentia maximæ subtilitatis, ad quam consequitur negatio molis. Sequitur inquam: Quia res positiva non primò importat negationes. Dicit autem spiritus exigentiam maximæ subtilitatis: Quia materialis subtilitas non est maxima. Quæ ipsa maxima subtilitas pro hoc loco clariori phrasi explicari non potest quàm negatione molis. Adscribo hîc verba Martinonis D. 36. in 1. P. n. 10. meliùs spirituale propriè dictum definiretur per negationem illius crassæ entitatis, quam habent omnia corporea, ita ut entitas spiritualis sit purior, subtilior & tenuior, quàm quæcunque materialis creata, vel creabilis.

DIFFICULTAS III.

An incorporeitas inferat intellectivitatem Angelorum?

Intulit eam S. Thomas, & post eum non pauci Thomistæ, sed negavit Grabriel, Occam, Arriaga. Hurt. in manuscript. In hoc vertitur quæstio; An implicet contradictionem ut aliqua sit substantia spiritualis, non tamen intellectiva.

Punctum Difficultatis 1.

Examinantur Implicantiæ.

Implicantia est, quâ utitur recentior Suar. in sua Met. tr. 1. n. 533. Quia talis substantia esset cognoscitiva cognitione spirituali, ergo intellectiva. Ant. prob. quia in suo esse, foret perfectior qualibet substantiâ corporeâ, abstraheret enim plus à materia. Atqui aliqua substantia corporea est cognoscitiva, ergo & illa spiritualis foret cognoscitiva; nam nobiliori naturæ, competit modus operandi nobilior.

Respondetur. Negando Ant. Quamvis autem illa substantia foret quoad gradum spiritualitatis perfectior præ corporeo, non tamen foret perfectior quoad singula; posset que non esse noscitiva, sed per operationem spiritualem, emanativa qualitatum aliquarum spirituarum. Quando autem adducit ex Dionysio, qui Angelorum intellectivitatem probat per eorundem spiritualitatem, id non convincit, quia hîc non quæritur auctoritas, sed demonstratio, vel certè verum id est de spiritualitate qualem habent Angeli, non autem de spiritualitate ut sic; ad eum modum, quo cognoscitivum humanum fundat intellectivitatem, non autem cognoscitivum, ut sic.

2. Implicantia est, quam adfert Oviedo ex Ruiz, quia scil. immaterialitas propriè consistit in potentia recipiendi species utiliter respectu subjecti: h. e. ut illis possit uti; Ergo impossibilis est potentia immaterialis, non intellectiva.

Respondetur. Negando immaterialitatem stare in dicta receptione: Quia non implicat contradictionem esse aliquam substantiam immaterialem, non tamen receptivam specierum utiliter. Deinde immaterialitas in Deo datur, & tamen non est in illo, illa utilis receptio specierum. Angelus comparatur ad sui notitiam ut quid immateriale, & tamen se non noscit per species. Rursus si possibilis esset substantia non indigens speciebus, nunquidnè jam hoc ipso per locum intrinsecum sequeretur, illam non esse immaterialem? Ipsa intellectio est formalissimè immaterialis nunquidnè recipit species utiliter? Imò ipsum recipere, supponit jam subjectum, rogo per quidnam constitutum? Cùm nonnisi pro posteriori, recipiat species.

Neque valet si dicas, capacitatem recipiendi species utiliter fundare intellectivitatem, nonnisi in his, quæ sunt capacia specierum, non inquam valet: Quia jam non das universalem rationem fundativam intellectivitatis. Denique petitur hic principium: Quæro quare immate-

materialitas fundet rationem intellectivi? Respondetur, quia importat potentiam recipiendi utiliter species: Quæro, quare importet capacitatem utiliter recipiendi species: Respondetur, quia potest per illas intelligere, ergò à primo ad ultimum immaterialitas fundat intellectivum, quia potest intelligere.

3. Implicantia est ex Herize. Immateriales substantiæ illæ sunt & magis capaces cognoscendi, quæ minùs indigent dispositionibus non organicis, magis, organicis.

Respondetur. Non implicat contradictionem nullo modo indigere dispositionibus organicis, vel non organicis; & tamen non esse intellectivum: Character nullis dispositionibus indiget, & tamen non est intellectivus. Deniq; talis hic deberet assignari radix intellectivi, ex qua debitè inferatur, Deum esse intelligens perfectissimum; jam autem si ab ista exigentia vel non exigentia organorum, ratio intellectivi desumeretur, non posset inferri maxima Dei intellectivitas: Quia ex una parte Deus & Angeli æque se habent quoad non indigere dispositionibus, & tamen Deus, perfectius est intelligens, præ Angelis: Ex alia parte, ut addit Oviedo, majorem organizationem requirit planta quàm aqua, & equus quàm planta; cur ergò organizatio major equi fundat in illo rationem cognoscitivi, & non fundat in planta? Et ut dicit Arnaga I.P. D.16. S.1. æqualis est materialitas cœli & formicæ, & tamen formica est noscitiva, non cœlum; Ergo tanta vel tanta materialitas non est principium noscendi.

4. Implicantia est, substantia quò immaterialior seu spiritualior est, perfectiùs intelligit, ergo virtus intellectiva oritur ex prædicato spiritualitatis.

Respondetur, quòd cum tali de facto immaterialitate, idque in substantiis conjungatur ratio intellectivi, sed non cum immaterialitate ut hic, cum de facto etiam accidentia spiritualia dentur, nullo modo cognoscitiva.

Instat aliquis apud Oviedo. Nulla potest alia ratio assignari spiritualitatis nisi immaterialitas.

Respondetur. Hoc nihil demonstrat: Quia posset dici; scio quòd immaterialitas ut sic non fundet intellectivitatem, licèt nesciam quid illam fundet; sicut possumus scire, & hoc de illud non demonstrat quadraturam circuli, cum non possim illam demonstrare. Vel quòd intellectivitatem fundet talis in specie immaterialitas, licèt nullo proprio nomine appelletur; sicut si non daretur homo, & daretur animal, dici posset actus ratiocinandi non connecti cum animali ut sic, sed cum tali animali; quod tamen tunc, non haberet proprium nomen.

Tenenda hic sunt aliqua præ oculis. Inprimis quòd non implicet contradictionem dari virtutem non limitatam à materia, non tamen cognoscitivam. Deinde cùm dentur de facto spiritualia, quæ non involvunt rationem intellectivi, hoc ipso habetur fundamentum asserendi, quòd conceptus ut sic immaterialitatis, non fundet intellectivitatem, cùm tamen hîc agatur de fundamento universali intellectivitatis. Denique quando aliqua separata non sunt etiam inadæquatè, alicujus formalitatis principativa, nec conjuncta, illam principiare possunt; & quia ratio substantiæ, de se, nec inadæquatè principiat intellectivum, nec item ratio spiritualitatis, ut patet in charactere, fit ut illa, etiam conjuncta, non principient ut sic intellectivitatem.

5. Implicantia est, quâ utitur Raihaudus, Disp. 2. n. 63. in sua Theol. naturali n. 67. Res aliqua dicitur dupliciter perfecta. Primò secundùm perfectionem sui esse, in propria specie: Quod esse, quia distinguitur ab esse specifico aliarum rerum, tantundem imperfectionis importat rei, quantùm perfectionis reperitur in aliis rebus. Huic imperfectioni ut occurreret auctor naturæ, providit secundùm perfectionis modum, quo perfectio unius rei, transeat in aliam rem, quòd fit per cognitionem; per hoc enim cognoscens differt à non cognoscente, quo ipsum objectum cognitum, est aliquo modo apud cognoscentem, ut dicitur 12. Metaph. t. 19. & cognoscendo omnia anima, fit omnia, ex tertio de Anima tex. 5. & aliis; non potest autem perfectio unius rei, esse in altera, secundùm illud determinatum esse, quod habet in re illa, & ideò ut transeat in aliam rem, debet considerari absq; illis, quæ apta sunt illam determinare. Quia verò formæ & perfectiones rerum determinantur per materiam, unde est, quòd secundum hoc res sit cognoscibilis, secundùm quod à materia separatur: Ideò oportet quòd illud in quo talis rei perfectio susciptur sit immateriale: Nam si esset materiale perfectio recepta esset in eo, secundùm aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundùm quod est cognoscibilis seu immaterialiter, proindeq; non cognosceretur. Manifestum ergo est quòd immaterialitas alicujus rei, sit ratio, quòd sit cognoscitiva; & secundùm modum immaterialitatis, est modus cognitionis.

Hic totus discursus sic in formam redigitur. Quidquid præter id quod est, potest fieri alia omnia, est intellectuale; Sed res immaterialis præter id quod est, potest fieri alia omnia. Ergo res immaterialis est intellectualis. Maj. prob. Quia per hoc distinguitur intellectuale à non intellectuali. Min. prob. Quia cùm immateriale non coarctetur per materiam, facilè potest transire in alia omnia, & si potest cognoscere unum immateriale, poterit cognoscere & alia immaterialia, fieriq; ipsa, multoque magis ex tertio de An. t. 7. poterit fieri alia inferiora, noscendo scil. materialia.

Respondetur. Quod attinet ad discursum, ille probat quòd intellectivum debeat esse immateriale, sed non probat conversam, omne scilicet immateriale esse intellectivum: Tota enim vis medii termini est in hoc: Quòd oporteat illud, in quo talis notitia suscipitur esse immateriale, sed non probatur hoc ipso, quia immateriale est, jam debere esse tale, in quo alia, secundùm suas perfectiones suscipiantur. Deinde concedatur providisse Deum alterum hunc perfectionis modum, sed nego illum connecti essentialiter cum immateriali. Quod attinet ad formam, si minor sit universalis, falsa est: Si autem sit in Darii vera erit, sed non concludet intentum; nam debet inferre omne materiale intellectivum. Illa propositio quod non coarctatur per materiam facilè potest transire in alia omnia, si ly facile potest, supponit pro non impeditur vera est propositio: Quia nihil titulo præciso immaterialitatis, ab intelligendo impeditur, sicut nec titulo præciso animalis: Si autem ly facilè potest, supponit pro exigit, essentialiter, falsa est propositio nec ulteriùs probatur. Addo, de facto quidèm ea, quæ recedunt à materia, suntque substantia, intelligunt: Sed quæritur: An hoc sequatur essentialiter; summaque nobilitas substantiæ immaterialis, exiget nobilissimam, h. e. immaterialem actionem, sed negatur, quòd exigat intellectionem.

Punctum Difficultatis 2.

Continuatur idem examen.

Perez. disp. 3. de scientia Dei proposuit etiam alias Implicantias.

Prima Implicantia est desumpta ex Suarez. Non datur de facto talis substantia, ergo non est possibilis: Neque enim est ratio, cur de facto non esset datus hic gradus. Prob. Cons. Quia anima rationalis deberet tali substantiâ esse melior; jam autem auctor naturæ, incipiens à nihilo ita res ordinat, ut ab infima ad supremam procedat continuè sine interruptione eminentiæ, & subeminentiæ, ita ut nullus graduum locus sit vacuus. Et sicut inter corpora cœlestia, non datur vacuum sed contignatio; aliàs cœlis fruſtra dedisset Deus virtutem operativam uniformiter difformiter; ita etiam gradus entium substantialium, debent non esse interrupti; alioqui Deus fruſtra dedisset singulis naturis eminentialem virtutem, manifestandi suam eminentiam, potuissetque aliàs non producere infimam naturam, quod est absurdum: Quia natura proxima infimæ possibili, adeoque eminentior, si haberet intellectum, doleret de eo quòd facta sit infima, & quasi cauda mundi, cùm posset habere locum honoratiorem. Eadem autem ratio est, cur non sit omissa aliqua natura intermedia proxima infimæ: Doleret enim quòd facta sit proxima infimæ, neque posset ostendere suos gradus eminentiæ.

Vis dictæ Conseq. ad hoc revocatur; si natura illa esset possibilis & non est factum miraculum impediens ejus existentiam; de facto existit; sed non est factum; quia non probatur factum: Miraculum autem quod non probatur debet negari, aliàs possemus dicere, aquam connaturaliter posse calefacere, sed esse impeditam.

Addit ulteriùs rationem, cur non detur suprema creatura quamvis detur infima: Quia non est malum Angelo supremo, quòd de facto sit supremus: Homo autem non potuit naturaliter fieri suprema creatura: Quia cætera sublunaria, cœlesti indigent motu: Homo autem non potest movere cœlum.

Respondetur. Negando Cons. Ratio cur non detur de facto creatura immaterialis non intellectiva est, placitum Creatoris, sicut & in infinitis aliis creaturarum speciebus. Quod attinet ad Prosopopœiam inductam, debuisset vi illius etiam perfectissimam producere creaturam: Quia potuisset proxima supremæ, quæ nunc est dicere, hæc quæ ante me est dominatur mihi, & illi nullus, illaque de se dicit sum maxima, & tamen potest illâ inferior esse, habereque se superiorem. Durum autem est, si præcellant parum nobiliores, & ipsi non præcedantur, sintq; inter cæcos, monoculus Rex. Quod si dicas multitudinem dominantium esse quid malum, tunc infima creatura peteret ne tam multæ creentur, malumque illi esset tot aliis subdi. Deinde si datur de facto infima creatura, ergo non datur minus Dei participativum: Jam autem sicut est Deus chaos quoddam perfectionis, ita creatura est chaos defectibilitatis, ergò potest minus & minus deficere à Deo: imò ex quacunque demonstratione, implicabit dari creaturam perfectissimam, ex eadem fermè proportionaliter inferetur, implicare imperfectissimam, & sicut per negantes infinitum implicat linea finita ab una parte, & ex alia parte infinita, sic etiam implicabit finitudo in imperfectione participandi Deitatem imperfectius, cum infinitudine, participandi eam perfectiùs. Insuper illud etiam non demonstratur, quòd homo non sit, nec posset esse supremus: Quia neque hoc demonstrari potest, de facto ab intelligentiis, cœlos moveri, & quòd nonnisi ab illis moveri possint: Et licèt unaquæq; res sit manifestativa in actu primo suæ perfectionis, hæc enim stat in ipsa connexione prædicatorum essentialium, sed non est manifestativa in actu secundo: Quia ad hanc manifestationem requiruntur termini alii, cum quibus deberet fieri commensuratio, quos omnes, non est necesse existere.

2. Impli-

2. IMPLICANTIA, est. Quam multis præsupponitis sic idem format, si esset possibilis Spiritus non intellectivus, vel esset informativus materiæ, vel non esset? Si primum, exigeretur à materia, proindeque aut actu existeret, aut haberet causas naturales suæ existentiæ: frustra enim daretur appetitus in materia ad illam formam, cujus nulla causa naturalis daretur. Jam autem nullæ causæ dantur, talis Spiritus productivæ. Si autem non esset informativus materiæ ille Spiritus, ergo distaret magis ab infimo corpore quàm anima rationalis, & homo: Entia enim penitus abstracta à materia, vix cum corporalibus habere videntur similitudinem, ergo deberet esse inæqualis in perfectione cum corpore illa substantia spiritualis: Ergo vel per excessum vel per defectum essent inæquales: sed substantia illa spiritualis, non esset inæqualis corpori per defectum; infimum enim corpus plus quàm duplo exceditur ab homine: quia alias homo, non plus valeret, quàm terra; Ergo cùm excedat hominem illa substantia spiritualis, & homo excedat corpus, non poterit illud excessivum hominis esse inferius corpore. Si autem illa substantia spiritualis est inæqualis corpori per excessum, ergo corpus ab illo Spiritu non intellectivo plùs exceditur, quàm excedatur ab homine intellectivo: neque enim dantur species dissimiles, æquales in perfectione; melior ergo erit illa substantia quàm homo; quod est evidenter absurdum, nam substantiale intellectivum evidenter est melius substantiali non intellectivo.

RESPONDERI potest. Illum Spiritum fore informativum materiæ, non tamen sequitur vel illum dari de facto, vel causas illius secundas: sufficit enim, quòd Deus tanquàm Auctor naturæ possit illum producere, ut producit Animam rationalem ipse solus: posset dici, quòd ille Spiritus sit informativus materiæ alius speciei.

RESPONDERI etiam posset, illum Spiritum fore informativum materiæ, sed fore substantiam spiritualem, non intellectivam, possetque dici, quòd distaret magis à corpore præ nostra anima, per negationem ordinationis ad materiam, quam dicit nostra anima, sed non distaret magis per inclusionem majoris in omnibus perfectionis.

Immeritò etiam supponit quòd non possint dari duæ species æquales, de quo etiam infra. Deinde si inter dissimilia specie, non potest evidenter pro semper colligi inæqualitas substantialis, nec etiam æqualitas, ergo non est major ratio cur potius æqualitas quàm inæqualitas adstrui debeat; sicut si non apparet in bilance inæqualitas, non arguimus inæqualitatem. Quod autem dicit ideò non adverti inæqualitatem inter species ne appareat evidenter impossibilitas mysterii Trinitatis, in qua distincta specie patet unitas à filiatione, habet tamen æqualitatem. Id arbitrarium est. Unde enim scitur de hac intentione Dei? Rursùs ne appareret impossibilitas mysterii Trinitatis, noluit Deus elucere in creatura signum distinctionis virtualis intrinsecæ, ergo neque erat necesse occultari illam inæqualitatem, ne appareret evidenter impossibilitas mysterii. Addo non implicat Contradictionem ex ratione generica ut distincta specie sint æqualia, aliàs hoc nec in Divinis salvari posset: nec id implicat ex ratione creaturæ; quia non implicat ut unum excedat aliud in uno genere, & in alio excedatur, sicque se sibi coæquent, & sicut esset mera divinatio dicere quòd color cœruleus non sit æq; perfectus ac viridis; ita divinando dicitur, distinctas species substantiales, non posse esse æquales: & quamvis æqualitas sit unitas in tanta quantitate perfectionis, hæc tamen unitas, non debet esse per continentiam identitatis, sed sufficit ut sit per continentiam æquivalentiæ. Quando autem quærit: quæ sit ratio, cur eadem specie sint æqualia, facilè est respondere quia idem semper est sibi æquale, non possumus autem dicere quòd distincta specie sint æqualia: quia conditionem prædicatorum non attingimus. Et sicut si supra eandem basin ducantur trianguli possunt esse in ratione angulorum æquales, non in ratione materiali, casu quo lineæ unius sint aurum, alius plumbum, eritque ibi inæqualitas cum æqualitate; ita posset esse in substantiis.

Eundem Medium Terminum sic proponit Esparza Q. II. art. I. & supponit inprimis quòd ea quæ sunt invicem dissimilia, sint invicem inæqualia. Supponit rursus, quòd substantia spiritualis sit magis dissimilis omni substantiæ materiali, quàm substantia materialis, alicui materiali, & substantia intellectualis est magis dissimilis cuilibet substantiæ non intellectuali, quàm sit dissimilis substantia non intellectualis, substantiæ non intellectuali. His positis sic arguit; Si possibilis esset substantia ex una parte immaterialis, ex alia parte non intellectualis, possibile esset, ut eadem substantia distaret magis, simulque distaret minus, ab uno eodemque termino: quà enim esset immaterialis, distaret magis à brutis quàm bruta inter se; quà verò non esset intellectualis, distaret minus ab iisdem rebus non sensitivis quàm bruta inter se, nam bruta essent noscitiva, illa substantia non esset noscitiva, utpote non intellectiva. Et aliàs supponitur quòd non posset illa substantia utpote spiritualis sensitivè noscere: Sed impossibile est unam eandemque substantiam magis & minus distare ab eodem termino. Ergo.

RESPONDETUR: Non implicare Contradictionem, unam eandemque substantiam, magis & minus differre, ratione diversorum prædicatorum. Quod ipsum probatur inprimis Inductione in aliis entibus: nam v.g. si comparetur

intellectio spiritualis & brutum ad Deum, magis accedit ad Deum brutum, quod est substantia quàm intellectio quæ est accidens, & nihilominus intellectio spiritualis, sub formalitate spiritualis, & sub formalitate actus, magis accedit ad Deum. Rursus si comparentur inter se visio ocularis, & visio spiritualis, in ratione expressionis ejusdem objecti, magis inter se convenient, quàm intellectio v. g. nigri, comparata ad intellectionem albi, & nihilominus illæ duæ intellectiones in ratione spiritualitatis, & in ratione intellectionis, magis inter se convenient. In Moralibus idem evenit: nam argentum æstimabilitate magis accedit ad aurum, & nihilominus meliores sunt plures solidi ærei accedentes ad unum aureum pretio, quam grossus aliquis argenteus. Hoc ipsum ulterius in hoc principio fundatur: Quia ne unum distet magis minusve, debet id esse, ne sequatur contradictio, quæ non potest sequi, nisi ratione ejusdem de eodem, si autem sit accessus & recessus ratione diversorum prædicatorum, non erit contradictio de eodem, ratione ejusdem. Et hoc etiam modo solvi debent ea, quæ adducit art. 2.

3. Implicantia ejusdem Esparza est. Quæcunque sunt & esse possunt in universo, invicem sibi devincta sunt, per mutuas utilitates: hoc ipso enim redundaret, & perperam existeret, esset que mittendum foras, ut infatuatum sal. Substantia autem spiritualis, quæ non foret intellectualis, foret prorsus inutilis universo: utpote nulla vitali aut transeunti actione prædita: non prædita quidem vitali: quia secluſa spirituali intellectione, non habet quod agat, utpote nec sensitiva, nec vegetativa. Transeuntes etiam actiones non haberet: Nam nec aliud sibi simile, posset educere, nec generare, nec producere aliquid materiale: quia materialia non continentur efficienter in spiritualibus.

Respondetur. Lapis nullam habet actionem vitalem, nec etiam transeuntem: nec enim unus generat alium: quod si sufficiat emanare lapidem ex se suas passiones, idem dici poterit de illa substantia immateriali. Possent etiam tribui illi substantiæ actiones transeuntes, productioque eorum materialium, quæ pullulare possunt ex applicatione activorum ad passiva.

Quid si aliquis ita discurreret, diceretque, quòd illa substantia, haberet notitias immateriales non tamen intellectiones, sicque id illustraret; Ut scil. coincidant operatio spiritualis cum immateriali: nullum enim fundamentum est hæc duo separandi, cum nullibi reperiatur immateriale absque spirituali, ita tamen ut illud immateriale distinguatur ab intellectivo: quia de facto reperitur in accidentibus immaterialitas sine intellectivo, ita ut illa notitia sit quidem immaterialis, non tamen intellectio: quæ duo distingui inprimis ex eo colligitur; Pone sensationes, quæ habeant partes & dicant exigentiam molis: nunquidne si conciperetur illa sensatio ocularisque visio sine ulla mole, deberet jam intelligi per locum intrinsecum, quod illa notitia sit jam intellectio? Apparet ergo hæc distingui, quæ duo non apparet, cur pro statu nonnisi considerationis distingui possint, & non pro statu reali. Rursus probatur ordinariè ex hoc immaterialitas & intellectivitas animæ, quia attingit semota cæteroqui à sensibus. Pone ergo illam substantiam nihil cognituram semotum cæteroqui à sensibus; Si tenet fundamentum allatum, sequitur, quòd illa substantia, quæ non nosceret, alia, quàm cæteroqui sensibus subjecta, non sit futura intellectiva. Sed cur insuper non poterit noscere illa nonnisi objecta, cognitione tamen immateriali?

Ex his apparet, quòd cum difficultate positiva Implicantia substantiæ spiritualis non intellectivæ adferatur, absolutè tamen.

Dicendum erit; *Implicare talem substantiam, sed per locum probationis negativum.*

Ratio. Tum quia, ex una parte communis sententia oppositum docet, ex alia parte posset sic rejici onus ostendendæ implicantiæ. Non implicat contradictionem, ut sit essentialis connexio substantiæ immaterialis cum intellectivo, possessioque stat pro communi sententia: Si autem est essentialis dicta connexio, implicabit oppositum. Tum, quia nisi ponatur hæc regula, ut de possibilibus discurramus conformiter ad ea, quæ videmus & scimus, dabitur ansa infinitarum fictionum, diceturque possibile esse rugibile spirituale, distinctum à præsenti, & cætera similia. Quia verò præsentes substantiæ immateriales sunt intellectivæ, etiam de possibilibus idem erit dicendum.

QVÆSTIO III.

De Incorruptibilitate Angelorum.

Præmitto 1. *Non esse in hoc difficultatem, utrum Angeli de facto sint incorruptibiles h. e. non annihilandi, nec desituri*: hoc enim est ex Script. Dicuntur enim pœnæ dæmonum fore æternæ & Beatitudo de Angelis. Ep. Judæ v. 6. Matth. 18. v. 10. Luc. 20. v. 36.

Suar. & Arriaga colligunt id ex eo quia in Lateran. definitur, animam esse immortalem, ad quod deservit ep. Sophronii recitata in 6. Synodo & approbata Act. 13. ubi dicitur; Sic hominum animæ permanent incorruptæ sic Angeli immortales perseverant. Idem docuit Dyon. de Div. Nom. c 4. Athan. L. de Com. Essen. Div. Basil. in princ. Ps. 44. & Aug. L. 12. de Civit. Dei c. 15. Angelos vocat creaturas immortales.

Præmitto 2. *Non esse in hoc difficultatem: An Angeli sint incorruptibiles, prout incorruptibile opponitur corruptibili, sumpto pro composito ex materia*

materia & formæ quod sit destruibile: In hoc enim sensu cùm careant unione destruibili, non sunt corruptibiles. Sed in hoc est difficultas: An sint incorruptibiles, h. e. An scil. Angelus sit talis naturæ, ut ei desitio & destructio, competere non possit. Hoc ipsum autem ex Martinon dupliciter adhuc accipi potest; Inprimis absolutè: An scil. Angelus sit talis naturæ, ut per nullam potentiam destrui possit. Deinde: An destrui possit de potentiâ ordinariâ? Quod ipsum subdividitur ab eodem, primò quia ut ille loquitur, in toto ordine causarum naturalium nulla est vis per quam destrui possit, adeoque nulla è causis naturalibus exigit ut res illa destruatur, quare Deus agendo secundùm exigentiam causarum naturalium, non potest illam destruere. Secundò quia res illa naturaliter & intrinsecè, exigit nunquam deficere.

Præmitto 3. *Non esse tantam difficultatem in asserendo quòd nullum sit agens secundùm, quod petat Angelum destrui.* Ratio, quia hæc causa vel esset distincta ab ipsomet Angelo, vel ipsemet Angelus? Non primum; quia nulla creatura potest annihilare, & tamen Angelus non posset desinere nisi per annihilationem: Non etiam secundùm, propter eandem causam.

Præmitto 4. *Non esse in hoc difficultatem: An de potentia absoluta possit annihilari Angelus:* affirmatur enim communiter: Quia vel est impossibilis per multos creatura inannihilabilis, de quo infrà, vel si est possibilis, nullum est fundamentum tribuendi id Angelo.

Præmitto 5. *An de potentiâ ordinariâ annihilari possit Angelus, quærunt Auctores, & ordinariè decernunt:* cum quibus

Dicendum est; *Angelos non esse annihilabiles per potentiam ordinariam.*

Probari potest 1. Conclusio. Si Angeli essent de potentia ordinaria annihilabiles, id ideò esset, quia scil. haberent intrinsecam exigentiam non nisi certæ & determinatæ durationis, sed ex unâ parte hujus determinatæ durationis, nullum est fundamentum positivum; ex alia parte consensus DD. stat pro incorruptione eorundem; E. apparet illos esse incorruptibiles, sed non sunt incorruptibiles per ordinem ad potentiam absolutam. Ergo per ordinem ad ordinariam.

Probatur 2. Quia si essent de potentiâ ordinariâ destruibiles, & dicerentur absolutè immortales, & non dicerentur; dicerentur quidem, quia illos ita appellant PP. non dicerentur autem; quia quod vel ab uno agente in serie agentium naturalium potest corrumpi, non potest dici absolutè immortale & incorruptibile, & ita gratia, nonnisi à peccato corrumpitur, nec tamen dicitur immortalis & incorruptibilis.

Neque valet, si recurras ad Deum secundùm potentiam ordinariam operantem: Nam hoc ipso non essent absolutè immortales. Nec obstet, quòd Deus sit agens altioris ordinis: Quia ex eo quòd D. Deus de ordinariâ potentiâ possit animam rationalem & Angelum producere, non potest uterque dici absolutè improducibilis, quamvis Deus sit agens altioris ordinis. Ergo etiam si D. Deus potest de ordinaria potentia annihilare Angelum, non poterit dici Angelus inannihilabilis, quamvis Deus annihilans, esset intra ordinem naturæ altioris ordinis.

Probatur 3. Anima rationalis non est de potentiâ ordinariâ destruibilis: Nam Lateranense definivit animã rationalem esse immortalem, adeoque inannihilabilem, sed non definivit esse inannihilabilem à secundis agentibus: Nam hoc definierat ipse Christus clarè Matth. 18. Ergo definivit esse indestruibilem à Deo, per potentiam ordinariam. E. etiam propter paritatem, Angelus erit indestruibilis vi potentiæ ordinariæ: Nam quod convenit imperfectiori, in eadem serie perfectionis, debet convenire & superiori, intra eundem ordinem: unde si convenit homini discurrere, conveniet & Angelo.

Confirmatur hoc totum. Si Angelus esset annihilabilis per potentiam ordinariam vel ideò esset; quia haberet corpus & spiritum unita unione dissolubili; & hoc non, quia Angeli non sunt compositi modo prædicto; vel ideò esset annihilabilis per potentiam ordinariam, quia constaret materiâ & formâ spirituali, & hoc non, quia materia spiritualis vel est impossibilis, vel nullum est fundamentum illius ponendæ in Angelis. Nec petitur illorum annihilabilitas ex inductione contrariarum dispositionum; quia illarum nullum fundamentum. Non etiam ideò sunt annihilabiles per potentiam ordinariam, quia determinatam exigunt durationem; hæc enim etiam ipsa, arbitrariè ponitur.

Quia verò ordinariè solet institui Examen rationum, quæ probant, Angelos esse inannihilabiles per potentiam ordinariam, faciendum idem erit nobis.

1. Ratio desumitur ex S. Doctore hîc q. 50. art. 5. & proponitur sic; Quod convenit alicui secundùm se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, separari potest, separato eo secundùm quod ei conveniebat; rotunditas enim à circulo separari non potest; quia convenit ei secundùm seipsum; sed æneus circulus, potest amittere rotunditatem, per hoc quod circularis figura separetur ab ære; atqui Angelo secundùm ipsius esse convenit esse incorruptibilem secundùm suam naturã. E. Min. prob. Quia Angelus est forma quædam secundùm se subsistens h. e. independens in esse à materia. Eadem Min. suadetur ex operatione Angeli, quæ est incorruptibilis; quia objectum illius operationis, à quo accipit speciem & operationem hoc est intelligibile, est incorruptibile, utpote necessarium & æternum, sicut sunt objecta scientiarum; operatio autem rei, indicat modum

dum essendi ipsius operantis, cum unumquodque operetur, secundùm quod actu est.

RESPONDETUR. Negando Min. Negando item illud solum esse incorruptibile, quod non est compositum ex materia. Certè enim ipsæmet operationes spirituales, non sunt compositæ ex materia, de facto tamen desinunt. Quod autem dicitur operationem indicare modum essendi, in hoc sensu est verum, quòd scil. non possit esse absolutè dignior, quàm ipsum suum principium, sed non est necesse, ut sequatur conditionem objecti attacti, utque sit immortalis, si objectum sit immortale: aliàs deberet esse à se, cùm noscat ens à se. Imò ex dicto principio sequitur Angelos defectibiles esse, cùm ipsa illorum operatio deficiat.

Advertit etiam Arriaga hoc Argumentum multum probare, & oppositum: multum quidem, quià si incorruptibilitas Angelorum comparetur cum rotunditate in circulo, sicut nec divinitùs rotunditas potest separari à circulo; ita nec divinitùs annihilari Angelus. Quod autem oppositum probet dicta ratio inde deducitur. Quia quamvis rotunditas non possit separari à circulo, tamen cum sua rotunditate destrui potest, ergo idem de Angelis dicendum.

2. RATIO ex eodem S. Thoma sic proponitur ab Arriaga hîc n. 26. Res quæ caret contrario, & habet causas, semper eodem modo applicatas, & potentes se conservare, semper necessariò conservabitur: Idem enim manens idẽ, semper aptum est facere idem. Sed Angelus non habet contrarium, & Deum à quo producitur, semper habet æque applicatum ad conservandum; Ergo æqualiter semper conservabitur.

RESPONDERI potest 1. Negando universaliter Majorem. Quia inprimis dantur qualitates materiales, non habentes contrarium, & quæ à Deo solo conservantur, & tamen desinunt, tales sunt species audibiles, sonus, &c. In spiritualibus etiam negant aliqui species spirituales semper retineri. *Hæc Responsio*

NON SATISFACIT. Nam quamvis sonus per oppositionem diversæ formæ quæ sit non sonus, non habeat contrarium; tamen propter bonum universi deposcit interire: Si enim omnes soni conservarentur, officerent distinctè auditivæ: habet etiam sonus oppositionem cum specie intra idem genus, nempe cum sono minori; sonus enim major ita superat minorem, ut non possit audiri, & vicissim potest superari à majori adhuc & majori; nihil autem simile potest dici de Angelis. Itaque aliter

RESPONDETUR 2. Majorem scil. esse veram, si ipsum objectum conservandum dicat intrinsecam exigentiam ad conservari; & ita vivens conservatur propter exigentes id dispositiones, illis autem deficientibus, non conservatur: Difficultas autem est: An Angeli dicant exigentiam ad semper conservari? Quod autem id dicant per nostras rationes commodiùs statuetur. Quod autem adfertur, spirituales species deposcere nonnisi determinatam durationem, id melior Philosophia negat.

3. RATIO. Suarii est hic l. 1. c. 9. n. 7. Esse scil. conforme inclinationi naturali Angeli, ut sit perpetuò.

RESPONDETUR. Si loquamur de appetitu elicito, hic non probat inannihilabilitatem: quia etiam homines habent appetitum elicitum ne moriantur, nec tamen sequitur de potentiâ ordinariâ, esse indestruibilem hominem. Imò cùm Angeli sint rectissimi in suis appetentiis, noscendo se non posse ex intrinsecis principiis durare semper, nunquam id appeterent appetitu elicito absoluto. Si autem dicatur hunc appetitum esse innatum, probandum priùs foret non dicere Angelos intrinsecam determinationem durationis. Unde causa naturalis illorum conservationem impediens, esset, determinatæ durationis exigentia.

Et hæc circa examen Rationum. *Sit*

DIFFICULTAS I.

An Angelus sit inannihilabilis ex gratia per potentiam ordinariam?

VIdimus Angelos non esse per potentiam ordinariam annihilabiles, restat discutere, hæc inannihilabilitas, estné illis per naturam debita, an verò ex gratia? Potest in præsenti esse quæstio de re, & de voce. De re erit, si quis dicat non esse in Angelis exigentiam, ne unquam corrumpantur, sed habere id mero favore; De voce erit quæstio, si dicas in Angelis non reperiri prædicatum obnoxium corruptioni: quia tamen de absolutâ potentiâ possunt annihilari, debetné dici inannihilabiles per gratiam?

DICENDUM est; *Angelos per naturam esse incorruptibiles, & non per gratiam.* Est contra Vasq. d. 182. c. 2. Martinon d. 36. S. 6. Pro nostra Conclusione est citatus Suarez. Arriaga d. 2. S. 2. Joan. à S. Thom. d. 20. art. 4. & alii.

Pro Conclusione restituentur nonnisi communes rationes.

PROBARI solet 1. Auctoritate Lateranensis sub Leone X. Sess. 8. ubi definitur. *Animam rationalem non solùm verè per se & essentialiter humani corporis formam existere, verùm & immortalem esse.* Ly autem *per se & essentialiter* indubiè significat, naturale hoc esse Animæ: quis enim diceret, quòd per gratiam hoc habeat anima, quòd sit informativa corporis? ly autem *verùm* & connectit illud *per se & essentialiter* etiam cum anima. Hinc formatur Enthymema; Anima ex Conc. Lateran. per naturam est immortalis. Ergo multò magis Angeli.

RESPONDET Martinon cit. n. 52. Concil. tantùm definit; Animam esse per se & essentialiter immortalem, comparativè ad causas secundas;

das: quod dicit se colligere ex duobus, inprimis quia Concil. utitur Auctoritate Evang. illud autem significat à causis secundis, non posse interimi animam. Deinde quia Concil. dicit, quòd oppositum sit unum ex pernicioſis erroribus, non est autem pernicioſus error dicere, quòd perseverent continuo beneficio Dei.

Contra est. Concedo uti Concil. Auctoritate Evang. sed nego quòd ex illo loco, non eruat animã per naturam, esse incorruptibilem; hoc enim significant illi termini, per se & essentialiter. Et si Concil. dixisset, Animam rationalem esse per naturam non solùm humani corporis formam, sed etiam immortalem, directè conclusisset per naturam competere illi immortalitatem: Ergo etiam cùm dicat per se & essentialiter convenire illi immortalitatem, concludet idem: quia ly essentialiter, est idem, ac per essentiam, & ly per essentiam, idem, ac ly per naturam. Tum, quia ly essentialiter plùs adhuc sonat, quàm si positum fuisset ly naturaliter: quia quando aliquid dicitur naturaliter non posse fieri, adhuc recursus est ad supernaturalem actionem, sed si dicatur essentiale id esse, non datur jam evadendi locus. Tum quia, negare quòd Angelus non exigat incorruptionẽ, videtur contravenire huic, ex gratia est illi incorruptio, & tamen prius illud, concedunt oppositi.

Probari solet secundò. Non implicat Contradictionem res, quæ exigat naturaliter esse perpetuò, ita ut triplex sit rerum varietas, quædam quæ naturaliter existunt sed non permanenter, alia permanenter sed defectibiliter, alia permanenter sed indefectibiliter: tales autem Angelos esse suadet locutio Lateran. idem tribuens animæ.

Respondet. Martinon, quòd si daretur talis creatura deberet esse aliqua alia non Angeli deberet enim esse excellenter perfecta: ex eo enim colligitur naturam Divinam & ejus personalitates esse perfectissimas, quia existunt absolutæ necessitate, post illam verò nequit eminentior concipi creata necessitas existendi quàm in ente naturaliter incorruptibili. Porro Angeli non sunt tantæ perfectionis: dicitur enim Ps. 8. v. 6. quod illis paulo non nisi minùs minorati sint homines.

Contra est. Tum, quia necessitas existendi posita in Deo, ideò arguit summam perfectionem, quia est fundata in aseitate, quam quia non haberet creatura, fit ut non deberet esse perfectissima. Tum, quia posset illi creaturæ tribui formalitas perfectissimæ in linea durationis, non verò in linea absolutè entis. Hinc talem perfectionem etiam corporibus & ipsis cœlis tribuere possumus. Tum quia, quamvis dicantur Angeli, nonnisi paulò superiores hominibus, id non probat quòd naturaliter sint annihilabiles, cùm ipsa anima petat etiam non annihilari, in hoc minorata, quia non exigit perpetuum exercitium ejus actus, ad quem ordinatur, qui est informare corpus, vel etiam in hoc minorata, quia dicit ordinem ad corpus. Quanquam fortassis hæc minoratio stat in restrictione intelligendi: pauciora enim Angelis intelligimus.

Probari solet 3. ex Suar. Igni connaturale est calefacere passum, quamvis indigeat influxu Dei, qui libere exercetur: Ergo etiam naturale erit Angelo semper existere, licèt indigeat concursu Dei qui liberè exercetur: sufficit enim utrobique quòd ille concursus, sit connaturaliter debitus.

Respondet Vasq. Disparitatem esse, quia ignis habet vim & potentiam producendi calorem, ferturque quasi impetu ad talem effectum, ita ut si ei negaretur concursus, violentum id illi esset; at natura spiritualis, ita existit Deo producente, & conservante, ut ipsa non habeat vim ullam, quâ cum Dei concursu seipsam conservet, nec habet inclinationem naturalem, per modum potentiæ, ad existendum, cùm ipsa non distinguatur à sua existentia. Ex eo verò quòd non distinguatur in Angelis esse ab essentia, non sequitur illorum incorruptibilitas: quia corruptibilitas tota stat in hoc, quòd hæc essentia quæ aliquando existit, nutu Dei conservetur.

Contra est. Tum, quia concedo Angelum non habere vim quasi effectivam conservandi seipsum, habet tamen prædicata exigitiva non annihilari, cur ergo hæc non fundabunt naturalem incorruptibilitatem in Angelis? sicut prædicata exigentia in igne, ut ponatur ab illo calefactio, fundant ut illi sit naturale calefacere. Tum, quia vel habet Angelus, prædicata quæ magis exigant conservari quàm sonus, species audibiles, &c. vel non habet: Si non habet, ergo conservari illius, ita est illi supernaturale, sicut sono si servaretur semper: Si autem habet Angelus talia prædicata. Ergo naturale illi est conservari: quia secundùm illius prædicata exigitiva: hæc enim idem sunt. Tum, quia nego ex eo nos assumere naturâ suâ Angelos esse incorruptibiles, quia existentia illorum identificatur essentiæ eorundem. Nego item corruptibilitatem Angelorum stare in hoc quòd existentia illorum nutu Dei servetur: hoc enim servari nutu Dei dividitur in membra, h. e. servari secundùm exigentiam prædicatorum, & in servari contra exigentiam prædicatorum: primum illud debetur Angelis, & arguit naturalem conservationem.

Accipit hanc paritatem positam in argumento Cyrillus l. 8. Thes. c. 2.

Probari solet 4. quo etiam Argumento utitur Arriaga Disp. 2. S. 4. si esset naturale corrumpi Angelo, ideò esset: quia habet naturalem non repugnantiam, & capacitatem passivam ad corrumpi. Sed hæc Ratio non convincit, aliàs

exeo

ex eo, quia lapis habet naturalem capacitatem ad patiendum motum sursum, motus ille erit illi naturalis.

Probatur 5. Vel habet Angelus prædicata intrinseca, quæ poscunt à Deo ut illum annihilet, vel non habet. Si habet, quænam sunt illa? & si illa habet, qui est distinctus, ab iis, quæ cùm conservantur immediatè à Deo, nihilominus de lege ordinaria corrumpuntur. Si autem non habet talia prædicata, quæ poscant à Deo ut illum annihilet: Ergo habet prædicata, quæ poscunt ne annihiletur: nam illud, non poscunt, fundatur in aliquo positivo: ad eum modum; quia non poscit homo, ut sit, Leo, poscit, ne sit Leo. Quod si poscit Angelus ne annihiletur, naturale erit illi non annihilari: hæc enim idem sunt. Neque hoc erit argumentari à sensu negativo ad infinitatem; sed ostendere positivum prædicatum, in quo negatio illa fundetur, quod positivum prædicatum, intelligitur, per illud poscere non annihilari.

Idem intentum aliter probat Esparza q. 3. art. 2. Quia scil. Angelus ex natura rei habet potestatem peccandi lethaliter, peecato autem lethali æternitas pœnarum debetur. *Sed hæc ratio*

Non Convincit, quia ex natura rei Angelo non debentur vires supernaturales gratiæ, sine quibus si peccetur, ad maximum non committetur peccatum mortale cui debetur æternitas pœnarum, imò nescimus demonstrationem, quod debeatur etiam mortali. Quando autem dicit, quòd ad puram torturam haberet Angelus appetitum ad sui conservationem: id non convincit, quia non est tortura noscere sibi aliquid non dandum, quod sibi nullo modo debetur, & ad quod nullum ordinem dicit: sicut non est tortura homini, quòd non sit lucidus ut sol. Hinc non esset tortura Angelo si non esset duraturus, si non probas aliunde id illum exigere, imò negabitur habere illum appetitum ad perpetuam durationem.

Objicit 1. Vasq. ab Auctoritate Bonav. & Richardi.

Sed illi oppositum sentiunt: Nam agnoscunt immutabilitatem, quam vocant incorruptibilitatem, & hanc dicunt esse in aliquibus rebus per naturam, ut in Angelis.

Adducit etiam Auctoritatem Justini L. qq. q. 13. & Damasc. L. 2. de Fide c. 3. *Immortalis* inquit *est Angelus non naturâ, sed gratiâ.*

Respondetur. Negare PP. immortalitatem Angelis, ut significent de absolutâ potentiâ illos annihilari posse: sed non intelligunt nomine gratiæ, collationem alicujus non exigiti ab Angelis, quo etiam modo explicari debet Auctoritas Epistolæ Sophronii.

Instat 1. Martinon n. 50. Creatio ex sensu Patrum vocatur gratia, quia nullis ex parte nostra meritis præcedentibus, factum est, ut crearemur: Ergo & Angelis immortalitas erit ex gratia: quia ex gratuita Dei bonitate.

Respondetur. Inprimis concedendo intervenire illic gratuitam bonitatem hoc sensu: quia oppositum posset fieri. Sed non hoc sensu, quasi hoc non sit exigitum ab iisdem. Deinde multi salvant rationem gratuiti per hoc, quia productio illorum fuit gratuita; conservatio autem est idem cum productione. Denique Disparitas adferri posset; quia ut crearentur nulla fuit in iis exigentia, quæ datur ut conserventur.

Instat 2. Idem impugnando secundam responsionem immediatè allatam; Nemo dicit ignem calefacere per gratiam, licèt prima illius productio fuerit ex gratia. Ergo nec conservatio Angeli erit ex gratia, ex eo, quia illius productio, fuit ex gratia.

Respondetur. In aliquibus quæ supponunt nonnisi pro primo suo fieri gratiam, nihilominùs etiam continuatio ad gratiam reducitur. Et ita dignitas senatoria ad vitalitia, est gratia Regis, quamvis de ordinaria lege, teneatur Princeps servare Senatorem, in illâ gratiâ. Interdum etiam gratia primò facta, non transfundit denominationem gratiæ in conservationem ejusdem esse: Sic v. g. si aliquis Episcopus ex gratia extra tempora aliquem initiet, facit illi gratiam, neque tamen conservatio status illius sacri, vocatur postea gratia Episcopi. Quando autem conservatio debeat appellari gratia, pendet ex usu & usurpatione humanâ, quæ non accessit ad dicendum ex gratiâ esse Dei, quòd ignis calefaciat; licèt ad gratiam revocetur, quòd sol oriatur super bonos & malos, qui etiam usus accessit, ut dicatur conservatio Angelorum in sensu explicato, esse ex gratia.

Objicit 2. Vasq. Res omnes possibiles suapte naturâ sunt objecta Divinæ omnipotentiæ, non ex eo, quòd sint possibiles fieri ab omnipotentia, sed ideò possunt fieri ab omnipotentia, quia sunt possibiles. Ergo etiam eodem modo philosophandum est de corruptibilitate, nempe quamcunque rem, ex se ipsa, secundùm rem, potentiam habere ut non sit.

Respondetur. Eodem modo philosophandum esse de corruptibilitate per ordinem ad potentiam absolutam, ac philosophamur de possibilitate, scil. dicendo non ideò de potentiâ absolutâ posse annihilari Angelum, quia Deus habet potentiam; sed habere potentiam, quia potest annihilari. De corruptibilitate autem per ordinem ad potentiam ordinariâ aliter discurrendum: quia nec creaturæ dicunt hunc ordinem ad sui annihilationem, nec potentia Divina ordinaria, dicit ordinem ad annihilare.

Quod autem addit in decursu Vasq. Quamvis dicant non repugnantiam possibilia ut producantur, nihilominus illis non produci, non est violentum; hinc similiter non erit violentum & innatu-

innaturale, corrumpi Angelis. Id etiam non convincit; Quia possibilia non habent prædicatum exigitivum suæ productionis, sed nonnisi permissivum, ut ita dicam; exigunt autem Angeli ne corrumpantur, & si concedatur exigentia ad produci possibilibus, id erit nonnisi per rationem: unde illa exigentia antecedenter ad existentiam, non erit in statu actuali, cùm tamen violentia, sit existentium; è contra autem exigentia Angeli ne annihiletur, est actualis, & in statum existentiæ deducta, adeoque capax, ut dicatur illi non esse hoc naturale.

Objiciunt 3. Aliqui apud Martinon n. 43. ut aliquid naturâ suâ immortale dicatur, requiritur, non modò ut posset, sed etiam ut debeat, non mori: Tale debitum non est in Angelis; quia tale debitum est vis quædam ad arcendam mortem; hanc non habent Angeli: quia seipsos non conservant, sed à solo Deo conservantur.

Respondetur. Vim illam servandi, non habere quidem Angelos, quæ sit coëffectiva conservationis: sicut enim non efficiunt sui productionem, ita nec sui conservationem: habent tamen vim h. e. exigentiam prædicatorum.

Instabis. Non datur exigentia in creaturis durationis æternæ à parte ante. Ergo nec à parte post.

Respondetur. Qui non teneret possibilitatem creaturæ ab æterno permanentis, disparitatem facilè adferret. Deinde est Argumentum à faciliori ad difficilius, difficilius autem est durare etiam à parte ante. Addo non ostendi, quodnam sit prædicatum exigitivum durationis æternæ à parte ante; potest autem tale prædicatum ostendi ad durationem æternam à parte post per rationes suprà pro Conclusione allatas. Sed quid si aliquis dubitaret de Antecedente? neque enim adhuc illa creatura esset à se, nec inferret necessitatem suæ positionis à Deo talem, cui per absolutam potentiam resistere Deus non possit; & quòd de facto illi restiterit. Nec inde sequeretur factam violentiam alicui creaturæ: nam violentia ut suprà diximus, non fit nisi existenti. Inclinat Martinon ad possibilitatem talis creaturæ; quòd autem negatio creationis illius non sit violenta, sic explicat; quemadmodum Deus alia quædam propter fines bonos non constituit in statu naturali, sed contra eorum exigentiam, cujusmodi est quòd omnes terræ partes extimæ, non æque distant à centro: sic etiam potuit Deus non obsequi exigentiæ propter suos fines ne poneretur illa creatura.

Exigentia illa ad conservari, stans cum ipsa actuali conservatione, importat actum primum ad conservari, non quidem distinctum realiter, distinctum tamen ratione: quia in illo instanti durationis, possumus adhuc partiri duo instantia considerabilitatis, in primo exigi ab essentia Angeli ut conservetur, in secundo respondere illi exigentiæ Deum. Et licèt in eodem instanti non possit aliquid habere actum primum distinctum realiter à duratione, quia aliàs idem seipso esset prius & posterius, prius ratione actus primi, posterius ratione ipsiusmet durationis, seu actus secundi physici; potest tamē aliquid in eodem instanti, esse prius duratione per considerabilitatem: ad eum modum quo in Divinis exigit filius, ut persistatur in ejus generatione, quæ exigentia, simul est, cum illius expletione.

DIFFICULTAS II.

Possibilisné Angelus essentialiter inannihilabilis?

Possibilem esse creaturam essentialiter inannihilabilem docuit Arr. D. 15. Met. S. 2. n. 64. & hic D. 2. n. 6. eandem retractat. Favet Mart. D. 6. de Deo n. 34. Negat Suar. hîc L. 1. c. 9. n. 5. Vasq. hic 1. p. d. 182. c. 2. n. 8.

Dicendum est. *Implicare Angelum imò quamcunque creaturam essentialiter inannihilabilem, seu quam Deus ne de absolutâ quidem potentiâ annihilare posset.*

Probatur 1. Talis creatura & conservaretur & non conservaretur à Deo: hoc implicat contradictionem: Ergo. Quòd talis creatura sit conservanda à Deo, probatione non indiget; nam hoc concedunt Oppositi cum Arriaga. Deposcit etiam hoc Auctoritas Aug. L. 4. de Gen. ad lit. c. 12. & L. 5. c. 20. Nazianz. orat. 2. de Theol. q. 36. Ansel. Monologii c. 12. qui ita loquitur; *Sicut nihil factum est nisi per creatricem præsentem essentiam; ita nihil vigeat, nisi per ejus servatricem potentiam.* Unde sicut implicat in alio rerum ordine esse aliquid, quod non sit Deus, & tamen non esse creatum, ita si vis Auctoritatis spectetur implicabit etiam in alio rerum ordine, non conservari aliquid à Deo. Gregor. 16. Moral. c. 18. *Cuncta*, inquit, *quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam Auctor omnium, regiminis manu teneret.* Et hoc ipsum, ulteriùs sic probat Ratio. Quia si aliqua creatura non conservaretur à Deo in genere durationis & conservationis, æq; esset independens & à se, sicut ipsemet Deus; in nulla autem formalitate est simpliciter independens, & à se, creatuta. Quòd autem non sit conservanda à Deo illa creatura, sic probatur; Conservatio quæ est essentialiter frustrà non datur, ut suprà etiam probatum est in simili, sed conservatio creaturæ inannihilabilis, esset essentialiter frustra; quod probatur, si aliquid de se esset necessarium in existendo, & ponendo se extra nihilum, illius productio ab alio esset essentialiter frustrà & inimaginabilis. Hinc Deus quia est ens necessarium in existendo, non indiget ab alio & non potest produci: Ergo etiam quod est necessarium in permanendo, & essen-

tialiter inannihilabile, illius conservatio esset essentialiter frustra. Pone enim v.g. Deum non conservare illam creaturam vel annihilabitur illa creatura, vel non? Si annihilabitur; Ergo non est essentialiter inannihilabilis: Si non annihilabitur, Ergo sive illam conservet, sive non conservet Deus, ad nihilum conducit. Illustrari hoc potest Sic. Finge Deum nolle ut Petrus sit Animal rationale, adhuc Petrus erit homo: quia hoc est de intrinseca ratione Petri: Ergo etiam si inannihilabilitas est de intrinseca ratione illius creaturæ, sive illam velit sive nolit conservare Deus, durabit semper.

Quod autem adducit Arriaga Patrem æternum & producere Filium, & manere in ejus productione, nec posse cessare liberè, etiam de potentia absoluta, ab eâ continuata productione, seu conservatione, in præsenti non convincit: quia in primis ex eo non est essentialiter frustra illa generatio, quia si per impossibile cessaret ab illa Pater, desineret esse Filius; simile autem in præsenti non dicetur. Idque ulteriùs ex eo: quia cùm illa Generatio dicat quid intrinsecum Deo, si cessaret, hoc ipso Deus mutaretur & cessaret: quo ergo titulo Deus est immutabilis, eodem titulo semper filium generat; non mutaretur autem si non conservaret, cum probari non possit (imò oppositum evincitur) quòd aliquando conservetur, illa creatura. Rursus cùm illa generatio perficiatur dictione, quæ dictio est realiter ipsa intellectio communis, adeoque natura Divina, sicut ergo natura Divina desinere non potest; ita nec potest desinere dictio: tale autem, nullum ostendetur absurdum, posito quòd illa creatura sit essentialiter inannihilabilis, quantumvis dicatur illa non conservari à Deo. Quod ipsum sic ulteriùs illustratur, quia etiam illa conservatio, esset essentialiter frustra, si non esset intrinseca & immanens Deo; & hoc excusat, cur non sit frustra, quia immanētia Deo, mutari non possunt: Quia autem illa conservatio non esset immanens Deo, & ex altera parte est de se inannihilabilis illa creatura, hinc non habet titulum, ratione cujus illa conservatio, non esset essentialiter frustra. Nec absurdum est, imò conforme rationi, Deo intrinseca & immanentia, non esse dependentia, à Deo, nec subdi dominio illius, absurdum autem est dicere aliquam creaturam, in aliqua ratione, esse independentem à Deo.

Probatur 2. Illa creatura cum sua inannihilabilitate essentiali, & non læderet dominium Dei, & læderet: non læderet quidem, quia nulla creatura est possibilis, quæ sit opposita & evacuans perfectionem Divinam: læderet autem ut probatur, quia si non læderet, ideò non læderet, quia scil. nonnisi ex suppositione consequenti ad id teneretur, quod illam videlicet Deus vellet producere, sciens de tali ejus prædicato: sed falsum est illam creaturam nonnisi ex suppositione consequenti esse inannihilabilem: quod ipsum probatur; Quando Deus liberè decernit ut existat Petrus, non ex suppositione consequenti, ligatur ut ille sit Animal rationale: quia scil. id deposcit ex intrinsecis suis principiis; Ergo etiam quando Deus liberè decernit ut existat inannihilabilis essentialiter creatura, non ex suppositione consequenti ligabitur Deus, ut sit inannihilabilis essentialiter; licèt ergo illic sit ligatio Divina nonnisi ex suppositione consequenti de ipsâ primâ existentiâ, quia poterat Deus non facere decretum de hac existentia; sed non potest non facere decretum, ne sit annihilabilis essentialiter, adeoque non ex suppositione consequenti est inannihilabilis.

Probatur 3. Etiam Auctoritate S. Script. nam Sap. 11. dicitur. *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses, aut quod à te vocatū non esset, conservaretur.* Ex quo loco sic arguitur. Illa creatura vel ideò conservaretur, quia Deus illam vellet conservari, vel non ideò conservaretur; Si non ideò, ergò contradicis Scripturæ: Si ideò, ergo liberè conservatur: Ly enim volo in Script. supponit pro liberè. Si liberè conservatur, ergo potest non conservari; Ergo & annihilari, ergo nec est essentialiter inannihilabilis. Quod si hunc locum interpreteris de solis præsentis ordinis creaturis, aut alio modo, arbitrarie, non accipies Script. ut sonat.

Objicitur 1. Ex Arriaga hîc D. 2. n. 4. Non implicat duratio quæ se extendat ad tempus indivisibile, vel ad aliquot dies, vel in æternum, de cujus essentia sit tot diebus, vel æternum durare.

Respondetur. Hoc Argumentum supponere, quòd duratio sit, quid distinctum à re durante, quod falsum est. Sed quidquid sit de hoc, Negandum est Antecedens propter allatas rationes; possibile tamen est ut ex libero Decreto Dei, non ligativo absolutè illius potentiæ possit esse tanta vel tanta duratio. Casu autem quo ad significandum, & complendum sum decretum, quo vult Deus nunquam annihilare Angelos, produceret qualitatem aliquam, illa nonnisi ex suppositione esset inannihilabilis; quia esset conformis & proportionata ipsimet decreto, quod ipsum ex suppositione nonnisi inannihilabilitatem infert. Et sicut ex suppositione quòd Deus velit esse amicus creaturæ, quoadusque ipsa non peccet, dat qualitatem gratiæ, quæ inamissibilitatem dicit, quoadusque creatura non peccet, idque eo titulo, quia complementum debet esse proportionatum ipsi actui, ita & illa qualitas, ut proportionetur decreto, debet esse nonnisi ex suppositione inannihilabilis.

Objicitur 2. Non est contra dominium Dei, licet necessitetur, ut Petrus sit nonnisi Animal rationale; Ergo etiam non erit contra dominium

minium Dei creatura essentialiter inannihilabilis.

Respondetur. Negando Cons. quia quando Deus produxit Petrum, habet illum ita sibi subditum, ut possit illum in tali statu ponere, in quo ita se habeat in ratione physica, ac si nullo modo exigeret esse animal rationale: Nam dum non existit, habet se, ac si non esset animal rationale. Ex quo ulterius habet Deus ut dicatur illi subdi Petrus, & pendere à dominio illius. Quod quia non posset Deus facere respectu creaturæ essentialiter inannihilabilis, fit ut illa non dicatur subdi Deo. Deinde exigentia illa est pro statu metaphysico & intentionali, circa quem minùs Deus potest: nam possumus ponere in statu metaphysico rationale sine risibili; circa quod minùs Deus potest: nam illud à parte rei ponere non potest. Creatura autem essentialiter inannihilabilis, non esset jam pro solo nonnisi statu metaphysico, sed etiam pro statu physico, qui absolutè Deo subdi potest.

Denique exigentia illa Petri, ut sit animal rationale, si spectetur independenter à nostris conceptibus, fundatur in ipsa existentia: extra enim existentiam, non est illa exigentia nisi intentionalis. Quod si illa exigentia fundata est in ipsa existentia, sicut ipsa existentia, est Deo subdita: ita ex consequenti, etiam fundata in illa dicuntur subdi, sequique, tanquam accessoria, conditionem principalis. Quia verò nihil simile ostendi posset in creatura essentialiter inannihilabili, fit, ut illa debeat dici simpliciter non subdita Deo.

Instat 1. Qui dicit unum actum intellectus aut voluntatis posse videre aut amare plura v.g. objecta: Item unam speciem Angelicam, posse repræsentare multa objecta, &c. non minuit dominium Dei, etiamsi inde sequatur non posse Deum facere, ut illa eadem cognitio, eadem species, sit nonnisi unius objecti: Ergo eadem & inannihilabilitas illius creaturæ, non erit contra dominium Dei.

Respondetur. Negando Conseq. propter disparitatem allatam: quia scil. potest Deus illam speciem, illam cognitionem, &c. ponere in statu, in quo ita se habeat, ac si illam exigentiam non haberet; non posset autem Deus id facere cum creatura essentialiter inannihilabili. Deinde quia illa notitia & species in conservari penderent à Deo, secus illa creatura.

Instabis 2. Dominium Dei in creaturas, non est ita absolutum, ut nihil sit imaginabile, quod non possit Deus circa quamlibet ex illis facere: aliàs deberemus semper dicere, quæcunque nobis occurrerint esse possibilia, & quòd Deus hominem possit facere lapidem: quia est absolutus Dominus.

Respondetur. Quamvis Deus non possit facere ut homo sit lapis, salvabitur ejus dominium propter dicta suprà. Et licèt non debeamus imaginari dominium Dei tale, ut nihil sit quod non possit facere, debemus tamen imaginari tale, ut etiam secundùm illud quod Deus non potest in creaturis facere, secundùm inquã illud, sit subditum, ratione ipsius existentiæ, quam subditionem non haberet creatura, essentialiter inannihilabilis. Sic si Rex aliquis Principem non possit punire, nisi ablatâ dignitate, id non derogat dominio Regis; sed si punire non possit, nec auferre dignitatem, in qua impunibilitas exercita fundabatur, minuetur dominium Regis. Sic etiam, quia illa impotentia ne homo fiat à Deo lapis, fundatur prout est actu exercita in ipso existere; cùm illud existere sit Deo subditum, bene salvabitur adhuc dominium Dei. Quia autem existentia creaturæ essentialiter inannihilabilis Deo non esset subdita, fit ut non salvet dominium Dei.

Objicitur 3. Ex Martin. d. 6. n. 34. Potuit Deus cum humano intellectu producere actum supernaturalem, asserentem de seipso quòd sit toti æternitati coëxstiturus adæquatè, illi repugnabit falsitas ab intrinseco, aliàs concurreret Deus specialiter ad actum supernaturalem, qui falsus esset; falsi autem Deus non potest esse specialis auctor.

Respondetur. Concedit quidem Oviedo Controv. 1. Animastica p. 1. Posse dari actum supernaturalem falsum, de quo aliàs. Cæterum Argumentum non convincit: Ratio, quia ille actus diceret se perpetuò duraturum, involvendo tacitam conditionem: Si scil. oppositum Deus non voluerit. De quo etiam dictum in materia de Visione.

QUÆSTIO IV.

De Prædicatis distinctivis Angelorum inter se.

Per Scripturam constat Angelorum multitudinem maximam esse: quia exprimitur per numerum, distinctè à nobis non conceptibilem; Ut cùm dicitur; *Millia millium ministrabant, & decies millies centena millia assistebant ei.* Unde aliqui, intulerunt plures esse Angelos omnibus arenis, foliis, guttis, &c. sed immeritò. Quia hujus talis adamussim faciendæ comparationis nullum in patribus fundamentum: Sed id habet fundamentum, esse illos plures hominibus & speciebus materialium: Ratio, quia docent PP. nonnisi ex infimo ordine infimæ Hierarchiæ, Angelos nostræ custodiæ deputari, & singulis speciebus singulos. Sed hoc ipsum adhuc dicit esse obscurum Vasq. D. 180. c. 3. addit que in fine, unde constare nobis posset, eundem Angelum, in custodiam multorum hominum, iterum atque iterum non delegari? Dari Angelos singulis hominibus singulos docent Origines, Basil. Niss. Theod. Hieron. dubitat tamen Magister in 2. dist. 2. Omnes apud Vasq.

d. 245. Sed nonnisi post nativitatem hanc deputationem fieri voluit Hieron. Nam ante nativitatem est veluti pars matris, ac proinde sub ejusdem Angeli curam cadit ex S. Th. q. 64. a. 5.

Singulis individuis specierum dari singulos Angelos docuit Aug. l. 83. quæst. q. 74. sed dari nonnisi singulis speciebus, plures tenent. Imò aliqui videntur significare septem spiritibus ante Deum stantibus omnium specierum gubernium deberi. Quia verò vocatur Angelus Petri Act. 12. & 18. Matth. loquens Scriptura de pluribus parvulis simul loquitur de pluribus Angelis. *Angeli* inquit *eorum vident faciem Patris.* Unde concluditur, singulos Angelos singulis hominibus dari. Dari illos etiam Gentilibus suadent locutiones PP. qui dicunt illos dari singulis hominibus, non verò singulis tantùm Christianis. Sed dubium est, An etiam dentur singulis hominibus singuli dæmones, ut tentent. Dari docuit Orig. & Nissenus apud cit. Vasq.

Circa hanc multitudinem Angelorum unum opponitur. Homines electi debent occupare sedes Angelorum malorum ut docet Aug. Beda, Ansel. apud Vasq. d. 180. Rursus, electi sunt pauciores reprobis; ergò jam soli electi pares erunt numero reprobis Angelis. Rursus, magis excedunt electos reprobi quàm tertia parte; Ergo, si electi tertiam partem exæquant Angelorum, tota multitudo hominum longè magis excedet. Ant. probatur ex Apoc. 12. Ubi Draco detraxit suâ caudâ tertiam partem stellarum.

Respondetur. Si ad figuras veniatur; Homo significatur ove perdita una, Angeli significantur per numerum 99. multò ergo erunt plures hominibus. Draco non significat decipiens Angelos, sed doctos deceptos à dæmone, ut voluit Lyranus, Richardus, Beda. Deinde non constat quòd unus homo plurium Angelorum sedes non sit occupaturus.

DIFFICULTAS I.

Essentialenè Angelis nonnisi specie distingui.

Quod possint Angeli solo numero differre, ordinariè docent Nostri cum Suar. hîc c. 15. contra Thomistas. Decisio hujus difficultatis vult decisionem hujus propositionis: An sit possibilis creatura immultiplicabilis numero, cui scil. essentiale sit non habere sibi simile individuum? In hac universalitate tractat hanc quæstionem Suar. D. 5. Met. à n. 23. tenetque negativam cum Molina, accessit Vasq. d. 181. Valent. T. 1. d. 4. q. 1. p. 3. Et post illum Debubalis 1. p. q. 50. a. 4. q. 1. Possibilitatem talis creaturæ post Thomistas docuit Noster Franc. Lugo de Angelis d. 2. c. 3.

Punctum Difficultatis 1.

Proponuntur Argumenta pro possibilitate creaturæ essentialiter individuæ.

Primum Argumentum est Prioris Laurentii Pikarski, quòd procedit potiùs de Angelis. Impossibile est multiplicari naturam se ipsa individuâ, Angelica natura est hujusmodi. Ergo. Maj. prob. Tum quia, non aliam ob causam, natura Divina est immultiplicabilis numero, nisi quia se ipsa individua est. Tum, quia individuari naturam seipsâ idem est, ac illam in suo essentiali conceptu involvere immultiplicabilitatem; hinc si multiplicaretur, & esset seipsâ individua ut supponitur; & non esset, quia multiplicaretur. Min. principalis prob. Quia sicut modum essendi ex omnibus quicunque naturæ creatæ non repugnant, tribuimus Angelis optimum, sic & modum unitatis; optimus autem modus individuationis, est esse seipso individuum. Quod ipsum quoad Maj. prob. nam quemadmodum unitas, sequitur ad esse, sic & modus unitatis, sequi debet ordinem & modum essendi. Ergo & perfectissimum modum essendi creatum, individuatio perfectissima creata. Quòd autē talis modus unitatis sit optimus, prob. quia reperitur in Deo. Quòd autem ille non repugnet Angelis, prob. quia absolutè non implicat contradictionem creatura seipsa individua.

Respondetur pluribus modis huic Argumento.

Primus Modus est. Quia hoc Argumentum non est demonstratio: Ultimò enim sistit in hoc, creatura seipsâ individua non implicat: medius autem terminus non implicat, non est demonstrativus.

Secundus Modus est. Quia videtur hoc Argumentum probare multum, assumendo hunc medium terminum, modus essendi generícus perfectissimus tribuitur Angelis. Ergo & tribui debet individuatio perfectissima. Intentum prob. quia scil. deberet probare, quòd sicut Angelis tribuitur modus essendi genericus perfectissimus, sic etiam tribui debeat quoad speciem, modus essendi perfectissimus, quia etiam modus speciei sequitur modum ipsius generis; & tamen Angelis non tribuitur modus essendi specificus perfectissimus, aliàs omnes deberent esse ejusdem speciei, adeoque individualiter differentes, vel ad minimum æqualis speciei, quam tamen æqualitatem, non tenet arguens. Concedo quidem non posse dari speciem perfectissimam Angeli: Concedo esse in eis inæqualitatem specificam, sed Argumentum probat, debere dari speciem perfectissimam, quia datur modus genericus perfectissimus, quem sequitur modus speciei.

Ter-

Tertius modus solvendi idem Argumentum est. Quia intendit probare quòd in Angelis detur ratio Individuationis genericè perfectissima: probat autem dari specificè perfectissimam: quod ipsum probatur, quia etiam nostra individuatio est individuatio, Angelica etiam individuatio est etiam individuatio; Ergo different specie, tanquam membra dividentia individuationem ut sic.

Ut detur aliquid arguenti, sufficit dicere quòd Angelis quibus debetur modus essendi genericus perfectissimus, etiam debeatur individualis unitas perfectissima perfectione oriunda à gradu ipso generico, seu intellectivi; non autem perfectione oriunda, ab aliquâ aliâ specifica individuationis ratione, quamvis illa foret possibilis. Sic v. g. Individuatio Petri, est perfectior individuatione bucephali, sed perfectione petibili, ab ipsa specie; quia scil. individuum speciei humanæ, est perfectius, individuo speciei Bucephali. Sic etiam est illic perfectissima individuatio, petibilis ex genere: quia identificatur perfectissimo Angelico generi, quod est intellectivum, independenter à corpore: & sicut ad salvandam rationem perfectioris individui quod est Petrus, præ individuo quod est Bucephalus, non est necesse ponere aliquam perfectiorem individuationem petibilem de linea individuationis: ita nec in præsenti.

Sed ponamus esse possibile ut detur natura creata essentialiter individua debebuntné esse tales Angeli?

Respondetur quòd non. Tum, quia nullum est fundamentum in PP. tribuendæ talis individuationis in Angelis. Tum quia, quamvis habeant modum essendi genericum perfectissimum, non est necesse, ut habeant individuationem perfectissimam, idque ideò, quia nisi haberent modum essendi genericum perfectissimum, hoc ipso non essent distincti ab hominibus, adeoque nec Angeli; si autem non haberent perfectissimam individuationem, adhuc poterunt esse distincti ab hominibus, esseque Angeli. Tum, quia dictum est in Philosophia, non dari, nec esse possibilia à parte rei individua generica, sed mediis nonnisi speciebus descendi ad individuationem, & ita cùm non dentur species perfectissimæ in Angelis, nec debent dari individuæ rationes perfectissimæ; non posset enim ad illas descendi, nisi mediis perfectissimis speciebus: quia verò modus essendi genericus non præexigit per aliquam antecedentiam speciem, communicari, poterit bene convenire Angelis modus essendi genericus perfectissimus, licèt non competat illis individuatio perfectissima, quæ communicari deberet mediis speciebus perfectissimis. Tum, quia si in ratione individui non ita discurratur, ut fert communis apprehensio, scilicet ut dicatur sola natura Divina esse essentialiter individua & reliquæ multiplicabiles, dabitur ansa ponendi multiplicationem naturæ determinatam, v. g. ad 10. individua. Et sicut tu immultiplicationem Angelorum refers in naturam talis individuationis, ita & nos naturam determinatæ multiplicationis, referemus, in talem naturam. Et sicut oppositi habent fundamentum ponendæ naturæ essentialiter individuæ; quia Divina natura est essentialiter individua; ita & nos ponemus naturam determinatè communicabilem, quia etiam natura Divina, nonnisi determinatis personis Divinis communicabilis est. Porro cùm hæc natura essentialiter individua, esset perfectissimæ individuationis, etiamsi per impossibile esset possibilis, nondum daretur, sed potiùs aliqua individuatio, ad pauciora determinata. Quod ipsum probatur, quia quamvis possibilis esset creatura perfectissima, non diceretur illam in principiis illam tenentium, eandem debere de facto dari: Ita quamvis esset possibilis individuatio essentialis creata, ex eo ipso quia esset perfectissima, non deberet inferri, illam de facto dari, sed potiùs individuationes non ita multiplicabiles, ut multiplicantur humanæ, ut per defectum tantæ multiplicationis, accedant ad naturam simpliciter individuam Divinam. Tum quia, sicut de ipso complemento universi dicimus illud pendere à placito Creatoris, ita & de individuationibus dicetur: unde ergo constabit illam de facto dari, quamvis sit possibilis?

2. Argumentum est Thomisticum, qui dicunt individuationem sumi per ordinem ad materiam; Angelus autem est quid immateriale.

Respondetur. Negando hoc principium; quia aliquæ cogitationes nostræ sunt numero distinctæ, & tamen spirituales & immateriales. Aristoteles si alicubi favet, explicandus, quòd materialitas & quantitas sit principium individuationis, magis nonnisi notum.

Instat 1. Joan. à S. Thom. D. 19. art. 3. n. 10. Philosophi lumine naturali cognoverunt dari unum Deum; Ergo ratio id suadens acceptanda est: sed ratio hęc, cur Deus sit unus, erat immaterialitas, & ita Arist. 12. Met. c. 8. t. 49. inquit; *Ipsum verò quid erat esse primum, non habet materiam, cùm actus sit, unum ergo tum ratione tum numero.* 5. Met. t. 12. *Etiam* inquit *numero sunt unum, quorum materia una.*

Respondetur. Legitima ratio, cur Deus sit unus, non est ejus immaterialitas; sed id quod assumsimus in prima Parte de Dei Unitate. Prior locus Arist. non plus vult, quàm Deum qui est unus esse immaterialem: Secundus ait de principio individuationis magis noto.

Instat 2. Idem. Differentiæ individualiter multiplicantes taliter se habent, quòd sine qualibet determinatè sumpta salvetur species, & tamen ipsa divisio substantialis est. Et ita Petrus

trus & Paulus differunt tanquam duæ ſubſtantiæ realiter diſtinctæ, & tamen non ſpecificè diverſæ. Ergo oportet pro principio diſtinctionis accipere aliquid, quod in ſe ſubſtantiale eſt, & tamen ejus diviſio materialiter ſe habeat ad ſpeciem, hoc autem non eſt aliud niſi materiale aliquid, quo carent Angeli. Quod Argumentum pluribus dilatat.

RESPONDETUR. Materialitas duplex poteſt cogitari, primò materialitas involvens aliquid corporeum, hoc carent Angeli: ſed nego, quòd illius carentia, fundet negationem multiplicitatis individualis. Secundò materialitas ſumitur pro eo, quod non facit notabiliter unum ab alio differre, hæc materialitas datur de facto in Angelis; neque enim demonſtrabile eſt omnes Angelos, debere à ſe nonniſi notabiliter differre. Et hanc materialitatem non deſtruit negatio illius prioris.

3. ARGUMENTUM eſt. Quo utitur cit. Lugo. Docent Logici diſtinguendam eſſe ſpeciem prædicabilem & ſubjicibilē quibus diverſas definitiones adſcribunt, ſupponentes poſſe unam rationem ab alia ſeparari: Jam autem ſpecies ſubjicibilis, uno etiam individuo eſt contenta.

RESPONDETUR. Indebitam eſſe conſequentiam ab Intentionalibus & Logicis ad Phyſica, licèt ergo ſpecies ſubjicibilis contenta ſit uno individuo, non ſequitur, quòd etiam phyſicè ſit contenta: immo ex hoc ipſo in contra arguitur; quia nulla eſt ſpecies ita ſubjicibilis, ut non poſſit eſſe prædicabilis, conſequenter nulla ita immultiplicata, quin poſſit multiplicari. Deinde poſſet admitti diviſio individuationis in multiplicabilem & immultiplicabilem, ſed conditionata, adeòque non invehens ejus poſſibilitatem; ad eum modum quo diviſio quantitatis in finitam & infinitam, non invehit poſſibilitatem infiniti.

INSTAT 1. De Lugo inter munera differentiæ ſpecificæ unum eſt, conſtituere ſpeciem; aliud omnino diverſum, prædicari de pluribus. Ergo, videntur ſupponere, poſſibilem eſſe ſpeciem ſubjicibilem, quæ nullo modo ſit prædicabilis.

RESPONDETUR. Diverſum eſt officium Animalis & diverſum Rationalis; nunquidnè iſta duo ſeparari inter ſe poterunt? & univerſaliter à diverſitate officii in intentionalibus ſeu Logicis, non eſt licitum argumentari, ad diverſitatem phyſicam.

INSTAT 2. Idem. Differentiæ Individuæ ſunt poſitivæ & inæqualis perfectionis inter ſe, illæque ad quidditatem individui non minùs pertinent, quàm differentiæ ſpecificæ: Cur ergo non poterit Deus creare differentiam aliquam individuam intra genus Angelorum, ita cæteris omnibus inæqualē, ut non minùs differant inter ſe, quàm duæ differentiæ ſpecificæ?

RESPONDETUR. Si illæ differentiæ individuæ non minùs different inter ſe quàm duæ ſpecificæ, hoc ipſo non individuam, ſed ſpecificam differentiam invehent. Deinde concedo, poſſe dari tales duas differentias individuales, ſed nego inde ſequi, alterutram debere eſſe eſſentialiter individuam.

Punctum Difficultatis 2.

Adferuntur alia Argumenta pro eodem intento.

PRIMUM ARGUMENTUM eſt ex Mauro Q. 41. Logicâ, petitum ex Ariſt. 12. Metaph. t. 49. qui ut probet non dari plures mundos, ac plures cœlos ſolo numero diverſos, ſic argumentatur. Si darentur plures mundi ac plures cœli ſolo numero diverſi, deberent dari plures primi motores talium cœlorum ſolo numero diverſi, ſed non poſſent dari: quod probat. Quæ ſunt numero plura, ea materiam habent, at quidditas prima, materiæ eſt expers, eſt enim actus; Id ergo quod primum movet, cùm ſit immobile, unum eſt & ratione & numero, & idergo quod ſemper, continueque movetur unum eſt ſolum, unum igitur tantum cœlum eſt.

RESPONDETUR. Hoc Argum. Ariſtotelis probat multum: & aliquid contra fidem: probat contra fidem, nempe quòd ſint impoſſibiles plures mundi: hoc enim intendit Ariſt. ergo debet principium eſſe falſum quod aſſumit: poſitoque quòd Trinitatis perſonæ numero differrent non ſpecie, probaret itidem in materia Theologica falſum. Quod autem probet multum ratio eſt, quia probat poſſe eſſe plures cœlos: cùm cœli materiam habeant: probat item animas humanas non differre ſolo numero, quia materiam non habent, vel illas eſſe materiales. Concedo ergo in præſenti aſſumſiſſe hoc principium Ariſt. nempe quòd quæ ſunt numero plura, materiam habeant, ſed hoc principium nihil probat, quia inducit in errorem. Rurſus dici poteſt mentem Ariſt. hanc fuiſſe, Deus ex neceſſitate operatus eſt, & cœlos ab æterno; hinc ſi darentur novi cœli, jam non hic ſed alius deberet eſſe Deus illorum productivus; Deus autem eſt unus, quia & motor cœlorum unus: ſed inde non ſequitur immultiplicitas rei materiam non habentis. Denique dici poteſt, quòd nomine materiæ veniat illic potentialitas & excluſivum actus puri, non autem materia phyſica: Quod veniat potentialitas exiſtendi ratio eſt, quia niſi ita ſumatur, ſequerentur abſurda jam prætacta. Deinde quia huic termino materia opponit Ariſt. ly actus, ubi nomine actus non intelligit formam, quæ opponitur materiæ phyſicæ: neque enim Deus eſt forma per Ariſt. ſed intelligit actum oppoſitum potentialitati exiſtendi. Quod ſi nomine materiæ venit potentialitas

tialitas existendi, bene arguit Arist. quòd quæ sunt numero plura, habeant materiam seu potentialitatem existendi, quæ Deo repugnat.

2. Argumentum ejusdem est. Si plures Angeli differrent solo numero, vel essent omnino similes in omnibus prædicatis per se & necessariò convenientibus, vel essent dissimiles in aliquo prædicato, per se & necessariò convenientes: Primum dici non potest, quia non essent perfectè intelligibiles, ac per se nominabiles, nomine mentali proprio. Secunda Pars prob. quia quæ sunt dissimilia in aliquo prædicato per se &c. eo ipso differunt specie.

Respondetur. Esse illos similes in omnibus prædicatis per se convenientibus; Nego autem exinde sequi, quòd non essent perfectè intelligibiles: Sicut unusquisque in se & sibi, non est specie distinctus, est tamen in se & sibi, perfectè intelligibilis; essentque nominabiles nomine mentali proprio uno specifico, licèt proprio quidem, sed non individuali. In tradu etiam arguendi immeritò supponit, diversitatem in spiritibus non posse sumi nisi in ordine ad subjectum, vel quòd formæ separatæ debeant simul creari in creatione mundi: Nunquid enim modo, tempore & loco alio, non potest Deus novum Angelum producere?

3. Argumentum est. Formæ quæ non sunt ordinatæ ad formandum ullum subjectum, quales sunt intelligentiæ, non possunt differre per ordinem ad subjectum, adeoque debent esse dissimiles in ratione formæ, præscindendo ab ordine ad subjectum. Sed omnis dissimilitudo quâ formæ sunt dissimiles in ratione formæ præscindendo ab ordine ad subjectum, est specifica; Ergo in formis separatis, non potest dari alia dissimilitudo, quàm specifica. Min. prob. nam dissimilitudo per quam figuræ differunt in ratione figuræ, præscindendo ab ordine ad subjectum, differunt specie, licet rotunditas aurea & argentea, quia differunt solùm in ordine ad subjectum, differunt solo numero.

Respondetur. Inprimis concedendo totum; neque enim Angeli sunt formæ: Argumentum autem procedit de formis. Rursus, Argumentum multum probat; quia probat independenter à subjecto seu materia, non posse dari duos circulos, duo quadrata solo numero distincta, si sint per ordinem ad idem numero subjectum seu materiam; quod falsum est. Unde hoc etiam Argum. est pro nobis, sic illud aptando; Quamvis quadratum & circulus differant specie; hoc tamen non obstante, possunt dari duo quadrata numero distincta; Ergo idem dicendum de Angelis. Ex qua Retorsione directè negatur Minor. Quod autem duas figuras in ratione figuræ sit necesse distingui specie, oritur ex eo; quia si non essent distinctæ specie, hoc ipso non essent distinctæ in ratione figuræ; loquimur autem de illis tanquam de distinctis in figura: Species enim figurarum, figura est; hinc non differre illas specie, est non differre figuris, adeoque nec esse figuras; non implicat autem ut salvetur ratio veri Angeli, sine distinctione in specie; licèt non possit distinctio specifica salvari, sine specie distincta, in ipsismet Angelis: Hocque solum probat Paritas allata. Negatur autem quòd implicet, aliter comparari inter se Angelos, nisi ita, ut comparatur figura ad figuram.

4. Argumentum est. Formæ intellectivæ non ordinatæ ad materiam, non possunt per se differre, nisi in ratione formæ intellectivæ; sed differentiæ in ratione formæ intellectivæ, desumuntur ex diverso modo intelligendi, sicut differentiæ in ratione figuræ, desumuntur ex diverso modo figuræ. Ergo intelligentiæ non possunt per se differre, nisi per differentias ex diverso modo in ratione intelligendi, sed differentiæ desumptæ ex diversis modis intelligendi sunt specificæ, sicut sunt specificæ differentiæ formarum sensitivarum desumptæ ex diversis modis sentiendi.

Respondetur. Argumentum multum probare; quia probat non dari duas visivas numero distinctas, aut duas auditivas; quia hæ differentiæ deberent sumi ex diversis modis sentiendi; hæ autem nonnisi specificæ. Directè ad argumentum, formæ intellectivæ non ordinatæ ad materiam, non possunt per se differre nisi in ratione formæ intellectivæ specie distinctæ Nego Maj. nisi ratione formæ intellectivæ, vel specie vel numero distinctæ Conc. Maj. Modusque intelligendi potest esse vel specie, vel numero distinctus, sicut & modus sentiendi. Denique nego Angelos esse formas intellectivas, cùm ad nullam materiam ordinentur, sed sunt substantiæ intellectivæ.

5. Argumentum est. Eo ipso quòd aliquæ formæ per intellectum sint abstractæ à materia, & ab ordine ad materiam, atque ejus accidentibus constituuntur unæ, & per intellectum non divisæ in plura individua; v.g. eo ipso quòd concipiam albedinem abstrahendo ab hoc, quòd sit albedo lactis vel nivis, constituo illam indivisam & unam; Ergo eo ipso, quòd dentur formæ à parte rei separatæ à materia, & ab ordine ad materiam à parte rei, sunt unæ, & indivisæ in plura individua; sed species Angelorum à parte rei sunt separatæ à materia, & ab ordine ad materiam; Ergo sunt indivisæ & unæ, nec in illis datur ulla multitudo individuorum.

Respondetur. Inprimis ab hoc, quod est per intentionem, non est legitima argumentatio, ad id, quod est à parte rei: Nam etiam ly homo abstractum per intellectum, non includit differentias individuales; item anima humana

mana abstracta ab individuis animarum; neque tamen inde sequitur, quòd non possint dari individui homines vel individuæ animæ, vel individuæ formæ. Rursus ex eodem medio termino assumitur probatio pro eadem sententia, quod scil. detur albedo numero distincta & quidem distinctione non petibili à solis subjectis; Ergo & in præsenti idem dicendum. Denique quòd abstracta albedo, sit nonnisi indivisa & una, oritur ex eo, quia separantur ab illa omnia principia individuantia, cæteroqui illi competentia, à parte rei: Nihil autem est quod separet à speciebus, ne dividuentur si dividuari possunt; possunt autem, quia illas dividuari non implicat.

Hoc autem Thomisticum principium, quòd multiplicitas individualis formarum, habeatur solùm per ordinem ad materiam, alibi negatum.

Punctum Difficultatis 3.

Rationes pro impossibilitate creaturæ essentialiter individuæ.

Ratio 1. Quia & esset illa creatura seipsâ essentialiter individua, & non esset: Esset quidem ut supponitur; non esset autem ut probatur; quia positâ quacunque creaturâ, non est negandum divinæ omnipotentiæ, quòd possit illi aliam similem creare, nisi manifesta urgeat implicantia; hæc autem in præsenti ostendi non potest.

Hoc ipsum sic aliter proponitur: Ex una parte videmus entia ut plurimum habere alia sibi similia in perfectione, & ea quæ non habent sibi simile individualiter, ut sol, concipiuntur à nobis tanquam potentia multiplicari; nec est ratio, cur non sit indispensabilis nexus inter prædicatum, quod est creatura & inter multiplicari individualiter; Ergo non est possibilis creatura, immultiplicabilis essentialiter.

Hoc Argumentum non potest aliter solvi nisi dicendo, quòd Oppositi potiùs debeant ostendere implicantiam. Sed quærere restat; An habeatur implicantia, quæ ostendat implicare ut indispensabiliter nectatur inter se creatura, & multiplicatio individualis, vel non habetur; si habetur, ostendatur sine disputatione, quisnam illam ostendere debeat; si non habetur, assequitur opposita sententia intentum. Deinde ad restringendam libertatem arguendi per hoc principium: Non implicat, commoda est via impositionis ostendendæ implicantiæ in oppositos, si contra communem sensum Doctorum præcipuè procedatur: Communis autem Theologorum sensus, stat pro multiplicatione individuali: Nam quamvis oppositum sentiant Thomistæ, sed illis opponunt se reliquæ Scholæ, probantque hoc per principium, quod etiam oppositi relinquunt: Nempe quòd immateriale multiplicari non possit. Denique si aliquis diceret possibilem esse creaturam perfectissimam, nec implicare, bene contra illum argui posset sic, & esset illa creatura perfectissima, & non esset; esset quidem ut supponitur; non esset autem, quia posset sibi habere æqualem: ubi onus ostendendæ implicantiæ rejicitur in alium; cur idem in præsenti fieri non poterit?

Quia tamen hoc argumentum stat in solo: Non implicat, fit, ut positivè nihil evincat; & tamen hîc quæritur argumentum positivum.

Ratio 2. est. Quia si posset produci natura essentialiter individua, posset etiam produci talis, quæ de se exigat essentialiter, ne possit produci alia ejusdem generis. Item posset eodem jure dici, quòd possit Deus producere lapidem, ex sua essentia exigentem, ne alius possit produci lapis; quæ omnia sunt absurda. Nec potest legitimè recurri ad hoc, quod id exigeret essentia prædicatorum; quia illa ipsa exigentia, nullum habet fundamentum contra omnipotentiam divinam, nisi merum placitum.

Respondetur. Inprimis negando Conseq. quia impossibilitatem unius rationis, non probat impossibilitas alius rationis, & sic ex impossibilitate Leo-cornicis malè argueretur ad impossibilitatem animalis hinnitivi; nisi commune principium impossibilitatis utrique statuatur, quod hîc non adfertur. Deinde negatur Conseq. quia arguens habet implicantiam, ut putat pro Antecedenti, quæ non apparet, quomodo possit applicari ad Consequens.

Quod attinet ad objectum Antecedentis: An sit possibilis creatura, cui non possit comproduci alia ejusdem generis, videtur esse implicantia, quia saltem in genere entis, vel in genere proximiori, quod sit substantia, vel accidens convenire cum aliis deberet; nihil enim est quod non sit ens, aut quod non sit aut substantia, aut accidens. Si autem agatur de genere immediatiori, illud posset non habere commune, ut consequenter teneret, qui diceret posse dari creatam, essentialiter individuam, differentiam. Exigentia autem illa lapidis, ne alius sibi comproducatur, est fictitia.

Ratio 3. est. Quam sibi opponit citatus Lugo: Nullius naturæ specificæ creabilis singularitas, est prædicatum essentiale: Ergo nulla involvit essentialiter singularitatem. Ant. prob. quia prædicatum essentiale vel est genus, vel differentia; dicta autem singularitas, non est genus, quia non est communis multis: Non etiam est differentia essentialis; quia differentia essentialis, debet esse de pluribus differentibus

hus numero prædicabilis, alioqui non esset illa differentia aliud, quàm numerica.

Respondetur inprimis. Negando Ant. Negando item quòd individuatio non possit habere rationem differentiæ ultimæ: Quod enim dicit de differentia ultima, illam debere esse prædicabilem de multis, id verum est de differentia quæ sit universalis. Hoc etiam inter alia præ oculis haberi debet, quòd quando dicitur, possibilem esse speciem, unico individuo nonnisi contentam, accipitur species non pro specie formali, qualis de facto datur, sed pro specie æquivalenti, h. e. pro prædicato quod faciat non minus differre, quàm differat rationalitas & rugibilitas. Unde ulteriùs talis individuatio, diverso respectu erit species; quia notabiliter differt creatura essentialiter individua, à non individua essentialiter; diverso autem respectu faciet differre individualiter: erit enim individuatio, existetque à parte rei; taliter autem existentia, omnia sunt individua. Denique transito Ant. distingui potest Cons. Ergo nulla natura creata involvit essentialiter singularitatem, tanquam sui essentialiter in sensu formali distinctivam. Conc. Conseq. Nam individuationes cùm sint de linea accidentis Metaphysici, non faciunt essentialiter in sensu formali differre; Ergo nulla involvit essentialiter singularitatem, h. e. nulla est talis quæ essentialiter sit immultiplicabilis; quamvis faciat nonnisi materialiter differre. Nego Conseq.

4. Ratio est ex Suar. D. 15. Met. S. 2. n. 22. In qualibet substantia immateriali individuâ & finitâ, concipit mens & individuum, quatenùs concipit hanc numero entitatem, & rationem essentialem & specificam ejus, quæ non includit essentialiter hanc numero entitatem, nec positivam repugnantiam, ut communicari possit alteri individuo.

Respondetur. Hæc quæ assumit Suar. procedunt de speciebus talibus, quæ de facto dantur. Sed cur implicabit species, quæ comparata & spectata per ordinem ad individuationem, dicat repugnantiam ad plurificari? Unde in specie essentialiter individua, possemus partiri prædicata secundùm se, & postea prædicata per ordinem ad individuari: Prima nihil dicent de individuatione, dicent posteriora. Modus etiam arguendi non convincit; quia quando concipimus rationale, non concipimus risibile; neque tamen rationale, potest esse sine risibili; sic etiam quando concipimus speciem, de qua hîc, non concipimus individuationem; neque tamen inde sequetur, posse jam esse hanc speciem sine hac, sed sub alia individuatione.

5. Ratio ejusdem est. Quòd divina natura essentialiter individua sit, provenit ex eo, quòd infinitati ejus repugnet multiplicatio; omnis autem substantia immaterialis creata, finita est.

Respondetur. De facto in Deo infinitas exigit immultiplicabilitatem ex vi nexus, quem prædicata divina dicunt inter se, sed non ex ratione aliqua propria, eò quòd non implicet creaturam finitam idem exigere; ad eum modum quo Deus ex vi suæ infinitatis essendi, exigit esse intellectivus, & tamen etiam finita creatura, potest esse intellectiva.

Instat aliquis, omni creaturæ ut creaturæ connaturale est multiplicari individualiter; quia soli Deitati ut Deitas est, id non connaturale.

Respondetur. Hoc ipsum probandum fuisse.

6. Ratio est. Quia videtur absurdum, quòd si Deus voluisset annihilare omnes dæmones in pœnam peccati, quod inquam non potuisset illis similes, alios producere.

Respondetur. Non esse hoc absurdum, nec implicare, sufficereque quòd Deus iteratò eosdem posset reproducere.

7. Ratio Auctoritas S. Thomæ.

Sed ille negat multiplicari posse Angelos multiplicatione univoca, h. e. ab individuo ejusdem speciei, qualis est multiplicatio unius corporei ab alio; sed non negat multiplicationem ab æquivoco, h. e. Deo.

Ex his inferes neutram partem positivè demonstrari: Probabilius tamen esse, quòd impossibilis sit talis creatura, quia ex una parte possibilitas illius positivè non suadetur, ex alia parte sensus est Doctorum in Oppositum. Deinde si nihil impediat, debemus concedere Deo soli & uni sicut perfectissimam essentiam, ita & perfectissimam individuationem: Sicut illi etiam in genere noscendi tribuimus aliquid specialissimum, & quod alteri communicari non possit, nempe comprehensionem sui; cur ergo soli illi, hanc quæ perfectissima est, essentialem scil. individuationem, non tribuemus?

DIFFICULTAS II.

An de facto distinguantur Angeli non nisi specie?

Divisi sunt auctores. Aliqui censent illos distingui solo numero, ut Arriaga D. 4. n. 14. aliqui nonnisi specie, ut Granadus cum Thomistis; alii partim numero, partim specie ut Martinon.

Dicendum est 1. *Dubium esse An Angeli sint omnes distincti specie.*

Probatur 1. Quia ita docet Augustinus L. 1. cont. Origenistas & Enchiridii c. 58. Ubi dum dixisset, nos de nominibus Angelorum scire, subdit, *ignorari autem à nobis, qualis sit personarum*

narum illarum differentia, similia habet contra Priscillianistas cap. 11. Idem sensit Bern. L. 5. de Consid. c. 4. & 5. Damasc. L. 2. de Fide c. 3.

Probatur 2. Quia nullum est fundamentum tribuendæ illis talis distinctionis: Nam quamvis aliqui appellentur Principes, alii Virtutes, poterunt ista referri in destinationem, & moralitatem, qualis status Reipublicæ in malum hominum, potest etiam inter dæmones reperiri. Et sicut Angelus præsidens herbulis, non est distinctus ex eo ipso à præsidente hominibus, quia poterant illa officia eidem convenire; ita nec invehent distinctionem illi alii tituli. Quamvis autem Dion. cap. 5. de Div. Nomin. comparat illos ita inter se, ut comparantur homines ad Angelos, id non convincit: Quia hæc distinctio fortè est in officiis: Fortè etiam posset referri illa excellentia in aliqua accidentia spiritualia majora & digniora v. g. species magis universales. Et sicut unus homo comparatur leoni, alter agno, sine ulla differentia specifica, ita idem in præsenti dici posset. Fortè etiam attenditur hîc ad excessum gloriæ, & inæqualitatem in gloria, qualis excessus etiam inter homines, sine ulla distinctione specifica contingit. Unde etiam, quando Rituale meminit Magistri dæmonum, hoc magisterium posset referri in dignitatem moralem, & distinctionem sine ulla inæqualitate physica; & quamvis dæmones fateantur in energumenis se esse inæquales, id non quidem in aliquam meliorem dispositionem organorum, ut in hominibus, referri debet, sed in nobiliores species, accidentiaque spiritualia, quorum aliqua ut primæ species poterant liberaliter à Deo infundi, & aliquæ de novo ab iisdem cum majori aliquorum diligentia parari. Sicut enim Angeli, possunt non esse semper in actu adæquato suæ nosci tivitatis, ita possunt non esse, in actu adæquato, fabricandarum specierum, concessâ illis vi, earundem, fabricativa.

Probatur 3. Quia in istis quæ pendent à mera libertate Dei semper est attendendum, quid ferat auctoritas, quæ non stat pro sola distinctione specifica: Expressè enim Damasc. L. de Decret. c. 1. dicit, *esse unam naturam omnium Angelorum, ut & omnium hominum.* Et Basil. l. 3. contra Eunom. agnoscit in Angelis *unitatem essentiæ.* Athanas. etiam quæst. ad Antiochum q. 4. dicit, Dionysium asseruisse *Angelos ordinibus differre, & tamen esse ejusdem speciei, sicut & homines.*

Objicitur 1. Diversitas specifica Angelorum spectat ad perfectionem universi, & cùm creârit tot species materialium, congruebat ut crearet multas species Angelorum.

Respondetur. Vidimus suprà ex perfectione universi nihil concludi contra vel pro multitudine specierum. Deinde possibiles sunt animæ rationales specie distinctæ à nostrate, & tamen negatur de facto reperiri hæc diversitas; & sicut in hac materia sufficit recurrere ad voluntatem Creatoris, ita & in præsenti. Deinde propter usum hominum tam varium, erant necessariæ plures species materiales; quæ necessitas non facit pro Angelis. Et sicut in civitate Principis, est aliquod unum palatium pluribus cameris distinctum, ita est una species substantiæ spiritualis completæ, sine multitudine specifica.

Objicitur 2. Angeli sunt in gratiis & ordine inæquales, & tamen censetur Deus per Dionysium L. 6. de Cæl. Hierar. Basil. L. de Spiritu S. c. 16. &c. in conferendis gratiis accommodasse sese perfectioni naturali Angelicæ; Ergo apparet esse illos in natura distinctos.

Responderi potest. Aliquos PP. fuisse in sententia opposita, alios etiam in alia, & ex suppositione sententiarum prædicta attulisse. Quid si accommodavit sese perfectioni majori naturali, non in substantialibus, sed in accidentalibus?

Objicitur 3. Quantò aliquid est magis propinquum uni, dicens ordinem ad unum, tantò minus est multiplicatum; ut in numeris apparet: Natura angelica inter omnes naturas creatas est Deo perfectissimè uni propinquior, atque ad eundem dicit ordinem transcendentalem. Ergo.

Respondetur. Quantò aliquid uni numericè est propinquius debet esse minùs multiplex, licèt possit esse multiplex quantumvis magis sit propinquum uni quoad perfectionem, gradum, ordinem essendi & similia.

Dicendum est 2. *Non constare quòd Angeli sint solo numero diversi.*

Probatur. Quia quamvis Nissenus de opificio hominis c. 17. dicat, illos esse unam naturam & multos numero, & quamvis Anselmus L. 2. Cur Deus homo c. 26. dicat, Angelos esse ejusdem naturæ, licèt non sint ejusdem generis ut homines, *Nec enim sunt*, inquit, *omnes Angeli de uno Angelo.* Hæc tamen omnia non convincunt, quia sunt etiam Patres qui in illis agnoscunt specificam differentiam. Hæ etiam ipsæ auctoritates explicari possent, quòd sint ejusdem essentiæ, accipiendo essentiam pro gradu intellectuali, sicut & homines in eodem conveniunt omnes: Et quòd non accipiatur illic natura strictè pro differentia specifica.

Objicitur 1. Non est possibilis in tanta simplicitate, quanta est in angelica natura, tanta multitudo specierum.

Respondetur. Id nullo modo implicare contradictionem, non tantùm in Angelis, sed etiam in hominibus; & licèt multiplicatio specierum animæ, non possit à nobis concipi, distinguendo inter species & species, illarumque nobis proprietatem particulatim proponendo;

potest

potest tamen à nobis concipi in universum; quia scilicet id non implicat contradictionem. Immo non sequitur ex eo, quòd aliquid concipere non possimus, jam illud implicare: Certè enim non concipimus quomodo nostra anima sit tota in toto, & tota in qualibet parte, nihilominùs id de facto est.

Objiciuntur 2. Congruentiæ aliquæ.

1. Congruentia est. Ad ornatum aulæ Principum spectat, ut in omni ordine, sit aliqua multitudo cum æqualitate.

Respondetur. Etiam in aulis principum sunt dignitates specie morali distinctæ, majorque esset dignitas si ad latus Regis essent non multitudo pedisequorum, sed aliorum & aliorum officialium. Et sicut in arte factis magis æstimatur imago, quæ aliam & aliam habet varietatem facierum; sic etiam in præsenti magis æstimanda esset varietas specifica. Et sicut longè esset augustior hortus, in quo nulli essent duo flores solis individuis distincti; sic & in præsenti.

2. Congruentia est. Quia spectat ad majorem conjunctionem, si sint aliqui solo numero diversi.

Respondetur. Conjunctionem animi poterit conciliare recta ratio, amor beatus, sicut conciliabit inter nos & Angelos, quamvis ab illis simus specie distincti.

3. Congruentia. Quia aliàs in damnatis periissent tot species Angelorum, & tamen PP. pro ratione adferunt, cur non sit assumpta angelica natura sed humana; quia tota natura hominum perierat, periisset autem in dæmonibus tanta multitudo specierum.

Respondetur. Quia homines non sunt plures species, totum genus illorum periisset in Adamo, non periisset autem totum genus angelicum, quantumvis periissent aliquæ species.

Objicitur 3. Non datur animal rationale volatile ut avis, natativum ut piscis; Ergo neque debebant dari plures species Angelorum.

Respondetur. Disparitatem esse quia voluit Deus hominem condere ut præesset reliquis infra se; non posset autem hanc præsidentiam habere absolutam, si essent aliæ species animalis rationalis. Deinde dicitur communiter; Si nunc homines paulò nonnisi opibus vel ingenio valentiores, nihilominus convenire non possunt cum inferioribus, à quibus specie non distinguuntur; quid fieret in varietate specierum? Jam autem in Angelis propter immaterialitatem & libertatem à tot indigentiis, non erat morale periculum tot tricarum.

Dicendum est 3. *Angelos propter auctoritatem S. Thomæ differre specie.* Quia ita docet S. Doctor hic q. 50. art. 4.

De Operationibus angelicis.

Priùs agendum fuisset de Potentiis angelicis; de quibus quia pauca non nisi interserenda sunt, & reliqua petenda ex Animasticis, hinc titulum Tractatûs non formamus de potentiis, sed de actionibus.

DISPUTATIO II.

De Actione Angelorum, quæ est Intellectio.

Quid Intellectus angelicus? Quomodo distinctus à substantia Angelorum? petatur ex Animasticis. Quia tamen species impressæ habent aliquid specialis difficultatis; propriè hujus loci. *Sit.*

QUÆSTIO I.

De speciebus impressis Angelorum, tanquam principiis intellectionis.

Quid sint species impressæ petatur ex Animasticis, & ex dictis in prima parte: Sufficè-

ficeret dixisse quòd sint qualitates, concurrere natæ ad notitiam objecti, à parte ejusdem se tenentes. Hoc tamen inter alia commemorandum erit, quòd hæ species, non sint similitudo formalis objecti, de quo aliàs.

DIFFICULTAS I.

An dentur species impressæ in intellectu angelico.

NEgant aliqui, sed ex diversis principiis: Nam aliqui universaliter negant dari ullas species, talis est Durandus Gabr. Occam & alii. Alii autem concessis speciebus sensuum externorum, & non intellectûs, alii his etiam concessis homini, negant illas intellectui angelico, talis est Vasq. d. 200. Quòd homines habeant species probat; quia habent illas pro sensibus externis, & ex eo quia volumus ea quæ aliquando vidimus, non volumus ea quæ non vidimus, cujus ratio referri debet in id, quia cognita, relinquunt sui speciem. Sed eadem argumenta sunt pro speciebus angelicis, quia si tenet consequentia à sensibus ad nostrum intellectum, cur non tenebit à nostro intellectu ad Angelicum. Deinde nonne rememoratur Angelus? Et interrogatus: An tenuerit gladium Abrahamo? Respondere posset, Tenui; cur ergo id non referetur in speciem impressam? Circa varietatem sententiarum in hac materia consule Suar. l. 2. c. 3.

DICENDUM est 1. *Dari species in intellectu angelico.*

PROBATUR. Quia dantur in sensibus externis, nostro intellectu; Ergo, & in angelico dabuntur, propter paritatem rationis. Sed de his inferiùs.

DICENDUM est 2. *Non est possibilis Angelus, qui sit sibi species impressa rerum omnium possibilium.*

PROBATUR. Vera est hæc Contradictoria. Non est species rerum aliquarum possibilium; Ergo falsa hæc alia, est species rerum omnium possibilium. Ant. Prob. vera est hæc propositio, non est species rerum supernaturalium; Ergo vera & illa, non est species aliquorum possibilium; quia etiam inter possibilia sunt res supernaturales. Ant. prob. Si aliqua substantia esset species impressa rerum supernaturalium, & esset species supernaturalium, & non esset; esset ut supponitur; non esset autem, quia supernaturalia quoad suam quidditativam & intuitivam (de qua hîc) notitiam excedunt omnem naturam; Jam autem illam non excederent, sed esset illa notitia & illa species secundùm naturalem exigentiam illius substantiæ.

CONFIRMATUR. Possibilis est species impressa Dei, si ergo illa creatura omnes species intra se clauderet, etiam clauderet illam speciem impressam Dei; sed illam claudere non posset, quia aliàs esset illi connaturalis visio Dei, quod est absurdum, sicut est connaturale ipsimet illi speciei impressæ productæ.

DICENDUM 3. *Possibilem Angelum (idem dic de aliqua alia perfecta substantia intellectuali) qui sit sibi species impressa aliquorum possibilium.*

PROBATUR 1. Quia id non implicat contradictionem.

PROBATUR 2. Quia ex una parte videmus intellectum etiam creatum posse aliqua noscere, & non per superadditas species, ut cùm noscimus & experimur in nobis aliquas actuales notitias: In probabili sententia Angelus noscit seipsum non per superadditas species, &c. &c. Ex quo colligitur, non esse essentialem connexionem, & dependentiam intellectionis creatæ à speciebus. Ex alia parte non potest ostendi hæc connexio, & dependentia à speciebus circa aliqua alia objecta; Ergo bene infertur, possibilem esse substantiam, quæ identificet sibi aliquorum speciem impressam.

PROBATUR 3. Anima, posito, quòd distinguantur realiter ab illa, ejus potentiæ, nihilominus saltem possibiliter posset illas sibi identificare. Ergo etiam quamvis species impressæ distinguantur ab eadem, possibile erit, ut illas saltem aliquas sibi identificet: Et sicut non sequetur ulla infinitas in intellectu, licèt ad tot & tot objecta extendere se possit, ita nec sequetur ulla infinitas, si sibi intellectus aliquas species identificet. Et si species universales possunt identificari alicui speciei particulari, cur non etiam intellectui: Quæ ratio bene notanda; multum enim valet ad retorsionem multorum argumentorum adferendorum. Hanc sententiam licet cum majori amplitudine docet Arriaga d. 5. n. 4. contra cit. Suar. cui consentit Franciscus Lugo d. 8. c. 1. n. 19.

OBJICITUR 1. Ut objectum actu cognoscatur oportet cognoscentem fieri actu ipsum cognoscibile, ex 3. de An. cap. 4. Hæc verò conversio intelligentis in intelligibile, non potest esse, nisi saltem per speciem intellectilem insit objectum noscenti; Ergo non potest intellectus intelligere actu objectum, sine speciebus impressis. Min. prob. Omnis cognitio actualis est veluti partus potentiæ noscitivæ, & objecti, secundùm Augustinum; qui partus non potest esse, nisi uniantur secum potentia & objectum, saltem per speciem impressam.

RESPONDETUR. Negando unionem hanc objecti cum potentia, debere esse formaliter per speciem, sed sufficere ut sit per aliquid æquivalens speciei, qualis esset natura, identificans sibi

bi species: Et sicut notitia divina exprimens objectum, est quidam partus intellectus divini & objecti, nihilominùs non ponitur formalis species impressa in Deo, sed ad maximum æquivalens speciei; ita & in præsenti: In quo non volumus imperfectius æquare perfectiori, sed solùm volumus ostendere, quòd ut cognitio sit expressio objecti, non debeat fieri per speciem impressam distinctam. Denique hæc locutio, notitia est partus intellectus & objecti, non est in omnibus ut sonat accipienda, aliàs sicut nihil generat semine ab alio accepto, ita nec posset intelligere intellectus, per speciem ab alio productam: Solùm ergò hoc significat dicterium illud; quòd ad notitiam ut sic non tantùm sit necesse habere potentiam, sed & objectum quod noscatur.

Objicit 2. Suarez. De ratione intellectionis in communi est, ut sit ab objecto & potentia; Ergo in Angelis non potest esse à sola potentia, ut principio proximo, nisi illorum intellectiva, virtute contineat intelligibile: Hoc autem non potest illis tribui; quia ut hoc illis tribuatur, deberent vel in essendo habere eminentiam illorum objectorum, vel in repræsentando vim; primum de illis non dicetur; Quòd autem hoc posterius non possit dici, sic probat, quia licèt in intellectu divino, talis virtus repræsentativa, intelligitur, conveniret illi nihilominus ratione divinæ substantiæ eminenter continentis omnia, quam eminentiam Angeli non important.

Respondetur. Ut ipsa species impressa sit repræsentativa, non est necesse, ut sit in ratione entis æqualis objecto, sed sufficit, ut sit æqualis, in ratione repræsentativi; ita & in præsenti. Quod attinet ad divinum intellectum duplici titulo illi convenit supplere vicem speciei, inprimis quia eminenter continet omnes perfectiones; deinde quia illi identificatur vis specierum: Et ita imperfecta quà talia non continentur eminenter in Deo; hoc enim ipso non continerentur eminenter, si continerentur, ut quid imperfectum, & tamen cognoscuntur quà talia; cur ergo etiam in creatis simile, quid huic identificationi specierum in Deo non dabitur, itque saltem ratione aliquorum objectorum. Addo, si robur argumenti spectetur, inferri posse, quòd saltem illa objecta Angelus sine specie noscceret, quæ eminenter continet, & hoc solum sufficit, ad verificandam Conclusionem.

Instat Idem. Posita possibilitate talis intellectûs, esset ille sciens in actu primo omnia, & posset contemplari in actu secundo omnes res possibiles, etiam nunquam futuras, posset contemplari Deum, deberet simul omnia noscere; quia non posset per voluntatem magis ad hæc, quàm ad illa considerada applicari: Omnes autem hæ sequelæ non debent concedi.

Respondetur. Si ly omnes construatur cum ly in actu secundo, faciatque hunc sensum omnia simul in actu secundo posset noscere ille intellectus, falsa est propositio, quia deberet infinitos in actu secundo actus habere, quod implicat; quæ infinitas non habebitur, si habeat potentiam omnia noscendi. Si autem ly omnes construatur cum res possibiles, faciatque hunc sensum, potest in actu secundo noscere objecta illa, ita ut nullum sit ex illis, quorum habet species, quæ noscere non possit, vera erit sequela. Et sicut potest Deus in actu secundo dividere omnes partes continui, non tamen in actu secundo omnes; sic & in præsenti, nec erit necesse ut cognoscat res futuras; quia posset adhuc Deus denegare concursum, sicut & denegat ad secreta, de quo infrà. Non posset etiam Deum noscere intuitivè propter dicta suprà: Nec deberet noscere simul & semel singula, quorum habet species, quia nec Angeli simul noscunt omnia, quorum habent species; & sicut datur in Angelis excitatio specierum; ita simile quid in præsenti, admitti posset.

Objicit 3. Idem. Substantia cujuscunque intellectus creati finita est, & non continet formaliter aut eminenter res à se distinctas; Ergo non est per se sufficiens, ut per modum habentis vires objecti, constituatur in actu proximo, ad intelligendum à se distincta. Prob. Cons. Quia objectum intelligibile, comparatur ad intellectum per modum formæ; at verò potentia, non actuatur per formam, nisi quoad ea, quæ in ipso continentur; Ergò cum substantia Angeli res à se distinctas nullo modo contineat, non potest per illam in actu proximo constitui, ad dictam cognitionem.

Respondetur. Ex dictis sufficere continentiam in ratione repræsentativi. Probatio Conseq. allata non satis declarat, quomodo objectum comparetur ad intellectum ut forma, ita ut cùm in aliis non proportionetur formæ, in hoc proportionetur: imò hoc etiam concesso, quòd non possit objectum quod est forma, actuare intellectum, qui est potentia nonnisi quoad ea, quæ in ipso continentur; cur non sufficiet continentia ex modo quidem nonnisi concipiendi, distinguendo contentum, quod est substantia secundùm se, & continens, quod erit ipsamet illa substantia, non quidem eminenter continens objecta in se, continens tamen quoad vim repræsentandi.

Objicit 4. Suarez. Duobus modis intelligi potest, quòd res aliqua sit principium, & medium incognitum ad cognoscenda alia: Primò per modum seminis seu instrumenti ad hoc specialiter instituti; secundò, potest res aliqua

esse principium cognoscendi alia, ex perfectione sua, habendo vim ducendi in cognitionem aliorum objectorum; prior illa vis non indiget perfectione tantâ, quantam habet objectum, secunda indiget.

Respondetur. Hoc semen objecti duplex esse: Formale, quales sunt species distinctæ: Et æquivalenter semen; ut scil. aliqua substantia præhabeat in se vim faciendi, id quod faciunt illæ species, assimilando se in hoc etiam speciebus, quia non contineret entitativam perfectionem objecti, sicut nec continent species.

Instat 1. Suarez. Non potest substantia Angeli esse instrmentum objectorum, non enim est per se & ab intrinseco ordinata ad inserviendum alteri.

Respondetur. Non posse esse substantiam instrumentum formale objectorum, potest esse instrumentum æquivalenter, faciendo id scilicet, quod faciunt instrumenta, h. e. supplendo defectum specierum. Et sicut Deus supplens defectum causarum secundarum, non dicitur esse illarum instrumentum; ita nec illa substantia, rigorosè, dici poterit instrumentum objectorum.

Addi potest quòd substantiæ non sint instrumenta aliarum in ratione agendi physicè purè, possint tamen esse instrumenta agendi intentionaliter.

Instat 2. Idem. Una substantia non potest supplere vicem alius ad generandum; Ergo neque ad noscendum.

Respondetur. Disparitatem esse. Quia generatio est processio viventis à vivente in similitudinem naturæ, si est in similitudinem naturæ, tunc generans debet habere eadem prædicata naturæ; hoc ipso enim non esset in similitudinem naturæ, debetque esse ab intrinseco, ut salvetur vitalitas; non esset autem ab intrinseco, si ab alio, scilicet assumpto perficeretur. Tale autem absurdum non ostenditur, si substantia, suppleat vicem specierum distinctarum.

Instat 3. Idem. Si illa substantia haberet sibi identificatas species aliorum objectorum, deberet esse sibi ut medium cognitum ad illa noscenda; ad eum modum quo Deus per suam substantiam omnia cognoscit, primariò noscendo suam substantiam, secundariò alia; non potest autem Angelus per seipsum, ut per medium cognitum alia distincta à se cognoscere.

Respondetur. Dupliciter tunc Angelus posset noscere illa objecta; primò, intelligendo suam substantiam, in quantùm æquivalet speciebus, & sic illa substantia erit medium cognitum, in quo noscuntur creaturæ. Secundò potest noscere illa objecta in illis ipsis, ponendo scilicet notitiam objecti. Simile quid contingit dum Angelus & in ipsis speciebus, & per species, cognoscit objecta. Et sicut dum cognoscit illa in speciebus tanquam medio cognitio, non est necesse ipsas species esse æquè dignas, atque objecta, sed sufficit quòd dicant habitudinem ad illa objecta, ita & in præsenti.

Objiciuntur 5. Paritates.

1. Paritas. Impossibilis est substantia, quæ identificet sibi albedinem; Ergo & quæ identificet species impressas; cùm utrumque sit de prædicamento accidentis.

Respondetur Cùm substantia non possit esse alba, nisi per albedinem distinctam; quare non sequitur, quòd dum homo noscit se noscere, debeat id facere per speciem superadditam? Ex qua Instantia vides argumentum probare multum. Directè ad argumentum dici potest; Dupliciter scilicet posse spectari albedinem, sub formalitate accidentis & formæ; & sub formalitate faciendi aliquid in genere causæ complentis vel efficientis; sub formalitate accidentis & formæ non potest identificari substantiæ; non potest enim id quod est substantia esse idem cum accidenti, & quod non est forma, non potest esse alia forma; sed bene potest identificari quoad vim agendi, vel complendi, ut scil. hoc agat substantia, quod agit accidens, vel complet.

2. Paritas. Sensui non possunt identificari species materiales. Ergo nec intellectui suæ.

Respondetur. Si constet arguenti implicantia Antecedentis, facilè illam videbit, non militare pro Consequenti. Interim hæc disparitas adferri potest, quia operationes sensuum sunt alligatæ, ut percipiant nonnisi existentia; possent autem etiam non existentia apprehendere sensus, si illis identificarentur species. Et sicut sensus v.g. visus, non servat species, servare tamen potest intellectus; nec in hoc erit necesse parificare illas potentias; ita nec in præsenti.

Quod si dicas, possunt sibi Angeli identificare species aliquorum possibilium naturalium; Ergo & omnium: Non tenebit Consequentia, est enim à faciliori ad difficilius viâ affirmationis; & sicut non tenet hæc illatio, potest Angelus noscere simul centum objecta; Ergo & omnia: Potest habere speciem universaliorem identificantem sibi species decem; Ergo & identificantem species omnium: Ita nec in præsenti tenebit. Et sicut in dictis Instantiis recurrendum est ad imperfectionem creaturæ; limitationem, nam à priori hujus implicantiam nescimus, &c. Cujus taxa nota sit Deo; ita & in præsenti. Quid si etiam sit aliqua creatura petens sui species nulli identificari?

3. Paritas. Non possunt Angeli esse sibi spe-

species expressa aliquorum possibilium; Ergo & impressa.

Respondetur. Retorquendo argumentum, cur Angelus respectu sui sit species impressa sibi, & tamen per substantiam non potest esse sibi species expressa. Rursus arguens debet habere implicantiam pro antecedente, promat illam, & ostendetur non quadrare consequentia. Deinde esset actus purus in ratione intelligendi, nec ullis indigens speciebus; ad quid enim tunc requireretur species impressa? Est ergo argumentatio à faciliori ad difficilius. Et quam putabit Arguens non valere Implicantiam pro Antecedenti, ea nec valebit pro Consequenti. Sed & hîc ignoratur ratio à priori.

DIFFICULTAS II.

Undenam desumantur hæ species?

EX Auctoribus qui intellectui angelico concedunt distinctas realiter species, aliqui sentiunt omnes omnino species esse concreatas, ut videre est apud Suar. ita sentientem l.9.c.4. negatque solùm speciem ad cognoscendum seipsum. Docet etiam indigere Angelum specie concreata ad cognoscendum alium Angelum, c.5.n.20. Admittit item concreatas materialium species c.6. Similia habet Franc. Lugo d.8.c.3. Cæterum Arriaga d.6.n.19. Mart. d.38. Sy. nonnisi aliquorum objectorum species concreatas admittunt.

Punctum Difficultatis I.

Formatne Angelus sibi aliquas species?

Dicendum est, *Angelos formare sibi aliquas species impressas.*

Probatur 1. Quia ex una parte habere intellectum agentem, nullam dicit imperfectionem: Ex alia parte, multa suadent eundem de facto illis concedi debere; Ergo ne sit otiosus, debebit sibi fabricare species. Antecedentis secunda pars probatur, quia Angelus potest meminisse suæ cognitionis præhabitæ, sed id suadet, dari in illo de facto intellectum agentem; quod ipsum probatur, quia id probat dari in illo speciem præhabitæ intellectionis; sed non concreatam; Ergo ab intellectu illius agente productam; à quonam enim alio? Min. immediata, nempe quòd illa species non sit concreata probatur: Tum quia experimentalis Christi scientia, non erat illi comproducta; Ergo & species de notitia habita, non est in Angelo comproducta. Tum quia in nobis reminiscentia præhabitæ notitiæ, bene probat haberi in nobis intellectum agentem, hasque species esse à nostro intellectu productas; Ergo idem similis reminiscentia probabit in Angelis.

Probatur 2. Quia si nullas species formaret sibi Angelus, id ideò vel maximè esset, quia non esset explicabile, quomodo sibi possit formare species materialium; sed id bene explicari potest: Ponitur enim inprimis, quòd unusquisque Angelus habeat sphæram locabilitatis suæ, quam virtuali suæ entitatis extensione occupare possit? Rursus quòd illam sphæram ex uno loco in alium se transferendo semper æquabiliter occupare possit. Denique quod citius quàm ferat imaginatio possit illam sphæram transferre & cætera similia. Quo posito: Quicquid in illa sphæra continebitur erit jam sufficienter præsens Angelo, & cùm materialia nec incipiant, nec desinant instantaneè, & tunc promovendo suam sphæram, potest illa materialia, sufficienter præsentia, habere, quæ aliàs extra suam sphæram inceperant agi. His positis, sic urgetur; potest species materialis in communi sententia determinare intellectum agentem, ad formandam speciem impressam spiritualem, ante cujus formationem non noscit quidem intellectus illud objectum, determinatur tamen ad producendum principium illius notitiæ, h.e. speciem; Ergo & ipsum objectum materiale poterit determinare intellectum Angeli ad sui speciem producendam; cùm Angelo in illius sphæra, non minùs sit præsens objectum materiale, quàm animæ species materialis; nisi quòd subjecto speciei materialis, sit præsens informativè anima, nempe sensui; jam autem objecto materiali intra sphæram locabilitatis angelicæ, est præsens Angelus per solam indistantiam; non videtur autem ullo modo necessarium, ut determinativum intellectûs angelici, sit indistans, majori aliqua indistantia. Quid si dicatur: Quamvis res materiales non sint intra sphæram locabilitatis angelicæ, posse illas determinare, ut intellectus agens angelicus, formet sibi illorum speciem.

Quod autem attinet ad species rerum spiritualium, cur etiam illis non tribuetur vis determinandi intellectum agentem Angeli, ut producat illius speciem? Forteque aliquis imaginaretur inesse objectis spiritualibus vim producendi sui speciem, consimilem ei, quæ inest materialibus; & ne dicat illam speciem transmitti per aliquot materiale medium, diceret ad maximum produci illas species ab objecto, sed non transmitti per medium, ut dicunt non pauci de motu angelico possibili, vel produci in intellectu non nisi indistantis Angeli.

Probatur 3. Quia posito, quòd non omnium objectorum Angelus habeat concreatas species, multa solvuntur longè facilius: Nam si quæratur, cur non noscantur ab Angelis omnia futura? Pro ratione reddi potest;

quia illorum ſpecies non habent. Si quæratur cur non noſcant præterita ad quæ non adverterunt? reſpondebitur quia ſcil. non habent fabricatas eorum ſpecies. Immo id etiam poſſet transferri ad ſecreta cordium, idque duplici viâ, inprimis in ipſis objectis ſpiritualibus ponendo vim emanandi ex ſe ſpecies; talem tamen ut ſicut Angelus, vel creatura rationalis, habet jus in ſubſtantiam actus ſui, ut intra cancellos ſecreti teneatur; ita quòd etiam habet jus in ſpecies, ut illo invito, non poſſint producere notitiam; meminit hujus ſententiæ Arriaga D. 5. S. 3. & ante illum Suar. l. 2. c. 5. n. 18. Ita ut non reſpectu quorumcunque objectorum ſed reſpectu nonniſi notitiarum præhabitarum, detur intellectus formativus ſpecierum, vel nonniſi reſpectu materialium. Quod enim dicit cit. Suarez & cum eo alii, Angelos habere liberum dominium, in actiones illorum internas ne noſcantur, id in præſenti ſalvaretur; Scilicet ob dominium in ſpecies, prohibens ne ponatur notitia ſecreti. Alia etiam methodo idem defendi poteſt, cur ſcilicet ſecreta non nôrint, poſito quòd poſſint ſibi ipſi fabricare ſpecies; quia ſcilicet non determinatur intellectus Angeli agens ad fabricandam ſibi ſpeciem ſecreti, niſi voluerit ipſemet Angelus, qui ponit actionem internam.

Quod ſi QUÆRAS ſub initium quorumnam objectorum concreatas habuerint ſpecies Angeli?

Responderi poſſet, quòd eorum materialium, quæ tunc erant præſentia; & per hoc ſalvabitur quomodo verum ſit fuiſſe illis concreatas ſpecies: congruebatque ut ſub initium, non eſſet Angelus ſolicitus de translatione ſphæræ ſuæ locabilitatis, ut ita translatâ illâ, præſentia haberet objecta propter ſpecierum fabricationem; congruebatque ut Deus etiam hoc munere dignificaret illas creaturas.

Objicitur 1. Ex Suarez. de ſpeciebus rerum materialium. Si non concrearentur omnes ſpecies Angelis, deberent illas accipere ab objectis; accipere eas ab objectis non poſſunt; quia illas, vel acciperent ab objectis productas; & hoc non, quia nihil materiale in ſpiritum agere poteſt ob improportionem. Si autem Angelus fabricat ſibi ſpeciem, hoc dici non poterit: Si enim illam ſpeciem efficit ſolus Angelus; Ergo in nullo genere cauſæ, res materiales, ad illam effectionem concurrent, conſequenter nec illæ ſpecies accipientur ab objectis; quia hoc accipere, non eſt ſine cauſalitate, quæ hic omnino nulla; non enim eſt Cauſalitas efficiens ut probatum; non cauſalitas materialis, quia illæ ſpecies non educuntur ex materiali objecto, non etiam eſt cauſalitas excitans, cùm non præcognoſcatur tunc objectum, conſequenter nec exemplaris: Ergo ulterius nulla illic intervenit cauſalitas.

Respondetur. Hoc poſteriori modo accipi ſpecies ab objectis, quæ concurrunt per modum determinativi, quod determinat intellectum angelicum ad producendam ſibi ſpeciem impreſſam, ſive hoc determinativum referatur ad genus cauſæ efficientis improprium, ſive ad quodcunq; aliud; nec erit hoc propriùm & rigoroſum accipere ſpecies ab objectis, ſed latiùs; in quantum ly accipere ab objectis ſpecies, ſupponit pro habere easdem, & non per concreationem, vel infuſionem de novo factam à Deo.

Instari poteſt 1. Quod v. g. intellectus humanus fabricet ſibi ſpeciem, id bene referri poteſt in hoc; quia recipit ſpeciem materialem ſibi ab objecto transmiſſam ad ſenſorium; quæ receptio, cùm ſit in aliquo, cui conjuncta eſt anima, & cum quo conſtituit unum totum, bene intelligi poteſt, quomodo determinetur intellectus ad productionem illius ſpeciei; ſed ſimilis determinatio non habetur in Angelo; & certè poſitionem illius objecti vel noſcit Angelus, vel non noſcit? Si non noſcit, quomodo determinatur ad illius ſpeciem impreſſam producendam: Si noſcit; Ergo noſcit ante productionem ſpeciei, ad quid ergo ulterius illâ indigebit? Deinde, nunquid Angelus ad omnia materialia quæ fiunt, ſemper attendit? Si non attendit, quomodo fabricat ſibi ſpeciem? Si non fabricat ſpeciem, quomodo poterit aliquando ſaltem noſcere præterita?

Respondetur. Quòd ab objectis recipiant ſpecies ſenſus, id non ex eo provenit, quaſi non poſſit determinari. Anima etiam ſeparata, ad productionem ſpeciei, niſi per aliquid medium transmiſſum; ſed hoc inde oritur, quia niſi mediis ſpeciebus materialibus progrederetur anima ad fabricandas ſpecies ſpirituales, hoc ipſo non dependeret à ſenſibus in modo operandi, & tamen in hoc modo debet pendere, cùm etiam in ipſo modo eſſendi, involvat eſſe unitum corpori. Hæc autem ratio non militat pro Angelis utpote puris ſpiritibus. Poterit autem Angelus determinari ad productionem ſpeciei eo modo, v. g. quo ſola poſitio termini, determinat fundamentum ad relationem, non mittendo quidquam intermedium; & ad eum modum, quo ſine ulla media transmiſſione, in multorum ſententia, per ſolam directionem voluntatis, determinatur intellectus alîus Angeli, ad noſcendum ſecretum; & ad eum modum, quo ipſe divinus intellectus & ejus noſcitivitas, determinatur à præſentialitate objecti ad æternitatem, ut illud noſcitivitas Dei attingat. Nec fatigatur Angelus parandis illis ſpeciebus; quia nemo fatigatur redigendo ſe in ſtatum, ſibi à natura ordinatum, nemo cæteris paribus ſentit fatigari vegetativam in homine.

Et

Et nos non experimur nos fatigari, parando nobis species spirituales dum prius aliquid sensu percipimus: Quod multò magis procedet de spiritualibus illis operibus, nulloque modo dependentibus à sensu. Quod si quæras quid sit futurum, si Angelus non attendat tunc ad positionem illius objecti materialis, vel negligat parare sibi illam speciem; quomodo ergo tunc præteritum noscet Angelus? Ad hoc responderi potest pertinere ad Dei providentiam excitare Angelum ad parandam sibi speciem eorum, quæ postea vult illum noscere Deus. Deinde si sit objectum materiale conveniens cum aliis in ante cognitis, eadem illa species, poterit inservire ad fabricandam speciem præteriri.

Instat 2. Suarez. Si tota virtus activa talis speciei, est in Angelo, nulla potest reddi ratio ex parte rei repræsentandæ, quare nam speciem efficiat intellectus, nunc potiùs quàm antea: Quia illa species non est mera relatio, sed est qualitas absoluta, propinquitasque loci est ad hoc impertinens, nam hæc conditio solùm requiritur inter ea, quæ se habent ut agens, & ut patiens, quæ habitudo in præsenti non interrumpitur, nec potest dici, quòd existentia rei repræsentandæ, sit necessaria conditio, ut species illius reifiat; quia species est res permanens, & durat etiam desinente objecto, ergo nulla erit ratio ob quam Angelus nunc potiùs quàm ante, producat illam speciem.

Respondetur. Cur non citius producatur species, referri potest in defectum existentiæ objecti, determinaturi ad sui speciem. Nec obest, quòd species sit res permanens: Nam multa permanentia possunt pendere in sui determinatione à re transeunti, & à transeunti revelatione, pendet habitus fidei, ut exeat in actum. An autem ad hanc determinationem indigeat Angelus certâ distantiâ; divisi sunt Auctores. Quod non indigeat certâ distantiâ Ratio est, quia hæc determinatio non est per transmissionem alicujus intermediæ actionis, quæ sola vendicat determinatam distantiam. Martinon tamen d. 36. n. 39. citans pro se Scotum & Alensem censet, quòd objecta non videantur ab Angelis ad quamcunque distantiam. Unde etiam apud Job describitur dæmon circuiens terram. Similia habentur Matth. 12. v. 43. Addit infensis quod sicut agentia materialia intra sphæram suæ activitatis possunt uniri cum aliis interme diis, ut attingant passum per modum unius agentis totalis, ita possunt uniri objecta remota, etiam materialia, cum propinquioribus, ut simul per modum unius totalis objecti determinent.

Posito quòd nulla certa distantia requiratur ad illam determinationem, ne tamen dicatur Angelus tam multarum rerum species simul formare, referri id potest in capacitatem illius naturalem; quodque tot simul possit formare species, quot & objecta noscere. Admitti etiam posset certa mensura, in qua vult nonnisi Deus concurrere pro sua libertate ad tot v. g. species formandas: Si autem ad determinationem indigebunt Angeli certâ distantiâ, recurri poterit ad sphæram locabilitatis, modo suprà explicato.

Solvuntur reliquæ Objectiones.

Objicit 2. Suar. ab Auct. quia Ezech. 28. dicuntur, Angeli esse creati pleni sapientia & decore, quod etiam significat Dion. c. 7. de div. Nom. & Aug. l. 2. de Genes. ad lit. c. 8. ubi dicit: Omnes creaturas corporales, prius factas esse in mentibus Angelorum, secundùm creatam in illis sapientiam, subditque neque enim sicut nos, ad percipiendam sapientiam proficiebant Angeli. Similia habet c. 30.

Respondetur. Bene sunt pleni sapientiâ Angeli; quamvis non noverint futura; Ergo etiam poterunt esse pleni sapientiâ, quamvis futurorum sub initium non habuerint species. Et sicut fideles dicuntur pleni sapientiâ & intellectu qui sancti sunt, etiamsi futura non norint, ita dicendum esset de Angelis. Bene addit Arriaga locum illum posse intelligi de scientia supernaturali; quia etiam per PP. decor ille significabat decorem gratiæ supernaturalis. Ad locum Dion. quod attinet, ille non plus habet, quàm quod materialia, non per sensus noscant Angeli, sed per spiritualem potentiam, consimilem divinæ. Auguſt. auctoritas simpliciter accipi non potest, & nihil de hoc agit; quid enim ibi est de speciebus. Quòd simpliciter accipi non possit, ratio, quia impropria est locutio, ut aliquis ex eo, quia habet objecti alicujus species, quod non novit, nec hîc & nunc noscere potest, nihilominus dicatur esse non proficiens scientiâ? Si enim Mathematicus haberet speciem infusam de demonstratione quadraturæ circuli; neque tamen illam demonstraret, nunquid posita etiam demonstratione, non dicetur proficere sapientiâ? Ita debebunt & Angeli dici proficere sapientiâ, quando sunt jam in usu actuali illarum specierum, quod tamen videtur negare Auguſt. Immò etiam posito quòd Angeli etiam futurorum concreatas habuerint species, non sequitur illos non profeciſſe sapientiâ, cum non potuerint omnia illa simul sub initium noscere, de quo infra in simili.

Directè ad Auctoritatem Aug. Responderi potest. Quòd solùm voluerit docere, Angelos non proficere, ita sicut nos, mediis tantis laboribus. Arriaga dicit Aug. loqui de notitia creaturarum in Verbo, non autem de notitia naturali, per species.

Objicit 3. Idem. Nisi Angelus haberet species concreatas, haberet ignorantiam rerum

omnium materialium; Quia neque in actu neque in habitu illam scientiam haberet, sed tantùm in potentia remota, quæ non excludit ignorantiam, dicere autem quod tantum habuerint species rerum universalium, est attribuere illis nonnisi scientiam confusam, estque illos spoliare prudentiâ, quæ circa particularia versatur.

Respondetur. Non habuerunt omnium ignorantiam materialium; quia aliquorum sunt illis species concreatæ: Et sicut quamvis sub initium non omnibus illis speciebus sunt usi, neque tamen erant ignorantes; sic nec essent, quamvis illorum non omnes haberent species; præcipuè quia non est dicendus scire, qui alicujus rei habet species, quas nunquam exercuit, cum talis nec habitu, nec actu noverit, possessioque specierum, tantùm faciet potentem ne ignoret, sed non faciet non ignorantem. Advertit rectè Arriaga quòd vox ignorantia, non sit imposita, ad significandum non habere alicujus species intentionales, non enim de hoc cogitarunt impositores primi, sed ignorantia sumitur pro non scire ea, quæ quis debet & potest scire, unde prius deberet probari omnium illorum notitiam semper debitam fuisse Angelis, postea procedendum ad inferendam ignorantiam in Angelis.

Instabis 1. ex S. Thoma, Cœli sunt supremi corporum, habentque totam suam simul perfectionem; Ergo & Angeli, debent habere omnes concreatas species.

Respondetur. In hoc esse pares cœlos & Angelos; quia illi inter corpora, hi in gradu creato intellectivo eminent; Sed non est paritas in hoc, de quo est quæstio: Ratio, quia perfectiones cœlorum emanativè habentur à formis illorum, vel integrant substantiam illorum, sique deberent de novo acquiri, deberent subjacere alterationibus, quæ formæ incorruptibili saltem præsenti, unitæque inamissibiliter, convenientes non sunt; ea autem quæ emanantur & integrant substantiam simul habentur; talis autem nulla ratio est pro Angelis, quos nihil vetat mutari acquisitione specierum, cùm mutentur etiam actibus, illæque species, non sunt integrantes substantiam Angeli.

Instat 2. Animæ nostræ accipiunt species successivè, quia sunt formæ corporum, Angeli autem non sunt tales. Ergo debent habere simul concreatas species.

Respondetur. Quòd hoc Argumentum probat ab objectis materialibus non accipere Angelos species sensibiles, cùm sint sine corpore; Anima autem unita est corpori; sed non probat Angelis deesse vim productivam specierum.

Instabis 3. ex Esparza q. 12. qui cùm posuisset art. 1. indigere Angelum concursu aliquo objecti sibi cooperante, ut ita salvetur, quomodo cognitio sit imago objecti; imago autem debet procedere à prototypo: Cùm item posuisset quòd omnis cognitio habeat specialem perfectionem, respondentem speciali perfectioni objecti, quæ non apparet, quomodo possit contineri in solo intellectu, subdit postea art. 9. quòd Angeli non possint solâ sua activitate acquirere similitudines rerum omnium, propter infinitam propè varietatem perfectionum, in illis repertam. Item, quod non possint habere species ab objectis; quia hæc vel materialia sunt, vel si sunt spiritualia, producere tamen species independenter à propinquitate non possunt; Ergo debent infundi à Deo; Ergo concreari, quia non est ratio infusionis pro uno instanti, quàm pro alio. Et cùm Angelus habeat capacitatem, ut perficiatur per talia accidentia, & ex alia parte cum Deus suppeditet ea, quorum aliquis est intrinsecè capax, debuerunt etiam illis infundi species.

Respondetur. Ut cognitio sit imago objecti, procedatque ab illo, sufficit ut procedat ab illo, in aliquo sui operante, hoc est vel in specie formali, vel æquivalenti ut dictum suprà; objectum etiam repræsentatur cum aliqua sua speciali perfectione, quæ quoad suum repræsentari, poterit contineri in aliquo possibili intellectu, ut dictum suprà. Quod attinet ad multitudinem tot specierum; possent nonnisi sub certo numero simul parari, successivè procedendo, ad parandas alias, ut dictum suprà. Possent etiam tam materialia quàm spiritualia objecta, independenter à propinquitate, determinare intellectum agentè Angeli, ad formandas species; quæ quamvis sunt tales, ut ad illas capacitatem habeat Angelus, nihilominus non sequitur illas extemplò debere posslideri: Sicut nec possidentur ab homine, quamvis illarum sit capax.

Objicit 4. Vasq. d. 201. c. 2. Si accipit Angelus species à rebus præsentibus, sicut potest formare ipsas species objectorum, ita posset formare & notitias de objectis, independenter à speciebus. Deinde intellectus est indifferens ad hanc vel illam speciem fabricandam; Ergo debet ab aliquo determinari, non potest autem determinari, ab objecto; nam quamvis efficiens aliquid determinetur à subjecto & materia, circa quam operatur, & quamvis facultas cognoscens ab objecto quod cognoscit determinari possit; tamen intellectus agens non potest determinari à rebus, neque ut à materia, quia non operatur aliquid circa illas, neque ut ab objecto, quia non sunt objectum illius.

Respondetur. Sicut ex eo, quòd homo fabricat sibi species, non sequitur posse illum noscere sine speciebus; sic nec idem sequitur in Angelo: Determinatur autem Angelicus intellectus, ut has potiùs fabricet species, ab objecto; quod

quod licèt non sit objectum illius, tanquam terminativum quid notitiæ: nam intellectus agens quâ talis non noscit; est tamen objectum illius determinativum.

Objicit 5. Joan. à S. Thom. D. 21. art. 3. n. 17. Si natura Angeli posset acquirere species ab objectis, vel ex naturâ suâ id peteret, vel hoc illi accideret ex aliquo defectu talis naturæ; quia dependere ab objectis in acquisitione specierum, majoris imperfectionis est; quia est carere formis intelligibilibus, quæ sunt species; & si solùm ex defectu naturæ id habet, non ergo ex naturâ suâ id petit, sed potius oppositum: quia non pertinet id ad perfectionem naturæ intellectualis, sed ad defectum ejus: natura autem non inclinatur ad id, quod defectuosum est sibi. Si autem ex naturâ suâ id habet ut accipiat species ab objectis: Ergo ex naturâ suâ Angelus non est perfectus in intellectualitate, sed imperfectus & ignorans; & sic ex naturâ suâ intellectus Angeli, non magis esset in actu, nec magis plenus sapientiâ, quàm noster intellectus; quia uterque illas acciperet ab objectis.

Respondetur. Ostendendo inprimis Argumentum multum probare, Angelus indiget distincto à se actu objecta noscere, quæro, vel ex naturâ suâ id petit, vel ex aliquo defectu? Si ex defectu, ergo id natura illius non petit, sed potius oppositum: Si ex naturâ, ergo est imperfectus in natura & ignorans.

Directè autem ad Argumentum posset dici, quòd petat species ab objectis ex defectu naturæ; nec inde sequetur, oppositum potiùs petere Angelum; quia tunc creatura petit oppositum, siquid illi contingat ex defectu accidentali; & ita petit habere duas auriculas; quia unam habere ex accidenti illi convenit; Si autem aliquid desit illi ex defectu naturæ, sed sit bonum indebitum, defectum illum petit, non autem oppositum. Et sic quia est ex defectu naturæ humanæ non habere fenestram ad cor, vel perspicaciam aquilæ, non petit homo oppositum huic; quia autem non habere species futurorum, est ex defectu naturæ; quia illi sunt indebitæ sicut & ipsæ notitiæ, fit, ut cum habet defectum harum specierum, non petat oppositum.

Sed bene etiam dici potest: quòd petere species ab objectis, sit ex natura Angelorum: quia ex naturâ suâ petunt intellectum agentem. Rursus, esse sibi principium perfectionis est aliqua perfectio; & ita Deus perfectissimus est, quia à se est: Si autem ponantur Angeli fabricare sibi species, habebunt dependenter quidem à Deo, sed non sine suo motu perfectionem; Ergo illis ut supremis intellectivis, tribui debet vis hæc, parandi species. Erit tamen Angelus perfectus in intellectualitate, hoc est habens omnia necessaria ad debitam intellectionem, sed non erit perfectus, hoc est non perfectibilis ulteriùs, nec erit ignorans propter dicta suprà, in simili, præcipuè verò quia in formandis speciebus spiritualibus, morâ & tempore, non indiget Angelus ad notitias illas, quas simul exercere potest. Addo, quòd ex natura sua est debitum alicui per modum perfectionis emanandæ, vel per productionem necessario ponendæ, omnibus inest; Si autem aliquid sit debitum, sed respectivè per completionem, aliunde natum suppleri, non est necesse, ut in omnibus æqualiter habeatur. Jam autem species sunt natæ aliunde h. e. vel ab objectis, vel à Deo suppleri: quas species rerum præsentium, quamvis potuerint sibi parare Angeli, nihilominùs accepere illas à Deo, & quidem omnes æqualiter, quia Patres indistinctim de omnibus loquuntur, solumque fuit differentia in qualitate specierum magis & minus Universalium.

Punctum Difficultatis 2.

An concreatæ sint aliquæ species Angelis?

Dicendum est. *Fuisse concreatas species aliquas Angelis.*

Probatur 1. Quia quamvis ille locus Ezech. in quo dicitur Lucifer plenus fuisse decore & sapientia, possit accipi, & non per ordinem ad invehendas concreatas species: quia tamen etiam accipiunt illum Doctores, de concreatione specierum: nihilque id vetat, præcipuè si intelligantur, nonnisi aliquorum illis concreatæ fuisse species, cur ergo id dici non debebit?

Probatur 2. Auctoritate S. Thomæ hic q. 52. a. 2. in corpore *ideò* inquit (subintellige Angeli) *suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperunt, simul cum intellectuali natura.*

Probatur 3. Quia quamvis sub initium creationis, & deinceps sint indebitæ Angelis notitiæ futurorum, adeoque & species; cui enim indebitus est effectus, connaturaliter indebitum est & principium: Nihilominus cùm illis fuerint debitæ sub initium aliquæ notitiæ, pertinebat ad liberalitatem Dei, ut expeditos illos poneret ad formandas illas notitias, quam expeditionem non habuissent, si primum fuissent obligati, ad fabricandas species, præcipuè cùm illas tot Doctorum consensus ponat.

Objicit 1. Arriaga d. 6. n. 4. Si haberet Angelus concreatas omnium species, haberet etiam futurorum, consequenter posset naturaliter illa cognoscere; neque enim ab hac notitia impediretur defectu existentiæ actualis objecti. Quod ipsum prob. quia existentia objecti, solùm tunc potest requiri, quando mediatè vel immediatè influit in cognitionem; ad terminandam autem notitiam, nullo prorsus modo requiritur: quia illa terminatio in objecto, nihil est, nisi pura

denominatio extrinseca, ab actu existente. Quod ipsum probatur. Inprimis ex sensibus externis: nam videtur facies in speculo, etiamsi illa ibi non sit. Si autem non posset terminare nisi ubi esset, non ibi videnda esset, sed præcisè, ubi est: idemque apparet, dum idem immultiplicatum objectum, apparet multiplex, sine objecti multiplicantis proprietate. In iride fit propria visio colorum, cùm tamen ibi nulli tales sint. Simile quid accidit, dum transacto ictu, sonus auditur. Divina item cognitio non pendet ab actuali existentia objecti. Notitia creata attingit præterita & possibilia, quæ tamen non existunt. Denique voluntas afficitur bono, etiam ei, quod non est modò per intellectum repræsentetur.

Respondetur. Ex dictis Negando Angelum habere omnes species, sed posito etiam quòd habeat futurorum species, necdum convincit Argumentum: Possent enim admitti species illæ determinatæ quidem in ratione entis, non tamen in ratione concurrentis suo modo: Ita ut quousque non existat objectum, non possint fungi officio. Quamvis autem existentia objecti ad præcisè terminandam notitiam requisita non sit, requiritur tamen ad determinandam speciem, quod probatur, illis ipsis Instantiis: quia ut determinentur species ad tot & tot multiplicationes, requiritur ipsius objecti existentia. Divinus intellectus ut hanc potiùs quàm illam contradictionis partem videat, indiget præsentialitate objecti, seu existentia in æternitate. Voluntas indiget repræsentatione boni existentis, &c. Ita etiam species indigebunt existentiâ objecti, tanquam completivâ, ut in actum exire possint. Unde præcisa quidem formalitas terminandæ cognitionis non deposcit existentiam objecti, ut probat Arriaga; sed illam deposcet incompletio speciei, quæ non apparet, per quid compleatur, ut exeat in actum noscendi, de iis, quæ antea erant futura, nisi per existentiam objecti. Tota quidem vis ad ponendam cognitionem futuri, habetur, quæ est requisita à parte potentiæ; sed non habetur tota, quæ sit requisita ex parte supplentis, vices objecti: nempe ex parte speciei indigentis illo complemento objecti scil. existentiâ: quem ipsum defectum existentiæ posset Deus supplere, non quidem per solam suam voluntatem, sed per exhibitionem concursus ad agendum quem aliàs exhiberet præsente objecto, & qui ante existentiam objecti, indebitus est.

Objicit 2. Deberent aliàs Angeli habere concreatas sibi species omnium entium in particulari, quæ in hoc universo sunt, aut erunt: hoc autem dici non potest. Quia etsi Angelus petat noscere genera & species rerum, arbitrarium tamen est dicere, quòd petat noscere omnia in particulari, cum id aliqui Philosophi Deo etiam negarint. Et si nulli Beato secundùm gratiam, debetur notitia omnium in particulari; Ergo nec secundùm naturam debetur Angelo: Gratia enim dignior est in noscendo, quàm natura.

Respondetur. Non fuisse concreatas illis species omnium, sed nonnisi materialium quæ tunc erant. Cæterum etiam absolutè non concludit Argumentũ, quia posset adhuc concedi species Universalis muscæ v.g. quæ quamvis singulas in particulari muscas non repræsentet, repræsentare tamen possit successivè, & hic & nunc, quantum sufficit. Instantia de Beatitudine allata non convincit, Ratio quia ad statum beatum, ea tantùm requiruntur, quæ ordinantur ad notitiam Dei, & complendum statum beatorum, appetitumque noscendi; quæ haberi possunt sine notitia ita particularisata. Jam autè diceret aliquis ex excellentia noscitivi, quod est Angelus, oritur extensio illius ad quodcunque noscibile ordinis naturalis: quod quia non extendit sese ad singula possibilia, saltem ne nimis limitetur, extendi debuit ad præsentia.

Instat Arriaga. Non potest dici cum probabilitate, quod petat Angelus connaturaliter infundi sibi species rerum existentium, quæcunque illæ sint: nam etiam naturaliter possunt esse mundi infiniti, sicut enim una creatura cum alia, ita nec unus mundus cum alio repugnat, nunquidnè Angeli omnes, illos mundos connaturaliter noscere deberent: Saltem hoc negandum esset Angelis inferioribus.

Respondetur inprimis non tenere sequelam; quia procedit à facilìori ad difficilius viâ affirmationis. Deinde nego possibiles esse mundos actu infinitos, sed posito quòd essent, nihil concluditur: quia sicut non est repugnantia, ne idem intellectus immutatus extendere se possit ad omnia illa objecta, ita nec erit absurdum, ut exigat se illa notia Angeli ad illa objecta extendere, modò semel ponatur, debitam esse illis notitiam existentium. Certè enim est illis debita aliquorum objectorum notitia non præteritorum, non futurorum, ergo præsentium. Quando autem addit per Historias constare quòd Lucifer noscat aliqua per dæmones quæ hic apud nos sunt; fortè id dicitur ad captum nostrum: & hoc non probat, quòd saltem aliquas species non habeat concreatas! Non parificabuntur autem Angeli inferiores superioribus in notitia, modò illis concedantur inæquales species, & pro dignioribus, magis universales. Universalitas autem speciei duplex cogitari potest, primò repræsentans nonnisi prædicata communia, & in confuso particularia: talis universalitas inutilis est ad noscenda omnia singularia distinctè, utilis ad aliqua. Alia est universalitas speciei, per extensionem ejusdem entitatis, ad particularia quâ talia, repræsentanda; & hæc, potest etiam singularia in particulari repræsentare saltem existentia.

Obji-

Objicit 3. Scotus apud eundem. Per speciem concreatam non potest Angelus cognoscere intuitivè rem singularem, quando actu existit: Ergo debet ab illa jam existente recipere species. Ant. probatur. Quia species concreata, abstrahit in sua repræsentatione ab existentia, & solùm repræsentat res, secundùm esse essentiæ: quia antequam res existat habet totam suam repræsentativitatem, & tamen tunc, non repræsentat rem ut existentem.

Respondetur. Quòd species concreata, sine circumstantia existentiæ creatæ, abstrahat in sua repræsentatione, ab existentia; eò quòd non habeat determinativum tollens ejus indifferentiam secundùm quam est indeterminata, ut repræsentet existentiam, vel non. Cæterò qui potens illam repræsentare.

Docet autem Martinon d. 28. n. 63. Infusionem specierum esse quoad modum supernaturalem, non quoad substantiam: quia scil. quamvis in entitate sint naturales, hîc & nunc, tamen ut eo modo infundantur, non est exigentia in illis, sed sola passiva capacitas. Posito autem quòd illas Deus non infudisset, nec dum mansissent Angeli ignorantes: novissent enim se & sua accidentia sine specie: ex illis autem cognitis venire potuissent in notitiam possibilium, patium, majorum, minorum.

DIFFICULTAS III.

Ad quænam objecta dentur species?

Supposito quòd jam dentur species in intellectu Angelico, necessariæ ad ponendam notitiam alicujus objecti, facilè concludi potest, quòd dentur ad noscenda materialia: hæc enim vel maximè sunt improportionata intellectioni spirituali, circa se eliciendæ; conveniunt tamen omnes, quòd non indigeat Angelus specie ad noscendum seipsum. Ratio, quia species quotiescunque adhibentur ex indigentia objecti, adhibentur tunc, quando objectum est materiale seu improportionatum, seu distans: Angelus autem non est materialis respectu sui, sit proportionatum objectum, indistatque à se. Quod enim dicitur, essentiam Angeli non inhærere intellectui Angelico, id non convincit: nam si inhærentia habet vim determinandi, multò magis ipsa identitas: Jam autem in nostris principiis, intellectui Angeli, identificatur substantia Angeli: & licèt determinatio quæ sit per formam physicam distinctam, non possit haberi, sine unione; secùs determinatio in ratione intelligibilis. Quamvis autem potentia visiva sibi approximata, non possit se videre, non sequitur quòd etiam Angelus, non possit seipsum noscere, nam cùm visiva non sit coloratum quid, seipsam videre non potest. Nihil autem simile probat intellectum Angeli v. g. non posse seipsum intelligere.

Addit Arriaga, si licitum sit argumentari à sensibus ad intellectionem, probari poterit intellectionem non indigere speciebus, cùm illis aliqui sensus careant; ut plurimum enim non conceduntur species gustus & tactus. Sed hoc ipsum additum Arriaga indiget sua limitatione; aliàs ex eo, quòd dentur species in intellectu, malè urgeremus, dari illas in intellectu Angelico. Tunc ergo non tenet consequentia, quando non est idem principium ponendi in utroque speciem. Cæterum etiam Scotus censet quòd Angelus ad abstractivam sui cognitionem, indigeat speciebus. Per hoc tamen non negatur, quòd de absoluta potentia, possit Angelus habere sui speciem à Deo infusam: ut videre est apud Arriaga d. 5. n. 16. interim sit

Punctum Difficultatis 1.

Potestne unus Angelus noscere alium indistantem sine specie?

Quòd indigeat Angelus specie superaddita ad noscendum Angelum indistantem docet Suarez L. 2. c. 5. n. 12. citans pro se S. Thom. Cajet. & alios Thomistas. Cum quibus sentit Joan. à S. Thoma d. 21. art. 3. n. 22. Oppositum docet Vasq. sup. citat. Arriaga d. 5. n. 23. & post illos Martinon d. 38. n. 22.

Dicendum est. *Quòd unus Angelus possit alterum noscere indistantem sine specie superaddita.*

Probatur 1. Potest ad notitiam illius Angeli, suo modo concurrere ipsa species; Ergo poterit ad eandem suo modo concurrere & ipsum objectum spirituale proportionatum, indistans. Et si dicit ordinem species ad posse illud concurrere, cur non dicet etiam ipsum objectum?

Probatur 2. Quia quoties non potest objectum seipso concurrere ad notitiam, id tunc fit, quando vel est objectum distans, vel improportionatum ut communiter assumitur. Neutrum hic habetur. Quod si dicas Angelum superiorem esse improportionatum intellectui inferioris, sufficit ad verificandam Conclusionem ut scil. noscatur ipse Angelus, qui sit ejusdem speciei. Deinde cùm participent ex eodem generico modo essendi, non apparet quî in ordine ad intellectionem, sint objectum improportionatum.

Probatur 3. Quia si non posset Angelus intimè præsens concurrere ad sui notitiam, vel ideò non posset, quia non esset informativè præsens Angelo noscenti: Et hoc non obest; quia in visione beata Deus non est informativè præsens, & tamen noscitur à Beato. Nec est ratio, cur ad principiandam notitiam, sit necessaria unio aliqua principiorum. Vel non posset concurrere ad illam intellectionem ideò, quia ille actus

actus esset vitalis; sed hoc etiam non obest: quia concurrit ad illam Deus non vitaliter quidem, sed tamen tanquam ad actum vitalem. Ergo & idem facere poterit objectum: idque ex eo: quia ad actionem vitalem, non est necesse omnia principia esse vitalia. Vel non posset concurrere ideò objectum ad sui notitiam: quia noscens Angelus, habet jam illius objecti species. Sed hoc non obstat: quia non est ratio, quòd potius non debeat desinere concursus speciei, & quòd debeat desinere nonnisi concursus objecti. Deinde cur non ponetur talis vis concurrendi in speciebus quæ deposcat in actum exire, nonnisi tunc, cùm non est præsens objectum, vel quando est improportionatum, manetque in improportione. Denique cur ad illam notitiam, tam species quàm objectum non concurret? non est enim novum idem à pluribus principiis, in suo genere totalibus produci. Quod si hæ rationes non obstant, quo minùs objectum concurrat, nullæ aliæ obstabunt. Concurret ergo objectum, hoc est Angelus indistans, ad sui notitiam.

Objicit 1. Joan. à S. Thoma. Unus Angelus non potest illabi, intra mentem alterius, per suam substantiam, neque immediatè operando intra illam, præsertim infundendo lumen & species: Ergo una substantia spiritualis, non potest imprimere speciem suam in intellectu alterius Angeli, neque ipse ab eo haurire. Cons. prob. quia species spirituales, non possunt produci ab uno Angelo in alium transmittendo per medium: quia medium est extrinsecum vel corporeum; Species autem illæ sunt accidentia spiritualia, & sic non possunt inhærere medio corporeo multò minùs vacuo. Debent ergo produci sine aliquo medio in ipso intellectu Angeli, à substantia spirituali alius Angeli. Substantia autem alterius Angeli, nequit intra intellectum alterius intrare: talis enim illapsus, convenit vel radici ipsi à qua emanat intellectus, vel principio à quo creatur; ista enim assistentia, non est præsentia localis: quia hæc ad nihil servit in intellectu per se loquendo, licèt per accidens, ut in nobis, quia anima nostra unita est corpori sensibili, confert ei præsentia localis, ad sensationes. Et cum nulla substantia creata habeat causalitatem in Angelum, cum Angelus non fiat ab altero, fit enim à Deo totaliter, per creationem necessario; Ergo intellectus unius Angeli, non habet rationem causæ, in alium Angelum.

Respondetur. Inprimis argumentum probare multum: quia probat etiam mediis speciebus ab Angelo A non intelligi Angelum B. quia illæ species deberent illabi, quod est proprium solius Dei: & sicut creatura per Thomistas non potest assumi ad aliquid creandum, quia hoc est proprium Dei, ita nec poterunt illabi species, quia hoc etiam est proprium Dei. Si autem non illabitur species habet nonnisi indistantiam localem; quæ ad nihil servit in intellectu, per se loquendo.

Quod autem attinet ad robur ipsiusmet rationis, multa non concludunt. Nam inprimis cùm hic agatur: An per suam substantiam possit Angelus A. in intellectu Angeli B. concurrere ad sui intellectionem, ille de hoc argumentatur; Quomodo possit species sui, causare objectum, in intellectu Angeli. Deinde ex dictis suprà colligitur; Quomodo intellectus Angeli determinetur tam à materiali, quàm à spirituali objecto, ad fabricandam speciem. Denique rationes quibus probat ab objectis non transmitti species non convincunt: Posset enim dici ut innuimus suprà, quòd transmittantur non per medium, saltemque non urget difficultas, si Angelus penetrans alium Angelum, emanet sui speciem; non enim jam daretur locus transmissionis per medium, vel si illam producat in intellectu Angeli indistantis localiter.

Quod si quæras; Voluntariené emanabuntur illæ species spirituales ab objectis? Adhoc dici poterit quòd cùm aliqua objecta spiritualia, sint non voluntaria qualia sunt accidentia spiritualia, non poterunt voluntariè emittere sui species, nec emanabunt illas voluntariè etiam ipsæ substantiæ volitivæ; quia de emanationibus de quibus non ita clarè constat, discurrendum est, proportionatè ad manifestè emanativa; manifestè autem emanantia, emanant suas species non voluntariè. Quamvis autem omne agens liberum habeat dominium in actiones elicitas, non tamen in eas quæ emanativè aliquid producunt. Nihilominus emanens Angelus illas species uti illis non poterit, quia emanantur & providentur nonnisi in bonum alius ab emanante.

Quod autem objicit Vasq. D. 201. Angelum sua virtute non posse plus producere in alio, nisi motum localem; id verum est de Angelis comparatis ad corpora: Meminit hujus sententiæ Suar. l. 2. c. 5. n. 22. Dicitque n. 27. se in contra insolubile argumentum non habere.

Cæterum hunc modum proponimus quidem non defendimus quia innititur soli huic argumento, quod scilicet etiam materialia emanent sui species: Hoc autem argumentum ut dixi sup. in simili non est inevitabile. Inde uti jam dicebam accipiet species ab objectis determinantibus intellectum Angeli, ut sibi illas formet, quæ determinatio in hoc breviter loquendo stat: Quia ex una parte potest Angelus præsentia noscere: ex altera parte, objectum est etiam præsens, hinc utrumque concursum petità Deo, qui serviat fabricandæ speciei.

Sed redeundo iteratò ad argumentum pensanda est hæc propositio. Unus Angelus non potest alteri illabi.

Triplex illapsus cogitari potest, primò merè localis, qui salvatur per expulsionem corporis & occupà-

occupationem spatii quod expulsum corpus occupabat; & hic illapsus in præsenti locum non habet. Secundò illapsus dicitur pro indistantia, cum aliqua operatione unius in alterum, qualem agnovit S. Greg. l. 17. Mor. c. 20. aliàs 18. Dæmon, si suggestioni ejus primò non resistitur, repentè totus, ad interiora cordis illabitur. Tertiùs illapsus est indistantia, cum jure conservandi aliquid in esse, item efficaciter prædominando & invertendo quocunque voluerit mentem; & hic illapsus, est proprius Dei; secundus tamen etiam creaturis convenit; quamvis enim præsentia localis præcisè secundùm titulum indistantiæ, non conferat quidquam, confert tamen si sit simul cum vi concurrendi. Vide de hoc illapsu citat. Suar. c. 5. n. 14.

Instat. Joan. à S. Thoma. Si unus Angelus posset alteri illabi, operando aut immutando intellectum aut voluntatem alterius, posset utique intelligere cogitationem cordis illius: quia non est ratio cur habeat vim immutandi intùs intellectum illius, & non habeat facultatem cognoscendi illud quod immutat, & in quod agit, videndo quid operetur.

Respondetur. Si posset Angelus illabi alteri, cum universalitate operandi quod voluerit, & in ordine ad omnes notitias, necessariò deberet noscere quid agat alter Angelus, adeoque respectu illius illabentis, nullum daretur secretum, ejus, in quem illabitur. Sed si illabatur nonnisi per ordinem ad principiandam de sua substantia præcisè notitiam, non sequitur quòd secreta cordis illius sit cogniturus. Deinde duplex est sententia Auctorum; Quidam objectis concedunt, speciebusque concursum in genere causæ efficientis. Et in hac sententia Angelus illabens sciret quod concurreret ad sui notitiam. Alii concedunt concursum nonnisi terminativum & completivum, & in hac sententia nesciret Angelus quòd concurrat, nisi aliunde supponendo, quod terminet notitiam.

Punctum Difficultatis 2.

Solvuntur reliquæ Objectiones.

Objiciunt 2. Thomistæ & cum illis Suarez, saltem Angelus inferior, non poterit sui notitiam principiare, in intellectu superioris Angeli: quia ut objectum intelligibile concurrat cum intelligente, debet esse æque immateriale, sed Angelus inferior, non est æque immaterialis ac superior. Ergo non potest illum ad intelligendum quasi perficere. Et sicut Divina essentia, licèt maximè intelligibilis, non potest à creato intellectu nosci, nisi elevetur per lumen ordinis Divini; ita & in præsenti, non poterit inferior concurrere ad intellectionem, quam de illo, superior Angelus format.

Respondetur. Si concedatur concursus nonnisi terminativus argumentum nihil urget, sed concesso etiam concursu coëffectivo nihil probatur: Ratio, quia immaterialitas quæ eximit aliquod objectum à notitiâ materialioris, debet esse immaterialitas major ratione ordinis; non autem ratione excellentioris specificæ differentiæ, intra eundem ordinem contentæ: Quia verò omnes Angeli sunt in eodem gradu generico, nec se excedunt gradu generico, sicut exceduntur à Deo, fit ut inferior Angelus, possit adhuc superiorem noscere. Et quamvis notitia perfectioris, sit perfectior entitativè præ illa notitiâ, quam inferior producere possit, non oberit tamen quo minùs inferior ad illam etiam nobiliorem concurrat; quia in ordine ad effectum majorem & nobiliorem, contentum tamen intra idem genus proximum, potest concurrere ignobilior causa, simul cum nobiliori: & ita ad trahendum idem pondus juvant se advicem debilius & fortius tractivum. Atque ita etiam inferior Angelus, cum illo nobiliori, ad nobiliorem illam notitiam poterit concurrere.

Objicit 3. Suarez, ut una actio ab objecto & potentia indivisibiliter ac vitaliter prodeat, necesse est, ut illa principia inter se uniantur: Utque aliquam subordinationem inter se servent, ita ut ad motionem, vel influxum unius, alterum illi cooperetur: quia aliàs non potest actio inchoari ab utroque illo principio, nisi per accidens, & quasi contingenter: quod ipsum probatur. Quia neutrum ex illis principiis ex necessitate naturæ operatur; quia & Angelus cognoscens liberè exercet illum actum, & cognitus, suam coëfficientiam liberè præstat. Neque etiam unus illorum, per voluntatem suam, potest alterum ad concurrendum necessitare: quia neuter obedire debet alterius voluntati: nec etiam inter eos posset naturalis aliqua sympathia, cum fundamento fingi. Unde posset unus Angelus velle alium videre ut supponitur; & non posset, quia alter non vult concurrere: deberent ergo concurrere voluntariè priùs consentiendo, & si vellent concurrere casu, esset hoc contra ordinem & perfectionem naturæ? Si autem concurrerent annuendo simul, & hoc involvit imperfectionem in noscitivo, quia dependentiam involvit & repugnantiam; quomodo enim cognoscet voluntatem alterius, si illum nondum cognoscit?

Respondetur. Hoc Arg. plura adferre principia, singula examinanda.

1. Principium est. An objectum & potentia, adeoque illabens Angelus, & cui illapsus est, debeant secum uniri? Ad quod dici potest, sufficere ut uniantur per identitatem actionis ab utroque principio indivisibiliter pendentis; ut videre est in multis aliis agentibus, imò & in ipso concursu Dei: & quòd specialior aliqua unio requiratur, non probat objectio.

2. Prin-

2. PRINCIPIUM. An illa scilicet principia necessariò concurrant? Respondet Martinon d. 38. n. 44. Quòd ille concursus sit determinativus, nec liberè præstetur sed necessariò, ideoque non supponit mutuum Angelorum annuere; & sicut non est casuale ac fortuitum, sensus externos determinari ab objectis propriis, sufficienter præsentibus, si cætera sunt paria; Ita etiam se habebit Angelus ille: Si inquam cætera sint paria: quia si esset in determinatâ, totâque impletâ, suorum actuum sphærâ, velletque in illâ immutatâ persistere, tunc non nosceret illabentem Angelum; quod contingere potest in nostris etiam sensibus, qui ad aliqua non advertunt, si anima seriò aliò sit avocata.

3. PRINCIPIUM est. Quomodo Angeli noscant adinvicem voluntatem noscendi? & quomodo noscere possint volitionem, si antea non cognoverint Angelum? Hoc principium non convincit, quia necessarium est, ut prius noscatur directe substantia si cætera sint paria, ut ponatur illa notitia; sed etiam poterit noscere volitionem non cognitâ substantiâ directe; quia hæc duo distinguuntur, poteritque supponi substantia aliunde cognita dixi directè quia non potest hujus volitio attingi quin indirectè, attingatur hic.

Quando autem urgetur. Quòd supremum in genere intellectuali h. e. Deus, liberè concurrat ad sui notitiam, & cum etiam infimum intellectualium quod est homo, libertatem habeat in suis actionibus ad extra, ideoque quòd & Angeli, qui sunt quid medium, liberè debeant concurrere ad notitiam; Id non convincit; Nam supremus intellectualium Deus admittit generationem, infimum intellectualium h. e. homo generat etiam, & tamen Angeli non generant; ita etiam in præsenti. Quod si recurras ad hoc, posse ex particulari conditione aliquid non convenire intermediis entibus, idem & nos dicemus. Quanquam etiam Antecedens habet aliquid falsi, quia homo non est liber in ordine ad hoc ut cognoscatur, & Deus ipse naturaliter concurrere debet ad sui cognitionem, posito lumine gloriæ, sensus etiam necessariò noscit sua objecta in debitis circumstantiis, cur ergo idem de Angelis illabente, & eo cui illabitur, non dicetur?

OBJICITUR 4. Quando aliquod agens medio accidente causat aliquid, non potest idem causare seipso: Sic quia ignis medio calore urit, seipso non urit; quia vivens medio semine generat, seipso non generat, & sic de reliquis: Ergo si Angelus media specie producit sui notitiam, jam illam seipso, producere non poterit.

RESPONDETUR. Inductionem non esse universalem: Nam si possibilis sit species impressa Dei, nunquidne jam seipso Deus, non poterit ad notitiam sui intuitivam concurrere, mediis infusis habitibus? Deus in justificatis principiat actus supernaturales per habitum, & tamen illos cum solo concursu suo extraordinario principiare potest. Unus homo potest ex uno loco in alium medio impulsu transferre, nunquidné non poterit, deferre nonnisi? Et miles qui ferit gladio, ferire potest & pugno. Ad maximum ergo dictum Antecedens hoc sensu verificari potest, si procedat de agente, in quo non supponatur aliunde vis producendi, illius effectus; non probatur autem talem vim non haberi in ipsa substantia Angeli, & de cætero si non sit convincens ratio communis utrique non tenet consequentia, à modo agendi unius potentiæ, ad modum agendi alius.

OBJICIUNTUR 5. Si Angelus A. intimè præsens Angelo B. potest in illius intellectu principiare per seipsum notitiam sui, etiam species Angeli A. poterunt principiare in Angelo B. notitiam objecti cujus sunt species, quia non magis militat ratio pro una parte, quàm pro alia; & sicut Angelus A. est intimè præsens Angelo B. sic & species Angeli A. indistant tunc ab Angelo B.

RESPONDETUR. Negando Consequentiam: Ratio, quia quamvis species Angeli A. si distinguantur solo numero, potuerint esse in Angelo B. si tamen non sint eductæ de potentia Angeli B. non poterunt in Angelo B. principiare notitiam: Ratio, quia universaliter accidentia, non deserviunt ad operandum, nisi illi subjecto, ex quo educuntur. Et ita si penetrentur ignis A. & ignis B. calore ignis A. non uret ignis B. quia calor ignis A. non est eductus è potentia ignis B. Quia ergo species Angeli A. non sunt eductæ è potentia Angeli B. cum potentia Angeli B. non concurrent ad notitiam. Et sicut in moralibus, quando fratribus ex divisa sunt bona, non habet jam jus unus ad utendum bonis alius; ita facta ex divisione specierum Angelis, sive per productionem factam ab Angelo, sive per eductionem factam à Deo, non habet alter jus, in bonum specierum, alius. Sed inde non sequitur, quòd ipsum objectum ad illam notitiam concurrere non possit: quia non est ita ex divisum, quin aliorum de se notitias principiare possit, nec se habet per modum accidentis educti.

DIFFICULTAS IV.

De Qualitate Specierum.

SOlet ab Auctoribus admitti quædam conditio specierum, secundùm quam appellantur quædam species universaliores: nomine autem specierum universalium veniunt species, quæ cum sint in entitate indivisibiles; nihilominus hoc faciunt, quod facerent plures numero species: De hac materia tractat Suar. L. 2. à cap. 14. Vasq. d. 203. Arriaga d. 7. Mart. d. 38. S. 6. Joan. à S. Thom. d. 21. a. 4. n. 9.

Pun-

Punctum Difficultatis 1.

Præmittuntur quædam de specierum Universalitate.

Præmitto 1. *Possibilem esse speciem aliquam universalem.* Ratio, Tum quia id non implicat Contradictionem. Tum, quia habetur quid simile in aliis entibus, & ita unicus sensus communis, potest repræsentare omnia, quæ repræsentant sensus particulares. Eadem Petreitas, æquivalet animalitati & intellectivo. Unica numero species expressa, potest repræsentare quod aliàs repræsentant duæ. Et indivisibile judicium repræsentare potest duas distinctas realiter, simplices apprehensiones, unus idemque actus voluntatis, potest fieri ex pluribus motivis, quæ aliàs plurificant actus. Tum, quia quæ est proportio in modo essendi, eadem est in modo operandi, sed perfectiora entia colligunt perfectionem inferiorum. Ergo & species perfectiores, colligent perfectionem inferiorum specierum, adeoque erunt universaliores.

Dices 1. Non possunt una definitione definiri distinctè duo singularia; Ergo nec repræsentari unâ specie.

Respondetur. Inprimis medium terminum esse pro nobis; quia de facto definitio specierum, est definitio individuorum, secundùm quod participant speciem. Deinde disparitas hæc potest esse, quia si una definitione definirentur in singulari duo individua distinctè, hoc ipso non essent duo individua; quia singularitas unius, esset singularitas alterius; siquidem definitio unius singularitatis, esset definitio alius: tale autem absurdum non sequeretur, si universalis species una entitate, sed virtute multiplex, concurrat ad diversas singularium repræsentationes. Quanquam etiam unus indivisibilis actus, potest duas definitiones formare.

Dices 2. Non possunt duæ imagines unico exemplari repræsentari, imò hoc impossibile est, sicut est impossibile ut rosa fiat panis: Ergo impossibilis erit species universalis.

Respondetur. Si Antecedens procedat de exemplari physico & colorato, quia unus color non est alter color, nec nigrum dealbat, fit ut nigro non possit exemplificari album; sed inde non sequitur, quòd unum idemque principium, habens se per modum potentiæ, non possit concurrere ad productionem notitiarum, quæ aliàs à pluribus, pendent principiis: Si autem res sit de exemplari intentionali, falsum est, quòd non possit indivisibilis notitia, repræsentare plura imaginata & objecta.

Dices 3. Vel tantùm connexa objecta non implicat repræsentari ab eadem specie, vel etiã inconnexa: Si secundum, ergo una species poterit repræsentare etiam omnia possibilia; Si primum, contra erit, quia connexa, non ita sunt connexa, quin habeant disconnexiones: Si ergo hæ disconnexiones possunt non ab una specie repræsentari, non obest, quo minus & alia simpliciter disconnexa, repræsententur.

Respondetur. Neutram partem convinci. Non secundam, quia est à faciliori ad difficilius viâ affirmationis; difficilius autem est, repræsentare posse omnia, quàm nonnisi aliqua. De illatione circa speciem omnium possibilium, infrà dicetur. Primum etiam non convincitur, quia etiam procedit à faciliori ad difficilius viâ affirmationis, nempe à minori disconnexione ad majorem: Et sicut potest percipere oculus disconnexionem minorem, quæ est inter colores, non potest majorem quæ est inter gustabilia, ita & in præsenti.

Præmitto 2. *Admissa possibilitate universalium specierum, manere inter alia in hoc difficultatem, quòd cùm illæ universales species non sint causa particularium, nec genus ad illas; quomodo tamen id facere & præstare poterunt, quod continent & præstant species particulares?*

Responderi solet ad hoc per discursum desumptum ex Thoma hîc q. 55. art. 2. ad 3. & 57. art. 2. in corpore. Reperiuntur quædam quæ cùm aliorum neque causæ sunt, neque genera, neque species, sunt tamen in aliquo genere, sive illud analogum sive univocum sit, aliis excellentiora. Exemplum adfert S. Th. ab habitu universalis prudentiæ in homine, cujus actus est dirigere actus virtutum, ut magnanimitatis, cautelæ, & aliarum similiũ, qui tamen habitus, neque est causa, neque genus, neque species illius, quæ est quasi prudentia in Leone, ad actus magnanimitatis, & ejus quæ est in vulpe, ad actus cautelæ; sed tantùm est quædam excellentia supra prudentiam Leonis & Vulpis. Similiter sensus communis, neque est causa, neque genus, neque species sensuum externorum, sed est potentia quædam excellentior & eminentior sensibus externis, isti enim inserviunt sensui interno, sive communi; & hic omnia distinctè agnoscit, quæ sensus particulares sigillatim attingunt, & aliud insuper quod illi non attingunt, v. g. differentiam albi & dulcis, quam nullus externus sensus percipit, cùm in nullo externo, utrumque istud simul esse possit.

Eodem modo & de speciebus Angelorum dici poterit, quòd scilicet ratione excellentiæ, in eo genere similitudinum, & specierum, possint esse tanquam ratio & propria similitudo plurium; quamvis respectu illarum, neque sint genera, neque causæ, neque singularum ratio adæquata. Porrò hæc excellentia & eminentia specierum Angelicarum non aliunde oritur tanquam à priori, nisi quia species Angelicæ, sunt quædam naturalis participatio, & similitudo essentiæ Divinæ prout essentia Divina,

habet rationem principii excellentioris & principalioris, ut indicat S. Thom. q. 57. a. 2.

Hic Discursus bonus est, sed relinquit aliquid inexplicatum, nempe quomodo plura in aliquo ente colligi possint? cùm tamen v. g. rugibilitas & hinnibilitas in eodem ente colligi non possint. *Hoc ut explicetur*

Formatur hic Discursus desumptus ex S. Thoma hîc q. 55. c. 3. Tota ratio excellentiæ est colligere perfectiones per plura sparsas: Hoc probat inprimis Inductio, nam non est ita perfectum esse Ens quàm esse substantiam, quia hanc perfectionem, quam habet Ens, habet & substantia, & insuper addit propriam. Et certè quòd Ens possit esse accidens, est quid ignobile, cùm servitus sit ignobilitas; accidentia autem sunt nata servire substantiis, hac imperfectione ablata retentaque formalitate Entis, substantia adfert dignitatem quod est dominari accidenti, perseque stare. Et hinc fit quòd substantia sit quid perfectius. Idem videre est in Deo qui appellatur à Patribus pelagus existentiæ, & nos in prima Parte diximus illum esse essentiam perfectissimam in genere essentiæ. Item quod sit perfectius colligere perfectiones per plura sparsas, per hoc probatur, quia pluralitas perfectionum, hoc ipso quia pluralitas est, numerum unius & alius unius, &c. perfectionum importat. Et cùm una perfectio, non sit alia, collectio illarum in uno, & singulas superabit, ratione aliarum perfectionũ, præter hanc unam contentarum, & æquabit hanc totam collectionem.

Porrò sunt aliquæ tales excellentiæ quas in unum colligere, est neutram habere, sic v. g. colligere hinnibilitatem & rationalitatem est neutrum habere; aliæ autem excellentiæ sunt, quarum collectio patitur unitatem; & ita in sensu communi colliguntur sensus particulares, &c. Regula autem dignoscendi quænam perfectiones ita colligi possint, hæc potest haberi: ut includenda, habeant se per modum graduum superiorum, quia talia hoc ipso quia superiora sunt, indigent in inferioribus unisari. Si autem non habeant se per modum graduum superiorum, illæ solùm & in tantum in una perfectione colligentur, quæ dicunt ordinem, & in quantùm dicunt adspecificari extrinsecè per aliud, præcipuè tanquam per objectum. Et ita quia sensus extrinsecè specificantur ab objectis, fit ut perfectio illorum, in tantùm, in quantùm dicit specificationem extrinsecam, intra unum sensum communem, colligi possit. E contrà quia rugibilitas importat specificationem suam intrinsecam, itemque rationalitas, fit ut hæc, non possint in unum colligi, nullæque hoc possunt habere entitates secundùm specificationem intrinsecam.

Horum ulterior hæc est Ratio; Quia si aliqua ratione specificationis extrinsecæ inter se contingat colligi, non sequitur ulla essentiarum confusio, quæ aliàs sequitur si colligatur perfectio duorum in unum secundùm specificationem intrinsecam, non enim tunc ipsa objecta inter se identificabuntur; non etiam virtutes ipsæ; neque enim prædicata intrinseca oculi colliguntur in sensu communi, sed dabitur tantùm virtus, quæ extendat se ad objecta plura, quàm alia; ad illa ipsa, extendendo se, alio modo: quod etiam contingit in ipsis brutis, & hominibus, quia ad eadem objecta se non rarò extendunt, sine ulla intrinsecorum prædicatorum identificatione.

Quod si specificationes extrinsecæ possint in eandem indivisibilem entitatem colligi, poterunt etiam species impressæ plures intra unam speciem universalem includi; cùm etiam hæ dicant specificationem extrinsecam ab objectis, & secundùm illam specificationem extrinsecam, dicuntur in una universali specie colligi.

Præmitto 3. *Etiam posita & sic explicata universalitate specierum, non salvabunt illa sola rationem perfectioris intellectivi in Angelis perfectioribus.*

Ratio, quia quantumvis superior & inferior Angelus æquales haberent species nihilominus perfectior perfectiorem entitativè eliceret speciem: quia proportionatam principio perfectiori quod est ipse Angelus superior. Exiguntur ergo illæ species tanquam quid magis proportionatum, ipsi dignitati substantiæ. Quamvis autem causa quò perfectior est, eò minori concursu aliarum causarum, adeoque objecti indigeat; id verum est, si sit effectus æqualis perfectionis principiandus, ut loquitur Esparza q. 13. ad 1. vel certè causa perfectior minori concursu objecti indiget, qui sit elevativus potentiæ intellectivæ, sed non hoc sensu, quasi causa perfectior, non indigeat instrumentis à natura provisis, ad agendum, perfectioribus in entitate. His præmissis *sit*

Punctum Difficultatis 2.

An Angeli quò perfectiores, eò universaliores habeant species?

Dicendum est; *Angelos quò perfectiores sunt, eo universaliores habere species*, est Conclusio Suar. l. 2. c. 15. Joan. à S. Thoma D. 21. art. 4. n. 9. Martinon d. 38. n. 64. Franc. Lugo d. 8. n. 15. inclinatque Arriaga d. 7. n. 8. est autem contra Vasq. 1. p. d. 203.

Probatur 1. Auctoritate Dionysii de Cœl. Hierar. c. 10. secundùm translationem Perionii, ad quem provocat Vasquez: ubi cum docuisset Dion. æquales esse Angelos in objectis sciendis apud citatum Joan. à S. Thoma his verbis. *At participes quidem*, inquit, *esse omnino*

omnino & sapientiæ & scientiæ commune est Divinarum mentium omnium: En æqualitatem in scindis objectis; Tum subdit: *Non tamen eodem, sed inferiori modo.* Ubi, ut vides ad inferioritatem seu non universalitatem noscendi provocat; quæ cùm non sit ratione objectorum, debet esse ratione specierum. Et si dicas inferioritatem illam referri debere in modum noscendi, diversitatemque actuum, inferri inde poterit debere etiam illam referri in diversitatem specierum, ut ita proportionentur inter se actus & species.

Sanctus etiam Thomas hîc q. 55. art. 3. in corpore ita complectitur auctoritatem Dionysii ex cap. 12. *Superiores Angeli participant scientiam magis universali, quàm inferiores.*

Auctoritas etiam Aristotelis ex Lib. de Caus. adducitur à S. Thoma ubi docet Aristoteles, quòd Angeli superiores habeant formas magis universales, quem librum pro Aristotelico agnoscit S. Thomas, quidquid dicat Vasquez.

Respondet 1. Arriaga quòd Dionysius non egerit loco citato de cognitione naturali, sed de supernaturali: egit enim de cognitione quæ communicatur inferioribus, quæ communicatio fit nonnisi in ordine supernaturali.

Contra. Si in ordine supernaturali quò perfectiores sunt Angeli, eò habent species universaliores, habebunt etiam in ordine naturali: quia etiam in hoc actu proportionari debent principia.

Respondet 2. Idem. Adhuc sub lite est, an ordines diversi, constituantur ob diversitatem naturæ, an verò solius gratiæ; Ergo quando agit Dion. de Cherubinis respectu aliorum, non agit de eo excessu in naturalibus fundato. Cumque Thomistæ inter singulos Angelos ponant distinctionem specificam, deberent singuli diversificari, quoad modum illarum specierum; quod tamen Dionysius non fecit, sed posuit diversitatem nonnisi inter ipsos ordines.

Contra. Quamvis Dion. posuerit diversitatem inter ipsos ordines; quia tamen posuit ex aliratione, quæ militat etiam pro reliquis, nempe dignitatem & excellentiam unius præ alio, fit ut hæc diversitas etiam pro aliis Angelis rectè colligatur, probeturque dari iis species universaliores, qui digniores.

Probatur 2. Argum. negativo, quia scilicet tales species non repugnant, ex alia parte connaturalius est, ut perfectiores species, respondeant perfectiori intellectui; Ergo si nihil obsit censendum erit, quò perfectiores Angelos, eò perfectiores habere species.

Probatur 3. Quia universalitas capacitatis noscendi plura, etiam inter homines, arguit excellentiam, sequiturque ad bonitatem dispositionum excellentiorem; Ergo etiam universalitas noscendi, adeoque & specierum, sequi debet excellentiam specificam Angelorum.

Objicitur 1. Ex Vasquez d. 203. n. 3. Non satis compertum est: An omnes Angeli specie differant, & hoc concesso non sequitur perfectiores Angelos, per pauciores species intelligere; quia hæ species fortè sola Dei voluntate, sunt Angelis communicatæ; perfectioque intellectionis, bene referri posset in perfectiorem nonnisi intellectum.

Respondetur. Conclusionem procedere ex suppositione nonnisi, si sint inæqualis specificæ distinctionis Angeli: quæ species, quamvis quoad produci dependeant à Dei voluntate; præsupponitur tamen exigentia in Angelis, quâ petunt ut suæ dignitati proportionetur dignitas illorum instrumentorum. Quamvis autem ut dixi Præm. 2. posset aliunde etiam salvari excellentia intellectionis in excellentioribus Angelis; nihilominus id non destruit, quo minùs petat, etiã hæc instrumenta, excellentiora, excellentior substantia Angelica; præcipuè cùm ita se habere rem, ponat auctoritas Dionysii & S. Th.

Objicit 2. Idem. Quam etiam objectionem tetigit Ægydius apud Suar. citatum c. 16. n. 6. Si alius Angelus supremo superior qui nunc datur, crearetur, deberet esse alterius speciei; Ergo & pauciores species deberet intelligere, quàm ille qui nunc supremus est; atqui non posset per pauciores quam per unam intelligere. Ergo non est dicendum, Angelorum supremum qui nunc est, omnia per unam tantùm speciem intelligere.

Respondetur. Circa paucioritatem specierũ dupliciter discurrere possumus, inprimis non concedendo de facto ulli Angelo speciem unam omnium quæ noscit, sed tamẽ concedendo plures, plurium repræsentativas; ita tamen ut pauciores sint in Angelo perfectiori, plures in Angelo imperfectiori; Et in hac suppositione argumentum jam locum non haberet: quia de facto supremus qui nunc est Angelus, habet adhuc plures species, licèt non tot, quot inferior. Sed quid si Angelus supremus unam nonnisi habeat speciem? ad hoc responderi debet per secundum membrũ, quomodo posset apprehendi paucioritas specierum: quia scilicet quamvis haberet nonnisi unam speciem, non haberet tamen ita universalẽ, sicut haberet ille perfectior. Universalitas autem illius speciei, ex duplici capite peteretur, inprimis quia species illius de novo creati, extenderetur ad repræsentandum Angelum olim supremum; & tamen species Angeli olim supremi, non extendebatur ad illummet ipsum, repræsentandum, Angelus enim seipsum noscit sine specie. Rursus Angeli noviter creati species inde haberet universalitatem, quia posset plura ex possibilibus repræsentare: quod etiam innuit Suar. c. 16. n. 9.

Instat Vasq. Si Angelus qui nunc est supremus, cognoscit omnia inferiora per unam speciem, & creato superiori Angelo, solum illi

adderetur nova ſpecies, ut ſuperiorem illum attingat, eadem ratione de reliquis qui nunc ſunt, dicere deberemus, nempe unica ſpecie intelligere omnia inferiora, & ſpecies in ipſis ſolùm multiplicari, ut ſuperiora cognoſcant.

RESPONDETUR. Concedi id poſſe, neq; n. inde ſequetur, quòd nullæ ſint dandæ ſpecies univerſales, ad quod maximè in præſenti attenditur; quia decimus v.g. noſcet una ſpecie, adeoque univerſali novem inferiores; licèt omnes ſuperiores ſe, ſit cogniturus ſpeciebus multiplicatis.

OBJICIT 3. Arriaga cit. n.10. Inter hominem & infimum Angelum ex creatis de facto, itemque inter duos Angelos poſſunt poni alii infiniti in perfectione, iique inæquales; & tamen infimus præſens Angelus excedens infinitos alios, non habet ſpeciem infinitè perfectiorem, nec dignitati illius entitativæ, accommodat ſeſe, excellentia ſpeciei.

RESPONDETUR. Inter hominem & infimum, qui de facto datur, Angelum poſſe produci infinitas ſpecies perfectiores homine, & non ita perfectas, ac eſt infimus Angelus, ſed hæc infinitudo eſt nonniſi ſyncategorematica, conſequenter & exceſſus ſpeciei proportionatè Angelo infimo, eſt exceſſus infinitus ſyncategorematicè. Hoc idem argumentum debet ſolvere Arriaga, cùm poſſibilitatem talium ſpecierum agnoſcat. Debet item ſolvere, cur non ſit infinitè perfecta ſubſtantia Angeli infimi.

INSTAT 1. idem. Non eſt bona hæc conſequentia: Homo excedit cætera animantia; Ergo debet cognoſcere per pauciores ſpecies; nec tenet de bruto, comparato ad aliud brutum; Ergo nec in præſenti tenebit.

RESPONDETUR. Nec in præſenti tenere conſequentiam, per neceſſitatem illationis, ſed per congruentiam; ut ſuperiùs dictum.

INSTAT 2. Cur non ob eandem majorem perfectionem dicetur Angelos quò ſimpliciores, eò per pauciores potentias operari, ac proinde in iis induci unicam potentiam, quæ intellectiva, volitiva, memorativaq; ſit.

RESPONDETUR. Cum in noſtris principiis potentiæ identificentur animæ, multò magis identificabuntur ſubſtantiæ angelicæ, non ergo ſequitur poſſe Angelum ſuperiorem per pauciores potentias debere velle & intelligere; quia nihil eſt paucius, uno; quia verò non identificantur ſpecies intellectui, ſed ſuperadduntur, poterunt bene multiplicari magis vel minus. Rurſus, cùm ſpecies animantia ab objectis recipiant, non poſſunt illas adunare cum in ſe diſadunatæ ſint. Forteq; perfectiora bruta, materiales ſpecies perfectiores ſibi fabricant, percipiendo v.g. diverſitates varias paſtus, & viſibilis, ad quas diverſitates, non attingunt bruta imperfectiora. Quia autem homo fabricat ſibi ſpecies, comparativè ad bruta, per pauciora cognoſcit, comparativè autem ad alios homines, ii qui ingenioſiores ſunt, univerſalius noſcunt.

INSTARI poteſt 3. De facto bruta quò perfectiora ſunt, eò pluribus utuntur ſenſibus: nam perfecta animalia utuntur quinque ſenſibus; non autem imperfecta: nec ad ſalvandam perfectionem brutorum eſt neceſſe ponere paucitatem majorem ſenſuum. Ergo nec erit neceſſe ponere ſpecies pauciores in Angelo perfectiori.

RESPONDETUR. Negando Conſeq. Quòd pluribus ſenſibus utantur animalia perfectiora hoc inde eſt, quia quò perfectiora ſunt, eò debent eſſe plurium noſcitiva, magis enim per hoc ad gradum intellectivi accedent, per hocque ipſum perfectionabuntur. Nec etiam debent habere ſextum aliquem ſenſum, ut plura cognoſcant: quia non eſt imaginabilis ſenſus, qui particulatim noſcat aliquid, quod ſit ſenſibile, & tamen nec ſit formaliter tactile, nec formaliter viſibile, & ſimilia. Quia verò poſitis paucioribus ſpeciebus, non ſequitur minus noſci, ſi ſint illæ ſpecies univerſales, ſit ut perfectio noſcendi in ſpiritibus, ſalvari poſſit, cum paucitate ſpecierum,

Sed URGERI adhuc poteſt: Cur ad ſalvandam perfectionem animalium perfectiorum, non ponatur ſenſus aliquis, qui ſit unus, & faciat hoc, quod viſus & guſtus, ad hoc.

RESPONDERI poteſt, quia quamvis perfectiora animalia magis ſint perfecta, & perfectior participatio Deitatis: Nihilominus non eſt neceſſe illos in hoc acceſſu, comparare, ad acceſſum entium ſpiritualium. Cùm ergo experientia non oſtendat dari tales potentias: & ad ſalvandam perfectionem, non ſit hoc intimè neceſſarium: hinc non erit neceſſe ponere ſenſum talem, in perfectioribus animalibus. Quia verò experientiâ conſtat quòd intellectiva perfectiora, quamvis nonniſi ratione diſpoſitionum & organorum, nihilominus univerſalius res attingant, & magis unitè, congruum erat illis notitiis attribuere ſpecies univerſaliores, & ex conducentia, præſuppoſitaque auctoritate, debuit hoc tribui etiam Angelis.

DIFFICULTAS V.

De aliis Species concernentibus.

ASSERO 1. *Angelo non repugnare ſpecies omnium poſſibilium.*

RATIO, quia non implicat: Et ex alia parte poſuimus in 1. Parte, quod poſſit creatura aliqua noſcere omnia poſſibilia. De facto tamen non datur talis ſpecies: quia nulla ejus neceſſitas, nec ullum fundamentum.

ASSERO 2. *Probabile eſſe quòd Angeli habeant ſpecies aliquorum poſſibilium.* Ratio, Tum quia commodius ſic explicabitur univerſalitas ſpecierum ſuprà defenſa. Tum, quia facilius ſolvetur,

solvetur: quare non noscant futura Angeli, etiamsi concedantur illis illorum species. Tum, quia rationes in oppositum non convincunt: Nec enim probatur, Deum illas solùm species concreasse, quas produxissent objecta: Nam neque universaliores species possent habere; cum ipsa objecta talem universalitatem non habeant, adeoq; neq; vim producendi tales species.

Assero 3. *Qui vellet tueri, quòd Angeli non habeant species, ad hoc deberet attendere.* Inprimis quòd sit disparitas de hominibus & de Angelis: Nam si homines non haberent species, intellectio illorum nullo modo penderet à corpore: Nam quod pendeat, in id refertur: quia pendet à specie spirituali, fabricata ad imitationem speciei materialis. Rursus teneri posset quòd objecta non habeant nisi concursum terminativum. Cur autem non omnium simul objectorum eliciantur notitiæ, referendum esset in determinationem potentiæ, limitatam capacitatem habentis. Teneri denique posset, quòd respectu notitiarum præhabitarum quas se exercuisse meminit Angelus, dandæ sint species; & quod illæ ipsæ non concurrant effective ad illam notitiam, sed quod se habeant nonnisi per modum complementi.

QUÆSTIO II.

De ipsamet Intellectione Angeli.

Quòd Angelus ab omni omninò notitia cessare non possit, ordinariè docetur cum Suar. L. 2. c. 35. Tum, quia poneretur tunc Angelus, quasi in statu mortis cujusdam, nullam omninò operationem exercens vitalem: quia hæc in ente, qui est spiritus, non potest esse, nisi incipiens ab intellectione. Immò si non intelligit Angelus, nec loco quidem moveretur, quia hoc deberet facere liberè, liberè autem non posset facere, si non intelligeret. Tum, quia ut arguit Suarez ibidem. Vel necessariò abstineret Angelus ab omni omninò intellectione, vel liberè? Si necessariò, contra erit; Quia hujus necessitatis nullum est principium; cum ei nec turbari, vel auferri species; nec fatigari intellectus possit. Si autem liberè, ergò ex prælucente intellectu; Ergo dum non supponitur cogitare, cogitat: quia dum supponitur velle ne cogitet, debet cogitare; ut possit velle, ne cogitet.

Neque valet si dicas, sufficit quòd ad initium præluxerit intellectus, ut possit voluntas imperare ne intellectus cogitet, non inquam valet si id dicas: quia vel cognoscit intellectus illud imperium cùm non cogitat, vel non cognoscit: Si non cognoscit, cur non redit ad suum agere, ad quod habet omnia complementa expedita, ut species, concursum præparatum, &c. Immò illud imperium habebit se quasi non esset, cùm nec in se sit, nec in sui apprehensione. Si autem noscit hoc imperium, cum non cogitat, ergo cogitat cum non cogitat: noscere enim illud, est cogitare. Tum, quia ut probat Martinon d. 40. n. 5. quòd Angelus non sit necessitatus ad quamcunque distributivè cognitionem, proficiscitur id ex limitatione virtutis intelligendi, & ex libertate, ut possit ex una transire ad aliam cogitationem: Sed non potest se liberè avertere ab omnibus objectis collectivè; quia non potest esse exercitium libertatis sine cognitione actu præsente. Ideoque & nos experimur nos non vacare in vigilia, imò nec in somno, & si cessaremus in somno, in impedimenta corporis hoc referri deberet; quibus carent Angeli. Imò cùm nulla sit talis species quæ non habeat aliam sibi connexione similem, excitare sese poterunt adinvicem.

In duobus tamen casibus putarem cessare animam à cogitando, inprimis in infantibus propè exordium vitæ, & in patientibus spasmum. His præjactis. *Sit*

DIFFICULTAS I.

De variis Notitiis Angelicis circa seipsos.

Quoniam Objectum quod est Angelus, est sibi præ aliis intimius; hinc consideratio, notitiarum hujus objecti, primum sibi locum vendicat.

Punctum Difficultatis 1.

An necessario semper noscat Angelus seipsum?

Dicendum est. *Non esse necessarium, ut Angelus noscat seipsum continuatâ semper notitiâ*; Ita Arr. d. 11. S. 2. Mart. d. 40. in quantùm dicit Angelum quavis distributivè notitia posse carere, & ante illum Vasq. d. 219. c. 3. contra Suar. hîc l. 2. c. 35. n. 8.

Probatur 1. Angelus secundùm sua naturalia spectatus, non est necesse, ut cogitet semper de Deo tanquam Auctore naturæ, ergo nec cogitare debet semper de se. Ant. concedunt etiam oppositi, & probari per hoc potest; Quia cùm Angelus extendere sese possit ad alia & alia noscenda, deserere que notitiam unius objecti, transferendo se ad notitiam alius; Ergo etiam transferre poterit notitiam à Deo tanquam Auctore naturæ, præcipuè cùm nulla sit necessitas & fundamentum hujus adstrictionis. Conseq. principalis probatur; Quia est paritas, ut robique nulla necessitas adstringendi, & si Angelus habendo omnia requisita ad noscendum Deum tanquam Auctorem naturæ, potest divertere mentem, cur non divertere poterit à notitia sui?

Probatur 2. Quia si Angelus deberet in perpetuum de se cogitare, id ideò esset, quia non posset postea unquam determinari ad cogitandum de se, & ad cogitandum alia: sed hæc ratio non convincit; quia posset determinari à Deo seu à cogitationibus quas vocat Aristoteles injectas à bona fortuna. Posset determinari ex connexione specierum. Posset etiam determinari ab occurrentia objecti: ut si unus Angelus dicat alteri, ego modò cogito de me, tunc alius audiens, ab hac occurrentia, posset invitari ad cogitandum etiam de se, &c.

Probatur 3. Quia moraliter loquendo videtur tædio afficiendus Angelus una hac cogitatione: nam quòd Beati cogitent perpetuo de Deo, sine fastidio, id referri debet in id; quia est objectum infinitæ perfectionis, quale objectum, non est Angelus.

Objicit 1. Suarez. Si Angelus à sui cognitione cessaret, non posset se liberè ad aliquid cogitandum applicare; quod probatur, quia vel Angelus cessando à sui cognitione, simul cessat ab omni alia, vel in aliqua permanet; Si primum, ergo cessat ab omni etiam voluntatis actu: Unde ergò incipiet postea aliquid per intellectum vel voluntatem operari? non quidem voluntate: quia necesse est ut intellectus præeat, si autem ab intellectu, ergò non liberè nec à se: quia intellectus tunc solùm liberè exercet actum, quando à voluntate movetur. Si verò dicatur secundum, scil. non cessare illum ab alia cognitione, redibit argumentum, quomodo se scil. determinaturus sit liberè ad alia cogitanda, ab iis quæ cogitat.

Respondet Arriaga D. 11. n. 18. Quòd Angelus necessariò semper actu cognoscat quidditativè suas species omnes quas habet, & in iis noscit objecta omnia sed abstractivè; rationemque dat; quia Angelus ut possit uti suis speciebus liberè, est illi necessaria talis cogitatio specierum; hinc natura, quæ non deest in necessariis; petit ut Angelus semper talem actum habeat. Ut autem salvet quomodo Angelus non est in actu notitiæ omnium objectorum simul, dicit quòd semper sit in actuali cognitione sibi adæquata, quæ est v. g. 100. objectorum, ad quæ dum se applicat, deest illi virtus in actu primo ad priora, unde per accidens impeditur à voluntate. *Hæc Responsio*

Non Satisfacit. Tum quia si Angelus est in actu cognitionis omnium suarum specierum. Ergo est & in actu cognitionis omnium illorum objectorum quorum illæ sunt species, impossibile enim est noscere speciem, quæ refertur ad objectum, non attingendo objectum. Quod si noscit omnia objecta, falsum erit, quod assumebat Arriaga noscì ab Angelo nonnisi aliqua. Et cum pluralitas notitiarum abstractivarum in speciebus, non sit major præ pluralitate notitiarum quidditativarum quæ essent objectorum in illismet ipsis, bene has simul omnes notitias quidditativas poterit habere Angelus. Quod autem dicit Arriaga, à speciebus non contineri adæquatè objectum; Si procedat ad negandam illis vim & continentiam pro repræsentando, falsa erit assumptio; vera autem, si procedat de negatione continentiæ entitativæ. Tum quia cur non habebunt Angeli quidditativas species rerum? quas si habebunt, cur non noscent omnia illa objecta quidditativè, eadem indivisibili notitia attingendo speciem & objectum? sicut eadem notitia repræsentando Patrem, repræsentat suo modo filium. T. q. Si Angelus pro centum objectis noscendis haberet capacitatem illis nonnisi solis adæquatam, & nihilominus noscret omnes suas species, & haberet potentiam adæquatam illis solis centum objectis, ut supponitur; & non haberet; quia præter illa centum objecta, noscret adhuc species.

Respondetur 2. Determinari Angelum ad sui vel aliorum objectorum notitiam per cogitationes bonæ fortunæ; per excitationem specierum vi connexionis earundem; denique per occurrentiam objectorum, ut dictum suprà.

Instat 1. Suarez, sequitur exinde omnes cogitationes Angelicas esse ab extrinseco necessarias, nullamque posse esse liberam; quod incredibile est. Seq. probatur; Quia cùm Angelus applicatur ad cogitationem alicujus rei, eò ipso simul cogitat de omni re, quæ cum objecto illius cogitationis habet necessariam connexionem. Hinc si prima applicatio ad cogitandum est naturalis, seu non libera, tota etiam cogitatio erit talis.

Responderi potest cum Arriaga citato, quòd immissas cogitationes possit abjicere, itemque aliter advenientes. Hinc si non abjiciat liberè, toto etiam processu cogitabit; ad eum modum quo etiam nos facimus.

Instat 2. Sequitur quòd Angelo inconsideratio aliqua nunquam imputari posset, contra communem Theologorum sententiam: certè enim si ita considerare non est in illorum potestate, quomodo inconsiderantia illis imputabitur?

Respondetur. Posse illis imputari inconsiderantiam: quia possunt cogitationes bonæ fortunæ, aliterque excitatas abjicere, vel ut ita dicam, nolle examinare.

Instat 3. Non est in potestate Angeli avertere cogitationem quam à Deo accepit; quia vel illam averteret transeundo ab una cogitatione ad aliam; vel privativè suspendendo illam. Non primo, quia ad hoc ipsum indigeret nova determinatione à Deo: Non etiam secundo modo; quia si intellectus Angeli natura sua non subest voluntati quoad eliciendam cogitationem, non est cur subsit quoad suspendendam illam, præcipuè verò quia illa suspensio sine positiva

iva voluntate, fieri non potest; ipsa autem voluntas, non esset, sine nova cogitatione.

Respondetur. Quòd possit Angelus avertere mentem transeundo scilicet ad aliam cogitationem, ad quam ut transeat, potest quidem determinari à Deo: sed potest etiam determinari ut dictum ab excitatione speciei coñexa: & licèt Angelus, dum dicit: Nolo de me cogitare, debeat tunc de se cogitare, non sequitur quòd debeat de se vel de objecto, de quo immediatè cogitavit, cogitare etiam sequenti tempore, applicando scil. mentem, ad aliud objectum, ex ejus occurrentia, &c.

Objicit 2. Angelus ut semper duret in perpetua sui notitia, habet omnia requisita: Nam & est sibi præsens, proportionatus, non fatigatur, & cætera similia.

Respondetur. Quòd si Angelus velit possit durare semper in sui notitia. Sed nego quòd debeat durare, & quod congruat ut duret. Cum autem de se non cogitat, debet habere defectum in circumstantia applicantis voluntatis, & sicut quamvis oculus sit potentia necessaria, nihilominus potest à voluntate applicari ad hoc potiùs quàm illud videndum, ita idem poterit facere Angelus, suo intellectui.

Objicitur 3. Ex iis, quæ sibi opponit Esparza q. 16. n. 3. Quælibet substantia intellectualis exhaurit totam vim suam cogitativam, cogitatione comprehensiva sui: Quia etiam Deus, nullam habet cognitionem distinctam à comprehensione sui; & tamen est impossibile ut aliqua substantia, habeat majorem proportionaliter sufficientiam, quàm Deus; Ergo non superarunt creaturæ vires ad aliquam aliam cognitionem, simul eliciendam.

Respondetur. Hoc Argumentum non tantùm probare quòd semper se noscat Angelus, sed quòd etiam nihil aliud à se distinctum noscere possit. Cæterum non convincit, nam licèt cognitione comprehensiva sui exhauriatur tota vis cognitionis angelicæ; quia scil. naturaliter quoad modum perfectionis, non potest elicere perfectiorem cognitionem, quàm eliciendo illam comprehensionem sui; nihilominus non exhauritur vis intellectus, quò minùs possit non ita in modo perfectionis perfectas, elicere notitias. De Deo dispar est ratio; quia comprehensiva illius, quam habet de se notitia, identificat sibi omnes alias notitias, suoque complexu tenet: Mirum ergo non est, si sola comprehensio exhauriat vim totam noscitivam in Deo. Quia verò comprehensio creata non identificat sibi alias notitias, fit ut compatiatur secum aliàs.

S. Thomas, qui in oppositum citari solet ex L. 2. contra Gent. c. 97. non plus vult, quàm quod Angelus, non possit desistere ab omni omninò cogitandi actu. In aliis locis, ut hîc q. 57. art. 1. ad 3. non plùs vult, quàm quòd nullo indigeat intrinseco, & per modum speciei principio, ut compleatur, sui notitiam eliciturus.

Punctum Difficultatis 2.

Utrum Angelus possit noscere seipsum ut possibilem?

Quæstio hæc procedit maximè de possibili; quia facile est inferre, quod Angelus exeat in talem actum saltem ex occasione, dum noscit à nobis, talia de se, inquiri.

Dicendum est. *Posse Angelum noscere seipsum ut possibilem.* Utor potiùs hac phrasi, quàm: An Angelus possit se noscere abstractivè, quia potest se noscere ut possibilem non tamen abstractivè. Est conclusio Scoti in 2. dist. 3. q. 10. Bassolis. Gabrielis, Arriaga d. 5. n. 16. Contra Suarez L. 2. c. 4. à num. 16. Vasq. d. 204. n. 3. & non paucos Thomistas.

Probatur 1. Quia id non implicat ut Angelus attingat se præcisivè, considerando suam essentiam, & non considerando existentiam; Ergo potest se cognoscere ut possibilem; nam concipere essentiam sine existentia, est considerare rem ut possibilem.

Probatur 2. Quia id vel repugnaret ex parte objecti tantùm, vel ex parte principii tantùm, vel ex parte utriusque; ex quo enim alio capite? Ex neutro autem repugnat; quod probatur. Et quidem quod non repugnat ex parte objecti. Ratio; Tum quia status existentiæ patitur prædicatum possibilitatis, bonaque est illatio, (quam virtualem solùm ponamus licèt in Angelis) Existit, ergo est possibile. Immo si Angelus se non noscceret etiam ut possibilem, non noscceret necessariam, & indispensabilem sequelam, ductam ab existentia ad possibilitatem? Tum quia objectum quod Deus noscit scientiâ visionis, nonne etiam saltem materialiter spectatum attingit scientia intelligentiæ? Tum quia objectum quod est existens Angelus, habet plures formalitates, ex alia parte Angelus habet vim cognoscendi objectum quod est alio modo, quam sit; cur ergo non poterit cognoscere inadæquatè & sine existentia. Non etiam id repugnat ex parte principii, quia multa objecta Angelus noscit ut possibilia, nec apparet quomodo in his prædicatis substantia completa intellectualis, includatur prædicatum, non noscendi possibilia. Nec repugnat quod ista notitia dicatur non esse omnino perfecta; hoc enim negari potest: Nam scientia intelligentiæ est perfecta, & tamen noscit possibilia. Sed concedendo quòd non sit perfecta, non sequitur illam excludi debere ab Angelo: sicut nec in homine excluditur simplex apprehensio, quamvis possit habere discursum. Immò in noscente finito, bonum est, varietas modorum noscendi; cum unus modus noscendi non includat perfectio-

nem alius modi noscendi. Non etiam repugnat ex parte utriusque, quia non potest ostendi, hæc repugnantia.

Confirmatur. Anima separata per Suarez agnoscit se etiam sub formalitate possibilis; Ergo & Angelus poterit idem.

Respondet Suar. Disparitatem esse, quia anima habet species acquisitas, & his utitur ut se noscat ut possibilem; & insuper respectu sui, ipsa substantia est illi species. Angelus autem habet species inditas, quibus unamquamq; rem secundùm proprium conceptum noscat, ipsa verò illius substantia, sicut nec substantia animæ separatæ, potest esse principium ut existens, noscatur sub formalitate possibilis.

Contra. Tum quia in anima non sunt illæ species otiosæ, statque notitia animæ possibilis, cum notitia ejusdem prout existentis; Ergo idem dici poterit de Angelo. Tum quia vel habet Angelus speciem noscendi possibilis quâ possibile est, vel non habet? Si non habet, cur non? Si habet, cur illa non poterit uti ad se noscendum ut possibilem. Tum quia etiam se ut possibilem, non quidem notitiâ visionis, posset tamen noscere notitiâ intuitivâ, ut dictum in prima Parte.

Probatur 3. Argumento Scoti; Angelus superior potest habere de inferiori, quem novit existentem, cognitionem quæ attingat illum ut possibilem, seu ut alii loquuntur, abstractivam, concedentibus id etiam adversariis; Ergo & Angelus inferior, de se poterit habere notitiam similem. Cons. prob. quia non est major ratio, cur scientia visionis inferioris Angeli, compatiatur in superiori notitiam possibilitatis, & non compatiatur in eodem de eodem?

Neque valet si dicas, disparitatem esse, eò quòd Angelus superior cognoscat inferiorem per speciem; seipsum autem sine specie. Non inquam valet, tum quia potest essentia non se adæquatè repræsentare. Tum quia non implicat ut seipsum noscat, etiam per species distinctas. Tum quia bene videt Angelus, saltem per manifestationem secreti, notitiam sui prout possibilis, quam vel penetrat, vel non penetrat; si penetrat, ergo format sibi speciem expressam de sua possibilitate; Si autem non penetrat, cur non?

Objicit 1. Vasq. Cognitio abstractiva, vel est notitia per alienas species, vel est abstractiva rei non existentis, cognitæ tamen per propriam speciem, qualis est cognitio rosæ in hyeme: Neutro modo potest Angelus intelligere, se notitiâ abstractivâ; non priori modo, quia Angelus habet quidditativum & proprium sui conceptum, alias non posset quidquam aliud propriè intelligere. Non posteriori modo, nam cum seipsum intelligit, non tantùm intelligit secundùm essentiam, sed etiam secundùm existentiam.

Respondetur. Neutrum convinci: Non primum, quia licèt adæquatè se noscens habeat proprium sui conceptum, sed cur non poterit se, etiam inadæquate noscere? Necinde sequetur quòd semper alia nonnisi abstractivè sit noscitus, cùm etiam seipsum, noscat intuitivè. Et sicut ex eo, quia nos cognoscimus abstractivè, non sequitur quòd abstractivè noscamus nostram notitiam experimentalem; sic nec ex eo, quòd abstractivè etiam possit se noscere Angelus, sequetur, quòd nihil aliud possit noscere intuitivè. Secundum etiam membrum non convincit; potest enim concedi, quòd notitia illa possibilitatis, sit futura, per proprias species. Et quamvis concedamus Angelum se noscere, etiam secundùm existentiam, hoc solùm negamus, quòd semper se ita noscere debeat.

Objicit 2. Suarez. Si Angelus alium cognoscat singularem & actu existentem quidditativè, non erit jam in illius arbitrio, unum ab alio præscindere, noscendo possibilitatem, & non existentiam; quia eo ipso, quòd rem singularem in particulari contempletur, cognoscit illam prout in se est; hinc existentem cognoscet ut existentem; præcipuè cùm in re, actu existente, non distinguatur existentia, ab essentia singulari.

Respondetur. Hoc quod est contemplari rem singularem existentem, dupliciter potest contingere. 1. Contemplando eam existentem prout existentem, & ita ut modus cognitionis, sequatur modum existentiæ objecti; & sic non potest nosci existens, sine existentia, potestque hæc notitia appellari existentis quâ existentis formaliter. 2. Potest intellectus contemplari existens, non secundùm modum existentiæ ipsius objecti, & tunc potest attingere, ipsam illius possibilitatem, quâ talem, quæ cognitio appellari potest, existentis, materialiter accepti; quia entitatis est notitia, quæ de facto existit. Quamvis autem existentia in re non distinguatur ab essentia actuali, non sequetur hæc præscindi non posse (ut suppono ex materia de præcisionibus) verè enim adhuc tunc existentia, erit accidens Metaphysicum.

Objicit 3. Idem. Angelus per eandem speciem intuitivè cognoscit rem singularem existere quando existit, & non existere, quando non existit; Ergo etiam necesse est dicere, quòd Angelus omnino cognoscat intuitive existentiam, quando existentia supponitur.

Respondetur. Transeat Ant. quod potiùs est pro nobis: Si enim eadem species, rem existentem & non existentem repræsentat: Cur cum existit, non poterit etiam repræsentare, non prout existentem. Sed interim distinguitur Conseq. Ergo necessariò debet cognoscere existentem Angelum, dum supponitur existere, si noscatur adæquatè, & quâ existens formaliter Cons. si noscatur inadæquatè & quâ existens

stens materialiter N. Conf. Et licèt quidem, si sit species quæ nata sit nonnisi quidditativè repræsentare, non possit concurrere ad notitiam, sub formalitate præcisè possibilitatis, poterit tamen concurrere, si indifferenter se, tanquam quædam universalis species habeat; præcipuè cùm in tali specie universali, nulla sit implicantia. Quanquam ut seipsum prout possibilem noscat Angelus, poterit non indigere specie, sicut nec indiget ad notitiam intuitivam. Sed saltem possibilis est talis species, adeoque & notitia conformis. Cæterum species universalis quam habet ad noscendum hunc terminum possibilitas, poterit juvare, ut etiam seipsum, quà possibilem noscat.

Objicit 4. Suar. Illas notitias non posset habere Angelus simul, essent enim superfluæ: non etiam successivè; quia deberet ab intuitiva cessare.

Respondetur. Potest illas habere simul; stare enim secum possint: sicut stat actus scientiæ & fidei de eodem objecto; nec erunt superfluæ, quia diversas formalitates objecti, diversoque modo attingent. Possent etiam sibi succedere, quia ut dictum, potest Angelus simpliciter cessare, à sui cognitione.

Objicit 5. quidam. Quoties cognoscit se aliquid per suam substantiam, toties noscit seipsum intuitivè; semper autem Angelus noscit se per suam substantiam.

Respondetur. Quotiescunque se aliquid noscit per suam substantiam adæquatè, toties se noscit intuitivè; secus si noscat se, ut potest, per suam substantiam inadæquatè. Immo etiam non implicat, ut noscat se, non per suam substantiam, sed per speciem.

Neque inde sequetur quòd per suam substantiam possit cognoscere substantiam alius Angeli ut possibilem; quia quamvis v. g. substantia unius Angeli, non sit magis unius individui, quàm alterius, supposito quod sit multiplicabilis; cùm tamen hæc terminet notitiam, non illa alterius, fit ut substantiam alius Angeli, non cognoscat, per substantiam suam; nisi fortè attingendo suam naturam ut possibilem, formet postea conceptum universalem, possibilitatis ut sic.

Addo, quod cognitio suiipsius adæquata, quà suiipsius non præscindat ab existentia, secus inadæquata.

Supposito quòd individuatio & existentia differant definitionibus, præscindi inter se poterunt, poteritque noscere suam substantiam individuam Angelus, non tamen existentem.

DIFFICULTAS III.

De Notitia Secretorum.

Non est difficultas in hoc, quòd Angelus notitia conjecturali & obscura, possit noscere secreta; quia hoc possunt etiam boni Physiognomici; sed est difficultas, de notitia certa & intuitiva. Et quidem certum est, quòd non noscat secreta cordis divini, quia hæc sunt ipsemet Deus ut est in se; ad quem ut est in se, nulla naturalis notitia pertingit: Nec item est tantum dubium, quòd de facto Angelus non noscat secreta cordis, quidquid in oppositum dixit Herveus & Durandus apud Vasq. 219. Suar. l. 2. c. 22. n. 5. qui etiam cap. 21. n. 3. putat, hoc esse de fide. Nihilominùs Martinon dicit d. 39. id non esse de fide; licèt communem sententiam probet tanquam tutiorem.

Quòd de facto Angeli non videant secreta cordis, probat auctoritas Scripturæ, 3. Reg. 8. v. 39. dicitur: *Tu solus nosti cor omnium filiorum hominum.* Similia habentur 2. Par. 6. *Tu solus nosti corda hominum.* Si autem dicas soli Deo competere, omnia noscere secreta, licèt aliqua nôrint Angeli non accipies locutionem Script. secundùm sensum PP. secundùm moralem acceptionem. Præcipuè cùm id serviat ad exaltationem divinam, & nullum sit in hoc absurdum; quale esset, si quis ex hac voce: Tu Deus solus potes producere omnia, si inquam, ex hac voce deduceret aliquis, nullam esse causam productivam præter Deum, Jer. etiam 13. v. 1. *Pravum*, inquit, *est cor hominis & inscrutabile, quis cognoscit illud? Ego Dominus.* Ubi Deus sibi soli notitiam secreti cordis attribuit. *Unde*, dicit Hieron. *discimus, quòd nullius cogitationum secreta cognoscit, nisi solus Deus.* Ubi non ad solam volubilitatem cordis, sed ad secreta attendit Hieron. Chrysost. etiam Hom. 13. in Joan. *Humanorum cordium cognitio solius Dei est, qui ea formavit.* Athanasius ad Antiochum q. 27. si ipse est hujus libri auctor, *Præscius*, ait, *rerum & cordium cognitor solus est Deus.* Similia habet Basil. L. 3. contra Eunom. & Cyrillus L. 2. in Joan. c. 19. Ex Latinis Aug. in Ps. 7. *Opera nostra possunt esse nota hominibus, sed quo animo fiant, solus ille novit, qui scrutatur corda Deus.* Citat quidem in oppositum auctoritates Martinon, ut venerabilis Bedæ, qui dicit: *Non enim quidquam affectuum suorum adinvicem latere spiritus potest.* Cui addit Gregor. Magnum. Zenon. Veronensem, Basil. & Aug. L. 2. de Gen. contra Manich. c. 21. *Neque enim*, inquit, *in illis corporibus cœlestibus, sic latere posse cogitationes credendum est, quemadmodum in his corporibus latent.* Sed illis locis non plus voluerunt Patres, quàm quòd habeant vim manifestandi sibi sua secreta Angeli, tali manifestatione, ut illa in illismetipsis videre possint, quomodo à nobis videri non possunt, obsistente mole corporis.

In præsenti in hoc est punctus difficultatis, quænam sit ratio, ob quam non attingunt Angeli, secreta cordium? Plures rationes adfert Vasq. tota disp. 209. Suarez L. 2. à cap. 22. Arriaga, d. 9. S. 6. Martinon. D. 39. S. 6. Joan. à

S. Tho-

S. Thoma d. 22. art. 3. Principales ſententias perſtringemus.

Punctum Difficultatis I.

Cur per alios ſecreta non videantur?

S. Thomas hîc Q. 57. A. 4. in corpore, Rationem reddit. *Quia voluntas rationalis creaturæ, ſoli Deo ſubjacet, & ipſe ſolus in eam operari poteſt.*

Hoc principium refellit Durandus apud Suar. & Vaſq. eò quòd multum probet, probat enim, nec ſubſtantiam animæ rationalis, vel alterius Angeli noſci ab Angelo: Quia ſolus Deus poteſt has ſubſtantias producere, & ſi ea quæ pendent ex arbitrio humano vel angelico ſunt alteri Angelo ignota, multò magis erunt illa ignota, quæ pendent ex libero arbitrio Dei. S. Thomas in illis verbis non plus vult, quàm quòd eo titulo, quo noſcit Deus ſecreta, nulla alia creatura noſcere eadem poſſit, noſcit enim illa titulo cauſæ primæ. Accedamus ad aliorum explicationes.

Explicat 1. Joan. à S. Thoma n. 15. Angelus non habet vim intelligendi quodcunque intelligibile creatum, niſi tantùm illud, quod pertinet ad hoc univerſum, & redditur pars illius, & cum eo connexionem habet. Hinc negamus, Angelum noſcere omnia poſſibilia: quia coarctatur ejus cognitio naturalis, ad ea ſola, quæ ex cauſis naturalibus proveniunt, ſeu ad hoc univerſum ſpectant. Jam autem actus liber, prout exit à voluntate, non prout alicui effectui manifeſto, & ad hoc univerſum ſpectanti conjungitur, non habet connexionem aliquam cum cauſa aliqua totius univerſi, nec ab aliquo ſufficienter & plenè poteſt determinari voluntas; Ergo nulla vis creata, poteſt ex vi ſua, aut cognitione alicujus objecti creati, cognoſcere determinatum exitum hujus actus à ſua cauſa, ſicut neque in futuris determinatum eventum, propter indeterminationem & contingentiam cauſarum proximarum: Illæque nec in ſuo exire, poſſunt noſci; quia ſic ſumpti, habent indeterminationem à parte cauſæ proximæ, ſed totam determinationem à Deo. Si autem non videt exitum, nec poſteà poſtquam exierit, videbit illum; quia ille actus & in fieri & in conſervari, pendet à voluntate.

Neque obſtat quòd determinatus exeat à voluntate; quia iſta determinatio eſt cum omnimoda dependentia ab ipſa voluntate potente retrahere actus.

Unde infert, ea quæ à libertate Dei vel Angelorum pendent, ut motus cœlorum, animæ, Angeli, actus externi poterunt noſci ab Angelo, quia omnia hæc pertinent ad univerſum tanquam pars illius, vel concernunt alias cauſas & effectus externos, noſcentque ad invicem ſpecies infuſas, habitus &c. quia hæc omnia producuntur à Deo, tanquam accidentia adornantia Angelum, & pertinentia ad ejus integritatem, debitam diſpoſitionem ad operandum, & cætera ſimilia. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. Tum quia urgeri poſſunt communia argumenta; cur iſti actus cùm ſint liberi, etiam poſito quod ſolus Deus illos determinet, cùm ſint in entitate naturales, cognoſci non poſſint? Cur non pertineant ad hoc univerſum, ſi de facto in eo exiſtunt? Tum quia ſi connaturaliter noſcentur ſpecies infuſæ; quia ſunt accidentia concernentia ipſum Angelum, cur etiam ipſi actus, qui vel maximè ornant Angelum, non noſcentur? Et ſi ſpecies ſpectantes ad debitam diſpoſitionem ad operandum noſcuntur, cur actus qui ſunt motus illius potentiæ, & ultima complementa earundem, non noſcentur? Tum quia falſò ſupponit determinationem actuum voluntatis, à Deo ſolo oriri; ſed poſito etiam illam determinationem à ſolo Deo oriri, cur jam objectum reddatur ex eo innoſcibile ab Angelo? Nam etiam exiſtentia ſubſtantiæ Angelorum, eſt à ſolo Deo, & tamen noſcitur ab Angelis. Tum quia falſò ſupponit, quòd actus voluntatis, non habeat connexionem aliquam cum cauſa aliqua totius univerſi; inter cauſas enim univerſi, ſunt intellectus & voluntas, à qua ſaltem in ratione vitalis, dependet actus, cur ergò ratione hujus dependentiæ actus liberi non ſpectabunt ad hoc univerſum? Tum quia actus liberi ſaltem ex ſuppoſitione ſunt tales, ut ab iis retrahere ſeſe non poſſit voluntas; cur ergo ſecundùm hanc determinationem, non poterunt noſci ab Angelo? Tum quia ſi legantur verba S. Thomæ citata, illa neque prædeterminationis neque determinationis actus, nec ordinis univerſi meminerunt; & tamen explicans aſſumit, ſe hæc dicere, ex mente S. Thomæ.

Explicari poteſt 2. Habito fundamento in Arriaga. Ex ipſa volitionum libertate oritur, in volente, perfectum illarum dominium, & ex eo, jus, non noſcendi ſecreti; quod ſi non haberetur, hoc ipſo non haberetur in illos actus dominium, ſiquidem paſſim ab illo exercitio retardarentur metu, pudore, reſpectu: Multaque incommoda in vita politica ſequerentur, nec poſſet inter convivas concordia ſervari; adverterent enim quid unus contra alium cogitaret: Multa etiam ex bonis affectibus eſſent omittenda, ſtudio, vanæ gloriæ vitandæ. Et ſicut inter homines ipſamet natura, tantùm contulit epiſtolæ ſigillatæ, ut ſit contra jus naturæ eam aperire, & legere, alio invito; ita idem dicendum de aliis ſecretis. Bonum item natura intellectualis, quod eſt mutua collocutio, locum non haberet, ſi omnia paterent.

Addit Eſparza q. 14. a. 5. Quòd ſcilicet ſi noſcerent ſecreta Angeli, ipſi inter ſe & homines apud illos ſubitò redderentur infames, ante ſen-

ten-

tentiam Judicis publicatam: Neque tenerentur lege de non discerpenda aliorum fama, &c. *Hæc Explicatio*

Non Satisfacit. Tum, quia multum probat, probaret enim ne Deo quidem debere competere, ut noscat secreta creaturarum, ut ita sint liberiores in agendo, & ne auferatur collocutio creaturæ cum Deo. Et si pudor hic; quia Deus est conscius cogitationum, non officit libertati, cur officeret pudor, si scirent id Angeli? Tum, quia dominium in cogitationes sufficit, si in hoc stet, quod creatura possit elicere, vel non elicere actum, & postquam ille elicitus est, non manet subjectus creaturæ ad faciendum, ne sit, cum est, idque salvo dominio creaturæ; Ergo etiam salvo dominio, posset esse noscibilis; ex hoc solo, salvando dominium, quia erat in potestate ne produceretur, adeoque ne noscceretur. Ut autem servetur concordia inter cives, si agatur de concordia hominum, sufficerit quòd compositæ corpori animæ, non intelligant secreta interna. Si agatur de concordia civium, qui sint spiritus, illi si sint boni, facilè concordabunt, utpote omnia rationabiliter agentes; si autem sint mali, parùm de illis refert. Hinc etiam inter bonos, non erit periculum vanæ gloriæ, immò constantior esset illorum amicitia; quia sciret unusquisque, ita ut præsinderetur ansa etiam suspicandi, sciret inquam, alium Angelum, nihil de se mali, cogitare. Et sicut quia homo linguâ potest prodere suam aversionem, non sequitur, tollendum fuisse usum colloquii, sic nec in præsenti ad amolendas inimicitias auferri debuit notitia secretorum. Quod attinet ad epistolam, hæc potest locum habere inter homines, qui utpote corporei, & non attingentes ad secreta ut in se sunt, debebant etiam invenisse secretum in aliquibus Symbolis materialibus, quod locum non habet in Angelis. Salvaretur etiam tunc bonum collocutionis, quia etiam nos loquimur de aliàs notis.

Neque etiam illud additum ex Esparza convincit, quia sicut ex eo, quod extemplo reddamur infames, actu externo, coram aliis facto, non sequitur actum externum, non debuisse esse manifestum, ita nec in præsenti idem sequetur. Et sicut Judex rem cæteroqui publicam judicare, & novo titulo damnare potest, infamiâque afficere: Ita idem fieret, quamvis Angeli noscerent secreta; forteque adhuc magis, si ad noscenda indigerent propinquitate locali, ut indigent per Martinon. Tum quia, ita explicantes, dicunt se loqui secundùm mentem S. Thomæ, qui tamen de hoc nihil agit.

Explicat 3. Richardus apud citat. Suarez. Secreta hæc non esse noscibilia: quia latent in profundo cordis. *Hæc Explicatio*

Non satisfacit. Quia de hoc ipso quæritur quid sit illud latere illa, in profundo cordis? Appendix hujus explicationis, est illud etiam, cujus meminit Mart. quòd & actus liberi, & habitus, & species non innotescant alteri Angelo, quia illi non inhærent, sed ab eo nonnisi noscuntur cui inhærent. Ad eum planè modum, quo aliqui sensus non percipiunt objecta, nisi realiter conjuncta. *Hæc Appendix*

Non Satisfacit. Tum, quia de hoc ipso quærendum restat, cur ea noscere non possit Angelus, quæ illi non inhærent? Tum, quia Angelus A. noscit substantiam Angeli B. quæ tamen non inhæret Angelo A. Tum quia, quòd sensus aliquis nonnisi sibi conjuncta cognoscere possit, probat ratio, quæ est experientia; quæ similis non militat pro Angelis. Quod autem dicunt actus vitales, non esse sui notificativos nisi in noscente, id non convincit. Probat enim multum, scil. etiam volente altero Angelo, non posse ab illo secreta ejusdem nosci. Ratio etiam ipsa in se spectata robur non habet, quia actus vitalis, est formaliter notificativus sui, nonnisi principio vitali, cujus est actus; sed nego quòd non sit notificativus sui, etiam alteri per modum objecti attingendi.

Explicat 4. Vasq. cit. n. 42. Quòd ratione Philosophica id probari non possit: natura enim Angelorum nonnisi ex Script. & PP. nobis innotescit. Hinc quarum rerum habeant, vel non habeant species ex Script. etiam & PP. discimus; per quos, quia nobis constat secreta non cognosci, non est dicendum hæc secreta esse naturâ suâ nota, sed secundùm Auctoritatem dici debet, illa, non esse intra latitudinem objecti naturalis intelligibilis ab Angelo. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. Tum, quia ut urget Suar. cit. c. 23. Angelo altero volente, illud secretum, noscitur ab alio. Ergo apparet quòd sit objectum proportionatum. Hoc ipsum sic proponitur. Secretum cordis vel in entitate est improportionatum ne ab alio Angelo noscatur, vel ratione defectus voluntatis, volentis manifestare: Si primum, ergo nec accessu voluntatis proportionatum redderetur, quia voluntas non immutat entitates objectorum: Si autem est objectum proportionatum, ergo jam non statur in explicatione, reddendaque erit ratio cur ante consensum alius, nosci non possit? Tum, quia improportio inter objectum & potentiam oritur, vel ex excellentia objecti, vel ex defectu potentiæ: Ille autem actus, non dicit hanc excellentiam, casu v. g. saltem, quo inferior aliquid secretò cogitet: nec etiam est defectus ex parte potentiæ; quia alias nec alio volente, nosci posset secretum; quia voluntas alius, non habet vim augendi vires potentiæ. T. q. Hæc Explicatio provocat ad Auctoritatem PP. qui tamen nullibi docuerunt secreta cordis non contineri intra latitudinem objecti naturalis Angelici.

Expli-

Explicat 5. Quidam restaurando rationem S. Thomæ. Ideò scil. Angelum non posse secreta noscere, quia voluntas creata soli Deo subjacet, non tantùm vi transcendentalis ordinis, sed quatenus à nulla alia causa extrinseca determinari potest necessariò, & compulsivè, nisi à solo Deo, qui solus est objectum, necessariò voluntatis creatæ determinativum, si clarè videatur. Unde format talem rationem; cui voluntas aliena non subjacet secundùm determinationem sui ad eliciendum actum, ex omnibus qui elicibiles sunt, illius non est naturale objectum actus liber alienæ voluntatis; nihil enim est aliud realiter ipsa determinatio voluntatis, quàm ipse actus qui elicitur, cujus elicitione, determinat se ultimò voluntas. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. Tum quia totus illius succus in hoc est; Deus est bonum necessariò amabile, ergo solus actus liberos noscit: quæ Conseq. non convincit. Tum quia pone per impossibile bonum ut sic, esse noscitivum, hoc ne ipso poterit noscere jam secreta, ex eo, quia necessariò amabile est? Tum quia assumpta Major sic potest distingui; Cui voluntas aliena secundùm esse physicum ponendæ determinationis non subjacet, illi non subjacet quoad nosci. Nego Major. Si non subjaceat quoad determinationem in esse attingibilis intentionaliter, illi non subjacet quoad nosci. Conc. Maj.

Punctum Difficultatis 2.

Explicatur, cur non videantur secreta cordium.

Præmitto 1. *Secreta, quæ sunt actus in entitate naturales, esse intra latitudinem objecti pertinentis ad intellectum angelicum. Est contra plerosque inter alios contra* Vasq. sed docet Præmissum Scotus, Occam, Gabriel, & alii apud Suar. cit. Petrus Hurt. d. 12. Metaph. S. 4. n. 31. Rainaud. dist. 4. n. 88. Mart. cit. n. 69.

Ratio, quia si secretum naturale non esset intra latitudinem scibilitatis angelicæ, vel non esset ideo, quia objectum esset excellentius vi intellectivâ angelicâ, vel quia potentia est determinata ad noscendam hanc, non illam seriem: Neutrum dici potest. Non primum, quia sicut in aliis materiis, ita & in hac, illud solùm objectum dicitur excellentiâ superare potentiam noscitivam, quod vel est genere essendi superius, vel ordine: Jam autem secretum, cùm non sit Deus, genere non est superius Angelo; & cùm non sit supernaturale, ordine non excedit. Non potest etiam dici secundum, quia esset arbitraria hæc restrictio potentiæ; immo per multos impossibilis, in quantùm in simili, negant possibilem esse oculum, qui videat album, non nigrum. Et si Angelus non habet vim internam noscendi talia, etiam posita manifestatione, non posset noscere secreta nisi supernaturaliter: Excedens enim vim intrinsecam agendi, debet esse supernaturale; idque etiam Inductio probat.

Dices 1. cum Suar. Hoc præmissum non concordare Scripturæ, quæ soli Deo tribuit vim noscendi secreta, & dicit de facto, solùm non nisi Deum, ea noscere. Unde etiam Theologi dicunt, rectè inferri Christum esse Deum, quia profitebatur se propria virtute cognoscere secreta cordium.

Respondetur. Hoc argumentum non congruere principiis ipsius Suarez, quia ille agnoscit contra Vasq. esse proportionem in intellectu ad noscenda secreta, vide cap. 23. à n. 1. Rursus condistinguendæ sunt hæ duæ propositiones: Aliquid continetur intra latitudinem objecti naturalis potentiæ, &: Potest naturaliter cognosci: Prius illud significat, quòd res, in entitate, nec genere nec ordine, sit superior, consequenter quòd potentia habeat vim noscendi illud; secundum autem ostendit, quòd in ordine ad illud noscendum naturaliter habeantur omnia requisita, præparatus concursus &c. prius illud asserimus, secundum negamus; quod etiam solum voluit Script. Quamvis autem negetur non nisi de facto, notitia secretorum Angelis, bene inferetur Deitas Christi; sicut bene infertur ejusdem Deitas ex eo, quòd de facto sit ab æterno, licèt possibilis sit creatura ab æterno existens: Si enim de facto nulla creatura est noscens secreta, sequitur ut Christus non sit creatura, cum illa de facto, noscat.

Dices 2. cum eodem. Eodem jure dici posset, Angelos posse cognoscere futura contingentia naturaliter, licèt impediantur ne noscant. Seq. prob. Quia eodem tenore loquuntur PP. de futuris contingentibus ac de secretis.

Respondetur. Concedendo sequelam: PP. autem non negant contineri illa futura, intra latitudinem objecti, sed negant ut dixi, naturaliter posse nosci.

Quod autem dicit Suar. non ideò illa non cognosci, quia Angeli ad illa non habent concursum; sed potiùs ideo non habent concursum, quia illa non possunt noscere, quod inquam dicit, non convincit. Cur enim illa causalis prior teneri non possit? quanquam alia sit danda. Addit Mart. n. 75. solum Athanasium citari, qui æqualiter futurorum ac secretorum negat notitiam Angelis, sed negat in L. quæst. ad Antiochum, qui liber teste Bellarm. non est Athanasii.

Dices 3. cum Joan. à S. Thoma, quâ ratione utitur ante illum Vasq. cit. n. 9. vel ille concursus est debitus Angelo ad noscenda secreta, vel non debitus? Si non debitus, non bene redditur ratio, cur non cognoscantur, quia Deus denegat concursum; sed debet reddi ratio, qua-

quare sit indebitus? Si verò debitus sit concursus, ergo non est solius Dei proprium cognoscere ista secreta; quod est contra Scripturam, licèt de facto non cognoscantur ex impedimento denegati concursus.

Respondetur. Illum concursum diversorespectu esse debitum, diverso indebitum; est debitus, hoc est non excedens vires potentiæ intellectivæ, comparatæ ad talem entitatem objecti; est autem indebitus, quia aliæ causæ deposcunt à Deo, ne illum præbeat, cum excessu petendi supra exigentiam, quæ posset poni in intellectu.

Instat Idem. Magnum esse inconveniens Deum alicui naturæ tribuere inclinationem, & exigentiam ad aliquam formam vel effectum, & perpetuò denegare concursum ad talem effectum non solùm in pœnam, sed etiam nulla præcedente culpâ.

Respondetur. Negando semper denegari hunc concursum, ut non denegatur intercedente manifestatione, quem concursum Deus præbet, & intuitu manifestationis vel intuitu ejus potentiæ habentis vim. Cur enim non attenderet Deus ad illam viam? Deinde non negat Deus inclinationem gravibus omnibus, ut quiescant in centro, nunquid denegatio concursus omnibus his, adfert aliquas inconvenientias? Quod si recurras denegari concursum omnibus gravibus, quia v. g. si concederetur lapidi, deberet penetrare terram, locum aliquibus ejus partibus auferre, & cætera similia. Eam præsenti similis est exigentia, ne præbeatur concursus ad noscenda secreta, de quo infrà.

Præmitto 2. *Quòd jus secreti sit bonum creaturæ rationalis.* Mensura omnis boni, eaque infallibilis, est reperibilitas prædicati in Deo, ad cujus perfectionem participando accedere, felicitas creaturæ est, & major in pluribus accessus, arguit majus ejusdem bonum. Quia verò de facto datur in Deo jus secreti, felicitasq; Dei est inter alias, quòd nemo scrutetur ea, quæ sunt Dei, nisi ipse Deus, fit ut hoc jus secreti, sit bonum. Quod cùm non implicet creaturæ communicari; & cùm à posteriori per doctrinam PP. constet de facto communicatum esse; bene inferimus jus illud secreti, esse bonum creaturæ rationalis.

Idem sic aliter proponitur. Bonum quò excellentius est, eò pauciores in illud jus & dominium habent. Sic v. g. in Moralibus unus Rex, habet jus in regnum; quia bonum Regalitatis, est bonum excellentissimum, adeoque paucioribus dominantibus subjectum. Magnates quò excellentiores sunt, eò paucioribus juribus gaudent. Idemque videre est etiam in physicis. Nam viventia imperfectiora sunt subjecta juri plurium principiorum, ex quibus nascuntur; Ut patet in natis ex putri. Idem etiam suadetur per principia Theologica & Metaphysica: Nam in excellentissimum de facto Angelum, jus & dominatum titulo excellentiæ, nemo habet, nisi ipse Deus. Quod ipsum in hoc fundatur; quia quò aliquid paucioribus juribus subest, eò magis accedit ad indepedentiam divinam, pendere enim est subdi juri. Quia verò jus secreti in cogitationes tribuitur nonnisi Deo cognoscenti, fit ut jus illud seu potiùs secretum illud sit bonum quoddam independens, non multis subditum, adeoque bonum creaturæ rationalis.

Præmitto 3. *Cùm jam non inveniatur causa, cur Angelus non noscat secreta rejicibilis in potentiam, vel in excellentiam objecti; rejici in duo poterit.* Inprimis quòd non habeat species secretorum cordis, sed quòd illas sibi fabricet nonnisi in circumstantia manifestationis eorundem. Suarez tenet etiam eandem sententiam, licèt aliter illam explicet. Rejici etiam potest negatio notitiæ secretorum in defectum concursus divini, eò quod illum non exhibeat Deus ordinariè nisi manifestante alio. Quæ sententia

Explicatur sic. Maximè attendendo ad hoc punctum, cur negatio talis concursus non sit violenta? Datur in naturalibus pugna & contrarietas exigentiarũ & inclinationum; Sic v. g. in eadem pluma levitas appetit sursum, & gravitas deorsum, lapis appetit centrum, velletq; ad illud pervadere; suppositа autem ei terra appetit ne pervadat; quia deberet illam penetrare, movere loco &c. Et sicut datur in istis sensibilibus pugna ad invicem exigentiarum; sic potest dari similis pugna, inter exigentias substantiarum spiritualium, qualis pro præsenti potest cogitari, inter scil. exigentiam intellectus Angeli A. petentis noscere secreta ordinis naturalis in Angelo B. & inter exigentiam ipsius Angeli B. ut bonum creaturæ rationalis, quod est secretum, indemné illi servetur.

Porrò sicut in exigentiis materialium illi exigentiæ Deus concursu suo adstat, quæ major est quoad pondus naturæ, vel quæ magis est, secundùm bonum universi, quibus duobus & similibus regulat Deus, exhibitionem sui concursûs, in circumstantia diversarum exigentiarum; sic etiam in præsenti, ad eandem regulam attendere debet Deus; quia verò majori pondere exigit Angelus B. ut illi servetur bonum creaturæ rationalis, quod est jus secreti, fit, ut vincat oppositam exigentiam, alterius Angeli A. Quòd autem majori pondere id exigat, hoc inde est, quia nulla est per hoc diminutio potentiæ intellectivæ angelicæ, si non semper illi exhibeatur concursus ad noscenda secreta, cùm etiam ad multa etiam non secreta, denegetur illi concursus; & ex alia parte, si illi non offeratur concursus, lucratur etiam aliquid pro sua parte, ne scilicet respectu suorum secretorum, detur etiam alteri Angelo concursus. Unde

confluente bono utriusque vincit Angelus pro suo secreto; quia adfert exigentiam boni universi substantiarum spiritualium, & adfert lucrum aliquod etiam Angelo illi petenti; nempe stabilitionem juris, ut etiam denegetur concursus aliis Angelis, ad sua secreta noscenda.

Ut autem explicetur cur non fiat tunc violentia? Hoc ita præstari potest.

Dupliciter possumus cogitare, quòd Angelus petat concursum ad noscenda secreta alterius; scil. appetitu innato, & appetitu elicito. Appetitu innato petit, quia habet vim noscendi omnia, quæ sunt ordinis naturalis; appetitu autem elicito, quia ponit actum voluntatis appetentis illam notitiam: Illi primo appetitui non fit violentia, quia hîc & nunc, non est debitus illi iste concursus, estque ut ita dicam restrictus, conditionatus, &c. si scil. alia sint paria. Et ita non est violentum lapidi ne uniatur centro, dum ponitur supra terram; quia hîc & nunc non est illi debitus hic concursus, propter intervenientem majorem exigentiam terræ, ne penetretur; quia ergo indebitus etiam est Angelo concursus ad noscenda secreta, eò quod intercedat major exigentia boni universi, fit ut denegatio, illi, concursûs non sit violenta. Appetitui etiam elicito non fit violentia; quia rationabiliter operans, non petit absolutè tanquam sibi debitum, sed supererogatoriè concedendum, adeoque sine ulla violentia denegandum.

Hæc autem ipsa ratio & explicatio habet fundamentum in citato loco S. Thomæ. Soli enim Deo subjacet nostra voluntas; quia contra Deum nullum jus, nullam exigentiam prætendere potest, adeoque cùm omniscius Deus habeat vim noscendi omnia, & cùm contra illum utpote cui subjacet, non possit excipere voluntas, fit, ut solus ille, noscat secreta.

Punctum Difficultatis 3.

Jus Secreti ad quidnam extendatur?

Dicendum est 1. *Jus secreti extendi etiam ad actus intellectûs in se spectatos, ita ut etiam illi à creatura nosci non possint actu, nisi suppositâ manifestatione; est communior* cum Suarez l. 2. cap. n. 5. Arriaga d. 9. S. 7. Joan. à S. Thoma disp. 22. art. 3. n. 20. licèt cum aliqua restrictione; est autem Conclusio contra Henriquez. Ægyd. Argent. Henricum, & cum aliqua limitatione contra Alphonsum Desam, qui fuit Professor Vasquez, quem vide.

Probatur 1. Conclusio auctoritate. Tum, quia sacra Scriptura condistinguens sua phrasi cogitationes ab affectibus, utrorumque notitiam soli Deo tribuit 1. Paral. 28. & ad Hebræos 4. de Deo dicitur: *Discretor cogitationum & intentionum cordis.* Hinc etiam Divinitas Christi, ex sola etiam notitia cogitationum probatur; Nam dicitur de illo Matth. 9. *Cùm vidisset cogitationes eorum, dixit, ut quid cogitatis mala?* Ubi ut vides, cogitationum meminit; & cùm non dicat, ut advertit Suar. ut quid cogitatis malè, sed cogitatis mala, hoc ipso innuit, se non cognovisse intentiones tantùm, sed ipsas operationes intellectus. Similia habentur cap. 12. *Sciens Jesus cogitationes eorum, dixit eis*; ex quibus locis Hieronym. apud Suarez cit. infert Christi Divinitatem, *Dominus*, inquit, *non addicta, sed ad cogitata respondit, ut vel sic compellerentur credere.* Tum, quia ita docuit Augustinus in Psalmi 7. illa verba: *Scrutans corda & renes Deus*, & Damasc. L. 2. cap. 3. Aliique apud impressos. Tum, quia ita docuit S. Thomas hîc q. 57. a. 4.

Respondet Vasq. Quòd Scriptura non neget absolutè nosci cogitationes à creaturis, sed cogitationes cordis; quâ phrasi exprimuntur cogitationes cum affectu, intentione, &c. & ita dicitur sciisse quòd cogitarint mala in cordibus suis, quod significat vidisse illum pravas intentiones, ortas ex illorum cogitationibus; ex corde item dicuntur exire cogitationes pravæ, h.e. pravæ res cogitatæ, ex pravo affectu.

Contra est. Tum, quia in aliquibus locis expressè condistinguuntur cogitationes affectibus, ut ad Hebræos 4. & Matth. 9. dicitur, Christus vidisse cogitationes eorum, non addendo cordis. Tum, quia ut urget Suarez cùm nomine cordis veniat etiam intellectus, redibit quæstio, cur illis locis non intelligantur simpliciter cogitationes? Certè autem 3. Reg. 3. *Dabis servo tuo cor docile, ut populum tuum judicare possit*, & tamen ly *Cor* supponit pro intellectu. Similia adducit Suarez ex Jerem. 6. Psal. 21. Quod etiam docuit August. sup. cit. *Cogitationes*, inquit, *nomine cordis significatæ sunt, & delectationes nomine rerum intelliguntur.* Similia habet enarratione secunda in Ps. 25. Tum, quia nomine cordis in Script. venit profunditas, ut cùm dicitur Tyrus posita in corde maris, in corde terræ, &c. Cur ergo non poterit etiam accipi pro profunditate interiori, quæ est communis cogitationibus & affectibus?

Probatur 2. Rationibus. Tum, quia eadem est ratio cogitationum & affectuum. Tum, quia cogitationes cum actu libero, constituunt unum quoddam.

Probatur 3. Si Angeli noscerent cogitationes nostras hoc ipso noscerent etiam affectus, quod dici non potest. Sequela probatur, ad cujus probationem suppono solum intellectum & potentias noscitivas esse notificativas objecti, ejusque ex communiori sententia perceptivas; quo supposito sic arguitur. Cùm Angelus A amat Angelum B, vel noscit se amare illum, vel non

non noscit? Sinoscit, vel noscit actu intellectus, vel ipso actu voluntatis: Si actu intellectus; Ergo cùm ille non cadat sub secretum, noscitur ille amor ab Angelo B; quia noscitur notitia, quæ dicit illum habere amorem: Si autem noscit actu voluntatis, ergo potentia cæca potest illuminare, ponere perceptionem notificativam objecti; quod est contra Animasticos. Si autem Angelus A. dum amat Angelum B. non noscit se illum amare; ergo interrogatus an amet? Respondebit nescio; ergo non experitur se amare; cùm ipsum experiri, sit de linea notitiæ.

Respondebis 1. Illos affectus non noscendos in illismet ipsis.

Contra. Concedo, sed nunquid non sufficiet nosci illos tanquam in medio cognito in ipsismet notitiis? Et sicut non noscuntur creaturæ in illismet ipsis, quando noscuntur in omnipotentia, nihilominus verum est dicere creaturas nosci; ita & in præsenti verum erit dicere nosci actus liberos, licèt non in illismet ipsis.

Respondebis 2. Quòd eo casu noscantur quidem affectus, sed non noscantur certò; quia hæc cognitio, nosco me habere amorem, potest esse vera & falsa, & quia non internosceret veræ esset, nondum concluderet esse amorem.

Contra. Posito quòd non amet Angelus, & eliciat notitiam quâ dicat, ego amo, vel assentitur illi notitiæ, vel non assentitur? Si assentitur, ergo mentitur sibi, potentiáque necessaria careret, quàm necessitetur ad agendum. Si non assentitur, ergo noscet Angelus alter illum non amare, & si dicas suspicaturum Angelum, quòd alio averterit mentem, & non ad assensum vel dissensum, id difficultatem habet in Angelo, qui non est ita dependens in noscendo ut nos, necita perturbabilis, saltemque videret sequentem aliam cognitionem, ex qua inferret, fuisse illum abstractum, ne assensum vel dissensum eliceret.

Objicitur. Noscit Angelus phantasiam hominem, aut aliquid percipere notitiâ materiali; Ergo etiam noscet quidnam percipiat intellectivè. Utrumque enim est æque necessarium, nec apparet ratio major pro Consequentiam pro Antecedenti. Antecedens autem probatur, quia noscit Angelus circa quid v. g. potentia visiva Petri versetur, & per necessariam sequelam infert etiam phantasiam operari: Videturque omnino durum, quòd cùm noverit Angelus, quomodo in nobis cogitationes generentur, & cùm norit quòd præter visum oculariter, sit idem perceptum à sensu communi, & insuper intellectivè, durum inquam videtur, quòd hæc omnia non percipiat.

Respondetur. Transi. Ant. Negando Cons. Disparitas, quia ex una parte in actibus videndi & phantasiandi non habet plùs homo, quàm habeant bruta, si ergo brutorum phantasias noscunt Angeli, etiam noscunt humanas, consequenter sicut illæ phantasiæ non sunt bonum creaturæ rationalis quà talis, nec etiam in illas cadet jus secreti, quod est bonum naturæ intellectualis quà talis. Quia verò omnis intellectio est bonum naturæ intellectualis; hinc etiam in illam omnem cadet jus secreti, quod etiam est bonum naturæ intellectualis quà talis; & licèt sit connexio inter actus phantasiæ, & inter actus intellectus, sicut potenti phantasiâ ortâ, suspicatur de actu voluntatis, sed clarè illum non noscit; ita & suspicatur de notitia intellectuali; sed illam non noscit: certò enim novit posita phantasiatione v.g. delectabilis objecti, posse adhuc intellectum habere cogitationes dirigentes dissensum, sed tantùm colligit propositum fuisse objectum per phantasiam, sed nescit an illa propositione positâ, non sint excitata alia phantasmata spiritualia, & ex illis, an non sit processum in alias cogitationes. Unde tantùm conditionatè infert, si non fuerunt aliæ excitatæ species, processum fuisse ad intellectionem: Cæterum si quis tenere vellet, quod primæ apprehensiones circa præsentia sensibilia ab Angelis noscantur; convinci non posset, modò teneret secundas & tertias operationes non videri, immò nec primas, in quantùm sunt repræsentativæ actuum liberorum.

Instabis cum Vasq Nulla videtur esse differentia inter cogitationes à voluntate imperatas, & inter operationes sensus, & inter motum localem; utrumque ergo videbitur.

Respondetur. Cùm motus localis quà talis, non sit bonum naturæ intellectualis, non debebit participare de jure secreti; quod est bonum naturæ intellectualis: Secus sentiendo de ipsis cogitationibus & volitionibus, quæ sunt tale bonum.

Decidendo autem ulterius, in quæ cadat Jus secreti.

Dicendum est 2. *Quòd non possit universaliter dici omnes species videri ad invicem in Angelis.*

Probatur. Quia dantur fortassis aliquæ species universales, etiam ex possibilibus, aliqua repræsentantes; quæ tamen possibilia, sint ignota inferioribus: Hinc si nosceret inferior species illas universales, & essent illa possibilia ignota illi inferiori ut supponitur; & non essent ignota, quia est impossibile speciem quæ relativa est ad objectum, attingi sine objecto.

Dicendum est 3. *Angelum A sive sit superior, sive inferior, non posse noscere species repræsentantes actum liberum habitum, vel habendum?*

Probatur. Quia hoc ipso etiam actus liber noscceretur.

De aliis speciebus non ita facilè potest determinari, cur non possint nosci? Si quis universâ-

liter vellet negare notitiam hanc specierum; hanc posset habere congruentiam, quòd species & notitiæ, habeant se quodammodo per modum unius, si ergo notitiæ non attinguntur nec species attingentur: Species enim ad nihil aliud aptæ sunt, quàm ad intellectionem; & non se habent ita sicut substantia angelica, cujus unicum officium non est, ordinari nonnisi ad intellectionem. Quæ autem dicta de speciebus, proportionaliter dicantur de habitibus.

DIFFICULTAS III.

De aliis Notitiis Angelicis.

POtest quæri de notitia futurorum, præteritorum, sphæra noscendi, &c. hinc *sit*

Punctum Difficultatis I.

De Notitia futurorum.

NOn est hic difficultas, quod futura necessaria noscantur: Cùm enim sint causæ illorum determinatæ, bene in causis nosci possunt, ut in igne fumus: Nec est difficultas de futuris casualibus, quia hæc nonnisi conjecturaliter attingi possunt, cum non habeant sui principium necessarium. Nec est difficultas de hoc quod etiam futura libera de facto non noscantur: Nam hoc Script. soli Deo tribuit, dicitur enim Isai 45. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia dii estis vos.* Cap. etiam 46. *Ego sum, ait Deus, nec est ultra me Deus, nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimorum, & ab initio, quæ nondum facta sunt dicens.* Unde etiam Patres ex notitia futurorum arguunt Deitatem, ut videre est apud Suar. L. 2. c. 9. & ita Hieronymum citat: *Considerate* (sic inducit Deum loquentem Hieronymus) *quòd præter me nullus sit Deus, nec alius potuerit scire ventura, nisi ego, qui per Prophetas nuntio, quæ facturus sum, ut cum prædicta complevero divinatione, probem Divinitatem.*

Devolvitur itaque tota difficultas ad hoc: Cur illa futura non noscantur? Hanc difficultatem

EXPLICATI. Vasq. d. 208. c. 4. Dicitque quòd sicut in agentibus naturalibus non sufficit habere principium sufficiens ad operandum, sed necesse est habere etiam materiam & objectum debitè dispositum: Ita in potentiis cognoscitivis, præter intellectum & speciem, necessarium est objectum proprium & naturale, circa quod operari possit. Cùm igitur futura contingentia non sint intra latitudinem objecti naturalis, ut probatum ex Scriptura, efficitur, ut quamdiu res futura est, ab Angelo cognosci non possit: Illa enim species impressa, est nonnisi habitualis futurorum expressio. Cumque futurum ut futurum non sit objectum naturale hujus speciei, non illud noscet. Quando autem jam ponitur objectum, sine ulla variatione specici, potest notitiam illam elicere species, ex eo solùm, quòd comparata cum hac re, habeat illam pro objecto sibi proprio; comparata ad futuritionem, non habeat; quia principium cognitionis operatur circa rem certam & determinatam, quam habet menti propositam. *Hæc Explicatio*

NON SATISFACIT. Tum quia quæro, cur non sit intra latitudinem objecti naturalis attingere futura? Nosco enim per Scripturam, quòd de facto non noscantur ab Angelis futura; sed quæro cur non? Tum, quia concedo illas species esse nonnisi spectantes ad actum primum repræsentandi; sed quæro, cur in actum secundum exire non possint? Tum, quia futura habent determinationem in suppositione sui ad se, cur ergo notitiam angelicam terminare non poterunt?

DICES cum Arrubal; Præexistente jam habitu fidei, quando incipit objectum pertinere de novo ad eundem, non fit in se ulla variatio habitus; Ergo etiam sine ulla variatione, posito objecto quod erat futurum, incipit illud noscere intellectus.

RESPONDETUR. Transeat totum. Non enim de hoc quæritur, quomodo illud objectum de novo nosci possit, sed de hoc, cur nosci non possit actu, antequam fiat? Disparitasque adferri posset, quia qui habet habitum fidei, non habet species factæ revelationis, hinc sine illis non potest se extendere habitus ad credendum, nisi sub hac formalitate, *revelabitur, vel sub hac: si revelaretur*; non autem sub hac, *revelatum est*. Jam autem habentur per oppositos species futurorum, cur ex illis non potest procedi ad hunc actum *erit objectum?*

EXPLICAT 2. Joan. à S. Thom. D. 22. art. 2. n. 18. Quòd scil. species Angelorum non repræsentet rem aliquam nisi prout pertinet ad hoc universum; futurum autem non pertinet ad hoc universum. Ubi etiam recurrit ad Idearum divinarum participationem. *Hæc Explicatio*

NON SATISFACIT. Tum quia de hoc ipso quæritur; Cur futura non spectent ad hoc universum, cùm hoc universum omnia ambiat præterita, præsentia, & futura? Immò ambit ipsum tempus, spectans ad se, quod tamen est mensura motus, secundùm prius & posterius. Tum quia, cùm in Ideis divinis, sit etiam id, quod futurum est, cur in Angelos secundùm hanc formalitatem non sint derivatæ similitudines specierum? Tum quia, quando recurrit ad hoc, quòd futura non assimilentur speciei, restat quærere quare non assimilantur, & quali assimilatione? Si enim non assimilantur assimila-

tione

tione per speciem expressam, de hac ipsa quæritur, quare per illam non assimilentur?

S. Thomas, quem citat ex q. 16. de Malo art. 7. ad 9. non plus dicit, quàm quòd ex varietate & transmutatione individuorum, proveniat quòd nunc noscantur esse, nunc non noscantur; sed hoc ad præsens impertinens est.

Explicat 3. Suarez l. 2. c. 10. n. 8. Angelum non posse ideò futura cognoscere in seipsis: quia ille modus attingendi futura, est proprius divinæ intellectionis, propter immutabilitatem & æternitatem suam, ratione cujus, semper, ac simul habet omnia præsentia: Nam ad habendum modum notitiæ adeò sublimem, requiritur vis intelligendi infinita, qualem non habent Angeli. *Hæc Explicatio*

Non satisfacit. Tum quia concedo futurorum notitiam deberi Deo, etiam titulo immutabilitatis, sed quæro; Cur creaturæ alio titulo convenire non possit? Nam Deo convenit esse in actu secundo notitiæ, etiam titulo immutabilitatis, & tamen etiam creaturæ sine immutabilitate, sunt in actu secundo notitiæ. Tum quia, si ad noscenda talia futura, esset necessaria virtus infinita, etiam elevatus Angelus ad noscenda futura, cùm non sit infinitus, noscere illa non posset: Ad eum modum, quo quia ad comprehensionem est necessaria virtus substantialiter infinita, etiam elevatus Angelus, non potest Deum comprehendere. Tum quia, quando ad hoc recurrit Suarez, quòd nunc non sit noscendum illud futurum per existentiam rei, id verum est, quòd non sit noscendum per existentiam rei exercitam, sed cur non erit noscendum secundùm præsentialitatem, & suppositionem illius ad se? Quamvis autem dicatur Deus vocare ea quæ non sunt, atque ea quæ sunt, illo loco hoc solùm probabitur, quòd productio rerum de nihilo, soli Deo tanquam causæ primæ competat.

Explicant 4. alii. Quòd scil. species futurorum, repræsentent quidditatem, non futuritionem. *Sed hæc explicatio*

Non satisfacit. Quia vel novæ illis speciesdeberent ad repræsentandam futuritionem tribui, vel restabit quærere, cur illæ species futuritionem non repræsentent?

Granadus dicit non nosci futura; quia non nosci, non esse impedienda à suis causis.

Contra. Quia quærere restat, cur non noscat ipsam futuritionem? Ex qua arguat, non esse impedienda à suis causis.

Cajetanus cum aliis Thomistis dicit, non nosci futura, quia notitia fit per repræsentationem; repræsentatio per assimilationem, assimilatio est revelatio; hæc autem non datur, nisi ad objectum præsens.

Contra. Tum, quia retorqueri potest totum hoc argumentum, circa notitiam, quam habet Deus de futuro. Tum, quia relatio notitiæ ad objectum, est transcendentalis, adeoque non requirens existentiam. Tum, quia similitudo illa est intentionalis: De hac autem quæritur; cur non possit haberi in angelico intellectu, etiam non existente objecto? Et sicut dum noscit præterita Angelus, vel possibilia (quod arguit Arriaga) potest assimilatio salvari, sic & in præsenti.

Explicat 5. Arriaga. Disp. 9. n. 18. Recurrendo ad id, quòd si actus liberi non noscuntur dum sunt, multò minùs noscentur antequam sint. Sequerentur etiam absurda, si quis nosceret suos actus liberos: Hoc ipso enim nosceret sæpe alienos: Si enim nosco, à me odio habendum Petrum cras propter hanc causam; hoc ipso nosco illum daturum mihi illam causam, adeoque noscerem actum illius liberum.

Hæc explicatio retineri potest, addendo hoc, quòd etiam futura casualia videre non possit homo, quia illorum determinatio, cùm non habeatur à causis determinatè, una aliam trahentibus, fit, ut illorum determinatio pendeat à Deo, tanquam auctore naturæ, faciente id, quod faciebat apud Aristotelem bona fortuna. Hæ autem determinationes divinæ, cùm involvant actum Dei liberum, nullo signo exteriori manifestatum, fit, ut hoc ipso nosci non possint: Cùm actus Dei liberi ante sui manifestationem nosci non possint. Unde etiam consequenter dici posset, quòd illorum species non dentur.

Quia tamen hæc explicatio ostendit quidem, cur futura non noscantur titulo liberi; tentandus est modus, quòd non noscantur, idque ex titulo futuritionis, etiam supposito, quòd dentur illorum species? Quod ut fiat,

Præmitto 1. *Quòd species sint qualitates vicariæ objectorum, adeoque si nihil obsit, accommodare sese debere ingenio principalis & ductui*: Hoc enim in omni vicariatu contingit.

Præmitto 2. *Sicut ipsum objectum est ejus rationis, ut eadem entitas in quantùm dicit connexionem suorum prædicatorum sit possibilis: In quantùm dicit existentiam quæ desiit, sit præteritum: In quantùm dicit actus sui extra causas positionem, dicitur existens: Et in quantùm dicit se extra causas educandam, dicitur futura. Ita eadem entitas speciei accommodando sese objecto est nata repræsentare possibile, præsens, futurum: Non quòd non possint ad ista omnia distinctæ species dari, sed quòd Auctor naturæ velit & paucitatem. & accommodationem ad conditionem principalis.*

Præmitto 3. *Si eadem indivisibilis entitas speciei est potens eandem entitatem cum dictis differentiis repræsentare, hoc ipso debet esse indifferens ad hæc omnia repræsentanda: Si est indifferens, debet habere aliquod determinativum: Et hoc ad noscenda possibilia, est ipsa connexio, ad noscenda præsentia, actualitas entis.* Quod autem erit determinativum ad noscendam futuritionem?

Quod tamen determinativum est necesse ponere, propter illud principium: Impossibile est transire à contradictorio ad contradictorium sine sufficienti mutatione. Porrò de hoc determinativo ad noscendum futura, discurrere debemus sumpta proportione à manifestioribus. Manifestissimum noscitivum futurorum est ipse Deus, qui dupliciter cogitari potest determinatus ad noscenda futura: Inprimis à parte principii noscitivi, quia scilicet immutabilis & omniscius est: Hoc determinativo caret Angelus, sed habet, nonisi vim talem, qualem vis habet ad noscenda etiam secreta. Aliud determinativum cogitari potest, ex parte ipsius objecti; quòd scil. determinet objectum speciem ad ponendam sui notitiam, & hoc determinativum nondum existente objecto, & quod non exstitit, nullum potest cogitari. Ratio, quia futurum in re ipsa, ita se habet, ac se haberent ea, & habent, quæ non sunt futura: utrumque enim à parte rei, nihil est: Sicut ergo id quod nunquam futurum est, non habet vim determinandi speciem, ad se ut futurum, cognoscendum; Ita cùm futurum à parte rei, habeat se in re, ac quod non est futurum; sicuti illud non futurum, ut dixi, non determinat ad sui notitiam, ita nec determinabit futurum.

Neque valet si dicas, quòd nec Deus futura noscat: quia Deus ex omniscitivitate sua determinatur, ut habeat vim speciei impressæ, quam haberet tunc, cùm res futura esset actu, & æquè completa, fit ut noscat futura: quia verò creatura non est omniscia, nec est necesse ut vel essentia illius, vel species suppleat illam præsentialitatem, quam etiam non suppleri de facto novimus. ex auctoritate, fit ut creatura, non noscat futuros eventus. *Ex his Præmissis*

Explicatur. Cur Angeli non noscant futura etiam habitis speciebus. Quia scil. proportionantur illorum species objectis, ut dixi Præmisso primo: Sicut ergo objecti entitas eadem est, & possibilis, & præterita, & præsens, & futura; ita & species una, repræsentare nata est, hæc omnia, ut dixi Præmisso secundo. Quod si nata est repræsentare hæc omnia, & quidem non simul: Neque enim id exigit conditio hujus noscitivi, quod est Angelus, fit ut sit indifferens, ad hæc repræsentanda: Si indifferens, indiget determinativo. Hoc autem determinativum non potest esse aliud, nisi desitio jam futuritionis; & præsentia actualis, ut dixi Præmisso tertio.

Hæc Explicatio videtur esse conformis S. Thomæ hìc q. 57. a. 3. in corpore. Hoc etiam in præsenti addi posset, quòd futura non noscant Angeli, scimus ab auctoritate, sed ratio id non demonstrat; quæ enim implicantia in creatura naturaliter noscitiva futurorum naturalium? Sed positâ doctrinâ ab auctoritate, & attendendo ad principia aliàs prætacta, posset dici non haberi illorum species: Cur autem non habeantur, non potest reddi ratio per locum intrinsecum, sed non nisi per auctoritatem.

Addo insuper. Cùm Angelus unusquisque habeat species etiam possibilitatem repræsentantes, noscendo species, non noscit certò futuritionem; quia non scit annon illæ species sint datæ ad solam possibilitatem futuritionis repræsentandam. Quod si Deus revelaret quòd habeant species nonnisi futurorum, quæ non tantùm possibilem futuritionem, sed & exercendam repræsentent, bene in illis, noscceret futura. Hanc materiam concernens aliquid infrà addetur.

Punctum Difficultatis 2.

De Notitia Præteritorum.

Indubiè si perseveret effectus, in illo, præteritam actionem causæ, noscere poterit Angelus; & sic ex fumo, dicit, quòd fuerit ignitio; sicque in similibus. Nec est in hoc difficultas, quòd meminisse possit aliquorum, quæ antea noverat, noscereque illa in ipsa memoria; sed est difficultas; An possit noscere ea, quæ præterierunt, & dum erant, non cogitavit de illis Angelus. Item est de hoc difficultas; An illa, quæ in ante non noverat, vel etiam noverat, possit noscere in illismet ipsis. Circa id divisi sunt auctores. Affirmat Vasq. d. 208. Arriaga d. 9. à n. 14. Negat Suarez l. 2. c. 12.

Dicendum est. *Quæcunque præterita, ut supponoordinis naturalis, & quæ non involvunt actum liberum occultum, in illismetipsis, posse ab Angelis certò & evidenter noscì.* Procedit Conclusio de præteritis, quorum supponitur Angelus habere species.

Probat 1. Vasq. Argumento negativo. Quia Patres & Scholastici communiter solùm negant Angelis cognitionem futurorum & secretorum; Ergo cætera illis, in noscendo, subjecta putant.

Probat 2. Arriaga, Retorquendo argumentum, quod pro sua sententia formàret Suarez. Sicque proponi potest. Si non posset Angelus noscere præterita, quæ præterierunt in illismetipsis, ex eo non posset noscere, quia præterita illa jam sunt nihil omninò, æque ac futura, sunt nihil. Sed hæc ratio non convincit, quod ipsum probatur in principiis Suarez, quia cognitio præterita, habita de præterito objecto, potest noscì in illamet ipsâ per Suarez, & tamen illa æque jam non est, ac non sunt futura; Ergo si hoc non obstante, potest illa notitia in illamet ipsa noscì, poterunt noscì etiam præterita, in illismetipsis.

Confirmatur. Per experientias habemus, quòd possit aliquis ea, quæ ante cognoverat

verat, in illismet ipsis noscere sine ulla reflexione, quod id inante noverit: Ergo apparet, quòd illud non noscatur ratione illius memoriæ, & in notitiâ præhabitâ, sed in illomet ipso; immo pro posteriori nonnisi reflectimus nos, quòd hoc inante cognoverimus. Accedit principium negativum, quia scilicet id non repugnat Angelo, videturque improbabile, quòd si Angelus fuit distractus cùm aliquid fiebat, jam illud non possit cognoscere, nisi ex fide vel revelatione.

Probatur 3. Nam ex una parte illa præterita supponuntur nec ordine, nec genere esse altiora intellectu Angelico, adeoque jam erunt contenta intra vim noscitivam Angelicam. Ex alia parte habet species illorum objectorum sufficienter completas; Ergo in nullo deficiet, ne utatur illis speciebus: Quòd autem illæ species sint sufficienter completæ, seu ut ajunt determinatæ, per hoc probatur; quia ad hoc ut transeat species à non esse completæ, pro noscendis præteritis, ad esse completæ, sufficit existentia exercita objecti, quamvis pro nunc, nihil omnino sit. Quod ipsum probatur, quia ex una parte hæc determinatio & completio, non fit per influxum physicum objecti in species, sed per esse suum positum: ex alia parte hoc esse positum, etiam cùm non est, ratione illius exercitæ existentiæ, quam pro præsenti aliquo habebat, sufficienter determinat, & complet, ut in posterum noscipossit. Quod ipsum probatur, si hodie Angelus A. dicat, volo nullam meam cognitionem esse secretam Angelo B. quamvis non duret physicè illa volitio; nihilominus quicunque actus Angeli A. noscereturab Angelo B. sufficietque completio, quæ præcessit; Ergo & in præsenti idem dicendum. Et sicut illa volitio aufert velamen secreti, ita & præsens esse, aufert velamen, ut præteritio attingatur. Deinde licèt ad hoc ut aliquid cadat sub fidem, non sufficiat futura revelatio; tamen ea quæ præterit sufficiens est: Ergo etiam quamvis futuritio non possit determinare & complere ad sui notitiam, poterit tamen, esse quod præteriit, sufficienter complere ad nosci.

Objicitur 1. Auctoritas. Quia scil. Script. & PP. æq; loquuntur de præteritis ac de futuris. Isa. enim 41. dicitur. *Appropinquent & annuntient nobis quæ ventura sunt aut priora quæ erant dicite.* Et v. 46. *Non est similis mei annuntians ab exordio novissima.* Et Gregor. hom. 1. in Ezech. dicit; *Prophetiam esse etiam præteritorum.*

Respondetur. Si Auctoritates, ut sonant, accipiantur, probabunt nec memoriam quidem præteritorum dari in nobis: sicut nulla datur notitia certa futurorum. Textus illi loquuntur de hominibus qui præteritorum non habent species, nisi in ante præcognitorum, vel si illi extenditur etiã ad Angelos, loquitur Script. de præteritis talibus, qualia sunt futura, hoc est de liberis, vel fortè res est de præteritis analogicè, hoc est de iis quæ ante mundum conditum Deus cogitavit, voluit: unde etiam bene arguetur Divinitas ex notitia præteritorum, non qualiumcunque sed omnium; quia omnium talium notitia, soli Deo competit.

Instat Suar. Quia intuitus æternus Dei extenditur ad totum tempus futurum ac si esset præsens, fit, ut hoc sit proprium Divinitatis: Ergo & cognoscere præterita in seipsis, est proprium Divinitatis; quia intuitus illius æternus, extenditur ad totum tempus præteritum.

Respondetur. Proprium esse Divinitatis, à se extendi, ad omne tempus præteritum, & insuper per notitiam quæ mensuratur æternitate. Sed cur alio modo id non competet creaturæ?

Objicit 2. Idem. Res futura quà talis, non habet existentiam actualem; res etiam præterita, non habet existentiam actualem; sed tam est nihil, sicut quæ nondum fuit: Ergo sicut circa rem futuram non potest dari cognitio creata per modum intuitionis: Ita nec circa præterita.

Respondetur. Retorquendo argumentum in principiis Suar. Quomodo scilicet cognitio præterita, possit in se nosci per memoriã? quomodo item revelatio quæ præteriit, volitio item transacta manifestandi secreti, cùm sint nihil, non se habeant ac quid futurum? Disparitas hæc dari potest; quia futurum, hoc ipso quia futurum est, nihil habuit vel habet actu, quod se aliter habeat, vel habuerit, quàm id, quod futurum non est. Jam autem præteritum habuit aliquid, quod se aliter habeat, quàm id, quod est nihil; & illud habere, est sufficiens mutatio, ut transeatur à non esse completi in noscendo, ad esse completi. Unde futurum cùm non exierit in actum, non exiit etiam ab exemptione innoscibilitatis; secùs præteritum: & sicut ratione præteritionis exiit ad statum, ut de illo possit haberi notitia certa memoriæ; cùm tamen de futuris, nulla sit certa notitia: Ita etiam exiit ab innoscibilitate, ex qua, non exiit futurum. In adferenda disparitate debet haberi ratio illius instantiæ de revelatione. Et certè determinatio, & completio speciei ex dictis suprà nihil aliud est, quam actualis existentia rei suo ordine non excedentis intellectum Angeli, petens à Deo concursum ad sui notitiam; quia ergo fuit hæc existentia, jam etiam facta est completio specierum, quæ semel completæ, semper sunt completæ: quia autem futura non habuerunt actualem existentiam, nec compleverant species; ideo nec poterunt nosci, & sicut semel facta revelatio pro semper complet habitum fidei, ita & semel habita existentia. Alia Disparitas est, quia si noscerentur futura, hoc ipso noscerentur actus liberi, quod absurdum non sequitur, si noscantur præterita.

Objicit 3. Idem. Si Angelus nunquam scivit rem esse, perinde se habet ad illam, ac si non fuisset. Ergo ex se non magis potest illam noscere, ac si non fuisset.

Respondetur. In ordine ad habendam de illa re memoriam æque se habere ac si non fuisset, si illam non cognovit in ante: sed ad simplicem illius notitiam secus se habet; quia esse illo, quod præhabuit, exivit extra innoscibilitatem respectu Angeli. Quod totum in hoc fundatur; quia ex una parte potentia est proportionata illi objecto; quia supponitur esse ordinis naturalis: Ex alia parte, species illius est sufficienter completa ad illud objectum noscendum; quia habitum esse dum habebatur sufficienter indifferentiam illam abstulit.

Procedit autem hæc resolutio in principiis, quæ admittunt omnium species concreari Angelis, vel de novo infundi. Quia in sententia tenente quòd Angelus fabricet sibi species, casu quo illas non fabricasset, non posset exire in notitiam præteritorum, ob defectum specierum, quas non fabricavit, sine saltem confusa notitia objecti, quod postea jam transactum, posset clariori notitia attingere ex præhabita specie.

Punctum Difficultatis 3.

De reliquis Notitiis Angelos concernentibus.

Noto 1. Communiùs censeri, quòd Angelus semper sit in actu adæquato sui intellectus. Ratio, quia ex una parte intellectus illius est potentia necessaria; ex alia parte habet omnia requisita ad cogitandum. Et sicut oculus omnia videt, quæ videre hîc & nunc potest, ita & Angelus omnia intelligit, quæ hîc & nunc intelligere poterit. Cæterum communem hanc Doctrinam, puto aliquo modo restringendam esse: Non enim videtur probabile, quòd Angelus v. g. si habeat capacitatem ad noscenda simul centum, quòd non possit noscere saltem vel unum præterea, modò in hoc incremento, vel decremento non procedatur per notabiles mensuras, eò quòd per illas, notabiliter se aliter, deberet habere potentia. Præcipuè autem, quia posset hîc & nunc applicare illum voluntas ad aliquid hic & nunc intensius noscendum, cæteris non ita inhærendo.

Confirm. Si enim nos homines interdum simul plura cogitamus, etiam ejusdem rationis: Si oculus potest plures simul similes colores videre: Item si Anima cum organis plures diversæ rationis exercet operationes: Cur similis extensio non concedetur Angelis ad plura objecta?

Noto 2. Circa objecta quæ immediatè & evidenter noscit Angelus, licèt non componat, nec dividat formaliter, dividit tamen & componit æquivalenter. Ut intelligatur Notatum. Tum dicimur intelligere componendo & dividendo, quando scil. ante judicium præcedunt formaliter duæ apprehensiones de subjecto & prædicato, quæ postea uniuntur in una qualitate indivisibili judicii affirmativi, vel negativi. Quòd autem nec componat, nec dividat formaliter Angelus circa objecta evidentia, Ratio est. Tum, quia hujus divisionis & compositionis, nulla necessitas: Nam in nobis oritur ex dependentia à phantasmatibus, obscuritate notitiæ, &c. Tum, quia in intuitivâ notitiâ non videtur esse locus formali compositioni & divisioni. Tum, quia si sensus percipiunt sine simili compositione & divisione, cur non percipiet intuitiva? Idque verum est de Angelicis cogitationibus, non solùm quibus formalitates sibi identificatas realiter, attingunt v. g. Animalitatem & Rationalitatem in Petro, sed etiam de iis, quæ non sunt identificata realiter ut cum noscit Petrum esse factum album; neque enim opus habet seorsim Petrum, seorsim albedinem concipere. Quòd autem in talibus interveniat æquivalens compositio, Ratio est. Tum quia in notitiâ intuitivâ Angelica, non est major unitas & indivisibilitas, quàm in ipso actu elicito judicii, quod est simplicissima qualitas, ut suppono ex Philosophia, & tamen hoc non obstante, intercedit illic multiplicitas æquivalenter. Tum, quia hæc multiplicitas æquivalens stat in hoc: quòd in una indivisibili notitia, una formalitas actus, respondet huic formalitati objecti, & alia formalitas actus, alteri formalitati objecti, licèt hæ formalitates, sint inter se identificatæ. Debet autem hoc intervenire; quia formalitas repræsentationis Animalitatis, non est formaliter formalitas repræsentationis, notificantis rationalitatem. Tum, quia non est necesse majorem identitatem ponere in ipsa notitia intuitiva Angelica, ejus formalitatibus, quàm inter ipsas formalitates objecti, quæ tamen habent multiplicitatem æquivalentem. Stat tamen cum hoc, ut circa objecta inevidentia, componant & dividant Angeli. Ratio ex Suar. L. 2. c. 32. Ideò homo componit & dividit; quia intellectus ejus non stat in apprehensione alicujus primi objecti potest inspicere, quidquid virtute in eo continetur, sed etiam in Angelis circa inevidentia potest quid simile intervenire. v. g. Propositio Mysterii Trinitatis, proportionata illis motiva credibilitatis, &c. tumque primum assensus.

Noto 3. Angelos circa objecta evidenter nota, non discurrere formaliter, discurrere tamen virtualiter. Quòd non discurrant formaliter. Ratio, quia discurrere formaliter est per plures actus, ex notiori, venire in notitiâ minùs noti; Si autem est notitia evidens, non est jam locus progressus, à magis noto, ad minus notum.

Quod

Quod autem illic interveniat discursus virtualis Ratio, quia ille stat cum unitate notitiæ, modò noscatur causa per effectum, effectus per causam: quod sæpè contingit Angelis.

Ex hac occasione inquiri solet: An abstractivè noscant Angeli? Si per abstractivè noscere intelligatur noscere per species alienas v. g. Angelum per speciem faciei alatæ, sic non noscit Angelus: est enim hæc manifesta falsitas, ludentis imaginationis. Si autem abstractivè noscere est noscere per rationes communes germanum illarum conceptum formando; sic noscent abstractivè: cùm hic modus etiam noscendi importet quiddam dignum Angelo, ut noscat rem eo modo, quo noscibilis est, cum fundamento in re.

Sed hîc solvendum restat & explicandum, quomodo tunc Angelus non nosceret confusè? Triplex confusa notitia cogitari potest 1. Quando ratio communis præcisa à differentiis cognoscitur præcisione objectivâ; quæ notitia hoc sensu potest appellari confusa; quia per illam non attinguntur clarè res; quia cùm illa ratio communis in re nihil aliud sit, quàm ipsa singularia, quæ tamen non attinguntur, fit ut illa notitia dicatur confusa. Hæc notitia in duobus casibus non posset tribui Angelis, ex dictis rationibus. Inprimis, si ipsa ratio communis, per species alienas noscereturDeinde si non conjungeretur actuali notitiæ, etiam individuorum,

II. Est notitia confusa, in qua attingitur clarè una formalitas & confusè alia; vi cujus scilicet ita se habeat notitia, sicut se habet dum concipit decem, vel ita sicut se haberet oculus ad videndum Petrum, & parietem penetratum. Hæc confusio est rejecta in Philosophia, adeoque nullo modo etiam Angelo concessibilis. Et certè hæc sententia admittit contradictoria in creatis h. e. nosci clarè, & non nosci clarè sed confusè, propter quæ tamen evitanda negat præcisiones objectivas. Deinde quî potest dici me confusè attingere aliquid, quod æque mihi non repræsentatur, ac non repræsentatur, simpliciter non cognitum.

III. Notitia confusa est ita explicabilis, ut denominatum hoc ab intellectu, quod est animal ut sic, ita concipiatur, ut in illo non respondeat denominatum ab intellectu rationale ut sic: Licèt animal illud comparatum ad statum realem, sit cognitum animal, quod est rationale. Hæc sententia voce sola differt à prima. Nam etiam nos dicimus, quòd præcisiones objectivæ rationum communium, non dentur nisi pro statu intentionali, & quòd hoc objectum, quod est animal pro statu nonnisi intentionali non repræsentet rationale, licèt pro statu reali & physico, illud animal, sit rationale, de quo pluribus locis alibi significatum. Hæc notitia confusa potest tribui Angelis; est enim eadem cum prima.

DISPUTATIO III.

De reliquis Actionibus Angelicis.

DE tribus præcipuè Actionibus hîc agetur, de Volitione, Locutione, Motu Angelico.

QUÆSTIO I.

De Volitione.

QUòd detur in Angelis voluntas, fundatur in illo principio; quia omne cognoscitivum saltem de facto, habet appetitum sibi proportionatum; hic autem, est voluntas. An voluntas illorum sit identificata substantiæ, pendet ex Animasticis. Quòd Volitiones sint distinctæ realiter in illis; petitur ex impossibilitate substantiæ creatæ, cui sint sui motus identificati, vel saltem ex perfectione talis substantiæ, de qua in Angelo non constat. Habere illos voluntatem liberam certum est ex Fide; nam aliqui peccarunt, aliqui non, sed meriti sunt; hæc autem arguunt libertatem. Et cùm nullum bonum creatum sit, summè bonum, cumque non competat illis intuitiva summi boni notitia, fit, ut liberè & Deum & creaturam ament. Hinc quia naturalis cognitio quam habent de Deo, est adhuc abstractiva, fit, ut non necessitentur ad amandum illum amore naturali. Hic tamen Amor in Beatis, est juxta naturalem inclinationem; habent enim dictamen practicum, quod honestissimum bonum, sit maximè amandum. Unde amore appretiativo etiam naturali magis Deum amant quàm se: quod etiam docet S. Thomas hîc q. 60. a. 5. fundarique potest ulterius in hoc; quia quod est alterius secundùm naturam, si cætera sint paria naturæ instinctu, principalius fertur in id cujus est, quàm in seipsum, & ita manus opponit sese ictui, pro conservatione totius. Fortè tamen attenta conditione naturali, intensius seipsos amant. Ratio; quia

quia bonum proprium præcipuè intuitivè cognitum vehementius & intensius movet, quàm bonum per abstractionem cognitum.

Duo hîc de volitione Angelica specialius discutienda sunt. Inprimis: An potuerint peccare eodem instanti quo creati sunt? Secundò: An, & quid sit inflexibilitas voluntatis Angelicæ.

Dicendum est 1. *Angelos potuisse habere actum volitionis peccaminosæ, in eodem instanti quo creati sunt*: est sententia communior contra Thomistas.

Probatur. Tum, quia id non implicat Contradictionem. Tum, quia pro illo instanti habuerunt voluntatem; Ergo poterant habere ejusdem & usum, si autem usum, cur non & abusum? Tum, quia nulla est necessitas, præcedentiæ boni actus, præ malo; & ex altera parte, eodem instanti possunt elici actus intellectus, & simul volitio. Ergo:

Objicitur 1. Conditio ipsius operationis exigit, ne Angelus possit peccare primo instanti, quod ipsum probatur. Tum, quia operatio libera, non potest simul cum naturali incipere, utpote indigens deliberatione, neque applicatio voluntatis, potest esse in eodem instanti. Tum, quia pro illo instanti occupabantur Angeli judicio practico de his, quæ tenebantur facere. Ergo non poterant contra tale judicium peccare. Tum quia, ut possit committi peccatum, requiritur judicium de bonitate & malitia morali objecti, hoc autem judicium, requirit notitiam bonorum physicorum & moralium, requiritur item ut malum sub ratione boni præsentetur, quæ omnia indigent plus, quàm uno instanti.

Respondetur. Hæc omnia bene posse perfici uno eodemque instanti, præcipuè supposito, quòd habeat sphæram noscibilitatis, non alligatam uni objecto. Et si potest simul exerceri visio, quæ est necessaria, & amor visi, cur multò magis id non reperietur in Angelis? Quod autem adfertur de judicio practico vel significatur, quòd illud judicium nonnisi unam partem proponat, hoc est bonum, cum tali judicio concedo non posse peccari, sed nego pro primo instanti fuisse nonnisi tale judicium. Si autem per judicium practicum, intelligatur, judicium directivum operationis, concedo illud fuisse pro primo instanti; sed quæro, cur pro eodé non potuerit subnecti etiam operatio mala?

Objicit 2. Malonius apud Suarez. Si Angelus eo instanti peccaret, Deus esset causa illius peccati; quod ipsum probatur: quia essentialiter ante actum secundum peccati, debet præcedere actus primus etiam malus: non enim malum, nisi à malo provenire potest. Ergo tribueretur Deo peccatum, ratione illius actus primi mali.

Respondetur. Negando Antec. Actus secundus malus, non debet proficisci ab actu primo formaliter malo, sed ab actu primo, qui sit potentia productiva indifferens ad bonum & malum. Addit Arriaga quòd hoc Argumentum probet nec in sequenti instanti posse peccare Angelum; Nam illum actum secundum debet præcedere actus primus, qui non potest haberi à Deo, qui tam in primo quàm in secundo instanti, non potest esse causa mali: à seipsa etiam voluntas non posset habere illum actum primum; quia deberet præsupponi mala ad illum habendum, & sic in infinitum.

Instat 1. Illud peccatum tribueretur specialiter Deo: quia effectus qui ponuntur in primo instanti productionis, tribuuntur causæ, juxta illud, qui dat esse dat consequentia ad esse.

Respondetur. Axioma illud verum esse nonnisi de physica, vel metaphysica emanatione proprietatum, non autem de motibus liberis, & quamvis effectus primum in lucem editus, tribuatur efficienti: quia nihil seipsum producit: non est tamen necesse, ut motus liberi ipsius effectus, tribuantur efficienti.

Instat 2. Granadus apud Arriaga. In rebus humanis auctor alicujus rei artificiosæ, dirigit per se primam illius operationem: sic horologiopægus solet illud primum in suo loco constituere & experiri cursum; priusque probatur attemperatus calamus, & Professor assistit dum primùm examinatur discipulus.

Respondetur. Negando Conseq. Disparitas, quia horologium & calamus habent statam & mortuo quodam modo suam perfectionem, hinc defectus perfectionis artifici tribui debebit, quod in præsenti non continget: quia ille defectus bene referri poterit in ipsam libertatem creaturæ. Assistentia Professoralis, est nonnisi consuetudinaria, ad quam non ligatur Deus.

Objicitur 3. Si in primo instanti posset peccare Angelus, moraliter loquendo peccasset aliquis, & tamen non peccavit. Ergo nec peccare potuit.

Respondetur. Ne peccarent gratia fecit: Jam autem à negatione actus, non tenet Conseq. ad negationem potentiæ.

Objicitur 4. Pro illo primo instanti habuerunt gratiam. Ergo pro illo primo instanti non potuerunt peccare.

Respondetur. Saltem potuissent peccare, casu, quo non habuissent gratiam justificantem. Sed illa etiam posita, Nunquid de potentia absoluta non potuissent simul stare peccatum & gratia. Saltem ergo argum. probat ex accidenti non potuisse peccare: quia pro illo instanti habuerunt gratiã, sed non sequitur ex natura rei, & spectando ipsam conditionem voluntatis, quod ad malum se movere non potuerint.

Objicit 5. Joannes à S. Thom. d. 23. art. 2. n. 12. Angelus & quæcunque creatura intellectua-

ctualis, in suo primo actu non potest se movere, nec à se accipere & formare dictamen, sed à principio exteriori. Ergo nisi tale principium movens & dans illi dictamen, sit defectuosum, non poterit defectuosum dictamen dare, sine autem defectuoso dictamine non potest voluntas aliqua peccare, quia semper vult ex motu & directione intellectus: Non potest autem dici, quòd æqualiter proponatur utrumque, & voluntas pro sua parte alterum eligat nullo defectante ex parte dictaminis: quia si unum ex illis objectis malum est, non potest acceptari à voluntate, nisi quia convenientia ejus sibi manifestetur, & non reputetur, ut multum inconveniens. Antecedens principale probat ex S. Thom. prima secundæ q. 9. a. 4. fundamento desumpto ab Aristotele, qui censuit voluntatem in primo motu, debere operari ex instinctu extetiori: Ex quo sic arguitur. Omne movens est in actu, & omne mobile in potentia, & sic movens ut movens, reducit mobile de potentia in actũ, nulla autem potentia reducitur ad actũ per potentiam, sed per actum: Ergo ut voluntas se moveat, debet supponi in actu, & non solùm in potentia. Ergo cùm procedit in primum actum, ad illum non potuit se movere: quia non fuit alius actus prior, per quem moveretur ad istum. Conseq. princip. probatur. Quia si dictamen defectuosum est, ab agente defectuoso provenire debet, & cum in illo primo actu moveatur à suo generante, quod est Deus, qui solus potest in ipsum illabi: Ergo solus ille potest illud dictamen operari: Deus autẽ est agens indefectibile.

Respondetur. Conforme esse rationi, ut prima cogitatio, veniat ab exteriori non quidem elicitive, sed determinativè ut hoc potiùs præ illo noscatur. Hoc tamen potest haberi, etiam ab occurrentia objectorum, quæ occurrentia respectu nostri casualis est, non autem respectu ordinantis Dei, hoc autem dictamine posito, in eodem instanti, posset adhuc creatura dictamen aliquod pravum facere, & subjungere pro eodem instanti actum malum. Deinde etiam non formato ullo alio dictamine pravo, potest voluntas alterutram partem sequi, quod dictamen non repræsentat malum ut malum, sed repræsentat indifferenter, ita ut relinquat locum bono & malo actui pro eodem instanti; quodque ad illud dictamen indifferenter proponens objectum non possit subnecti actus malus, non evincit objectio, dictamen autem indifferens possit à Deo poni.

Instat Idem. Non sufficit recurrere ad objectum indifferenter propositum: quia circa tale objectum adhuc potentia est indifferens ut velit, vel nolit: Ergo solum objectum, non est sufficiens actualitas, ut potentia ita se moveat, cùm potiùs objectum indifferens, habeat se ut materia circa quam; hinc desiderabitur semper actualitas alia.

Respondetur. Hanc Instantiam invehere prædeterminationem, aliàs refutatam; imò invehit eandem etiam in intellectum, quia intellectus ut intelligat vel non intelligat, id objectum indifferens est. Directè autem ad Argumentum

Respondetur. Ut scilicet tollatur indifferentia ad volendum vel non volendum, sicut & ad intelligendum vel non intelligendum, sufficiat determinatio oriunda ex vi ipsius actus qui elicitur, determinatione inclusa in ipso exercitio, non verò orta ex aliquo antecedente. Unde illa propositio, nulla potentia reducitur ad actum per potentiam, hoc sensu est vera, nulla potentia existendi physica, reducitur ad actum existendi, per potentiam, nulla item potentia manens in esse potentię, reducitur ad actum; potest tamen potentia non manens in esse potentiæ, sed in exercitio potentiæ, reducere se ad actum, potest item potentia posita in actu existentiæ, & cum prærequisitis suis, reducere se ad actum; hæc autem prærequisita sunt decretum concurrendi ad utrumlibet, propositio objecti, oblatus concursus &c.

Dicendum 2. *Non habere Angelos inflexibilem voluntatem*, est contra Thomistas communior, & contra Granadum tr. 14. d. 2. Volunt autem Thomistæ hoc, quòd si Angelus semel aliquid amarit, non possit jam retractare voluntatem, odisseque illud, quod non ita se habere.

Probatur 1. Auctoritate PP. Aug. L. 12. de Civit. c. 9. L. de Correct. & gratiâ c. 11. & Damasc. L. 2. de Fide orth. c. 3. aliorumque quos vide apud Martinon disp. 41. S. 1.

Probatur 2. Quia Angeli sunt liberi, ergo indifferentes ad volendum vel nolendum, ergo mutabilis & flexibilis voluntatis. Et certè si sunt inflexibilis voluntatis, vel ideò id est: quia actibus variis moveri non possunt, & hoc est falsum: Nam non sunt actus purus volendi. Vel id ideò fit, quia non habent potentiam flexibilitatis, & hoc dici non potest; quia habendo libertatem habent indifferentiam adeoque flexibilitatem.

Probatur 3. Angeli primo instanti operati sunt per Theologos liberè aliquid boni, saltemque habuerunt actum naturalem amoris Divini, & tamen postea cum peccarunt, illum non habuerunt. Ergo apparet illos flexibilem voluntatem habere.

Objicitur 1. In oppositum esse Auctoritates PP.

Respondetur. Illorum aliquos negare nonnisi pœnitentiam Angelis, idque vel ex eo capite, quòd corpus non habeant, accipiendo pœnitentiam, pro afflictione corporis, usitata pœnitentibus: Sicque est intelligendus Damasc. Alii non plùs volunt quàm quòd peccatum illorum fuerit, sicut mors corporis, quod inflexibile est post mortem; tribuendo illis inflexibilitatem

litatem ob negationem auxilii pœnitendi: Sicque intelligendus est Bern. Serm. 22. in Cantica. S. Thomas hîc q. 64. art. 2. Angelorum inflexibilitatem in hoc refert quia suppositò quòd Deum videant, inflexibiles sunt ad malum, & suppositâ damnatione malorum, jam illis naturalis est inflexibilitas. Vel certè hoc solum vult S. Thomas, quòd Angeli dum aliquid ita noscunt, ut ab illa notitia non moveantur, nec ad aliud, illam transferant, non possunt niti in oppositum, cum sua voluntate: quæ utpote cæca, non potest ferri incognitum. Talis autem inflexibilitas convenit quidem etiam hominibus, sed ordinariè illis non contingit, propter mobilitatem phantasiæ & specierum.

Objicit 2. Granado Congruentias.

1. Congruentia. Quò aliquis sapientior est, meliùs facienda considerat, difficiliusque propositum mutat. Angeli autem sunt sapientissimi.

Respondetur. Posse contingere ut judicium prudens dictare possit utramlibet partem æque eligibilem esse, hinc ne contra illud sapiens dictamen nitatur Angelus, flexibiliter utramque partem prosequi poterit. Rursus, nunquid sapientis non est mutare consilium, mutatis circumstantiis.

2. Congruentia. Quod maximo conatu apprehendimus, ab illo difficillimè movemur.

Respondetur. Negando Angelum ad omnia summo conatu se applicare. Sed hoc etiam posito cur non cum tempore elangueseeret conatus? cumque id adhuc faciat liberè, hoc ipso faciet flexibiliter.

3. Congruentia. Superbi nimiùm adhærent suæ sententiæ, ne agnoscant se malè egisse. Ergo idem conveniet superbiæ dæmonum.

Respondetur. Saltem humiles Angeli, flexibiles erunt. Deinde quid si instinctus superbiæ vacet, neutraque parte inclinet? Denique contingere potest superbo, ut si non mutet consilium, magis sit confundendus. Quanquam si res sit de sola difficultate morali mutandi consilii, ea bene concedi potest Angelis.

Objicitur 3. Angelum non posse cessare ab intentione ultimi finis; Ergo adhæret immobiliter mediis. Ergo habet inflexibilem voluntatem sive circa finem, sive circa media.

Respondetur. Negando in primis malos Angelos, esse in perfecta intentione, etiam naturaliter spectati ultimi finis, propter disordinationem illorum. Boni supernaturaliter illi inhærent, sed de illorum inflexibilitate supernaturali hic non agitur, si autem agatur de intentione naturali, quam habent Angeli circa ultimum finem; hæc illis negari potest, si involvat actualem semper cogitationem de Deo ex principiis naturalibus. Sed etiam hac intentione concessa non sequitur intentum. Ratio, quia dixi in Ethicis, omni actione honesta versari nos suo modo circa ultimum finem, neque tamen in nobis datur inflexibilitas voluntatis: non enim sunt necessitantia media. De his fusius vide Mart. d. 41. Arriaga d. 14.

Instabis. Ex iis quæ adfert Joan. à S. Th. q. 64. d. 4. a. 2. Angelus utens ad aliquam determinationem principiis evidenter notis, ad omnia quæ per talia principia attingit, fertur unica & indivisibili tendentia, & tanta firmitate, atque attingit, ipsa principia: ita ut non possit ex talibus principiis, novas rationes elicere: quia comprehensivè procedit, ex vi talium principiorum. Quod etiam fecit in peccando. Hoc argumentum pluribus inibi diducit.

Responderi potest. Quamvis procedat Angelus comprehensivè cognitis principiis, sitque immutabilis in cognitionis suæ assensibus circa talia objecta, inde tamen non sequitur quòd sub tali notitia pro sua libertate, non possit subsumere alium actum voluntatis: præcipuè cùm etiam illa comprehensiva notitia, proponat adhuc indifferenter objectum, quia comprehendit motiva secundùm illorum legitimam exigentiam, legitima autem illorum exigentia, non est determinativa voluntatis ad unam nonnisi partem.

QUÆSTIO II.

De Actione Angelica quæ est Locutio.

Quòd locutio Angelica detur, probatur ex Scriptura, quæ frequenter locutionis illorum meminit, ut locuti secum Angelus Persarum cum Angelo Judæorum. Paulus etiam meminit linguæ Angelicæ. Quæ loca nihil vetat accipi prout sonant. Fundatur etiam in hoc dicta resolutio. Quia communicatio notitiæ & sensuum, est bonum cujuscunque nosciti, tribuendum ergo erit potiori jure, ipsis Angelis. Tota difficultas in hoc est, quomodo inter se colloquantur Angeli. Aliquos specialiores modos examinabimus. Hos & alios plures videbis ap. Suar. l. 2. à c. 26. Vasq. d. 211. Arriaga d. 12. Mart. d. 39. à n. 6. Franc. Lugo. D. 40. Raynaud dist. 4. q. 1. a. 2.

DIFFICULTAS I.

An Locutio Angelica fiat per signa?

Non moror hic Explicationem eorum, qui censent Angelos secum loqui per signa quædam materialia, cujus sententiæ meminerunt Durandus & Hervæus, sed istud fictitium est: nec locutionem quæ est bonum naturæ intellectualis, proportionat ipsi naturæ intellectuali, cujus est bonum: sicut enim improportionatum est homini per signa spiritualia loqui vel corporalia, sed improportionato modo v. g. glocitan-

tando, ad advocandum filium; sic & Angelis, non est naturale, loqui per signa sensibilia. Commodius itaque fieri deberet per signa spiritualia, quam sententiam docet Ægid. Argent. Grego. Marsilius, & ex nostris Vasq. cit. prop. pendet c. 10. Argumentaque in contra solvit Arriaga à n. 4.

Dicendum est. *Rectè posse explicari locutionem Angelicam per efformationem signorum aliquorum spiritualium.*

Explicatur Conclusio. Sicut locutio nostra fit efformatione quorundam signorum sensibilium, quibus moventibus sensum, pervenitur in notitiam objecti à loquente communicati, sic etiam illa signa spiritualia, formata, notificant conceptus Angelis ad invicem. Quod ipsum sic ulterius proponitur. Ratio signi non est ita alligata sensibilibus, quin possit etiam ad spiritualia transferri; Ita enim character est signum indelebile, Laureolæ item in plurium sententia. Et sicut ipsæ species non sunt alligatæ ad sola sensibilia: dantur enim etiam spirituales species; Ita & signa, possunt esse non alligata, tantùm ad sensibilia. Ex alia parte de spiritualibus sic est discurrendum, nisi ratio vetet, ut nos manuducant visibilia ad invisibilia; alias nec notitia nostra dependeret à phantasmatibus, nec discursus nostri procederent à magis notis, ad minus nota. Porro ex sensibilibus, una est nonnisi locutio humana: In humanis autem locutio, signis perficitur. Et sicut in humanis non quælibet qualitas est instrumentum loquendi sed sonus, & quidem non quilibet, sed articulatus, qui ore profertur, & quidem non quomodocunque ut psittaci garriunt, sed qui procedit ex intentione aliquid significandi, tali qualitate, ex primi Polit. c. 2. Idem cum proportione in locutione spirituali contingit, in qua non omnis qualitas spiritualis, est illud signum, nec à quacunque potentia, & quocunque modo productum, sed ex intentione significandi.

Probatur Conclusio Argum. negativo. Quia si nihil obsit debemus explicare invisibilia per visibilia, cumque visibilis locutio fiat signis, nec obsit fieri spiritualem per signa spiritualia, inferri debet sic illam fieri. Vis probationis stat, solutione Argumentorum.

Objicit Suarez. Non est explicabile quid sint in entitate hæc signa: non enim sunt actus vitales; deberent enim esse in intelligente: jam autem nec in loquente esse possunt: Nam per illa signa cognosceret, nonnisi ipse loquens, si verò sunt in audiente, non possent ab ipso fieri loquente: non etiam sunt solæ species intelligibiles, vel habitus, vel qualitas nobis nota: quid ergo?

Respondetur. Signa spiritualia nec sunt actus vitales, nec species, nec habitus &c. & tamen sunt verè signa, idem in præsenti dicendum. Sunt ergo illa signa qualitates spirituales, quas format è re nata Angelus loquens, in eoque genere qualitatis reponibilia, in quo reponitur character, cujus qualitatis effectus formalis, sit, notificare mentem dicentis. Quod autem dicit Suar. nos principiis fidei duci ad credendam illam qualitatem; est enim de fide dari characterē, id non convincit, quia supposito articulo fidei, bene Christianus Theologus infert, quòd non repugnet signum spirituale, ulteriusque etiam manifestativum mentis, alius Angeli. Quamvis autem non meminerit Aristoteles talis qualitatis, parùm refert; quia ille divisit res, quantùm illi erat necesse ad finem intentum à se tradendorum, sufficitque quòd ad qualitatem ut sic, signum illud possit revocari.

Objicit 2. Idem. Non est explicabile quomodo significent illa signa, sintque medium cognoscendi mentem dicentis: vel enim sunt medium cognoscendi cognitum, vel incognitum? neutrum dici potest; non sunt quidem medium incognitum, quia non sunt species intelligibiles: Si autem sunt medium cognitum, vel repræsentant naturaliter, ut fumus ignem; & hoc non potest dici, nam omnis naturalis significatio fundatur vel in formali similitudine, vel in aliqua necessaria connexione inter signum & signatum: qualitas autem illa, non est formalis similitudo: nec etiam dicit necessariam connexionem inter signum & signatum; quia hæc connexio, non potest esse, nisi in aliquo genere causæ, vel effectus: nec pura connexio relativa ad hoc sufficit; quia nunquam potest esse una relatio, signum, per quod in cognitionem termini, vel alius relationis perveniatur. Non etiam potest dici, talia signa esse ad placitum: Si enim unusquisque Angelus sua signa ad significandum imponit, aut illa impositio ab aliis ignoratur, sensusque illius nescitur, & sic est inutilis; Vel cognoscitur mediante cognitione ipsius instituentis tale signum, & sic opus est, ut prius habeantur signa, per quæ loquatur de illis ipsis. Cumq; illa impositio sit futura libera, non poterit cognosci, sine locutione. In nobis aliud est, in quibus datur locus nutibus designando rem, ut cum homines in infantia per nutus linguam discunt; in Angelis autem nulli sunt spirituales nutus.

Responderi potest. Quòd illæ qualitates sint signa ad placitum; quod ipsum placitum manifestatum signis inante à Deo positis, quæ signa erant quasi lingua communis, quo etiam modo probabile est Deum egisse, dum subinitium mundi infudit linguam Evæ & Adamo communem.

Sed est & alius ad hoc dicendi modus, quòd talia signa sint significativa ex natura sua, & quod sint signa cognita, quæ tamen non sint fundata in formali similitudine, sed in necessaria connexione, non quidem entitativa, qualis est inter causam & effectum, sed in connexione signi & signati, qualem habitudinem dicit

character, laureola. Potestque dici illa liberè produci tunc cum vult loqui Angelus; & sicut per Salaz Tomo 1. in 2. Tr. 2. d. 8. 53. n. 61. & Lug. de sacram. d. 6. n. 38. character est signum naturale, ita & in præsenti.

Objicit 3. Effectio talium signorum vel est necessaria vel libera, si necessaria, & semper existentia sunt. Ergo à quolibet in mente dicentis noscerentur, & tamen locutio est bonum creaturæ rationalis, nonnisi casu, quo velit, se manifestare loquens: non etiam potest dici effectio talium signorum libera; quia vel fierent per actus voluntatis, aut per illos ipsos actus quos fortè Angelus, per talia signa vult manifestare. Non primum: quia Angelus per suum velle, non potest efficere qualitates, & si sua voluntate non possunt efficere qualitates corporales, multò magis spirituales non efficient: quia hæ sunt perfectiores: non etiam illa signa facere potest per actus illos, quos fortè manifestare vult; quia actus immanentes, non sunt activi qualitatum quæ non sunt principia similium actuum ut sunt habitus &c. Et cum illis qualitatibus esse signa sit accidentarium, & ex impositione, non est unde possint illi actus habere vim efficiendi tales qualitates. Immo si actus illi ex natura sua essent effectivi talium qualitatum, æque illas producerent, etiamsi ad significandum impositæ non essent, quod videtur difficile; cum illæ qualitates non ordinentur ex natura sua ad perficiendas potentias intellectus vel voluntatis, in suo munere. Immo quidquid tales actus producere possunt, in ipso operante, non liberè, sed naturaliter producunt, ita ut ille actus liberè fiat, tamen jam ipse actus eo ipso quod est, naturaliter facit, quidquid facere potest.

Respondetur. Illa signa liberè fieri, sed non fiunt ab actibus qui noscendi erunt: Nam ut dixi in Animasticis nulli actus sunt productivi etiam habituum, sed producuntur ab ipsis potentiis, licèt prædispositis per elicientiam actuũ. Proportionatè itaque ad locutionem humanam dici potest illa signa mediatè produci à voluntate, immediatè autem à potentia locutiva, consimili ei, quæ est in nobis. Negoque quod illa signa producere, superet illam locutivam, cum ad illa producenda ordinetur.

Objicit 4. Non potest ostendi in quonam subjecto principali seu supposito hæc signa fiant: Si enim fient in Angelo audiente contra erit, quia unus in alio, non habet vim efficiendi ullam qualitatem: non etiam fiunt in ipso loquente: non enim posset excitare alium ad auditionem. Deinde quomodo posset secreto loqui, ut si velit loquens, unus audiat, non cæteri. Si autem sunt signa quædam communia omnibus & præter hoc particularia pro singulis, incredibilis multitudo signorum poneretur.

Respondetur. Hæc signa produci in ipso audiente, modo contineatur intra sphæram locabilitatis Angeli loquentis: Nam ultra hanc sphæram, nihil potest producere. Negandum item est, tales qualitates non produci in audiente, cùm illarum productionem exigat bonum communitatis rationalis, quod est locutio, quæ non probatur, quod his signis perfici non possit. Aliud est de qualitatibus corporalibus: Harum enim productio non adfert bonum ullum communitati spirituali quâ tali, sicut adfert locutio. Concedi etiam posset, quòd præter signa generalia dentur particularia: hoc autem non dedecet Angelos, sicut decorat homines pluralitas linguarum. Concedit Arriaga, quod si sint æque præsentes non possint ita secum loqui, quin audiant alii præsentes, id autem non obest, sicut non obest locutioni humanæ. Sed commodè dici posset quòd pro omnibus Angelis sint signa nonnisi communia, secretè tamen poterunt loqui, quia illi soli significabunt, in quo producuntur. Quod autem dicit Suarez, si concedantur signa generalia & particularia improbabile hoc esse & imperfectum, utrumque probandum fuit; Et sicut non est imperfectum si per miraculum unus loquens à pluribus intelligatur, sic nec in præsenti. Immo si sine ulla confusione duas linguas aliquis loqueretur non esset ingratum quid, sicut nec sunt ingrati plures soni ejusdem organi: Sic nec ingratum foret si in pluribus simul Angelus unus, efformet signa, singulisque loquatur. Sed quot Angelis simul loqui poterit? Tot quot non superant numerum illorum objectorum, quæ simul noscere potest Angelus, vel velle, ita ut proportionentur manifestativa, cum manifestabili. Imò Angelo occupante totam sphæram suæ locabilitatis, non erit necesse transmittere per medium vim ad producenda illa signa; ob immediatam enim utriusque præsentiam, datur locus immediatè & non per medium transmittendæ vis alicujus ad producenda signa. Ipse Suarez ad salvandum quomodo secreto loqui possint Angeli, hunc tradit modum, ut scil. loquens pius efficiat signum in se, & per illud imprimat speciem ejusdem signi in audiente: Sicut nos in ore formamus vocem & speciem in auditum alterius immittimus.

Objicit 5. Idem, quia non est explicabile quodnam sit subjectum proximum talium signorum; maximè enim esset intellectus: quia locutio est operatio facultatis rationalis, similiter & auditio; jam autem intellectus, non videtur proportionatum subjectum talis qualitatis: quia illa non est operativa: quia non est species intelligibilis, nec habitus, nec aliud principium intellectualis operationis; Intellectus autem, solùm est subjectum capax operationis suæ, vel qualitatum, quæ sunt illius principia.

Respondetur. Cùm potentiæ Angeli sint indistinctæ ab ipsa potentia Angeli, recipiuntur hæc signa in substantiâ Angeli, licèt pro-

ut ha-

ne habentis denominationem intelligentis propter mox dicenda. Licet enim absolutè loquendo impositio humana non determinet sibi subjectū naturale, cui inhærere debeat, consequenter & illa signa, si sunt signa ad placitum, nihilominus aliunde id deposcunt, ut scilicet instrumentum loquendi manifestans conceptum alius, sit penes principium cui manifestat, quæ qualitas seu signum licèt non sit fortè immediatè operativa intellectionis, sufficit quòd operetur mediatè, in quantum determinat intellectum ad formandam speciem expressam illius objecti, quod manifestat. Ad solvendas alias objectiones

Noto 1. Signa illa esse transeuntia, ad eum modum, quo & nostra, dependereque sicut in actuali productione, ita & in suo conservari, ab efformatione. Cumque finis illorum sit, ut manifestent conceptum loquentis, quando hunc finem ponunt, non petunt jam ulteriùs durare.

Noto 2. Dupliciter illa signa posse formari. Inprimis ut faciat signum, quo dicat se hoc cogitare, & eo casu non videbitur conceptus loquentis in seipso: poteritque salvari quomodo possit unus alium fallere mentiendo producendo signum de asino, cum cogitat de bove. Sed quomodo æquivocabunt? producent signa ad placitum duplicem significationem habentia. Immo posset dici etiam, posse dari signa naturalia duplicem significationem importantia, cur non enim hisque æquivocabitur? sicut potest idem esse, à diversis causis produci, cumque illis necti. Secundò potest formare signa, quibus dicat intuere meum conceptum, quem de hac re habeo in illomet ipso, & tunc videbitur conceptus loquentis, in seipso. Non debemus autem etiam priorem modum loquendi negare Angelis: quia nihil absurdi involvit, commodus est, ut mali inter se mentiri possint, & boni æquivocare. Si enim in illismet ipsis semper videntur conceptus, nec mendacio, nec æquivocationi dabitur locus. Cumque illa signa immediatè fiant in intellectu audientis, & sint talia, ut non possint principiare sui notitiam, nisi in eo, in quo fiunt, salvabitur ut alter Angelus, non tantum nesciat quid loquatur unus alteri, sed nec sciat, quod loquatur. Quare autem signa nonnisi ei manifestent in quo producuntur. Ratio est: quia hoc ipso quòd producantur de potentia hujus Angeli, sunt nonnisi bonum hujus Angeli, ad eum modū, quo calor productus ex materia A. non est bonum nisi materiæ A. Sed quid fiet si Michaël prodat Gabrieli, quomodo cum illo loquatur Raphael, hoc fieri quidem potest, sed cùm loquens Raphael, producit signa in Michaële cum illa non producantur in Gabriele, nesciet quod loquatur Raphaël, nec loquetur Gabrieli, sed Michaël manifestabit Gabrieli, quid audiverit à Raphaële, utendo illismet ipsis signis.

Noto 3. Qui diceret concreatas esse sine exceptione omnium rerum noscendarum species Angelis, admitteret concreatas species etiam illorum signorum; qui autem tribueret intellectui vim producendi species vel de novo acquirendi, diceret positis primum illis signis, tum primum fuisse species fabricatas. In quarum fabricatione, non est necesse imaginari fatigationem aliquam in Angelis secuturam, sicut nec sequitur in objectis, dum illas emanant, contingereque potuit ut si sint signa ad placitum, plures etiam convenerint in iisdem condicendis signis, ita ut in aliquibus etiam quoad sensum, in aliquibus nonnisi quoad materiale signi convenerint: hoc enim reperitur etiam in linguis nostris. Quamvis autem homines sint ita sagaces, ut investigare possint occultissimos quosque characteres, non poterit tamen unus Angelus investigare locutionem alius: quia nec signa ipsa videbit, quæ nonnisi in intellectu audientis principiant auditionem, & investigatis etiam signis cum in illo à loquente hîc & nunc non producantur, nec dicetur audire. Fortè etiam nisi accedente manifestatione, & depulsione juris secreti, non habet unus jus ad noscenda signa, quæ efformantur & educuntur, de potentia illius.

DIFFICULTAS II.

An per Productionem speciei, Directionemque voluntatis perficiatur Locutio Angelica?

Suarez c. 27. à n. 32. ita explicat Locutionem. Quòd scilicet unus Angelus, non tantùm permittat ut sui actus videantur, sed etiam illum excitat, ut audiat. Quæ excitatio per illum, fit, per productionem speciei impressæ. Hic modus cæteroqui communis, patitur hanc difficultatem. Quia non videtur salvare formalem rationem Locutionis: Si enim Deus creans species objectorum, ea intentione, ut illa sint manifesta Angelis, non dicitur illis tunc loqui; immò nec tunc loqueretur si infunderet sui speciem impressam spiritualem, cur ergo dicetur Angelus loqui ratione illius productæ speciei? *Hinc*

Explicatur 2. Locutio Angelica à Capreolo, Cajet. Arriaga cit. n. 25. Martinon cit. n. 37. Franc. Lug. d. 11. c. 4. Raynaudo dist. 4. q. 1. a. 7. à n. 137. & post illos ab Esparza q. 21. Qui docent Locutionem perfici non alio, nisi quia Angelus vult manifestare actum suum, ita ut accedente ordinatione voluntatis, quæ removet sigillum secreti ab illo actu, hoc ipso hic quidem loquens, ille verò audiens reddatur: & sicut ob defectū hujus voluntatis, actiones internæ clauduntur sigillo secreti, estque de illis ut ita dicam silentiū; ita posita ordinatione voluntatis removetur illud sigillum, quo remoto, manifestatur

cogitatio; manifestatioque illius activa, vocatur locutio, manifestatio autem passiva, vocatur auditio: quæ ipsa ordinatio ut simpliciter ordinatio est, non est locutio, sicut & in nobis ordinatio, quâ ordinamus nos locuturos amico, non est locutio, sed erit; tamen in quantùm est sequens hanc ordinationem manifestatio actualis conceptus, illa est formaliter locutio. Unde possemus hic condistinguere duplicem volitionem; quandam antecedentem stantem in hoc imperio; volo manifestur; & aliam; nolo hoc tibi esse occultum, vel: volo hoc tibi esse manifestum; in hacque posteriori, stabit locutio.

Dicendum est. *Prædicto etiam modo, posse perfici locutionem Angelicam.*

Probatur Argumento negativo. Quia scil. nihil obest, quo minùs etiam ita loquantur. Sed in oppositum

Objicit 1. Vasquez, difficile est quomodo sola voluntate loquentis Angeli, secretum voluntatis seu intellectus, quòd antea omninò ignotum erat, alteri Angelo, nulla facta in ipso mutatione, nec aliqua re in ipso loquente, aut audiente producta, fiat manifestum. Nam res aliqua in se omnino non mutata, eodem modo comparatur cum intellectu nunc & antea. Mirabile namque esset, si propter respectum aliquem extrinsecum, quem à voluntate acciperet, fieret intelligibilis. Respicit hoc argumentum illud principium; Impossibile est transire à contradictorio ad contradictorium sine sufficienti mutatione.

Respondet Arriaga. Mutationem tunc esse ratione speciei, de actu, productæ, non quidem ab ipso actu, ut voluit Suarez, sed ab ipso Deo. Sed hoc est salvare locutionem per speciem potiùs, quàm per directionem voluntatis. Mart. & Rayn. admittunt tunc fieri motum vel impulsum spiritualem, ut ita excitetur ad audiendum: sed hic ipse motus & impulsus spiritualis indiget magna explicatione, & fortè difficiliori quàm sit ipsa locutio Angelica. *Hinc aliter*

Respondetur. Quòd posita ordinatione voluntatis, quâ dirigitur ille actus ad notitiam alterius, removeturque sigillum secreti, hoc ipso species præexistens (si fortè simul tunc illa non producitur) determinatur extrinsece, vel potiùs completur ut repræsentet actum illum, qui noscendus ordinatur, ut præsentem. Et licèt illa directio sit extrinseca intellectui & speciei audientis, nihilominus potest determinare illam speciem, ad eum modum, quo licèt futuritio rei sit extrinseca Deo, nihilominùs determinat Divinum intellectum, ut objectum illud noscat, approximatio passi ejusque debita dispositio, est extrinseca causæ, & tamen determinat causam necessariam ad agendum. Terminus item est extrinsecus fundamento, quod determinat ad referri. Et licèt in illis actibus ita manifestaris nulla fiat mutatio in entitate, sit tamen inprimis mutatio moralis; nam antea claudebantur sub moralis dominii signaculo secretoque; nunc autem removetur illud sigillum, redditurque proximè noscibile, cum antea fuerit nonnisi remotè noscibile. Deinde fit mutatio in circumstantia: quia ante directionem voluntatis ille actus dicebat, non positionem volitionis de manifestando actu; quæ circumstantia aufertur, positione actus voluntatis, de manifestando. Quando autem S. Th. requirit novam virtutem quandam intelligibilem, per quam excitetur audiens, intelligendus, non de nova aliqua entitate vel specie: sed de nova determinatione, completione, facta ratione variatæ circumstantiæ; ita ut Angelus à non esse loquentis, ad esse loquentis, transeat per suum actum voluntatis, auferentem non positionem volitionis, de manifestatione.

Instat 1. Vasquez. Si illa voluntas dirigens secretum cordis nihil variat, quomodo id quod antea non pertinebat, jam deinceps pertinet ad alium Angelum.

Respondetur. Negando tunc non variari circumstantiam objecti jam explicatam.

Instat Idem. Si sufficit directio voluntatis, ergo sequitur actum amoris quo Angelus A. versatur circa Angelum B. esse illi etiam notum. Nam non minùs est de numero eorum qui pertinent ad illum, ac post directionem voluntatis, pertinet ipsum secretum cordis.

Respondetur. Pertinentiam amoris ad Angelum, esse pertinentiam tanquam ad objectum & terminum, sed non esse tanquam manifestabilis, ad eum cui manifestatur. Estque ille amor adhuc secretus, quia circumstantionatur non positione voluntatis ad manifestandum.

Instat 3. Locutio per Patres, est actus intellectus.

Respondetur. Locutionem esse duplicem. Primò quæ est expressio objecti, & hæc semper est actus intellectus, & alia est locutio, quæ est manifestatio activa seu directio, ut alius habeat speciem expressam objecti, & sic non est proximè actus intellectus, dependet tamen ab eo remotè: sicut dependet etiam, nostra locutio externa.

Objicit 2. Suar. c. 27. n. 20. Immeritò supponitur actus cordis occultari Angelo, per solum velamen voluntatis: quia hoc est ex natura rei: quod ipsum probat; Quia deberet illud objectum, esse actu intelligibile de se, haberetur illius species, cum lumine sufficienti, ad cognoscendum illum actum, si non impediatur. Ergo non potest intelligi, quòd per solam voluntatem alterius impediatur notitia illius objecti: talis enim voluntas nec objectum immutat, nec potentiam alterius ligat, nec aliquid extra se operatur, quomodo ergo potest occultare tale objectum?

Respon-

Respondetur. Conformiter ad dicta suprà, quòd de facto defendi possit, non dari species concreatas talium actuum, sed illas tum primum poni. Sed etiam posito, quòd concreentur species secretorum, posset adhuc defendi quomodo sola voluntas illos actus constituat in ratione secretorum: quia de facto & Deus tanquam Auctor naturæ ordinat, & bonum creaturæ intellectualis id deposcit, ut actus illius interni, in ordine ad nosci ab alio, sint dependentes: Ita ut mutetur illud objectum ratione circumstantiæ, non positæ volitionis de manifestando; & quamvis illa volitio non reddat objectum quoad entitatem, magis intelligibile, reddit tamen proximius intelligibile, auferendo circumstantiam dictam, tanquam invehentem secretum. Dupliciter autem potest se habere voluntas ad inducendum secretum. Primò præcisè per actum positivum voluntatis quo dicat: Nolo hoc ab aliis sciri. Secundò potest induci negativè h. e. per non positionem actus voluntatis de manifestando. Uterque hic actus est sufficiens ad inductionem sigilli: Sed ille prior non est necessarius: non sunt enim multiplicanda entia sine necessitate: nulla autem necessitas illius positivæ voluntatis, ad inductionem secreti: poneremusque tædiosam repetitionem in Angelo, nolo hoc nosci, nolo hoc nosci. Esset-que id in fraudem Angeli: quia si aliis attento excideret illi facere illum actum, hoc ipso maneret ab aliis cognitus.

Instat Suarez. Si secretum stat in occultatione per solam voluntatem, posset unus Angelus alteri occultare suam substantiam & se facere illi invisibilem.

Respondetur. Completivè occultatio fit per voluntatem, sed non præsuppositivè: supponit enim aliundè materiam talem, quæ possit occultari: Non potest autem occultari ipsa substantia; quia non potest esse bonum naturæ rationalis non nosci suam existentiam, & cum ipsa sui existentiâ exeatur ut ita dicam, in theatrum naturæ, est extra jam dispositionem, ut possit nosci vel non nosci. Nec deposcit hoc universum rationale, ne suæ substantiæ noscantur; deposcit autem, ne noscantur actus.

Quando autem redit Suar. ad illud principium: quia sine excitatione non est intelligibile quomodo alius Angelus ad audiendum inducatur: ad hoc jam responsum est. Sufficere solam extrinsecam excitationem, avulsionemque sigilli ab actu, & sicut cum objectum habet existentiam, determinat, vel potius complet speciem ut possit in notitiam exire sine ulla excitatione extrinseca, ita & in præsenti.

Objicitur 3. Si locutio mentalis posset esse actus voluntatis, non bene colligeremus secundam personam accipere ex vi processionis intellectionem Patris, idque ex eo quòd procedat ut verbum per dictionem.

Respondetur. Tunc nonnisi locutionem perfici volitione, quando ipsum objectum manifestandum, subditur dominio ipsius loquentis, liberæque ejus dispositioni. Et quando ad maximum est in potestate unius, dirigere illam notitiam ad alium. Jam autem ne Pater loquatur Filio, ne illi communicet naturam, quæ intellectio est, non subest id potestati Patris: nam ex necessitate, inclinatione, determinationeque naturæ, sequitur illa fœcunditas in Divinis, quæ primum exercetur locutione.

Quomodo in hac sententia unus possit mentiri alteri, explicatum ubi de locutione per signa. Poterit autem simul pluribus vel uni loqui: quia poterit ad plures vel ad unum velle dirigere suum conceptum. Jam autem tam loquens in loquendo, quàm audiens servabunt suam libertatem: Prior, quia poterit velle vel nolle dirigere suum conceptum. Posterior autem; quia poterit nolle uti & nolle applicare mentem ad penitiùs noscendum, alioque transferre cogitationem.

Sed potestne audiens omnino ignorare, id, de quo sibi fit locutio?

Multi censent non posse: quia habet omnia requisita ad agendum. Commodiùs dicetur quod sicut objecta sensibilia, ita & spiritualia habent vim occurrendi intellectui, pro occursu posito, non potest non generari aliqua saltem confusa notitia objecti: quia ad hanc confusam notitiam habet omnia requisita. Sed potest nolle scrutari penitius, aliò transferendo mentem. Unde occursu illo objecti posito Deus tanquam Auctor naturæ obligatur ad dandum concursum, ut saltem confusè attendat ad id quod alius illi loquitur, cujus oblatio concursus fundatur in exigentia, quâ exigitur notitia à potentia necessaria, posita cum suis prærequisitis, & quâ exigitur bonum locutionis, à natura rationali.

DIFFICULTAS III.

Proponitur alius modus Locutionis Angelicæ.

Præmitto 1. *Nomine locutionis communiter venire, manifestationem mentis alteri.* Dixi potiùs *mentis* quàm conceptus. Quia cum locutio possit fieri non solùm circa manifestandos actus intellectus, sed etiam circa actus voluntatis, commodiùs in rigore loquendo usurpatur hoc nomen mentis quàm conceptus. Quia ly conceptus magis est nomen restrictum & appropriatum actibus intellectus: quia intellectus propriè concipit gignitque intentionaliter, ly autem *Mens* in communi etiam phrasi supponere potest pro voluntatis actu. Ut cùm dico accidit hoc ad mentem meam, hoc est secundum appetitum. Item Mens mea est hoc vel illud dare. Ubi ly mens supponit pro volo.

Præmitto 2. *Manifestationem hanc mentis alteri Angelicam, utpote nobis ignotam, debere explicari per notiorem nobis locutionem nostram.* Et quidem notior est nobis locutio externa nostra, quia sub sensum cadens; sed nota nobis est locutio nostra interna, quam etiam in nobis experimur.

Quod ipsum, sic explicatur, potentiæ humanæ, in particulari intellectus non solum hoc habet, quòd possit elicere actus specie distinctos qualis est prima, secunda, tertia operatio, itemque actus specie distinctorum objectorum noscitivos; sed etiam habent modum versandi alium & alium; & quidem non solùm eum, qui stet in hoc, quod est clariùs vel obscuriùs idem penetrare, sed etiam in modo, suos actus formandi; & sic alio modo experimur nos habere cum consentimus, aliter cum dissentimus. &c. Sic etiam potest haberi modus formandi aliter & aliter verbum mentis & locutionem internam. Porro aliter verbum mentis nobis & per ordinem ad nos formamus, & aliter per ordinem ad alios: cum enim aliquis sibi loquitur, sibi format manifestationem & repræsentationem objecti, illa in hoc stabit solo præcisè, ut prædicata quæ objectum in re continet, transferat in se intentionaliter. Si autem mente loquatur alteri, non format semper sibi hunc conceptum vellem hanc meam mentem v. g. Petrum noscere, sed format directè ipsam locutionem internam, talia formando verba mentis, quæ imbibunt expressionem ad alium, suoque ordine, ad alium vergunt. Ita ut talis modus sit internus ipsius illius cogitationis & actionis intentionalis, qui faciat hoc intentionaliter, experimatque æquivalenter, quod exprimunt formaliter illa verba extrinseca; Hoc tibi dico. Clarior hujus explicatio petitur magis ex ipsa experientia internæ locutionis, quâ nos præcipuè irati, vel parantes loqui, colloquimur cum aliis internè; ita ut videatur illa locutio præter expressionem objecti, dicere ordinem manifestationis objecti non sibi sed alteri, respondensq; ut dixi his verbis; hoc tibi dico: hoc tibi manifesto &c. Erit ergo constitutivum illius locutionis, ipsa conditio verbi mentis, talem ordinem dicens.

Præmitto 3. *Locutionem internam cum aliis, duplicem ordinem dicere ad illos alios.* Primus ordo nectens ipsum verbum mentis cum alio, tanquam cum objecto: & hic ordo non est constitutivus locutionis: nam reperitur in omni nostro actu intellectus, cum tamen non omnis actus intellectus, sit locutio. Secundus ordo est, qui nectit manifestationem cum alio per titulum ordinis, ut percipiatur objectum, perque conditionem verbi mentis, talem ordinem dicentis. *His præmissis*

Dicendum est. *Loqui Angelos prædicto modo, ita ut illa locutio sit non aliud, quàm intellectio Angelica, quæ ponit intellectualem manifestationem conceptus alteri, eo verbo, quod de se dicat ordinem ad alius notitiam, respondetque huic vel simili verbo externo: hoc tibi dico.* Videtur hæc sententia in hoc saltem doceri à Vasquez d. 211. c. 11. Quia ille locutionem ponit etiam esse intellectionem, licèt hoc longè aliter explicet.

Probatur 1. Auctoritate Patrum quos adfert cit. Vasq.

Theophilactus explicans illud Pauli si linguis Angelorum loquar, inquit, *siquidem potentia quædam intelligendi, quâ invicem dicunt, communicant sensa, Angelorum est lingua.*

Theodoretus in eundem locum, *Angelorum autem linguas, dicit, non quæ sensu, sed quæ intelligentiâ percipiuntur per quas & universorum Deum laudant & inter se aiisserunt.*

Beda l. 2. in Job c. 7. explicans illa verba, si subitò apparuerit aurora. Quod volunt, inquit, subitò enuntiant, enuntiatio autem, intellectio quædam est.

Sed afferri insuper possunt Auctoritates S. Thom. qui Locutionem de linea intellectionis esse dicit, & non requirit aliud excitativum intrinsecum audienti.

Inprimis q. 107. a. 2. in corpore; Quamvis meminerit ordinationis conceptus, quæ fiat per voluntatem, loquitur tamen de voluntate, quasi antecedenter movente intellectum, ut talem conceptum formet. Ad tertium enim, inquit, *sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus; ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum, quæ virtus intelligibilis est formalis locutio.* Ex quo

Infertes. Cum locutio sit virtus intelligibilis, hoc ipso erit partus intellectus.

Et in secundum Dist. 11. in secunda p. textus q. 1. art. 3. ad 4. dicit, quòd quando unus Angelus vult alteri loqui, *fit signum*, inquit, *expressivum interioris conceptus & talis expressio vocatur locutio; non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa.*

Quod autem non sit necessarium ullum excitativum intrinsecum audienti colligitur ex q. 9. de verit. art. 5. ad 2. Angelus loquens, inquit, nihil facit in Angelo cui loquitur, sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, & hoc ab alio cognoscitur. L. 2. ad Anibaldum dist. 10. q. unica a. 4. ad 3. Quando aliquis Angelus ad alium convertitur, ut eum alloquatur, ipsa conversio ab alio Angelo cognoscitur, tanquam ad se pertinens, nec est ibi aliqua excitatio necessaria.

Probatur 2. Posito verbo illo ita formato, sufficienter est illud verbum quantùm de se manifestativum mentis, ergo sufficienter petilud perficitur locutio; cum locutio sit manifestatio mentis alteri. Ant. probatur; Tum quia directio voluntatis est sufficiens manifestatio propter ordinem ad audientem, nexumque cum illo, ergo cùm etiam hic ordo, nexusque reperia-

reperiatur in tali verbo; tale verbum erit sufficienter manifestativum. Tum quia, si illud verbum, non esset de se sufficienter manifestativum mentis, & diceret ordinem essentialem, nexumque ad manifestandum alteri & non diceret: diceret quidem ut supponitur ex explicatione sententiæ: non diceret autem, quia non esset sufficienter manifestativum: Quomodo enim essentialiter aliquid est ad manifestandum, si non est sufficiens manifestare? Tum quia verbum in sua specifica conditione non directum ad alium, est ipsi noscenti sufficienter repræsentativum; Ergo & verbum in sua specifica conditione dicens nexum ad manifestandum alteri, erit eidem sufficienter manifestativum.

Probatur 3. Quia inprimis hæc Explicatio est conformis ad locutiones nobis per experientiam notas. Et ex alia parte salvat omnia, quæ in hac materia difficultatem habent: Salvat enim inprimis quomodo possit uni loqui, quin loquatur alteri: Quia scil. dicit nexum illud verbum nonnisi cum hoc, idque ex conditione talis suæ formationis. Et sicut hæc ordinatio voluntatis ad hunc, facit ut nonnisi hic noscat: Ita & nexus verbi illius cum hoc, faciet ut nonnisi hic noscat, supposito pro utraque parte jure secreti, aliàs explicato.

Deinde salvat, quomodo non omnes nostræ intellectiones sint locutio: Nam non omnes dicunt istum ordinem. Ostendit item, quid de novo tunc ponatur: nempe ipsa intellectio, habens talem ordinem, suæ conditioni innexum.

Ostendit insuper, quomodo unus Angelus alteri mentiri, eique æquivocare possit: Quia potest habere cogitationes tales directas ad alium, quales nos habemus, dum dirigimur ut æquivocemus.

Denique per hanc sententiam conciliantur alia. Nam cum sententia Vasquez coincidit ponendo locutionem esse intellectionem. Concordabit cum sententia Arriaga requirendo applicationem intellectus ad formandum tale verbum, fitque ex imperio voluntatis. Nihilominus non in sola volitione statuimus locutionem; quia experimur, nos, saltem interdum interius, aliis loqui, sine ulla ordinatione voluntatis qua tali. Nec hanc locutionem statuimus in cognitione reflexa; quia experimur nos interne loqui alteri, non reflectendo nos, quòd cogitemus, taliter illi loquendum esse, sed procedendo ad directam formationem, jam descripti verbi mentis.

Objicitur 1. De hoc ipso quæritur, quomodo illa ipsa manifestatio perficiatur?

Respondetur. Elicitivè perfici illam ab intellectu, formaliter autem stabit prædicatis, quæ explicuimus.

Objicitur 2. Ex dictis deberent esse multi actus nostri manifesti; imò & angelici; quorum tamen occultatio, esset bonum naturæ intellectualis. Ut si ex primo motu indignabundè unus loquatur alteri.

Respondetur. Retorquendo argumentum, & inquirendo quid sit futurum, si aliquis subitaneo motu, velit alteri manifestare suum conceptum? Si dicas hoc ipso exire illos ex jure secreti, subdique juribus communibus noscendi, idem & nos dicemus. Quod si dicas, quòd locutio debeat esse communicatio libera & voluntaria propriæ mentis, utpote bonum appropriatissimum, liberè operanti, naturæ rationali, cumque hæc libertas non sit in subitaneis motibus; hinc sequi, quòd nec illis perficiatur locutio: Idem in præsenti nos dicemus, quòd bonum locutionis sit bonum advertentis naturæ rationalis appropriatum, quæ advertentia non salvatur in subitanea illa verbi formatione.

Objicitur 3. Hæc sententia supponit locutionem unius Angeli ad alium consistere in actu aliquo immanente loquenti, quæ in audientem non transeat, quod non potest dici: Quomodo enim ad audiendum determinaretur?

Respondetur. Sicut ipsum objectum præsens, complet speciem Angeli, ut in illius objecti notitiam prodeat, nihil agendo vel in speciem, vel in intellectum Angeli: Ita idem fieri poterit in præsenti; sufficietque sola immutatio intellectûs Angeli audientis, stans in actuali perceptione ejus objecti, quod illi manifestatur.

QUÆSTIO III.

De Actione Angeli, quæ est illuminatio.

Species locutionis est Illuminatio: Omnis enim illuminatio est locutio, quamvis non omnis locutio, sit illuminatio: Nam inferiores Angeli loquuntur etiam superioribus, non tamen illos illuminant. Tota difficultas in præsenti est quid sit illuminatio: Nam ex hac explicatione pendet, quinam Angeli, & in qua materia illuminent? In quibus duobus tota hæc materia vertitur. Neque enim jam disputatur, An de facto detur Illuminatio: Supponitur enim ab omnibus contra Durandum eam dari, propter auctoritatem Dionys. de Cœl. Hier. L. cit. c. 14. *Hæc lex à Deo sancita est*, inquit, *ut in unaquaque Hierarchia & primi sint, & medii, & postremi ordines; inferiorumque superiores Doctores sint, eisque quasi digito, viam monstrent.* Similia habet Damasc. Lib. 2. de Fide orthod. c. 3. Bern. L. 5. de Consid. c. 4. Et alii apud Joan. à S. Thoma disp. 25. a. 2. & ante illum apud Suarez L. 6. c. 11.

Explicant 1. aliqui. Quòd Illuminatio sit locutio angelica habens has conditiones.

Prima quod sit de contingentibus: Nam in necessariis censentur omnes esse illuminati. Secunda quòd sit de re certa, siquidem illuminatio perficit intellectum, intellectus autem non perficitur nisi certa cognitione. Tertia ut sit supernaturalis. Quarta ut sit accommodando sese inferiori, per divisionem objecti. *Hæc Explicatio*

NON SATISFACIT. Tum quia etiam circa entia necessaria, non de omnibus sunt omnes æqualiter illuminati: Nam v.g. altior potest noscere plura ex possibilibus, cur ergo data saltem rariori occasione, non poterit de illis illuminare inferiorem? Tum quia cur veritatem, quæ circa Deum versatur quasi in attestatione, non posset percipere inferior Angelus, credens attestanti superiori Angelo, quod hoc noscat, & tamen hæc illuminatio, foret circa necessaria; quid enim Deo magis necessarium? Tum quia Angelus superior subtilius & penitiùs penetrat prædicata inferioris, sicut & ipse Deus idem objectum penitiùs noscit, cur ergò non poterit inferiori communicare illam notitiam?

Neque valet si dicas, circa hæc non dari illuminationem; quia jam inferiores Angeli constituerentur pares notitiâ superioribus; non inquam valet, quia probat in nulla re inferiores illuminari; quia illuminatione redderentur pares in notitia. Quod si adhuc recurras ad id, quòd in modo noscendi non essent adhuc pares, & quòd non de omnibus illuminentur, & quòd nonnisi in auctoritate attestantis attingant, id etiam in præsenti dici poterit. Et hæc sunt, quæ probant notitiam illam illuminativam posse versari circa necessaria.

Quod attinet ad secundam conditionem in contra est ratio. Cur enim aliquis Angelus superior, circa rem aliquam obscuram, probabiliter discurrens, non poterit illum suum discursum inferiori Angelo communicare? Quæ communicatio verè erit illuminatio; quia etiam nos à Magistris illuminamur, cùm in re difficili valdè, probabiles illorum discursus audimus. Falsum item est perfici intellectum nonnisi certissima cognitione; aliàs nonnisi visione beata perficeretur, hæc enim sola est certissima cum evidenti notitia. Quod si potest perfici intellectus etiam notitia certa, poterit etiam bene perfici, etiam probabili. Cujus ulterior hæc est ratio. Quia cùm nonnisi solus error sit defectus intellectus, omne quod error non est, defectus non est: Nulla autem probabilitas est error, immò interdum probabilis notitia magis afficit, quàm certus discursus: Sicut probabilis explicatio hujus ipsius illuminationis magis afficit, quàm certus discursus rustici, maculandas esse rotas, in luto.

Quoad tertiam conditionem Ratio in contra. Quia illuminatio potest perfici etiam circa objectum naturale: Cur non enim? Idq; docuit S. Thomas q. 106. a. 1. ad 2. ubi dicitur. Quòd superior illuminando, non tradat quidem inferiori lumen naturale, convertat tamen illud manifestando ei veritatem, de his, quæ pertinent ad statum naturæ. Noster intellectus perficeretur demonstratione de natura quantitatis & compositione, & tamen hæc demonstratio est naturalis. Cur non ergo idem dicemus de Angelis?

Quod ad ultimam conditionem attinet, illa universaliter si ut sonat accipiatur falsa est; quia cur circa objectum etiam intentionaliter indivisibile, non posset unus illuminare alium? Deinde si superior Angelus noverit in Deo veritatem contingentem, de peccato Petri cras implendam, nunquidnè prius dividendo debet illi manifestare notitiam peccati, subinde Petri peccati, ac demum nonnisi peccati cras futuri.

EXPLICAT 2. Aliquis fundamento desumpto ex S. Thoma hic q. 56. a. 1. in Corp. supponitque quòd illuminatio sit locutio angelica ordinata ad dirigendum illuminatum, in ordine ad suum ministerium, rectè & juxta veritatis primæ lucem exercendum, vel ad habendum se debitè circa Deum, per amorem.

Quod ipsum sic explicabat. Lumen secundùm quod ad intellectum spectat, nihil aliud est, quàm quædam manifestatio veritatis, & per hoc unus Angelus alterum illuminat; quia illi veritatem manifestat, hocq; ipsum facit, quia & fortificat virtutem illius intellectivam, & veritatem, quã ille universaliter percipit, ita distinguit ut ab inferiori capi possit, quamvis hoc non ad omnem illuminationem requiratur. Et certe cùm ad intelligendum duo concurrant, intellectus & species impressa, secundùm hæc duo Angelus superior inferiori veritatem sibi notam manifestare potest, nimirum & potentiam illius intellectivam confortando, & veritatem proponendam dividendo. Hæc ipsa autem confortatio nihil aliud est, quàm conversio unius Angeli ad alium, quod enim in corporalibus facit ordo localis propinquitatis, hoc facit in spiritualibus, ordo conversionis. Quemadmodum igitur virtus imperfectioris corporis, confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minùs calidum, crescit in calore, ex præsentia magis calidi, ita & virtus intellectiva. Rursus, quoniam conversio corporalis unius ad alterum, est veluti quidam accessus unius ad alterum, ut conversio faciei ad amicum, est accessus ad amicum; ita & conversio Angeli, est quidam accessus. Quoniam vero spiritus non habent necesse ad se accedere, vel recedere situaliter, sed solum moraliter, & affectibus: unde & Ecclesia conversionem peccatoris, quæ est quidam accessus ad Deum, explicat per affectum peccatoris: Hinc fit ut ille accessus Angeli, adeoque & conversio, sit quidam affectus Angeli ad Angelum & libera ordinatio rei manife-

nifestandæ in Angelo directa ad notitiam alterius Angeli. *Hæc Explicatio*

Non Satisfacit. Tum quia non apparet ratio, cur illuminatio haberi non possit, etiam in ordine ad alias veritates, & non tantùm ut fungatur rectè suo ministerio, vel ut se habeat debitè in ordine ad amandum Deum. Tum quia multi sunt Angeli, qui non funguntur ullo ministerio, quomodo ergo illi illuminarentur? Imò probabilius est in ordine ad ministerium illuminationem immediatè proficisci à Deo: quid enim spectat ad alterum, cui non est illa delegata cura, attendere illi ministerio? Tum quia, non apparet qui affectus unius Angelica alium, sit confortatio ejusdem.

Insistendo nihilominus doctrinæ S. Thomæ, cui etiam insistit prædicta explicatio, ut difficultas explanetur.

Præmitto 1. *Lumen secundùm quod ad Intellectum pertinet, nihil est aliud quàm quædam manifestatio veritatis*, secundùm illud ad Eph. 5. Omne quod manifestatur, lumen est: Quia verò manifestatio veritatis potest sumi & pro formali manifestatione seu manifestatione ut quo, & manifestatione quæ est per modum principii seu manifestatione ut quod; ideo & lumen aliud est, quod est ipsemet intellectus, qui appellatur lumen à Deo signatum, & ipsamet intellectio.

Præmitto 2. *Quia tota veritas desumitur proximè à participatione veritatis per essentiam qualis est Deus, ita ex illa etiam desumitur tota vis illuminandi*: Jam verò veritas illa per essentiam quamvis ab omnibus Beatis prout est principium veritatum excedentium, & non excedentium videatur, nihilominus ut loquitur S. Thomas, rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit, alii tamen videntes, tantò unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quantò eum perfectius videt. Quia verò superior Angelus ut supponitur, & docet S. Thom. citatus, plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit, quàm inferior; fit ut habeat radicem, titulum illuminandi, & quasi ex possessione sui intellectus illuminati, decidendi particulas luminis, in intellectum inferioris, sive secundùm quod attingit Deum prout est principium excedentium & supernaturalium veritatum, sive non excedentium. Nam de utrisque rationibus plùs est illuminatus, à lumine, quod est Deus, perfectioque major naturæ, requirit majorem participationem Dei veritatis per essentiam, etiam in ordine naturali. Per quòd non distinguimus quidem Angelos ratione objectorum, quasi non essent sibi pares in objectis naturalibus noscendis, sed distinguimus in modo perfectiore noscendi. Et sicut eandem veritatem noscendo doctus & minùs doctus, doctus percipiet idem penitiùs: Ita idem contingere potest in Angelis, ut ita modo essendi perfectiori specifico, proportionetur modus etiam cognoscendi specificus.

Præmitto 3. *Quis modus sit supposita illa notitia perficiendæ illuminationis?* Cùm illuminatio sit species locutionis, & locutio ut dictum suprà, species intellectionis; sicut perficitur intellectio, ita perficietur & illuminatio; quia verò ad intellectionem concurrit ipsa potentia intellectiva, & similitudo objecti quæ est species impressa, fit ut Angelus illuminans duobus commodare & subvenire debeat illuminato.

Præmitto 4. *Quod attinet ad intellectum illuminati, illi non potest subveniri tradendo illi lumen intellectus*, seu ut loquitur S. Thomas ad secundum, tradendo ei lumen naturale, cùm ille intellectus, sit identificatus ipsi substantiæ Angeli, quam unus alteri non confert; quia eum non creat: Si autem intellectus est distinctus realiter, emanatur nonnisi à substantia Angeli, non ergo potest subvenire illuminato, tradendo ei lumen naturale, sed tamen ei commodatur & subvenitur, confortando lumen naturale ipsius. Jam autem ipsa confortatio ex S. Thoma ibid. fit per conversionem unius Angeli ad alium; ipsa autem conversio conformiter addicta, est ordo manifestandi, sive fiat per signa sive per directionem voluntatis &c. Qua manifestatione posita confortatur lumen naturale illuminati; quia scilicet communicatur ei veritas, saltem eo modo percepta, ad quem modum attingendi, se solo non pertigisset illuminatus: Sicut enim in materialibus, illud dicitur confortari, quod evadit tale, ut possit aliquid ex illo addito, quod ante non potuisset; ita fit & in præsenti.

Præmitto 5. *Quod attinet ad similitudinem objecti, quæ est species impressa, hæc etiam illuminans, subvenit illuminato duplici ex capite*: Inprimis quia principiat illam ipsam conversionem, seu intellectualem manifestationem, sine qua tanquam ratione illuminandi ut quo, non fuisset ipse illuminatus. Subvenit secundò ex hoc, quia veritatem quam universaliter concipit illuminans, quodammodo distinguit, inquit S. Thom. ut ab inferiore capi possit. Quod ipsum sic explicatur.

Species Angeli quò superiores eò universaliores habent, quibus dupliciter utuntur, adæquando scilicet unam cognitionem toti latitudini illorum objectorum, ad quæ se extendit illa species, & eo modo non subvenit illuminato, qui ad tot objecta simul non se extendit. Secundò potest concurrere ita illa species, ut concurrat secundùm vim repræsentandi inadæquatam, sicque commodant illuminato distinguendo per pauciora: Sicut etiam apud nos, inquit S. Thom. Doctores quod in summa capiunt, mul-

multipliciter distinguunt providentes capacitati aliorum. *His præmissis*

EXPLICATUR. Illuminatio, quod sit locutio seu manifestatio ab Angelo superiori profecta, ut dixi Præmisso primo: de re noscibili seu objecto naturali, aut supernaturali, ad cujus notitiam inferior se solo non pertigisset, ut dixi Præmisso secundo. Perficitur autem hæc illuminatio activa, per eadem principia, per quæ & intellectio, ut dixi Præmisso tertio, scil. quando intellectus superioris confortat intellectum inferioris, confortatione stante in communicatione notitiæ, quæ notitia non conveniret illi, ut dixi Præmisso quarto. Insuper etiam conferente ad hoc specie, in quantum format notitiam, quæ sit apta illuminandi capacitati, ut dixi Præmisso quinto. Ad quam illuminationem activam sequitur illuminatio passiva: & conceptio illius conceptûs ab illuminante directi: Neque tamen erit illuminatio hæc aliquid supernaturale; quia non proficiscetur à principio, quòd sit supra exigentiam naturæ.

QUÆSTIO IV.

De Actione angelica, quæ est Motus.

MUlta hîc supponenda sunt ex Philosophia, ut quid loco motiva angelica? quid motus? quid ubi? Hæc enim omnia sunt juris Philosophici. Ea quæ magis Theologica sunt, scholasticeque versantur, perstringemus.

PRÆMITTO 1. *Quod Angelo competat esse in loco.* Ratio, quia Scriptura tribuit illis locum assistentiæ in cœlo, progressus ex uno loco in alium, &c. quæ omnia nihil vetat simpliciter & ut sonant accipi; fundaturque hoc in eo, quia cùm non sint immensi, hoc ipso non sunt determinati ad implendum spatium, atque ab illo capiuntur. Quod innuit Ambros. L. 1. de Spiritu S. c. 10. *Seraphim de loco ad locum transit, non enim complet omnia.* Esse autem Angelos nonnisi definitivè in loco. Ratio est, quia cùm sit spiritualis, partes non habet partibus loci commensurabiles, & tamen est in loco: hoc autem est esse in loco, nonnisi definitivè. Unde ulterius sequitur formalitatem essendi circumscriptivè in loco, non desumi, exinde, quòd divisibile spatium occupet: De facto enim in Eucharistia divisibile spatiũ occupat Christus correspondens scil. hostiæ, & tamen illic, est nonnisi definitivè.

PRÆMITTO 2. *Quòd Angelus non tantùm indivisibilem locabilitatem habeat, sed etiam divisibilem.* Hæc divisibilis locabilitas in hoc stat, quòd detur in Angelis virtualis extensio ad locum, & æquivalentia ad quantitatem, in quantùm illa dicit extensionem localem. Quod ipsum sic explicari potest.

Materialia & corporalia quamvis sint posteriora ordine & dignitate præ spiritualibus; nihilominus habent suas perfectiones quæ suo modo reperiantur etiam in spiritualibus, secluſa ratione corporis; & ita materialia composita, percipiunt sua objecta; quæ perceptio objecti, non est etiam indigna, immo necessaria substantiis spiritualibus: sed quia illa perceptio sensibilitatem importat, & sensibilitas corporeitatem, objecta illa Spiritus nec corporaliter, nec sensibiliter percipiunt, quia ipsi Spiritus nec sensitivi sunt nec corporei, sed faciunt id modo spirituali, quod faciunt modo corporali materiales Substantiæ. Porro inter perfectiones quas habent corpora, est etiam extensio localis ut docet sensus, quæ perfectio non est etiam indigna spiritibus, modò secernantur prædicata corporeitatem imbibentia. Et ita perfectissimum spirituale Deus, omnem locum divisibilem occupat, quæ occupatio loci divisibilis, etiamin Deo, arguit extensionem virtualem: Namsi Deus ita esset inextensibilis ut punctum, sicut punctum non potest extensum spatium occupare, sic nec Deus posset. Sed quia extensio habet aliqua prædicata imbibentia corpus, quæ Deo, nullique enti spirituali convenire possunt, fit ut illi conveniat extensio, secluſis prædicatis corporeitatem imbibentibus; quale prædicatum, talem imperfectionem imbibens, est partibus suis, vel actu vel potentiâ, (ut Christus in Eucharistia) posse respondere partibus loci. Hoc secluſo, obtinet Deus non nisi solam occupationem spatii divisibilis, idemque habent aliæ substantiæ spirituales. Et licèt impossibile sit, ut si poneretur etiam quantitas materialis in puncto materiali, reddat illud extensum materialiter: quia ad extensionem materialem, est necesse habere partes materiales, quibus caret punctum. Sed si ad hanc materialem extensionem non indigeret partibus, appositione quantitatis illius extenderetur. Cùm ergo extensio spiritualis non indigeat partibus, identificetque sibi æquivalentiam ad extensionem localem principiandam, fit ut ratione illius virtutis, divisibile spatium occupare possit.

Hæcque dicta sunt ad explicandum, quomodo Angelus sphæram suæ locabilitatis impleat: Nam dum se colligit ad punctum, non utitur illa extensione sua virtuali. Imaginari hic est necesse & Dei præsentis, loco, & animæ rationalis, informantis corpus, præsentiam.

PRÆMITTO 3. *Quid sit sentiendum; An Angelus possit esse in pluribus locis, & plures in eodem?*

ASSERO 1. *Non potest esse Angelus in pluribus locis sibi adæquatis, secundùm totam sphæram suæ locabilitatis.* Ratio, quia & essent illa loca adæquata, secundùm totam sphæram locabilitatis; & non essent. Essent quidem ut supponitur: non essent autem, quia præter unã sphæram locabilitatis adæquatam, occuparet adhuc aliam sphæram locabilitatis adæquatam.

ASSE-

Assero 2. *De facto cùm Angelus indivisibiliter non existit, tunc est in pluribus locis, sibi diverso respectu adæquatis, diverso inadæquatis.* Ratio, quia dum occupat spatium divisibile, posset se redigere in indivisibile, quod esset adæquatum entitati & substantiæ illius, esset tamen tunc diverso respectu in loco inadæquato; quia potest majorem locum occupare, secundùm sphæram localitatis.

Assero 3. *Non potest esse Angelus in pluribus locis inadæquatis, etiam intra sphæram localitatis contentis, si illa loca non sint continua.* Ratio, quia aliàs ille Angelus reproductus esse deberet, sicut Christus in Eucharistia & in cœlo existens, distaretque à seipso. Et sicut anima potest informare caput & pedes & medium pectus, neque tamen potest informare caput & pedes non informando pectus: sic etiam in præsenti.

Neque valet si dicas, Major est perfectio implere actu totam localitatis sphæram, quàm non implere totam. Ergo si illud primum conceditur Angelo, concedi debet & posterius: Non impleret autem tunc totam; quia non coëxisteret aliquibus interjacentibus, & tamen intra illam sphæram contentis; quia quamvis majus sit implere totam sphæram, quàm partem illius, id verum est cæteris paribus; hic autem cætera non sunt paria, propter rationem allatam.

Præmitto 4. *Ponamus quòd sphæra localitatis alicujus Angeli sint 4. leucæ, nihilominus Angelus dividendo hoc spatium & commensurando ut per lineam rectam extendatur à concava parte cœli usque ad convexam, nihilominus non poterit totam illam lineam occupare.* Ratio, quia pro nulla mensura sphæram localitatis suæ excedere posset, immeritoque in illis poneretur determinata localitatis sphæra, saltem in sententia communi: possent enim per partes proportionales minores & minores totum etiam universum, & ultra hoc universum, aliud universum, occupare: Si enim granum papaveris in sententia communi, potest per partes proportionales implere hoc & aliud universum: sic posset etiam implere sphærâ suæ locabilitatis minores & minores partes loci penetrante, posse inquam implere universum, & aliud universum, Angelus.

Præmitto 5. *Non teneri Angelum, ut semper totam suam sphæram impleat*; quia de facto etiam anima, non semper ita se extendit, quantum se extendere nata est, ut videre est in infantibus. Aliud est de corpore; quia nisi occuparet tantum spatium, quantùm potest sine superaddito principio rarefactionis: hoc ipso aliquæ partes deberent se penetrare, quod naturaliter fieri non potest.

Dices. Angelus tenetur noscere quantum potest; Ergo & implere locum quantum potest. Ordinariè disparitas datur, quia in ordine ad noscendum non subditur imperio voluntatis, subditur autem ad occupandum spatium. Sed redit argumentum, non subditur ad intelligendum; Ergo nec ad occupandum spatium.

Disparitas alia assignari potest, quia est bonum naturæ intellectualis quà talis, intellectio adeoq; & adæquatio ad capacitatem noscendi: Jam vero locabilitatis tanta vel tanta sphæra, non est bonum naturæ intellectualis quà talis. Unde si nihil cogitaret Angelus, hoc ipso desineret vivere intellectualiter, quod non sequeretur, si se redigat in punctum. Sed redit interrogatio, cur in illis quæ sunt bonum naturæ intellectualis quà talis, non sit subditus imperio voluntatis, sit autem subditus in aliis. Deinde quamvis extensio virtualis, ad quam sequitur locabilitatis sphæra, non sit bonum naturæ intellectualis sub formalitate intellectualis, eò quòd non sit assimilatio illic ulla intentionalis, nihilominus est bonum naturæ intellectualis: quia nulli hoc enti potest competere, nisi intellectuali, ut sine partibus occupet partes spatii. Ergo adhuc si bonum illud intellectionis non cadit sub potestatem voluntatis, nec cadet bonum locabilitatis: Et sicut desineret vivere Angelus, si nihil cogitaret, ita si in hoc universo, non posito ullo vacuo, non esset Angelus, nec extrà, bene inferetur illum non existere. Et quamvis major in aliquo sit necessitas intellectionis, non sequetur, quòd minor necessitas locabilitatis posset jam subdi imperio voluntatis.

Posset & alia disparitas dari, quia in humanis potentia loco motiva est subdita arbitrio voluntatis, & non est subditus intellectus, ita & sphæra locabilitatis erit subdita Angelo, non autem sphæra intellectivitatis. Sed non satisfacit, quia locabilitatis sphæra non est potentia loco motiva angelica, sed se habet sicut terminus illius & locabilitas passiva. Unde sicut in humanis locabilitas inclusa in ipso locando, nec ipsum ubi, supposito motu, est in humanis subditum dispositioni voluntatis; ita nec erit subdita sphæra locabilitatis. Hinc aliter

Responderi potest ex duobus principiis, inprimis ab Auctoritate, cui in iis quæ arcana sunt, & ad quæ demonstratione, vel convictiva ratione perveniri non potest, standum est. Fert autem Doctorum sensus sphæram locabilitatis posse ab Angelo coarctari. Ex alio etiam principio responderi potest; quia connaturale esse videtur ut indivisibile in entitate, indivisibile spatium occupet, ut patet in puncto, quem locum connaturalem non posset unquam Angelus sortiri, si sphæra illius locabilitatis non posset subdi arbitrio illius. Ratio autem est, cur in præsenti clara disparitas assignari non possit: quia nullam habemus demonstrationem, nec rationem convictivam, cur sicut non potest se spoliare Angelus extensione virtuali sibi identificata,

ficata, ita non possit se spoliare extensionis exercitio, quod potest esse identificatum ipsi extensioni virtuali. *His præmissis, sit*

DIFFICULTAS I.

An Angelus sit formaliter in loco per Actionem externam.

DICENDUM est; *Angelum non constitui formaliter in loco, per aliquam externam actionem transeuntem in locum.* Est sententia communior contra Thomistas.

PROBATUR 1. Argumento negativo. Quia nulla est necessitas supra indistantiam substantiæ Angeli & loci ad salvandum Ubi, ponere illam actionem externam.

PROBATUR 2. Ponamus Angelum A. esse indistantem loco B. nec reperiri alibi præter locum B. ponamus rursus (quòd non implicat) subtrahere Deum suum omnem concursum ad agendum, non tamen annihilare illum: Quæro, vel est Angelus A. à loco B. non distans, vel distans. Si distans, contra erit, quia debuisset per modum acquirere distantiam, supponitur autem denegatus concursus ad quemcunque motum, quia ad omnem actionem. Si autem indistans; Ergo est in illo loco, quamvis nihil illic operetur; quia indistantia à loco, est esse ipsum in loco: Neque enim plus volumus; Nec tantùm tunc Angelus erit materialiter in loco, sed omnino formaliter; quia nihil deerit ad esse formaliter in loco.

PROBATUR 3. De facto Angeli sunt in cœlo empyreo & sede Beatorum. Nec tamen illud movent utpote immobilem Beatitudinis sedem, nec illud custodiunt, ad quid enim esset illa custodia? Ergo apparet non constitui Angelum formaliter in loco, per aliquam operationem. Immo ex his principiis sequetur, quòd si sit Angelus ita intentus toti sphæræ intellectionis & volitionis, ut distineatur ad agendum alia (quod fieri cur non posset?) hoc ipso deberet desinere esse in loco, nullibique esse, & tamen est impossibile esse ens creatum in mundo, non in aliquo vacuo, nec in spatiis imaginariis, & tamen esse sine loco.

Neque valet si dicas, sufficere ad jus loci, cogitare de illo loco: Nam non apparet undenam tunc oriri possit ubitas; quæ est quid physicum non intentionale. Nunquidnè non poterit Angelus transferre aliò omnes cogitationes nihil cogitando de loco? Deinde dum cogitat Angelus in cœlo existens de terra non hoc ipso habet locum in terra: quod probat cogitationem non esse locativam Angeli. Neque valet si dicas cum Joan. à S. Thom. si occultæ sunt virtutes lapidum & herbarum multò esse occultiores virtutes agendi circa corpora reperibiles in Angelis. Non inquam valet. Licèt enim sint occultiores quia spirituales, non sunt tamen sine fundamento fingendæ; nullum autem hic habetur fundamentum, præcipuè secundùm communiorem sententiam, quæ dicit, quòd præter motum localem, nihil Angeli possint in corpora.

Confirmatur. Priùs intelligitur indistare à loco Angelus quàm agere: Sicut prior est applicatio ad passum, quam actio; Ergo per prius est in loco, quàm agat; quia esse in loco nihil est aliud, quàm indistare à loco, sive illa indistantia sit modalis ubitas, sive mera formalitas.

OBJICIT 1. Joan. à S. Thoma D. 20. A. 1. auctoritatem S. Th. hic q. 54. a. 2. q. 76. a 6. ad 3.

RESPONDETUR. S. Thomam explicare motum angelicum per applicationem virtutis activæ, tanquam per notius, & imaginationi nostræ subjectum; quia extensio virtualis à nobis admissa, multò est ignotior: Sed non explicuit locum angelicum, per illam applicationem virtutis, tanquam per aliquid formale, & ex principiis intrinsecis locativum. Agnoscit enim S. Thomas entium spiritualium finitorum locabilitatem, per illorum essentiam indistantem. Hinc in 3. P. discurrens de descensu ad limbum, dicit animam Christi per suam essentiam, fuisse in limbo.

OBJICIT 2. Idem. Contactus Angeli & præsentia ejus ad corpus, est aliquid accidentale in Angelo, & variabile; quia potest esse modò in uno loco, modò in alio, nunc in majori, nunc in minori, multò melius quàm anima rationalis, nunc parvum postea majus corpus informans. Ergo potest talis præsentia, & contactus fieri, immediatè per ipsam substantiam Angeli; quia unio seu contactus accidentalis, non potest fundari immediatè in Angelo, in quantum substantia est; quia substantia non potest uniri alteri rei, nisi tanquam substantia incompleta, scilicet forma, aut materia, vel tanquam completa ut subjectum, vel efficiens; quia omnis ista conjunctio, debet esse in aliquo genere causæ; & non est causalitas substantiæ, præter istas. Primo modo non potest Angelus uniri corpori, cùm se non habeat tanquam forma ad materiam, nec è converso; Ergo unitur & tangit illud, ut agens & efficiens.

RESPONDETUR. Quòd talis præsentia non possit fieri simpliciter per substantiam Angeli; potest tamen fieri in circumstantia majoris vel minoris loci penetrati ab Angelo, fitque hoc per unionem. Et licèt, quod unitur alteri vel per unionem substantialem, vel per unionem inhærentiæ, non possit esse nisi vel tanquam materia & forma, vel tanquam subjectum illius accidentis: quod tamen unitur impropriè, per negationem, vel intercepti corporis, vel intercepti bilis cum aliquo spatio, non est necesse ut comparetur ad hoc, vel tanquam materia & forma, vel tanquam subjectum; nisi fortè dicas substan-

stantiam Angeli comparari tunc ad locum ut subjectum ad accidens metaphysicum, hoc est ubitatem, quæ est formalitas tunc pullulans, ex modo concipiendi. Et cum ista conjunctio, non sit quid physicum, h.e. physicè à substantia Angeli & loco distinctum, non est necesse illam conjunctionem ostendere, ad quod genus physicæ causæ spectet, sed sufficit ostendere ad quod genus causæ metaphysicæ spectet; speciatque formaliter ad genus causæ formalis, est enim quasi forma metaphysica ubitas. Tota autem variatio majoritatis vel minoritatis loci, debet referri in illam extensionem virtualem, in circumstantia talis, vel talis loci, partiumque ab Angelo penetratarum.

Objicit 3. Idem. Si substantia Angeli per se immediatè est ratio existendi in loco majore vel minori, juxta suam voluntatem, necesse est quòd ipsa ratio formalis existendi in loco, sit per seipsam capax hujus inæqualitatis; non autem ut id reducatur solùm ad voluntatem Angeli, ut ad rationem formalem; quia ista voluntas, est solum applicativa; Ergo supponit rationem formalem, per quam fiat, illa ubitas. Si ergo illud ubi nunc potest esse æquale, nunc inæquale, necesse est quòd ipsa substantia Angeli, non sit immediata ratio ponendi in loco; quia substantia in se una, non potest habere majus & minus, ex ipsa ratione substantiæ.

Respondetur. Occupationem majoris, vel minoris loci reduci in voluntatem tanquam in causam applicantem. Formale autem reducitur in indistantiam substantiæ Angeli à majori vel minori corpore. Quæ ipsa vis occupandi illud dependens, est originativè ab extensione virtuali, & æquivalenti, ipsius substantiæ Angeli. Et licèt substantia in se una, spectata sine virtuali extensione, non possit nunc majorem, nunc minorem locum occupare; potest tamen cum illa virtuali extensione, idque sine illa replicatione; sicut anima rationalis non replicata, occupat spatium divisibile. Et licèt anima non sit pro suo libitu occupativa majoris vel minoris spatii; in hoc tamen est similitudo cum locabilitate Angeli, quia unde provenit animæ, ut secundùm materiæ & dispositionum requisitarum conditionem, extendat se ad illam informationem; quod fundatur in virtuali extensione debita animæ: & si illam non haberet, tunc etiam secundùm dispositionum & materiæ exigentiam, non posset se extendere; ita eadem virtualis extensio in Angelis, principiabit majoris vel minoris spatii occupationem. Quamvis autem ponamus in anima extensionem hanc virtualem; nihilominus, non ponimus in illa vim, cum est separata à corpore, ut possit majus, vel minus spatium occupare, sed extra corpus in punctum se colligit. Ratio, quia cùm anima sit essentialiter actus corporis, etiam virtualem extensionem debuit habere, essentialiter ordinatam ad corpus informandum, quo tamen caret in statu separationis: Hinc nec habet titulum coëxtendendi se corporibus. Jam autem angelica virtualis extensio, non est ordinata ad corpus, sicut nec ipse; hinc debuit aliud principium habere cui subderetur in sui exercitio: hoc autem non aliud est, quàm voluntas Angeli.

Sed inquirit Arriaga hic d.15. n.15. Si Angelus esset in loco majori vel minori per voluntatem suam, quod esset objectum hujus volitionis, volo esse potius in schola, quàm in illo loco? indubiè habet hunc sensum, volo me: & cùm non obstante illa volitione Angeli efficaci, possit Deus efficere, ne illa sortiatur effectum, apparet quòd in volitionem, ratio ubitatis, non possit referri, præcipuè cùm non possit intelligi quomodo volitio, quæ dicit volo me, magis constituat Angelum hic, quàm Romæ; Ergo ea volitio, non est forma dans esse in loco.

Sed dictum suprà voluntatem esse non nisi causam applicantem, forma autem est ipsa indistantia, fundata in virtuali extensione; Objectum autem illius voluntatis, erit usus illius extensionis virtualis. Usus autem stabit in penetratione actuali, & impletione hujus potiùs quàm illius loci. Unde illa volitio non dicit volo me; sed volo penetrationem & impletionem harum partium loci beneficio virtualis extensionis mihi identificatæ. Ad eum modum quo volitio Dei, quà dicit volo esse in mundo quem pono, non habet seipsam pro objecto. Cùm ergo illa volitio non sit ratio formalis locationis, sed sola applicatio, impedire illam poterit Deus, ne sequatur effectus indistantiæ, sed indistantiâ positâ, non poterit jam Deus facere, ne sit in loco.

DIFFICULTAS II.

Potestné unus Angelus movere alium? & Quid circa corporalia præstare possint?

Quoad Primum.

FRivolum putat Vasquez esse, ut unus Angelus moveat alium, ut videre est D. 194. Sed affirmat Suarez L. 4. c. 28. quem sequitur Arriaga d.18. n. 28.

Pensandæ sunt Affirmantium Rationes.

Primatio est, quâ utitur Suar. ex Majore. Angelus potest movere corpus; Ergo potest movere Angelum inferioris vel ejusdem speciei, magis autem proportionatum quid videtur unus spiritus respectu alterius, quàm corpus respectu Angeli.

Respondetur. Majorem esse proportionem in ratione mobilis. Nec sequitur, ut id, quòd potest Angelus in corpus, hoc ipsum possit in spiritum; Ita per accidens potest Angelus

calefacere corpus, non potest Angelum; quia est incapax hujus qualitatis, & tu nondum ostendis capacitatem in Angelo, ad motum, ab altero, principiandum, quod tamen prius debuisset probari.

Disparitas etiam est, quia ex una parte constat ratione, quòd motus in corporibus ab Angelis principiari possit: competit enim illis movere cœlos. Ex alia parte impenetrabilitas corporum, quæ recipiunt impulsum v. g. materialem productum ab Angelis, bene probat quî moveantur illa corpora; idemque intelligi potest si motu lationis ferantur; sed si impulsus transmearet corpora, non apparet quomodo corpora per impulsum moverentur. Cùm ergo Angeli Angelis sint penetrabiles, non apparet quî unus possit movere alium. Quod si dicas; Hac responsione probari, quòd etiam corpora spoliata quantitate non possint ab Angelis moveri; id fortè aliquis concedere in hac sententia posset, nisi recurreret ad hoc, quòd tamen haberet illa materia partes entitativas, quibus caret Angelus. Cæterum & hæ partes spoliatæ quantitate, non apparet, quomodo recipere possent impulsum, qui supponit ut non possit permanere illa qualitas, per corpus impulsum.

Ratio 2. est, Angelus potest moveri passivè ab extrinseco motore v.g. Deo; Ergo & ab alio Angelo.

Respondetur. Verum esse Antecedens quoad potentiam obedientialem, non quoad naturalem; cùm à quacunque qualitate sit penetrabilis Angelus. Non ergo ex eo non producetur ille motus; quia deberet esse vitalis, sed quia omne principium motivum permeabit Angelum. Et licèt corpora moveantur à corporibus, non sequitur, spiritus moveri à spiritibus, quia de spiritualibus conformiter ad corporalia philosophandum est, si cætera sint paria.

In præsenti autem cætera non sunt paria; quia non habetur idem utrobique principium: nam corpora movent se ad invicem; quia non se penetrant; secùs spiritus. Quando autem dicunt Patres animas rapi à dæmonibus, non propter motum localem id fit, qui imprimatur animabus, sed propter capionem exequendæ justitiæ vindicativæ, qualis convenit tortoribus. Dicunturque ducere animas; quia illæ non sunt determinatæ ad illuc dirigendum motum, sed illis ut ita dicam, ostenditur intellectualiter, via: sique tribuatur in statu puræ naturæ vis aliqua coactiva unius supra alium, illius executio, esset ratione subditionis voluntariæ, non autem ex ratione causationis motûs, ab alio Angelo.

Ratio 3. est. Quia Angeli superiores habent potestatem aliquam naturalem in inferiores; neq; enim hæc prælatio sine hac potestate intelligitur; quę potestas non videtur esse moralis: nam hæc non videtur fore alia, quàm jurisdictionis; Jurisdictio autem illis non competit in inferiores; quia non sunt causæ effectivæ illorum; nec habent aliquod fundamentum naturalis dominii: neque enim sola inæqualitas perfectionis, ad hoc sufficit; aliàs infimus Angelus, tot haberet in se jurisdictionem habentes, quot se superiores. Quod si potestas illa est physica; non potest esse alia, nisi quoad motum localem, vel detentionem violentam, in loco.

Respondetur. Si sit necesse superioritatem Angelorum salvare per prælationem, hæc poterit stare in ratione intellectivi: quia habet jus magistrale, ut vocat S. Thomas superior, ad illuminandum inferiorem: quod jus non solum est situm in aliquo placito, sed in præcellentia physica. Forteque vis coërcitiva staret in primis in correptione intellectuali, & secundariò in productione aliqua qualitatum spiritualium, dolerem spiritualem principiantium.

His non obstantibus

Dicendum est cum Suarez. *Posse ab uno Angelo moveri alium.*

Probatur 1. Quia non implicat Contradictionem spiritualis impulsus.

Neque valet si dicas, eum ita implicare ac implicat quantitas spiritualis; quia cùm quantitas sit primò essentialiter extrinsativa partium in ordine ad se, quod partes spirituales non habet, ut non habet substantia spiritualis ex communi persuasione; respectu illius nec dabitur quantitas spiritualis, illi substantiæ debita: nihil autem simile adferri potest contra spiritualem impulsum.

Probatur 3. Quia si repugnaret impulsus spiritualis visque movendi alterius Angeli, ex eo, ut vidimus supra, maximè repugnaret, quia Angelus est quid penetrabile. Sed hæc ratio non convincit, quia anima est penetrata cum corpore; nec tamen obest, quo minus moveat corpus. Ergo nec penetratio quà se penetraret cum illo impulsu, officeret, ne moveatur ille Angelus.

Probatur 3. per id, quod in superioribus inexplicatum mansit. Potest Angelus motu lationis movere aliquod corpus & tamen penetraret illud; Ergo poterit movere & alium Angelum. Cæterum putarem, quòd inferior superiorem invitum movere non possit: quia videtur esse contra excellentiam superioris, talis illius coactio.

Quoad Secundum.

Assero 1. *Non possunt Angeli producere immediatè formas materiales.* Adducuntur in probationem loca aliqua Patrum; sed ea ad propositum non facere ostendit Arriaga. Pro asserto difficile est positivam rationem redderei. Quia non implicat in potentia entis spiritualis, contineri eductionem formarum substantialium materialium. Recurri ergò debet ad consensum Doctorum. Quod autem dicit Suarez tales

tales effectus contineri sufficienter in aliis causis, id certum est de præsentibus, sed cur non esse possibilis forma materialis, & tamen non nisi à potentia spirituali educibilis.

Assero 2. *Applicando activa passivis possunt educere formas materiales.* Cur enim non potest comburere papyrum, admotam candelæ.

Assero 3. *Præter motum localem convenit Angelis, etiam assumptio corporum.* Ratio, quia id illis tribuit Scriptura. Ad assumptionem hæc requiri solent; Primum, ut per seipsum sit præsens corpori. Secundò, ut habeat rationem motoris; neque enim ille informat corpus, hoc enim est nonnisi animæ, quæ est forma corporis. Tertiò, ut corpus quod assumit, repræsentare possit Angelum saltem tanquam in ænigmate: Neque enim Angelus dicitur assumpsisse linguam asinæ, quæ locuta est ad Balaam. Hinc Scriptura non dicit esse locutum Angelum, sed asinam; cùm tamen in aliis occasionibus, dicatur loqui Angelus.

Quando autem corpora assumunt, interdum assumunt corpora mortuorum recens, vel fabricant sibi corpus ex mixtura terræ, aëris, exhalationum &c. ad eum planè modum, quo figurarii solent. An autem in apparitionibus veteris Scripturæ, semper non nisi Angeli apparuerint, consulantur Interpretes, & in compendio Arriaga d. 19. n. 28.

DIFFICULTAS III.

An Angelus possit transire ab extremo ad extremum non pertranseundo medium.

Affirmat Vasq. d. 196. n. 6. & ante eum S. Thom. hîc q. 53. a. 2. in Corp. similia habet in Primum dist. 37. q. 4. n. 2. Eandem sententiam docet Cajet. Capreol. & post illos Joan. à S. Thoma d. 20. n. 15. Oppositum tanquam probabilius docet Suarez l. 4. c. 19. Arriaga d. 17. n. 12. Martinon d. 42. n. 70. Franc. Lugo. d. 6. Docet tamen talem motum esse possibilem, & quòd verosimiliter possit attribui Angelis.

Ut autem advertatur, ad statum Quæstionis, non est quæstio; An possit transire ab extremo ad extremum, non pertranseundo medium, & tamen faciendo motum continuum; quia & esset ille motus continuus, & non esset: esset quidem ut supponitur; non esset autem, quia in motu continuo per Aristotelem, prius pertransitur medium, quàm perveniatur ad terminum: imò hoc ipso, quia ille motus non esset per medium, esset in sua continuatione, in medio interceptus, adeoque non continuus. Est ergo difficultas: An possit pertransire ab extremo ad extremum non pertranseundo medium aliquo motu discreto.

Dicendum est. *Possibile esse, ut Angelus transeat ab extremo ad extremum non transeundo medium.*

Probatio unica hujus Conclusionis est; Quia id non implicat. Aliquæ Congruentiæ infra adferentur: nunc solvendæ sunt objectiones.

Objicit 1. Ægydius. Angelus cùm sit pars universi, nunquam potest esse sine ordine in illo. Ergo neque potest moveri de loco ad locum, nisi servato ordine situum.

Respondetur. Ly ordo positum in Antecedenti non plus vult, quàm quòd primum locum obtineat in ratione entis creati. Item, quòd nullum malum naturæ moliri possit, & quòd extra hoc universum localiter esse non possit. In Consequenti autem ly ordo pro locali successione, qui tamen ordo nullo modo infertur ex priori. Quod si referas id in ordinationē divinam, quâ abrogaverit talem motum; jam non ostendis implicantiam de tali motu: de qua hîc quæritur, præcipuè cum etiam talem motum, nulla sacra auctoritas neget Angelis.

Objicit 2. Gabriel. Si Angelus subitò transit ad aliud extremum; necesse est, ut simul & sine successione, relinquat terminum à quo; quia si successivè illum relinqueret pro aliquo tempore, partim esset in termino à quo, partim in termino ad quem, non existendo in medio, quod naturaliter fieri nequit. Immò sequitur, quod tempus componatur ex instantibus, in quorum uno sit in termino à quo, & in quorum altero sit in termino, ad quem.

Respondet Suarez, non esse necesse, ut sequantur se duo instantia, adeoque ut componatur tempus ex instantibus; sed potest esse unum idemque instans acquisitionis & amissionis utriusque loci, nempe ut sit in termino ad quem per primum esse, & in termino à quo per primum non esse, quomodo in simili respondetur de inceptione, & desitione rerum permanentium, quia licèt primum non esse dicatur extrinsecum respectu existentiæ in priori loco, tamen respectu carentiæ ejus, est intrinsecum. Addit quòd illo instanti possit Angelus ultimò esse in priori loco & in posteriori ultimò non esse. *Hæc Responsio*

Non satisfacit. Tum quia impossibile est, ut Angelus sit in duobus locis dissitis simul; Ergo in eodem instanti non potest esse in duobus illis extremis: nam si esset in duobus illis extremis dissitis, esset in duobus locis, quod sine replicatione esse non potest. Quod si non sit simul in eodem instanti in duobus locis; Ergo alio instanti fuit in extremo à quo, alio in extremo ad quod; Ergo ulterius totus ille etiam discretus motus Angeli, debuit complecti duo instantia, unum in quo est in termino ad quem, & aliud in quo est in termino à quo: Si enim non esset in termino à quo, quomodo ab illo inciperet moveri? Tum quia quod adfertur de inceptione & desitione entium

permanentium, ad præsens non facit; quia facilè est concipere, quomodo una forma primò non sit, & alia primò sit; quia illa prædicata procedunt de diversis formis: quod in præsenti locum non habet; quia de eodem diceretur quòd esset in termino à quo, utpote à quo deberet incipere motus, & simul in termino ad quem; quæ duo sine replicatione contingere non possunt. Tum quia ut hæc omnia clariùs explicentur, nego quòd de Angelo possit verificari, quòd eo instanti, quo primò est in termino ad quem, primò non sit in termino à quo. Ratio, quia nihil potest incipere moveri à termino à quo, & non habere esse in termino à quo; cùm moveri supponat esse: Si autem est in termino à quo; Ergo nondum est in termino ad quem: cùm non intercedat replicatio; Ergo in alio instanti erit in termino ad quem. Quamvis autem in instantaneis idem sit moveri & motum esse: id verum est hoc sensu, quòd non per partes moveatur; sed non hoc sensu, quasi ea prædicata quæ conveniunt moto esse, illudque formalisant, conveniant formalisentque ipsum motum esse; datur enim distinctio inter præsens instantaneum, & præteritum instantaneum.

Respondetur aliter huic argumento. Inprimis quòd non eodem instanti intrinseco sit Angelus in termino à quo & in termino ad quem: Ratio, quia non potest esse in termino à quo & in termino ad quem nisi replicetur; hîc autem nulla intervenit replicatio. Quòd autem deberet tunc replicari, probatur; quia in termino à quo non esset per primum non esse, ut probatum suprà, ergo esset in illo per ultimum esse, non enim datur alius modus; & tamen simul esset in termino ad quem, adeoque in duobus locis; quod est formalissimè replicari. Quid ergo tunc contingit? Sequitur instans intrinsecum, quod instans, est ultimò esse, in termino à quo; & post hoc instans intrinsecum, sequitur aliud instans intrinsecum, quod est, primò esse in termino ad quem. Neque tamen componetur tunc tempus ex instantibus, nec sequetur instans extrinsecum temporis, post instans extrinsecum temporis; quia illis instantibus intrinsecis, nihil proportionatum respondet in ipso tempore; ad eum modum, quo, sive unico instanti sit per talem motum Angelus in utroq; termino, non sequitur dari ullum instans in ipsomet tempore; & ad eum modum, quo si se ponat Angelus punctualiter in corpore quanto, nihil proportionatum respondebit in quanto, illi indivisibili præsentiæ: Quodque ab hac potiùs parte loci distet, non habet id ratione proportionatè respondentis loci, sed ratione ubitatis intrinsecæ talis, qualem haberet in spatiis imaginariis, vel absolutè vacuo: Universaliter enim & punctis continuativis, & punctis terminativis realibus, caret tam successivum, quàm permanens continuum. Videtur hanc responsionem nostram aliquo modo tenere, Joan. à S. Th. cit. n. 23.

Objicitur 3. Necessitas transeundi per medium non oritur ex quantitate, sed ex præcisa ratione entis realis. Hinc substantia materialis spoliata omni quantitate; Corpus item Christi in Eucharistia non possunt se sic movere. Quod ulterius in hoc fundatur, quia sicut alligata est creata substantia, ut habeat præsentiam in aliquo spatio; ita est alligata ut transeat per medium spatii.

Respondetur. Concedendo inprimis, quòd substantia materialis, non possit tali motu moveri, etiam spoliata quantitate; sed non sequitur negari id debere substantiæ spirituali, quæ quia perfectior est, potest principiare perfectiorem motum. Sed ægrè convinceretur qui affirmaret etiam substantiam materialem spoliatam omni quantitate, redactamq; in punctum posse sic moveri. Sed id non est concedendum corpori Christi in Eucharistia, quia est sub speciebus quantis. Quod attinet ad illam alligationem ad locum, dici potest, cùm Ubi in recto, sit ipsemet Angelus, qui sine seipso esse non potest, & cùm dicat in obliquo loci indistantiam, qui locus etiam supponitur esse; hoc ipso implicabit esse creaturam in mundo, & non habere ubi: esset enim & non esset; tale autem nihil sequitur, si non pertranseatur medium.

Objicit 4. Suarez. Licèt non inveniatur aperta repugnantia in tali motu; difficilè à nobis percipitur, & ideò videtur superare modum agendi naturalem cujuscunq; creaturæ. Multa autem negamus Angelis, quamvis fateamur non implicare contradictionem.

Respondetur. Multa esse quæ nos non concipimus, & tamen tribuimus Angelis: Nam v. g. ipsam spiritualitatem non concipimus, sphæram item locabilitatis &c. Imò & rebus materialibus multa tribuimus, quæ difficilè imaginamur ut influentias, virtutes magneticas &c. Per hoc tamen non nego, quòd quamvis hic motus non implicet contradictionem, non jam ex hoc ipso, sit concedendus Angelis.

Solvuntur reliquæ Objectiones.

Objiciuntur 5. Paritates. 1. Paritas est. Corpus quantum non potest transire ab extremo ad extremum, nisi transeat priùs medium; Ergo neque substantia spiritualis id poterit.

Respondetur. Transito Antecedenti nego Conf. Paritasque nulla adfertur. Deinde non tenet Consequentia à negata perfectione inferiori, ad eandem negandam superiori. Antecedentis non est tanta implicantia: posset interim hæc adferri, quod cùm ipsa substantia quanta, habeat esse divisibile & medium, etiam motus illius debebit proportionari ipsi esse, ad-

is, adeoque esse per medium. Adhibendus & hic erit responsendi modus, inferiùs, & aliàs usurpandus, quòd scilicet quæcunque adferetur à proponente implicantia Antecedentis, illa vel non sit futura legitima, vel non applicabilis consequenti.

2. Paritas. Impossibile est transire à futuro ad præteritum, nisi per præsens, quòd est quasi medium temporaneum; Ergo etiam impossibile est transire ab uno extremo ad aliud sine medio.

Respondetur. Disparitatem esse; quia hoc extremum quod est v. g. præteritum, definitivè importat præsentiam pro aliqua differentia temporis exercitam, quæ si non habeatur, non habebitur definitivum præteriti, adeoque nec præteritum. Jam autem definitivum termini ad quem, non est transitio medii, cùm saltem secundùm suam primam positionem, ponatur illic poni, & non pertranseundo medium.

3. Paritas est. Non potest anima informare caput & pedes, non informando pectus; Ergo neque transire Angelus ab extremo ad extremum sine medio.

Respondetur. Disparitatem esse, quia hoc ipso anima deberet esse in pluribus locis non continuis, quod sine replicatione fieri non potest; cùm tamen hæc, non sit naturalis. Nihil autem horum sequitur, si Angelus transeat ab extremo ad extremum, sine medio.

4. Paritas. Non potest Angelus agere in distans, non agendo per medium; Ergo neque pertransire sine medio.

Respondetur. Sicut Angelus potest transire ab extremo ad extremum sine medio, transferreq; suam virtutem activam sibi identificatam, vel unitam sine medio; ita & operari poterit. Sed casu quo retineat priorem locum, & non diffundat actionem per medium, non poterit in alio extremo agere. Cujus ratio est hæc ipsa, quam tu legitimam assignaveris, cur non possit dari actio in distans: quæ tamen ratio, non militabit contra consequens.

Deinde si aliquid operaretur in distans, convelleretur illud principium, nihil potest operari ubi non est: Nihil autem simile sequitur concesso motu non per medium. Sed poteritné Angelus producere virtutem in loco A. eamq; transfundere non per medium, illicque in illa virtute operari? Ad hoc dici potest, si sit qualitas corporalis, non posse id fieri, ex ratione suprà de corporalibus allata; Si autem procedat difficultas de qualitate spirituali, id non est promptum decidere; non enim clara apparet in hoc implicantia. Sed illâ etiam positâ staret Consequens; quia non sequitur omnem eam perfectionem tribuendam esse effectui, quæ tribuitur causæ. Hinc licèt talis mobilitas tribuatur ipsi Angelo, non sequitur tribui debere illi qualitati quæ est effectus.

5. Paritas. Non potest se Angelus movere in locum distantissimum sine medio; aliàs in infinitum posset se movere; ergo neque in locum viciniorem.

Respondetur. Inprimis argumentum procedere à faciliori ad difficilius viâ affirmationis. Deinde concedi posset quòd in infinitum syncategorematicè, possit se sine medio transferre substantia spiritualis.

6. Paritas est, cujus etiam meminit Joan. à S. Thom. motu continuo non potest aliquis pervenire sine medio; Ergo neq; motu discreto. Conseq. prob. quia in omni motu debet esse successio; quòd ipsum prob. quia quando Angelus est in termino ad quem, tunc non est in moveri, sed in motu esse; quando autem est in termino à quo, nondum incipit motus; quia adhuc non recedit ab illo termino; Ergo ut detur motus, necesse est quòd detur aliquis transitus per medium.

Responsum suprà implicare contradictionem motum continuum, non tamen per medium. Ex S. etiam Thoma cit. supponi posset hæc alia disparitas; quia in loco transeundo, sunt infinitæ partes potentiâ, quas omnes Angelus non potest tangere motu discreto, aliàs motu illo numerarentur omnes partes loci, consequenter numeraretur infinitum, quod numerari non potest: ne ergo hoc fiat in motu discreto debet pertransire Angelus ab extremo ad extremum, non pertranseundo aliquod medium. Jam autem hoc absurdum non sequetur, si pertranseat medium motus successivus: quia sicut loca media sunt infinita in potentia; ita & in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia.

Quod attinet ad ipsam Rationem propositam, dici posset, quòd ad hoc ut dicatur motus, non sit necesse pertransire medium, sed sufficit habere terminum ad quem, seu motum esse, cùm antea fuerit in termino à quo; ita ut motum esse in quantum dicit possessionem loci, sit quies; & in quantum dicit primam occupationem spatii, dicatur instantaneus motus discretus.

Objicit 6. Arriaga. Quòd pro hoc motu neque stet ratio, nec auctoritas, improportionateque discurritur, ad ea, quæ sunt manifestè moventia se, quæ non moventur sine medio.

Respondetur. Ratio unica in istis, quæ sunt possibilia est: Non implicat. Auctoritas etiam S. Thomæ citata est idem docentis in 1. d. 37. q. 1. a. 2. & quodlib. 1. q. 3. a. 2.

Quando autem adducit responsa dæmonum in energumenis, fatentium se non posse talia, negari potest verum illos dixisse: Qui etiam adjurati non tenentur in omnibus materiis præcipuè impertinentibus respondere. Fortassis etjam hæc vis debita est nonnisi excellentissimis

ſpiritibus, qui fortaſſis localiter ſemper ſunt inferno alligati.

Objicitur 7. Auctoritas S. Thom. hîc q. 53. a. 2. ad 2. negante, quòd poſſit ſe Angelus ita transferre ab extremo ad extremum ſine medio, ut ſe poteſt cogitatio noſtra transferre.

Respondetur. S. Thomam in corpore clarè eſſe pro nobis; loco autem quo in oppoſitum citatur, tantùm negat, quòd motu continuo, poſſit id Angelus facere; ſicut continua cogitatione poteſt ſe transferre anima à Gallia in Syriam non cogitando de mari. Fortè etiam S. Tom. attendebat potiùs ad conſequentiam quàm ad conſequens, non licet enim argumentari à modo cogitationis, ad modum motûs.

Joannes à S. Thoma poſitivis inſtantiis illuſtrat Concluſionem. Quando Angelus ſphæram locabilitatis ſuæ occupat, æquè primò ſe coextendit omnibus partibus loci: Idem facit anima in corpore: Corpus Chriſti in Euchariſtia; Ergo etiam poterit ſpiritus transferre ſe ab extremo ad extremum, quin pertranſeat medium. Rurſus, format aliam inſtantiam, ſed ex propriis principiis, quòd Angelus ſit in loco per operationem. Commodior illa eſt inſtantia, quia Angelus poteſt ſuæ locabilitatis ſphæram contrahere unico & indiviſibili modo, quòd oſtendit, non eſſe illum obligatum, ut tranſeat per partes intermedias. *Ex his*

Colliges, non eſſe hunc motum impoſſibilem. An autem de facto conveniat Angelis; eſt divinatio, nulla revelatione fulta.

Circa alia, Motum Angelorum concernentia.

Noto 1. Non poſſe Angelum moveri motu continuo ab uno extremo ad aliud, & tamen in inſtanti.

Ratio, quia & eſſet ille motus continuus, ut ſupponitur: & non eſſet; quia non haberet prius & poſterius, utpote inſtantaneus.

Noto 2. Poſſe Angelum moveri motu diſcreto, & tamen in inſtanti: Nomine autem motus diſcreti, venit motus, qui ſecernitur ab alio, eò quòd cum antecedenti vel conſequenti, non habeat unitatem continuationis. Ratio notati, quia talis motus ab una parte non implicat; ex alia parte videmus, quid ſimile accidere debere in anima: Si enim in inſtanti non moveretur, ergo actu abſciſſa manu, deberet aliquantulum ſiſtere in protenſione ſui extra corpus. Item deberet ita exire ex corpore in articulo mortis, ut ſit in corpore, & ſimul extra corpus.

Dices cum Arriaga d. 17. n. 37. Ex hac ſententia ſequi intra unum inſtans fuiſſe acquiſitas infinitas ubicationes: Nam quælibet fuit totalis ubicatio, & omnes eodem inſtanti acquiſitæ: Nam ſi ampliùs duraſſet in acquiſitione, jam fuiſſet quies, fuiſſetque motus non diſcretus, ſed continuus; fuerunt enim infinitæ partes pertranſitæ.

Respondetur. In ſententia negante, ubi modale, non urget difficultas; quia nullo modo multiplicatur, ibi ubicatio entitativa. In ſententia modalium non etiam convincit; quia ipſi non ſingulis partibus ſingulas ubicationes, ſed ſucceſſivis partibus, ſucceſſivas ubicationes addunt; poteritque eſſe motus ille diſcretus ſequens poſt diſcretum, ſine hoc quòd tempus componatur ex inſtantibus, ſecundùm dicta ſuprà.

Noto 3. Licèt de ratione motus ſit, ut id quod movetur, aliter ſe habeat nunc, quam priùs; explicari tamen poteſt, quomodo in inſtanti poſſit moveri Angelus motu diſcreto. Nam licèt non ſit poſſibile, ut in eodem inſtanti eſſet priùs & poſterius; hoc ipſo enim illud inſtans eſſet diviſibile; nec in hoc ſenſu habet ſe Angelus nunc aliter quàm prius; poteſt tamen in eodem inſtanti habere ſe nunc aliter quàm prius, ratione termini, illo inſtanti acquiſiti & ante illud inſtans non habiti. Quando autem ex S. Thom. adfertur, quòd omnes mutationes inſtantaneæ, ſint termini motus ſucceſſivi; ſicut generatio eſt terminus alterationis; id verum eſt, de ſolis corporibus & materialibus.

De Esse morali Angelorum.

De hoc Argumento multa præclara habet Suarez, à Lib. 5. consulatur aliqua ex eodem delibanda, & secundùm materiam enodanda.

DISPUTATIO IV.

De Gratia Angelorum, Peccato, & Pœna Dæmonum.

OMnia hæc simul colliguntur: quia longiorem tractationem tempus & materia inhibet.

QUÆSTIO I.

De Gratia Angelorum & Merito.

PRÆMITTO 1. *Angelos bonos indiguisse gratiâ, illamque de facto habuisse.* Ratio, quia cum de facto meriti sint gloriam, debuit in illis dari principium meriti; quod non est aliud quàm gratia. Ad quod respexit Basilius L. de Spiritu S. cap. 16. *Sanctificatio non est absque Spiritu: non enim cœlorum virtutes, suapte naturâ, sanctæ sunt.* Citat pro eadem sententia Suar. cit. c. 2. Dion. Cyrillum Hieros. Damasc. Ambros. Aug. Fulgent. Isid. Ansel. Bern.

Exinde tamen non sequitur, habuisse illos gratiam visionis, quamvis videatur id innuere Aug. c. 4. in Gen. ad lit. c. 24. tribuit enim illis cognitionem creaturarum matutinam in verbo, quam aliàs docuit haberi per visionem. Ordinariè etiam arguunt Auctores: quia si in gratia visionis fuissent creati; nunquam fuissent in statu viæ: quem illis tribuit Gelas. Nazian. Nissen. Prosper l. 1. de vita Contempl. c. 3. ubi ait; *Voluntatis sanctorum Angelorum fuit, quòd malis sponte cadentibus, ipsi in sua dignitate manserint.* Arriaga non est contentus hac ratione, eò quòd potuerint pro priori naturæ mereri & pro posteriori præmiari. Augustt. tribuit illis cognitionem matutinam: sed non nisi post vespertinam, ut videre est in ipso Aug. Lib. 11. de Civ. c. 7. & 9.

PRÆMITTO 2. *Quod attinet ad Angelos malos, quòd aliquando fuerint in gratia justificante sufficienter nec ex Script. nec ex ratione colligitur. Nihilominus sentiendum est quòd illam habuerint.* Est conclusio Suar. cit. c. 3. Locus enim ille Isaiæ 14. *Quomodo cecidisti Lucifer?* de Rege Babyloniæ literaliter intelligitur. Ezech. 28. *Tu signaculum similitudinis?* de Rege Tyri accipitur ad literam. Locus ille Joan. 8. de diabolo quòd in veritate non steterit, non convincit: locus enim ille accipitur de veridicitate. Unde etiam statim inibi Christus loquitur de mendacio: nomine autem veridicitatis, non venit gratia supernaturalis: ly etiam *non stetit* sumi potest pro non fuit, ut habetur ps. 1. *In via peccatorum non stetit*: hoc est, non fuit. Quando autem in Judæ Epist. dicuntur non servasse suum principatum; nomine principatus non venit gratia; sed sensus verborum erit, quòd majorem dignitatem appetierint; quàm suæ dignitati, naturaliter deberetur, nec conscendisse in cœlum.

Per rationem etiam id non constat; quia erat possibile ut pro primo instanti peccarent: verbumque illud simplicius accipietur; nempe diabolus ab initio peccat.

Cæterum dicta loca attendendo ad consensum Doctorum bene probant; quia saltem per accommodationem ab omnibus usurpatam, possunt illa loca sumi ad significandam gratiam: & si eam Adam habuit ex Trident. Sess. 5. idque ante peccatum, cur non idem dicendum de Angelis? Procedit autem Præmissum de gratia Sanctificante: nam necesse erat illos habere gratiam excitantem, prævenientem &c. propter necessitatem, ad posse operari bene; de quo alibi. Pro communi hac Doctrina sunt Auctoritates Gregorii Isid. Prosperi, Anselmi. Basil. Damasc. Nazian. Nisseni, adde Aug. L. 12. de Civ. c. 9. *& istam* (supple bonam voluntatem) *quis fecerat, nisi is, qui eos in bona voluntate, id est, in amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, & largiens gratiam.* Quando autem Augustt. in oppositum citatur, quòd docuerit Angelos priùs fuisse informes, postea formatos; intelligendus est de formatione per gratiam visionis: poteritque salvari, quòd diabolus ab initio peccat, hoc est primò peccavit.

PRÆMITTO 3. *Angelum habuisse fidem.* Ratio; Tum quia id suadent Auctoritates, quæ dicunt sine fide impossibile esse placere Deo: cùm ergo dæmones potuerint placere, & de facto placuerint Angeli, uterque debuerunt habere fidem. Tum, quia de Angelis bonis hoc adhuc magis urget: quia meruerunt actu supernaturali beatitudinem; actus autem supernaturalis, supponit fidem, saltem ampliori vocabulo, ut voluit Ripalda: de quo aliàs.

PRÆMITTO 4. *Cognovisse Angelos Dei Trinitatem & Vnitatem.* Rationem dat Arriaga, quia est hoc præcipuum caput Fidei. Idque docuit Thalassius L. 5. Bibliothecæ *tam Angelorum, quàm hominum sanctificatio & deificatio, est sanctæ consubstantialis Trinitatis cognitio.* Multò autem id certius est de Dei existentia propter Auctoritatem Pauli *accedentem ad Deum oportet credere, quod sit.*

PRÆMITTO 5. *In sententia quæ ponit peccatum Luciferi in appetentia unionis hypostaticæ: item in sententia quæ ponit decretum Incarnationis ex motivo capitis, per ordinem etiam ad Angelos; necesse est ponere quòd cognoverint dæmones etiam Incarnationem:* quia prædictæ sententiæ hoc ipsum respiciunt. Idem docet Rup. L. 8. in Joan. Bern. in Cantica serm. 17. c. 22. innuitque Paulus ad Hebr. 2. *& cùm iterum introducit Primogenitum in orbem terræ, dicit, & adorent eum omnes Angeli ejus,* quæ verba quamvis possint intelligi de Nativitate ejus; accommodari tamen potuerunt, etiam ad illud tempus. Neque obstat quòd hoc mysterium appelletur absconditum à seculis in Deo, quia si verba ut sonant accipiantur, negabunt etiam Beatis notitiam hujus mysterii, contra quam ordinariè censeatur. Potest ergo hic locus accipi, de negatione cognitionis evidentis in via, & comprehensivæ in patria. Quamvis autem dicat Paulus, quòd per Ecclesiam etiam principatibus innotescat hoc mysterium, accipiendus quòd loquatur de aliquibus ejus fructibus specialibus; non autem de ipsa substantia: Quando scilicet videbant ab Ecclesia fructus illos positos in conversione Gentium, quâ conversione positâ, experimentalem notitiam hauserunt illorum fructuum: quo etiam modo explicari debet Nissenus hom. 8. in Cant. & Cyrill. L. 2. in Joan. c. 3. & alii PP. Quando autem dicit Chrysost. *nobiscum didicisse Angelos quòd nesciebant,* non id eo sensu accipiendum est, quasi nihil scierint: aliàs post Incarnationem peractam, ante Evangelium scriptum à S. Joan. debuissent non noscere illam peractam: quod falsum est. Intelligi itaque hic locus debet de notitia experimentali, vel quoad aliquos effectus. Oppositum sentit Arriaga tueturque se per hoc, quia nullum est affirmandi fundamentum in PP. & Script. Ex alia parte sunt Locutiones Patrum in oppositum quas citat ipse Suar. cap. 6. n. 7. innuitque Bern. hom. 1. in Missus est. Nulli beatorum Spirituum Deum antequàm Virgini, suum revelasse consilium, excepto duntaxat Archangelo Gabriele. Idem sentit Ambros. L. 1. in Lucæ c. 1, *quia non erat,* inquit, *facilè scire mysterium absconditum à seculis in Deo, quod nec superiores potestates scire potuerunt.* Hæ tamen Auctoritates ex dictis explicari possunt: præcipuè reflectendo ad hoc, quòd peccatum illorum versatum fuerit circa Verbum incarnatum.

DIFFICULTAS I.

An Angeli disposuerint se Motu supernaturali, ad Gratiam?

QUòd Angeli potuerint se disponere ad gratiam proprio motu, resolvitur in hæc principia: quia poterat illis ad hoc offerri concursus supernaturalis ad merendum, poterantque illi uti eodem concursu; in illo ipso instanti: hæc enim omnia compatiuntur se, intra idem instans, consequenter poterant & mereri: quia usus bonus oblati concursus meritorii, est meritum. Unde non implicabat contradictionem, ut simul & natura, & gratia, suas operationes ponerent: nec implicabat duos illos ordines, simul secum stare. Et sicut sol si esset rationalis, posset eodem instanti physico, & emanare lucem, simul cogitare se esse solem: ita Angeli eodem instanti physico, potuissent emanare suas passiones, & simul mereri; sufficiente ad hoc sola prioritate non physica, sed rationis: prioritate inquam conveniente naturalibus ad antecedendum supernaturalia. Unde consequenter dicitur, Angelos malos, primo instanti peccare potuisse, sed non peccasse, referendo negationem peccati, in gratiæ beneficium efficacis. Quando autem in oppositum citatur S. Thomas præcipuè ex q. 16. de malo a. 4. ad 3. Suarez dicit, eum in I. Parte retractasse sententiam, ut videre est hic q. 62. a. 2. ad 3. & art. 3. in sed contra, & q. 63. a. 5. ad 4. & a. 5. in corpore, ubi innuit, se olim nonnisi docuisse hanc sententiam.

His de possibili notatis

DICENDUM est. *Probabilius esse quòd de facto disposuerint se Angeli proprio motu supernaturali ad gratiam Sanctificantem.* Est Suarii l. 5. c. 8. n. 4. citantis pro se D. Thomam Cajet. Ferrar. Malonium.

PROBATUR Conclusio. Quia de Justificatione Angelica ita discurrendum est nisi aliquid obsit, sicut discurrimus de nostra, cum, ratione utentes, justificamur: aliàs daretur ansa, infinita comminiscendi pro arbitrio. Jam autem adulti per Trident. disponere se debent ad Justificationem proprio motu.

OBJICITUR 1. Patres insinuant Angelos in gratia fuisse creatos.

RESPONDETUR. Hoc quod est Deum Angelos in gratia creasse, nihil aliud significat, quàm quòd in primo instanti suæ creationis eâ non caruerint: quæ propositio verificabitur, etiamsi ponatur, quòd se disposuerint ad eandem.

OBJICITUR 2. Melius est mereri gratiam de condigno, quàm de congruo; mereri gratiam de condigno supponit gratiam: Ergo illam habuerunt Angeli, & non ex dispositione proprio-rum meritorum.

RESPONDETUR. Transito Antecedente nego

nego Cons. Ratio, quia nullum est fundamentum, quòd omnis dignissimus modus merendi, concedendus sit Angelis.

Dixi Transito Ant. Quia mereri gratiam de condigno, supposito quòd fuerit etiam acquisita ex propria supernaturali dispositione, melius est, quàm caruisse illâ dispositione: nam & fit conjunctio duarum perfectionum, supponaturque quòd etiam sit bonum, non omnem perfectionem ab extrinseco accipere, sed etiam esse sibi suæ perfectionis causam.

Objicitur 3. Christo Domino gratia non est data propter merita, cùm tamen si hoc fuisset, honorificentius illi, commodè potuisset Deus eam dare, post prævisa bona opera: Neque obstat quòd hæc gratia debita fuerit ratione unionis: Nam etiam ratione unionis debebatur gloria corporis, & tamen Deus dedit illam propter opera.

Respondet Suar. quòd adhuc etiam in hac instantia, salvetur hoc principium, quòd sit honorificentius per propriam dispositionem, vel ex se gratiâ adjuto, habere gratiam: quia illa etiam gratia Christo collata, erat quasi passio emanata à gratia unionis; & ita habuit illam à se, nobiliori modo. Deinde responderi potest, quòd Antecedens procedere possit vel de gratia unionis, vel de gratia gratum faciente. Primam gratiam non potuit mereri Christus, quia non cadit sub meritum: & quia deberet ante illam supponi cum persona: quæ persona vel foret creata, vel increata: Si increata, ergo supponeretur habere sibi unitam illam personam, antequam supponeretur habere: cùm nonnisi post merita supponatur esse terminatus illâ personâ; non etiam posset supponi persona creata, quia hanc fides illi negat; & tamen deberet præsupponi cum aliqua; quia actiones sunt suppositorum. Quod longè magis urget in sententia in distinguente entitativè subsistentiam; Nam in hac sententia non posset supponi cum sola natura, principiante illas actiones. Quod si res sit de gratia gratum faciente, si illam jam terminata natura personâ Verbi non haberet, non haberet aliquid ex primariis suis bonis, vel aliunde illam haberet, quàm ex exigentiâ suâ intrinsecâ; quod est insigne quoddam malum, gratiæ unionis: ad eum planè modum, quo malum esset materiæ, non ex se emanare quantitatem, sed aliunde illam habere; nihil autem simile sequitur, si dicantur Angeli, se disponere, propriis supernaturalibus meritis ad gratiam; hinc si ex gratia unionis promanet gratia sanctificans, adhuc verum erit dicere, quòd quodammodo Christus sit sibi principium & Auctor gratiæ, quæ est, gratiæ unionis, tanquam passio debita. Nullo autem modo Angelus esset sibi quodammodo auctor hujus perfectionis, quæ est gratia, si propriis supernaturalibus meritis, ad illam se non disponeret.

Quando autem addit Arriaga, quòd magis in hoc appareat liberalitas Dei, & magis ostendatur artificis potentia, quando ipse per se & immediatè ornat & perficit opus suum, quàm si ipsum opus, ut sic dicam, sibi procuret ornatum, quod inquam addit, non convincit. Quia major esset liberalitas si sine ullo merito, dedisset illis Deus gloriam, & tamen dicuntur meriri eandem. Negari etiam potest, majorem esse exinde artificis gloriam, quia non est major horologiopægi gloria, quia reparare potest horologium, quàm esset, si daret vim ipsi horologio instruendi se, rotandi, & in statum perfectum deducendi: Nam habebit gloriam non solùm ex eo, quòd ipse possit facere; sed etiam quòd fecerit alium, idem potentem facere.

DIFFICULTAS II.

De Mensura collatæ primæ gratiæ Angelis?

Supponunt Theologi, quòd non omnibus Angelis, æqualis gratia sit data, etiam pro primo sui esse instanti, hujus persuasionis tale ponit fundamentum Suar. L. 5. c. 10. quia sancti Angeli non sunt æquales in gloria: id enim videtur innuere Script. ut dum Raphaël appellat se unum ex septem qui stant ante Dominum: dum dicitur; Michaël unus ex primis Principibus. Et sicut sancti homines, differunt in gloria sicut stella à stella, ita & Angeli: debuerunt ergo etiam esse inæquales in sanctitate, & meritis: gradus enim gloriæ respondet merito; Ergo & in primo instanti viæ fuerunt inæquales in gratia: sicut enim inæqualitas quam Angeli habent in gloria, fuit ex primaria intentione & prædestinatione Dei: ita verisimile est inchoâsse Deum illam sanctificationem, cum varietate proportionata illi termino.

Hoc fundamentum in quantùm respicit sensum communem DD. bonum est: cæterum uno convincit. Nam inprimis prima propositio non evidenter deducitur ex Script. Primitas enim illa & Principatus bene possunt explicari de excellentia naturali, officio & similia. Inæqualitas etiam hominum in gloria, non probat inæqualitatem Angelorum: quia nec è converso inæqualitas Angelorum in prima gratia, probat inæqualitatem hominum, in gratia, vi Baptismi collata. Secunda propositio vera est, sed verificatur ratione inæqualium meritorum. Tertia non convincit; Nam etiam in nobis inæqualitas in gloria oritur ex prædestinatione Dei: neque tamen verisimile est quòd Deus sanctificationem nostram, cum eadem varietate inchoârit. Et licèt quidem Congruentiæ non debeant de facili rejici, id intelligendum est cæteris paribus: Nam si assumant principium quod retorsione in eadem materia solvetur, talis Congruentia titulum Congruentiæ non meretur.

Porro

Porro circa titulum Quæstionis, in hoc est Difficultas: An secundùm proportionem naturæ ad naturam, fuerit servata proportio in collatione majoris vel minoris gratiæ.

Dicendum est. *Secundùm proportionem naturæ ad naturam, fuisse collatam gratiam Angelis.* Non est hic Conclusionis sensus, quasi meritum fuerit, vel condignitas, in natura, ad aliquid supernaturale, sed est iste sensus: quòd liberè Deus assumpserit sibi prædictam mensuram. Est Conclusio S. Thomæ, Magistri, & aliorum, quos sequitur cit. Suarez, licèt censeat non esse ita certam, quin oppositum negari debeat ullo modo contigisse. Arriaga autem d. 20. n. 45. docet, pro utraque parte suspendendum esse assensum. Procedit autem Resolutio hujus puncti ex suppositione distinctionis specificæ Angelorum.

Probatur Conclusio unica Ratione. Quia scil. id ex una parte non implicat: ex alia parte ita factum esse, suadet Auctoritas Doctorum.

I. Auctoritas est Basil. L. de Spiritu S. c. 16. *Cælorum virtutes non suapte naturâ sanctæ sunt, sed juxta proportionem, quâ se invicem superant, à Spiritu, habent sanctificationis mensuram.* Quæ unius Auctoritas fulta aliorum favente phrasi, fundat judicium probabile, circa quæstionem de facto.

II. Auctoritas est Damasc. L. 2. c. 5. *Per Sancti Spiritus sanctificationem* (supple Angeli) *omnes perfectionis numeros acceperunt; ita tamen ut pro sua quisque dignitate & classe, luminis, gratiæque participes sint.* Dicit autem hæc Damasc. ex suppositione distinctionis specificæ Angelorum: quia aliàs de illa dubitat.

III. Auctoritas est Dionysii L. de Cœl. Hier. c. 7. ubi ait; *Meritò prima illa cœlestis functio ab altissimis spiritibus agitur, cùm sit ordo omnibus celsior atque sacratior.*

Neque valet si dicas cum Arriaga. Locum hunc explicari posse de differentia ordinum, ad quem evecti sunt: hoc enim arbitrariè assumitur. Deinde ipsa evectio non potest referri in altius officium, & ordinem; hoc enim esset idem per idem explicare. Ergo debet referri in ipsam conditionem naturæ, cùm tamen evectioni, respondeat sanctitas adeoque & naturæ. Denique quia expressè meminit Dion. sacrationis seu sanctitatis. Et certè si verum est, quia quò aliquis dignior officio, eò major est illius sanctitas: & si verum est, quò dignior officio est, eò dignior naturâ, prudenter inferetur quòd proportio collatæ gratiæ, secuta sit proportionem dignitatis naturæ.

Objicit 1. Arriaga. Ut appareat, Deum id non ex necessitate aut ex debito facere, sed liberaliter congruebat, ne hanc proportionem servaret: ad eum modum quo vocatis in vineam dedit tantum uni quantum & aliis: Ita ut etiam hic possit dicere; An oculus tuus nequa est &c.

Respondetur. Concedendo etiam pro opposita parte dari Congruentias: quia etiam opposita pars, non est improbabilis; sed nego illas esse convictivas: hæc enim quæ adfertur, multum probat; probaret enim debuisse alicui Angelo vel aliquibus, non dari gratiam ne videretur generi illorum debita; probat etiam multum; quia probat debuisse dari gratiam æqualem omnibus Angelis; sicut in vinea, æqualis denarius, singulis est datus.

Quando autem urget non dari majorem gratiam hominibus, quò meliorem habent indolem, id non convincit; quia ab uno facto libero, non tenet Consequentia ad aliud, si aliunde ad hoc, non urgeat necessitas. Et si pro una parte sint locutiones Patrum, non sint pro alia. Per quod etiam responderi debet, cur hominibus altius beandis, non detur omnibus major gratia.

Objicit sibi 2. Suarez; Inferius non potest esse mensura superioris, natura autem est inferior, quàm gratia.

Respondetur. Inferius non posse esse mensuram necessariam & obligativam ad collationem superioris; potest tamen esse mensura ad placitum, & ex voluntate conferentis. Sicut enim ex voluntate confert gratiam; Ita ex voluntate potest assumere hanc potius, quàm illam mensuram.

Objicit sibi 3. idem. Sequeretur in primo instanti creationis, Luciferum cæteris Angelis fuisse sanctiorem, quod videtur absurdum, cur enim Deus illum in sanctitate cæteris præferret, quem sciebat non fuisse in gloria, cum illis collocandum.

Respondetur. Sicut non est absurdum, quòd aliqui homines sanctissimi fuerunt ante instans mortis, commisso tamen peccato damnati sunt: Sic nec in præsenti ullum est absurdum: non desunt enim Deo admirabiles suorum judiciorum rationes.

Objicit 4. Idem. Non est major data gratia, secundùm proportionem naturalium dilectionum quas elicuerunt Angeli: Ergo neque est data, secundùm proportionem dignitatis naturarum. Supponit hoc argumentum, quòd quò dignior fuit natura Angelica, eò etiam major fuit dignitas dilectionis naturalis.

Respondetur. Potuisse hanc proportionem pro mensura adhiberi, non quod tunc illæ actiones habituræ essent formalitatem meriti, sed nonnisi præcisam rationem mensuræ, liberè acceptæ: De facto tamen non esse assumptam hanc mensuram: quia illius non meminerunt Patres.

Quærit loco citato Arriaga, posito quòd perfectioribus Angelis data sit gratia major, an eò melius, sint illi cooperati gratiæ? Sed affirmativè sentiendum est, quia quamvis nulla sit pro hoc clara auctoritas, deduci tamen ex eo potest, quòd Deus majorem gratiam perfectioribus Ange-

Angelis dedit, ideò ut impleret in prædestinatis suam voluntatẽ, de illis promovendis, ad majorem gloriã, quæ intentio vacillasset, si magis cooperati non fuissent auxiliis gratiæ, perfectiores Angeli: quia jam perfectiores habuissent minus meritum, consequenter & gloriam. Hinc cùm Deus non omnes adultos æquali muneraturus sit gloriâ, nec providet de auxiliis æqualibus, saltem in ratione doni. Quanquam ex communibus nostrorum principiis, quamvis fuisset Angelis collata eadem in entitate gratia, potuisset adhuc esse in ipsis actionibus illorum major vel minor inæqualitas.

Objicitur 5. Per Conclusionem antecedentem probabile est disposuisse se Angelos ad primam infusionem gratiæ merito supernaturali, ergo illud erat mensura dandæ gratiæ, ergo non dignitas naturæ.

Respondetur. Posse præsentem resolutionem procedere, in primis ex suppositione sententiæ, quod se non disposuerint ad gratiam, quæ etiam est probabilis. Rursus potest procedere non de gratia sanctificante, sed de ipsis auxiliis quòd majora & uberiora, perfectioribus Angelis sint data, secundùm perfectionem naturæ, minora inferioribus, quamvis ut dixi, id non sit necessarium omnino.

Noto autem, quòd in secundo instanti viæ in conferendis auxiliis ostenderit Deus inæqualitatem: Luciferum enim unum è primis, si non omnium primum reliquit peccare; cùm tamen infimo fortassis Angelo, donaverit auxilium congruum. Sed conclusio procedit de Angelis bonis, quos congruebat esse in gratia inæquales; cum gloria etiam futuri essent inæquales: ut ita Deus procederet secundum suum propositum glorificandi Angelos.

DIFFICULTAS III.

De præcedentia Meriti ante Beatitudinem.

Præmitto 1. *Id quod solet ordinariè doceri: distingui scilicet instans Angelicum ab instanti temporis.* Instans Angelicum vocatur duratio certæ operationis Angelicæ. Instans autem temporis, est indivisibile ejusdem. Arriaga d. 20. n. 57. non determinat instantia Angelica per operationem ipsorum, eò quòd dicat esse hanc regulam valde incertam; & expressè Scotus & Gabriel apud Suarez l. 5. c. 12. n. 5. docent, quod potuerint Angeli varios actus non tantùm simul, sed etiam unum post alium exercere, & tamen hoc totum vocari secundum instans, vel secunda morula. Quia tamen hæc quæstio est de voce, cum pluribus loquendum erit; poteritque istud instans Angelicum, mensurari operatione una, & quidem non una arithmeticè, sed per aliquam attributionem, ita ut plures operationes, propter attributionem, in unum instans Angelicum colligantur v. g. Locutio Luciferi ad malos; Michaëlis ad bonos, illorum instigatio, horum consultatio, illorum consensus ad malum, horum ad bonum &c.

Præmitto 2. *Quid, & quot sint hæc instantia?* Illa sic numerat cit. Suar. n. 13. Primum instans viæ Angelicæ complectebatur notitiam supernaturalem Dei unius & remuneratoris. Secundum complectebatur propositionem illius objecti, circa quod debuerunt mereri vel demereri, in eodem instanti fuit instigatio à capitibus, mutua collatio, tandemque consensus bono vel malo. Tertium instans complectebatur decretum Dei illos damnans hos præmians, hujusque tertii instantis meminit nonnisi L. 6. c. 3. n. 5. Sed Cajetanus & Ferrarienſis in eodem instanti ponunt viam & terminum Angelorum, consequenter pro bonis non nisi duas morulas, tres pro malis. Sed non apparet ratio, cur parificari quoad morulas non debeant. Totum autem hoc tempus, dicit Arriaga, se non vereri dicere, ut extendatur ad unum quadrantem horæ.

Præmitto 3. *Omninò esse necessarium & malos in via & bonos fuisse.* Quia aliàs boni debuissent mereri in statu beatitudinis, & mali in statu damnationis, quod negatur à PP.

Ex occasione hujus præmissi disputari potest; An sit possibile ut in statu Beatitudinis creati Angeli, simul pro priori naturæ mereantur beatitudinem.

Dicendum est. *Possibile esse, ut Angeli (idem judicium de aliis rationalibus creaturis) eodem instanti & meruerint beatitudinem & receperint.* Supponit Suarez Conclusionem apud Arriag. expressè id docentem d. 20. n. 52. cum Martinon d. 43. n. 7. contra Molina, Tannerum & alios.

Probatur 1. Quia id non implicat Contradictionem.

Probatur 2. Possibile est eodem instanti recipere gratiam & eandem mereri: Ergo idem dicendum de Beatitudine.

Probatur 3. Quia si id implicaret, vel implicaret ex eo, quòd in eodem instanti, ista duo perficerentur: vel ex eo quod Beatitudo non stet cum merito: vel ex aliquo alio principio: sed nihil horum est: Non primum, quia in eodem instanti possunt adhuc condistingui duo instantia naturæ, cur ergo pro priori naturæ instanti, non potuerint mereri, pro posteriori habere beatitudinem. Non officit etiam secundum, quia de facto Christus habuit visionem beatam, & tamen aliis merebatur, & sibi etiam aliqua, licèt non augmentum gloriæ expresseque docet Arriaga d. 21. a. n. 7. quod quidem congruat ex justissima Dei dispositione, ne beati mereantur augmentum gloriæ, absolutè tamen id non repugnat: Nam beatitudo ad multa opera potest relinquere libertatem. Non etiam officit aliquid aliud: quid enim illud?

Obji-

Objicitur 1. Illis bonis operibus præluceré debuisset fides, hæc autem repugnat cum visione.

Respondet Martinon, quod tali merito non præluceret fides: hæc enim non stat cum visione: sed quod præluceret alia cognitio evidens, qualem Christus habuit, quando merebatur. Additque Arriaga, non constare quòd Angeli non habuerint de facto cognitionem supernaturalem, præter fidem. Deinde licèt eo casu non potuerint mereri beatitudinem actu fidei ejusdem speciei circa essentiam Dei, & personas, potuerunt tamen mereri fide, circa alias veritates: Suppono enim, quod alius speciei fides, possit dari in Beatis.

Objicitur 2. Ad meritum requiritur libertas: libertas dicit potentiam ad peccandum: hanc autem potentiam excludit visio: Ergo excludit etiam libertatem: Ergo etiam potentiam ad merendum.

Respondet Martinon tale meritum non potuisse proficisci à voluntate, cum potestate: libera ad operandum: voluntas enim non est libera ad peccandum, eo instanti, quo exstinguitur libertas ad peccandum: quod enim exstinguitur, non est eo instanti, quo exstinguitur: jam autem visione extinguitur libertas ad peccandum. Sed Arriaga aliter respondet, docetque nonnisi pro sequenti instanti à visione tolli libertatem ad peccandum. Nec probat Minorem Martinon, immeritoque supponit quòd ita se habeat visio ad non peccandum, sicut habere videndi facultatem cum esse cæco: quia esse cæcum est mera privatio: Jam autem in visione non esse liberum ad peccandum, non est mera negatio. *Hinc aliter*

Respondetur Argumento, supponendo ex alibi dictis, peccatum & visionem de potentiâ absolutâ stare secum posse, licèt non esset tunc in illa visione formalitas status omni miseria carentis; magna enim miseria est, posse in peccatum prolabi. Consequenter ex hoc principio dicetur, posse de absolutâ potentiâ stare meritum cum visione; quia etiam stare potest peccatum. Deinde, quamvis libertas ad peccandum non staret cum visione, posset tamen dari de facto libertas sufficiens ad meritum: quia Christo non est data libertas ad peccandum & non peccandum, & tamen data est libertas ad merendum. Immo de facto habent libertatem ad hoc potiùs, quàm illud honestum volendum: Cur ergo hac libertate uti non potuissent, Deo illam acceptante, in meritum.

Inquirit Martinon: An posset Deus cum aliquo pacisci, ut eodem instanti, quo actum charitatis eliceret, gratiam ipsi infunderet: ipsum in eadem perpetuò confirmando, ita ut eâ suppositione factâ, non possit ille nec pro eo instanti, nec imposterum peccare. Nunquid hæc impotentia non esset effectus voluntatis liberè non peccantis, sed amantis, cùm posset non amare.

Respondetque Mart. id non posse fieri. Rationemque dat, quia & haberet tunc libertatem peccandi & non peccandi, & non haberet: haberet quidem quia liberè amaret: non haberet autem, quia haberet confirmationem in gratia, quæ hanc libertatem aufert. De confirmatis in gratia consulantur dicta in prima parte Dis. 5. n. 212.

QUÆSTIO II.

De Custodibus Angelis.

Angelum habere denominationem Custodis, est moralitas quædam; non est enim quid physice superadditum, licèt rationem Custodis exerceat per multas actiones physicas. Ad eum planè modum quo Regalitas moralis est, licèt multis actionibus physicis exerceatur.

Nihil hîc Scholasticè discutiendum erit. Aliqua ad eruditionem Theologicam perstringenda, addendaque iis quæ suprà erant annotata d. 1. q. 4. Fusior hujus rei tractatio petatur ab aliis ut à Suar. L. 6. à c. 17. Vasq. d. 244. Arriaga d. 22. s. 8. Tannero d. 5. q. 6. d. 8. Martinon d. 43. s. 10.

Deus visibilem hunc mundum per Angelos administrat, ita S. Thom. 3. contra gentes c. 28. Quamvis enim omnium habeat providentiam inquit Suar. nihilominus executionem hujus providentiæ, quam gubernationem vocamus, non vult solus immediatè efficere; volens creaturis non tantum esse, sed aliquibus etiam vim gubernandi communicare: hoc significavit Aug. Lib. 83. quæst. q. 79. *Unaquæque* inquit, *res visibilis in hoc mundo habet potestatem Angelicam sibi præpositam.*

Quòd homines viatores habeant Angelos custodes de fide est, inquit Suar. n. 6. Fundatur in illo psalmi; *Quoniam Angelis suis mandavit de te.* Et licet hunc Ps. spectaliter de Christo exponat Aug. Beda. Ambros. Universaliter tamen de Justis illum intelligunt Basil. Theod. Bern. Hier. Chrys. Ansel. S. Thomas, quod etiam ipsum initium psalmi ostendit universaliter enuntians; Qui habitat in adjutorio &c. Eundem articulum probat illud Matth. 18. *Videte ne contemnatis unum ex pusillis istis.*

Sed habentné singuli suos, ita ut hoc sit de Fide? Affirmat Suar. Mol. Tann. non esse de Fide: Sed tamen docent negari non posse sine ingenti temeritate, ac ferè errore. Probantque Auctoritate Basil. Bedæ. Isid. Bern. Anselmi. Nisseni. Chrys. Theod. Justini, Athan. Eusebii, Clementis Alex. Orig. in particulari citatur Locus Hier. in prædicta verba Matth. 18. ex quo loco colligit, magnam esse dignitatem animarum, ut unaquæque ab ortu nativitatis habeat in custodia sui Angelum delegatum.

Custo-

Custoditne unus Angelus plures homines? De hoc dixi aliàs. Annoto locum Anastasii, Nisseni q. 61. in Script. *Prius* inquit *pro numero Gentium erant Angeli, nunc etiam non pro numero Gentium sed pro fidelium.* Ubi videtur duo innuere. Olim Angelum plures homines custodisse. Deinde nonnisi fidelibus sigillatim eos dari. Quod successivè unus plures custodiat docuit Magister, ante illum Justinus in ultimo qq. lib. q. 30. Dubium q; putat Arriaga n. 46. Sed oppositum dicit probabilius Suar. cum communi. Facilè tamen conveniunt, quòd unus simul plures non custodiat: quia aliàs deberet esse in pluribus locis, si unus ex clientibus sit Polonus, alter Chinensis. Si supponatur non habere tam magnam locabilitatis sphæram, sed si hæc illi concedatur, convinci intentum non poterit. Aliqui inclinante Origene solis prædestinatis tribuerunt Angelos. Alii nonnisi Justis illos tribuunt, sive salvandi, sivè damnandi sint. Talis fuit Dydimus, Evagrius, significatq; Basil. Hilarius, Chrys. Cyrillus, Origenes. Sed omnibus etiam non Baptisatis dari eosdem, imò dandum & Antichristo docet S. Thom. q. 113. a. 4. ad 3. Licet Altisiodorensis neget Custodem Antichristo. Ratio communis persuasionis: Nam etiam infideles non distinguuntur auxiliis Dei sufficientibus, neque providentiâ ad sufficientiã pertinente; sub quâ custodiâ Angelorum comprehenditur inquit Suarez. Patres autem qui reperiuntur asserentes ab Angelis deseri peccatores: hoc tantùm significant, quòd exercitium specialis custodiæ interdum remittant. Licet S. Thomas ut dictum sup. non tribuat Angelos infanti, nisi extra uterum exeunti, Oppositum nihilominus sentit Anselmus in Elucid. *Unaquæque*, inquit, *animæ dum in corpus immittitur, Angelo committitur.* Anselmo consentiendum esse probabilius judicat Suar. Arriaga n. 51. Ratio, quia etiam in utero incipit jam esse viator.

Habueruntne Adam & Eva ante peccatum Angelorum custodiam? Negat. Gregor. Nisseus L. de vita Moysi. *Verus sermo ad nos usque descendit quo creditur post eaquam in peccatum natura nostra prolapsa est non omnino à clementia Divina neglectam, sed aliquem Angelum adminiculum cujusque constitutum esse.* Oppositum sentit S. Th. quia sicubi illic indigebant Angelo, indigebant enim in illo statu peculiari protectione.

Quòd Christus non habuerit proprium Angelum custodem, docet S. Th. Bonav. Altisiodor. Alens. habuisse tamen multos, quibus ut ministris utebatur: quod significat etiam ascensus & descensus Angelorum supra Christum: Item, quòd dicantur venisse ad ministrandum eidemque sentiunt Cyrill. & Chrys. De beatissima Virgine consentiunt omnes, quòd habuerit Custodem, de quo non esse dubitandum dicit Suar. c. 17. n. 21. citans Bern. Ep. 77. Rationemque disparitatis hanc dat, quia de Christo Domino est alia ratio propter absolutam peccandi impotentiam, & propter summam suæ voluntatis potestatem cum perfectissima omnium rerum & occasionum seu futurorum eventuum præscientia.

Ut verum tamen fatear, sunt in oppositum congruentiæ, quæ plures illi Angelos attribuunt sine ulla specialitate custodiæ, sed obsequii & conversationis.

Prima Congruentia est ab Auctoritate. Tostatus enim in Matth. 18. q. 60. docet, Virginem beatissimam duplicem Angelum habuisse, unum tanquam privatam personam, & alium tanquam Matrem Dei. Sed additum ejusdem Doctrinæ non placet, quòd scilicet illum secundum habuerit nonnisi eo usque quo exercuit officium Matris: Sed moralitas Matris semper in illa mansit; consequenter & adfuit titulo illo alter Angelus. Arriaga cit. n. 53. favet. De beatissima Virgine, inquit, est meo judicio certum habuisse multos, cum quibus familiariter ageret. Adscribo alias Auctoritates, quas ad hoc institutum ponit Christoph. de Vega noster in Theol. Mariana nostram sententiam defendens n. 15. Ex quibus est Franc. Maro. cit. à Pelbarto tom. 2. aurei Rosar. verbo Angelus, Negans B. V. Angelum Custodem habuisse, indicarque Odon Cameracensis in Expos. Canticorum, ubi ait; Custode Spiritu S. sine omni culpa vixit Deipara: indicantque locutiones Patrum plures illi Angelos in obsequium tribuentes. Sicut Georgius Nicomediensis? Orat. de Oblatione Deiparæ; *Oportebat non unum solum inservire Angelum, sed decies millia eam stipare.* Dion. Carthus. in Cant. art. 12. *Hanc igitur cultissimam omnium creaturarum statim ut in utero Matris suæ concepta est Deus Trinitas Angelis sanctis custodiendam commisit.* Bern. in Serm. qui inscribitur Laus Mariæ. *Sed & innumerabilem*, inquit, *beatorum Spirituum militiam administerium tanta Principis delegatam nullatenus ambigimus.* Fulbertus Carnotensis Serm. de Virg. Nat. *quanta putamus provisio Angelorum &c. nulli profectò dubium est quòd circa eam etiam tunc omnis frequentia cœlestium agminum invigilabat: utpote quam supra se exaltandam minimè ambigebant.*

Damasc. Orat. I. de Nat. MARIÆ. *Nunc autem cœlestium virtutum copiosissimum agmen habet Ecclesia Dei genitricem nobiscum laudantium, miraculorum abyssum, illam quæ non ministrum Angelum accepit, sed illum magni consilii Angelum.* Bernardus, aliique qui in oppositum citantur, eo sensu possunt accipi, quod scil. habuerit aliquem Angelum cum quo specialiter communicaret: eum appellat prædictus Vega munus famuli à secretis obeuntem.

2. Congruentia est, quia cogitabilis est aliquis specialissimus status gratiæ in quo non egeret purus homo specialis Angeli custodiâ, qui status dignus quidem esset, & excellens, sed non

ſuperans ſtatum Matris Dei: Ergo de Matre Dei idem dicendum.

3. Congruentia, quia Cuſtodia eſt actus majoritatis & præſidentiæ cujusdam ſupra clientem: jam autem majoritas hæc excepta dignitate entitativa, quâ etiam naturam humanam Chriſti ſuperant Angeli, nulli Angelo reſpectu Beatiſſimæ tribui debet; præcipuè ſuppoſitâ ſententiâ quæ docet in inſtanti Conceptionis plus graduum gratiæ illam habuiſſe, quàm quivis SS. Angelorum.

4. Congruentia, quia pia eſt ſententia, quæ tribuit Beatiſſimæ titulo Maternitatis dominium in omnes res creatas: hinc congruebat, ne ex cliente redderetur domina, & ex ſubdita Princeps.

5. Congruentia, quia in oppoſitum Ratio non concludit. Concedo quidem non fuiſſe tantam incapacitatem peccandi in Matre Dei, quantam in Chriſto; nihilominus erat tanta, quæ non apparet, cur indigeret ſpeciali cuſtodiâ. Concedo quòd non habuerit ſuæ voluntatis poteſtatem ſupremam; habuit tamen magnam, & cur non talem quæ non indigeret ſpeciali cuſtode? Concedo non habuiſſe illam præſcientiam omnium eventuum & occaſionum; habuit tamen magnam naturalem & ſupernaturalem prudentiam, providentiamque Dei circa ſe, obſequiumque Angelorum. Hæc ſine præjudicio aliorum.

Quòd Regna habeant ſuos Cuſtodes dixi ſupra. Sed Suar. tribuit etiam ſpecialem Angelum exercitibus præſertim fidelium, & qui cauſam Dei agunt. Unde & Script. meminit Joſue 5. Principis exercitus Domini. Dari eosdem ſingulis Epiſcopatibus docet Origenes, Hier. Aug. allegaturque locus Apoc. 3. de Angelo v. g. Smyrnæ &c. Nazian. Hilar. Iſid. Beda ſpeciales Angelos tribuunt civitatibus & Eccleſiis, & Tann. etiam Communitatibus n. 27. putatque de hoc non eſſe dubitandum Suarez. Pontificibus, Regibus, Prælatis, Principibus tribuit Suar. ſpecialem Angelum; ita ut ſit inferior ſecundùm quòd ille eſt privata perſona, ſuperior in quantum eſt publica. Colligiturque id, ex illo Actor. de Ang. Petri. Sed Arriaga dicit pium eſſe id credere, ſed non neceſſarium.

Quod ex quacunque Hierarchia Angelorum ſaltem extraordinariè ad homines externa miſſione mittantur, cenſet Alenſis, Scot. Durand. Argent. Gabr. Molina. Valent. Fundaturque in illo ad Hebr. *omnes ſunt adminiſtratorii Spiritus.* Alii hoc tribuunt nonniſi Angelis cum S. Thom. Cajet. Albert. Bonav. Richardo, Ægidio, Capreolo innitentibus Auctoritati Dion. & Gregorii docentium ſuperiora agmina ab infimis nunquam recedere.

Finitur Cuſtodia morte: oppoſitum ſentit Juſt. apud Suarez & Tan. probabileque videtur iisdem quod in purgatorio non deſerant, & ad Cœlum deducant; quod ex Patribus probat Suarez l. 9. c. 19.

QUÆSTIO III.

De Peccatis Angelorum.

PRÆMITTO 1. *An potuerint Angeli creari impeccabiles eſſentialiter* pendet ex hoc principio; An implicet talis creatura; de qua quæſtione ex accidenti quidem, ſufficienter tamen informant ea, quæ dicta ſunt de ſupernaturalitate Viſionis.

Sed quæri inſuper poſſet ex occaſione ab Arriaga data hîc d. 27. n. 5. An ſit poſſibilis creatura naturâ ſuâ determinata ad malum moraliter? conſequenter: An poſſit fieri talis Angelus? Sed Negativa tenenda eſt. Ratio eſt, quia & eſſet eſſentialiter determinata illa creatura ad amandum nonniſi malum moraliter, & non eſſet determinata: eſſet quidem ut ſupponitur; non eſſet autem, quia vel eſſet determinata ad amandum malum moraliter, vel ſub formalitate mali moraliter, vel ſub formalitate boni moraliter incluſi in malo moraliter: neutrum dici poteſt in hac ſententia. Non primum, quia implicat, ut voluntas, amet malum quâ tale. Et ſicut impoſſibile eſt alias potentias ferri extra ſuum objectum, ad quod tendere natæ ſunt; ſic nec erit poſſibile, ut cùm nata ſit tendere in bonum voluntas, tendat, & non in bonum. Quod ſi tendat in illud malum moraliter ſub formalitate boni; Ergo & erit eſſentialiter determinata ad ſequendum malum moraliter, & non erit: erit, ut ſupponitur: non erit autem, quia bonum ſub ratione boni, non eſt malum moraliter: in multis enim reperitur ratio boni, ubi non reperitur ratio mali moraliter. Et ſicut quamvis guſtabile ſit tactile: quia tamen guſtus non fertur in tactile quà tale, ſed in guſtabile, ſit ut guſtus non dicatur determinatus eſſentialiter ad tactile, ſed ad guſtabile. Ergo etiam dicendum erit, quòd illa potentia non ſit determinata eſſentialiter ad malum moraliter, ſed potiùs ad bonum, reſpectu cujus, materialiter ſe habet ratio mali moralis. Tum, quia ſi tendit in malum moraliter ſub ratione boni, ſi hanc rationem reperiat in aliquo honeſto moraliter, adhuc illam rationem appetet; quia etiam in illo objecto, inveniet ſuum formale. Tum, quia nullum eſt malum morale ejusmodi, quod determinet ſibi tale delectabile, vel tale utile, ut illud delectabile vel utile, non poſſit reperiri in aliquo honeſto, ut reflexio docebit: Ergo poterit etiam honeſte ſequi illud voluntas.

RESPONDET Arriaga, quod illud malum moraliter non ſit quidem futurum tanquam ſpecificativum motivum, ſit tamen futurum, tanquam conditio ſine qua non.

CON-

Contra. Conditio illa sine quâ non, vel est conditio sine quâ non, sub formalitate mali, vel sub formalitate boni; redibitque Argumentum suprà factum. Deinde illud malum moraliter & esset conditio sine quâ non, & non esset; esset quidem ut supponitur: non esset autem, quia illud non potest esse conditio sine quâ non operandi alicujus potentiæ, quod contradicit rationi ejus formali specificativæ, quæ ab illa intenditur: Nam & intenderetur ab illa, requireretur que, & non requireretur: requireretur quidem ut supponitur: non requireretur autem, quia ejus oppositum, bonum intentum, excludit exigentiam mali. Et sicut intellectus non potest tanquam conditionem sine quâ non exigere falsum, nec oculus tenebras, quia intellectus respicit verum, & oculus deposcit lucem. Ergo & voluntas attendens ad bonum, non potest pro conditione sine quâ non, respicere malum moraliter quà tale.

Præmitto 2. *Verum esse illud proloquium, Omnis peccans ignorans.* Veritas ejus hîc esset examinanda, sed id factum est in prima parte, ubi actum de medio noscendi futura libera, quod est excessus.

Præmitto 3. *Decidisse nos suprà, quod pro primo Instanti physicè loquendo, potuerint peccare Angeli, addendum restat, An id fuerit illis possibile moraliter?* sed certè non apparet quid illis reddat peccatum pro primo instanti impossibile moraliter, quidquid dicat Suar. Tann. Esparza q. 26. à 2. Immo rationes quæ probant pro primo instanti impossibilitatem moralem peccandi, probant & pro secundo, reliquisque. Quod tamen etiam oppositi non concedunt. Sed in oppositum.

1. Ratio Esparza est. Quia cognitio perfectissima inter omnes absolutè possibiles, respectu uniuscujusque substantiæ intellectualis dum est in via, continet in se impotentiam moralem ad peccandum; quia rationes avertentes à peccato, sunt infiniti propemodum ponderis: motiva autem peccandi, sunt nullius fermè momenti. Universaliter autem si recurrant pro una parte incomparabiliter præeminentia motiva, redditur moraliter impossibilis electio extremi inferioris.

Respondetur. Hoc argumentum probat, ne secundo quidem instanti, imò nec reliquis potuisse illos peccare moraliter loquendo. Probat deinde quod in electione, moraliter necessitetur voluntas ad majus bonum, cujus oppositum alibi vidimus. Directè ad argumentum dici potest, quòd ex objecto digniora sint motiva ad non peccandum, sed ratione subjecti malè affecti & dispositi, possunt contemni. Cur ergo etiam pro primo instanti non potuissent contemni?

2. Ratio ejusdem est. Perfectissima noviss. morum consideratio adfert moralem impotentiam peccandi; *Memorare novissima tua &c.* Ergo multò magis id habebit cognitio perfectissima Dei.

Respondetur. Etiam hoc argumentum probare reliquis instantibus non potuisse illos peccare: quia etiam in illis habuerunt perfectam notitiam Dei. Antecedentis phrasis & illud ly non peccabis, latiori modo sumidebet; ut non significet impotentiam moralem, sed quòd non de facili sit peccaturus. Constatque de peccatoribus, qui actu directo eligunt infernum, ut satisfaciant passioni.

3. Ratio est. Inest Deo potentia essentialiter inimpedibilis, convertendi ad se creaturam, quod tamen verificari non posset, nisi detur auxilium inductivum impossibilitatis moralis peccandi, respectu cujusvis volitionis creatæ. Jam autem non suppeteret Deo auxilium ejusmodi, si talis non esset cognitio omnium perfectissima, respectu cujuscunque.

Respondetur. Sine ulla inductione impossibilitatis moralis inimpedibiliter Deus potest unumquemque convertere, ratione gratiæ efficacis, salvando efficaciam secundùm principia uniuscujusque. Deinde etiam posito illam gratiam debere inducere impossibilitatem moralem, non sequitur adstringi debere Deum, ut nonnisi illa cognitione utatur. *Sit interim*

DIFFICULTAS I.

Qualenam sit peccatum Luciferi?

Plures sunt hac in parte Doctorum sententiæ. Nos principaliores attingemus.

Punctum Difficultatis I.

Aliorum Explicationes.

Explicat 1. Scotus in 2. dist. 6. q. 2. vultque peccatum Luciferi, fuisse luxuriam spiritualem, quæ stabat in amore amicitiæ erga se, usque ad contemptum Dei; & in amore concupiscentiæ quo immoderatè concupivit simpliciter veram beatitudinem, dicitque non posse vocari hunc actum inordinatam superbiam simpliciter, sed latiori modo. Propriè autem debere dici luxuriam spiritualem. Quod ipsum ita declarat ex Licheto Suarez. Propria superbia dicit immoderatum affectum excellentiæ relatæ ad alios, quibus præesse vel antecedere cupit. Latiori autem modo superbia, dicit nimiam complacentiam sui, quam aliquis habet in magna æstimatione suæ perfectionis, quam in se videt, & in se amat. Unde amor ille & delectatio in propria pulchritudine potest appellari luxuria spiritualis: amor enim ille immoderatus amicitiæ, & insuper in concupiscendo immoderatè sibi beatitudinem, simpliciter plùs convenit ratione delectationis &c. cum luxuria, quàm cum alio capitali peccato. *Hæc Explicatio*

Non Satisfacit. Tum, quia Patres sine addito appellant peccatum Luciferi superbiam, quorum phrasis non obest, quin ut sonat, accipiatur. Tum, quia & peccasset primò Lucifer peccato amoris amicitiæ in se, & non peccasset: peccasset quidem ut supponitur, non peccasset autem; quia amor ille amicitiæ, potuisset præcedere actum aliquem meritorium, & esse motivum operandi bene, cur non enim? Ergo apparet quòd ille amor, non sit de se peccaminosus. Unde restat quærere, undenam ejus vitiositas sumatur? vel enim desumeretur ex magna intensione illius amoris, & hoc non, quia objecti honesti amor intensus, non potest esse vitiosus, nisi vel lædat sanitatem, vel distrahat ab actu alio obligativo: non etiam malitia illius amoris ostendi potest ex eo, quòd ille amor sit depretiativus Dei; non enim sequitur ex eo, quòd ego amem meipsum intensè, jam me depretiare Deum; immo Beati, Angeli homines-que, notitiæ naturali quam habent de bonitate sua naturali, proportionant suum amorem, neque tamen per hoc depretiant Deum; immo actus ille depretiativus Dei, non posset esse actus amoris erga seipsum, sed nolitio aliqua vel volitio, relata ad Deum. Tum, quia indiget hoc multa probatione, quòd materia circa quam versabatur peccatum Luciferi, fuerit Amor sui ipsius; quamvis enim dixerit Augustinus Civitatem diaboli ædificatam ab amore proprio usque ad contemptum Dei, non sequitur quod hic amor fuerit circa Beatitudinem supernaturalem, de quò infra: Beneque sic intelligi potest Aug. quòd statuerit peccatum in amore proprio non formaliter, sed in quantùm est alligatus contemptui Dei. Contemptus autem Dei, non est amor sui ipsius formaliter, sed est formalissimè superbia, quia prælatio sui, tantæ excellentiæ. Multoque minùs convincit quando dicit: Amorem illum inordinatum fuisse luxuriam spiritualem: nemo enim philautiam dixit luxuriam, imò in multis est bona, & mensura, dilectionis aliorum. Et sicut non datur concubitus spiritualis, ita nec luxuria spiritualis: eò quòd nomen luxuriæ, sit immersum, significando objecto carnali.

Explicant 2. Thomistæ, recurruntque ad hoc, quòd peccaverit Lucifer nimio affectu erga beatitudinem, ut videre est apud Cajet. Capr. Ferrariensem.

Prima Classis eorum est qui dicunt, eum peccasse nimio affectu erga beatitudinem naturalem: quia nimis citò eam voluit habere.

Sed quomodo appetiit cùm illam habuit? Beatitudo enim illa stat in perfectâ notitiâ naturali de Deo, ejusque naturali amore, utrumque autem hoc habuit, sub initium creationis. Quando autem recurritur ad hoc, quod ita amarit beatitudinem naturalem, ut contempserit supernaturalem habere, id non convincit: Istum enim contemptum annotat Suar. L. 7. c. 10. duplicem posse reperiri, positivum & formalem; qui stet in positiva aversione à beatitudine supernaturali: sed hoc contemptu non peccarunt: quia demonstrabant sibi quòd excedens beatitudo, sit major naturali, adeoque in comparatione illius, non contemptibilis. Alius autem contemptus posset esse præcisivus, stans in hoc, non appetere illam: sed actio mere præcisiva non inducit grave peccatum commissionis, quale tamen fuit Luciferi. Deinde ut urget Arriaga talis actus non tam videtur esse superbiæ, quam pusillanimitatis, & acediæ. Quod ipsum sic probat ex Suarez; Quia ille actus non est appetitus excellentiæ, sed potiùs fuga ejusdem. Unde etiam rusticus qui est contentus vili domo, cum posset assequi adjutus amicis opibus, domum civilem, non appellatur superbus, sed pusillanimis. Quamvis autem S. Thom. censeat 2. 2. q. 133. a. 1. ad 3. quòd pusillanimitas oriatur ex superbia, inibi tamen explicat hoc S. Thom. quia scilicet pusillanimis dum non fidit judicio aliorum dicentium quòd hoc assequi possit, hoc ipso judicium suum præferendo aliis, fit superbus. Sed id in præsenti, locum non habet. Deinde ut advertit Suarez, quamvis obligatus fuerit Angelus ad habendum actum dilectionis supernaturalem, cum fiducia supernaturali obtinendi beatitudinem supernaturalem: quod tamen hic actus fuerit illi materia contra quam directè peccatum sit, indiget probatione ex Patribus; & probatione quod hoc peccatum, sit peccatum superbiæ, cùm tamen sic appelletur à PP. peccatum Luciferi.

Inquiri hic posset cum Arriaga; Cur ex possessa & amata beatitudine naturali, non posset oriri hic actus superbiæ: Satis habeo in hac beatitudine, non volo me amplius Deo humiliare, & ab eo per obsequia, emendicare beatitudinem. Ad eum modum, quo aliquis sciens se posse ab alio aliqua accipere, si se humiliaverit, non vult se humiliare. Cui sententiæ favet etiam Joan. à S. Thoma. Sed non videtur tali peccato peccasse Lucifer: Tum, quia de illo non innuunt Patres, verbaque illorum si qua sunt, bene alio sensu accipi possunt. Tum, quia non videtur illud peccatum fore peccatum superbiæ, sed acediæ, quæ stat in fuga laborandi, & adhibendi media. Ad eum planè modum, quo Aulicus dum non vult ulterius sua obsequia deferre, vel miles militare, non dicitur esse superbus, quòd illas humiliationes nolit adhibere, ita & in præsenti. Tum, quia universaliter superbia importat appetitum excellendi suprà quam debeat, qui appetitus ex dicto actu, non sequitur formaliter & directè. Unde etiam in humanis, si quis dicat: Nolo me illi humiliare, quia ego sum æque dignus, vel dignior, est actus superbiæ: Si autem dicat, nolo me illi humiliare, quia volo vivere contentus mea conditione,

nec

nec volo ab illo evehi ulterius, non dicitur esse superbus, sed incurius suarum rerum; & si reperitur hic aliqua superbia, reperitur nonnisi interpretativè & indirectè. Cùm tamen Patres absolutè enuntient peccatum Luciferi, fuisse superbiam.

Secunda Classis est eorum, qui docent peccasse Luciferum per inordinatum appetitum beatitudinis supernaturalis. Et quidem quòd non peccarit habendo appetitum beatitudinis supernaturalis, inde constat: quia erat in illo obligatio habendæ spei, & quia aliàs nos etiam peccaremus, illam appetendo. Totum ergo stat in hoc, quòd inordinatè illam appetierit. Hanc sententiam docuit Her. Ægyd. Bassolus imo etiam Albert. Argent. Durandus & alii apud Suar. cit. c. 11.

Difficultas in hoc sita est, in quo fuerit deordinatio peccaminosa in appetitione illius?

Ponunt aliqui disordinationem in hoc, quia incidit in errorem Pelagianorum putans se viribus naturæ, posse beatitudinem supernaturalem acquirere. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. At ut verum fateàr est hæc sententia S. Th. & hic & 3. contra Gentes c. 110. Clariusque adhuc q. 16. de malo a. 2. ad 4. Sed pro nobis stat Major S. Thomæ in quantùm pluribus locis docet, non fuisse in Angelis errorem positivum. Quod autem tale peccatum non potuerit esse sine errore positivo, probatur. Vel apprehenderat Angelus illam beatitudinem esse supernaturalem, & excedentem, vel non apprehenderat: Si non apprehenderat, quomodo objectum peccati, erat contempta beatitudo supernaturalis? Si autem apprehenderat illam beatitudinem esse supernaturalem, ergo non potuit putasse, vel voluisse illius assecutionem viribus naturæ: Nam judicasset simul duo contradictoria esse vera, nempe & esse illam beatitudinem supernaturalem ut supponitur; & non esse; quia quod debetur saltem tanquam præmium merito naturali, non est supernaturale præmium; ex titulo enim supernaturalitatis, in ratione præmii, debet excedere merita in ratione meriti naturalia. Quando autem dicit Vasquez, ex sola simplici apprehensione, sine ullo errore, potuisse illum progredi ad volendam beatitudinem supernaturalem, tanquam viribus naturæ debitam, id quidem verum est, quia ad multos actus voluntatis, sufficit sola prima operatio, id tamen accipiendum cæteris paribus: non sunt autem cætera paria quando intellectus per demonstrationem dicit illud non esse possibile, adeoque nec appetibile. Quod si recurras ad hoc, etiam impossibilia sub conditione appeti posse: id quidem concedo, sed est necesse alio titulo suadere talis actus vitiositatem, cùm talis actus possit esse honestus.

Eò referri debet illorum sententia qui docent, quòd Lucifer arrogaverit sibi majora merita quàm ulli alteri Angelo, & quod simul voluerit, ne homines ad visionem eveherentur. Hoc enim non convincit: Quia demonstrabat sibi quòd merita naturalia ad beatitudinem supernaturalem non valuerint; supernaturalia autem nec sua, nec aliena noscebat. Cumque alios esset tracturus ad peccatum, non poterat appetiisse tale bonum, quod nullo modo derivaretur, in sortem reliquorum. Beatitudinem etiam hominibus poterat invidisse: sed hoc non constat certò, nec id exaggerat peccatum illius, in formalitate superbiæ.

Explicant 3. Alii, dicuntque superbiam Luciferi versatam esse circa ipsummet Deum appetendo æqualitatem cum Deo quà tali. Hocque docet Scotus Gabr. Lich. imò & noster Vasq. d. 234. c. 2. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. Quia vel appetiit Angelus æqualitatem perfectam, & quidem absolutè. Vel appetiit æqualitatem perfectam, sed nonnisi conditionatè: Vel appetiit æqualitatem imperfectam. Neutrum dici potest. Non primùm, quia judicabat esse impossibile ut prædicatum ab alio, fiat prædicatum A se: vel ut prædicatum ab alio, manens tale, æque sit dignum ac prædicatum A se: quod si hoc judicabat impossibile, judicabat etiam non appetibile: Ergo talem æqualitatem non appetiit. Si autem appetiit æqualitatem illam sub conditione; hujus affectus aliundè pravitas ostendi debet: An non enim Patres spirituales dicunt, hunc bonum esse actum: Vellem Deum amare, ita, si possem, ac se ille amat. Quod si dicatur illum conditionatè id appetiisse ad suum fastum, eo casu non ostenditur directè peccasse illum appetitu conditionatè æqualitatis, sed aliunde. Quod si dicatur tertium, ostendenda erit vitiositas istius actus.

Auctoritates quæ in oppositum citantur multæ possunt accipi de appetitu æqualitatis per unionem Hypostaticam, de quo infrà. Phrases Scripturę quę adferuntur de superbia Regum aliquorum, literaliter accipiuntur: Hinc non debent in omni rigore de Angelis verificari.

Punctum Difficultatis 2.

Statuitur de peccato Luciferi.

Suppono 1. cum Suarez, quòd appetere unionem Hypostaticam de se, non sit quid malum: potest enim oriri ex appetitu honorandæ & amandæ Majestatis Divinæ Theandricis actionibus Posse tamen eundem appetitum vitiari.

Suppono 2. Fundamenta varia, ex quibus censet Suar. L. 7. c. 13. eundem appetitum posse vitiari.

1. FUNDAMENTUM, quòd appetierit unionem hypostaticam: Ut divinis honoribus frueretur, sed hic appetitus, licèt ægrè à superbia depurari possit, tamen absolute loquendo depurabilis est, referendo hunc ipsum honorem non in proprium bonum, sed in bonum ipsiusmet Dei. Indubiè enim noscebat posita illa unione divinos sibi honores deberi, seque debere dominari reliquis: demonstrat enim sibi Angelus, suppositâ unione divinæ personæ cum natura creata intellectuali, hoc ipso illam omnium evadere dominam. Et sicut appetitus in Christo, ut ab omnibus etiam ethnicis laudetur & honoretur Deus: appetitus item ut dominetur omnibus creaturis, est rationabilis, ita nec ex suppositione conditionatæ illius unionis, ille appetitus esset de se, & præcisè, vitiosus.

2. FUNDAMENTUM est, quia poterant Angeli clausis ad reliqua oculis cordis, tota intentione considerare dignitatem illam sibi esse convenientissimam, & ratione naturalis suę existentiæ, quasi debitam. Sed etiam hoc fundamentum patitur suas difficultates. Nam si ad reliqua oculos cordis clauserunt, non tamen claudere poterant ad ea, quæ sibi demonstrabant, & quæ in deliberatione illa gravi, vel ex ipsa connexione specierum venire debebant illis in mentem: inter quæ fuit, quia demonstrabant sibi unionem illam, utpote supernaturalem, esse sibi indebitam. Quod autem consideraverint illam dignitatem esse sibi convenientissimam, hoc de se non videtur tantum malum: nam indubiè humanitas Christi elicit talem actum, quòd potiùs naturam angelicam physicè digniorem convenerit terminare Verbo, quàm semen Abrahæ. Et sicut quando cogitat creatura rationalis, suppositò quòd gratia deberet dari, illam dandam esse creaturæ rationali, eò quòd nonnisi creatura rationalis, possit grata fieri, esseque amica Deo: Sic in præsenti potuisset etiam suæ dignitati attendendo, vovere unionem hypostaticam Angelus.

SUPPONO 3. Posse hoc tertium fundamentum vitiandi illius appetitus ad unionem hypostaticam defendi: quia scilicet oppositum ordinem sibi absolutè vel fortè conditionatè propositum, nempe quòd non suæ, sed naturæ humanæ esset unienda persona Verbi: quòd inquam oppositum hoc decretum, traxerit in sui vilipendium factum esse; quia odium vilipendii, præsupponit suæ excellentię nimium amorem: præcipuè cùm illi hæc unio, debita non fuerit. Hinc appetiit indebitam excellentiam. Rursus odium vilipendii in materia indebita, est implicita superbia, & interpretativa; sicut odium odii sui, est amor sui interpretativè. Deniq; quia tale odium præsternit viam ad sistendū in nimio amore indebitæ sibi excellentiæ, ita ut totus ille processus, ab illo complemento, bene & rigorosè, possit dici superbia. Et sicut actus non à primis complacentiis, nec à desideriis inefficacibus, sed à suo complemento denominatur talis: ita & actus ille procedens primùm ab invidia, nimioque amore saltem interpretativo, excellentiæ indebitæ, & insuper formalisatus odio vilipendii sui in materia indebita, demumq; ascendens ad sistendum in amore suæ excellentiæ indebitæ, bene dici potest superbia. Est quidem verum, quòd si ego dicam in mei vilipendium subtractum esse mihi hunc favorem, quem scio aliàs mihi non deberi, potiùs committam indignationem formalem, quàm superbiam. Unde etiam dum damnati ringuntur, quòd aliis majoribus v. g. peccatoribus, data sit perseverantia finalis, non illis, non est actus superbiæ, sed invidiæ & indignationis. Ita & in præsenti prædictus similis actus Luciferi incipit quidem ab invidia & indignatione, sed consummatur, ut dixi, in amore indebitæ excellentiæ, qui amor superbia est.

Ne autem peccatum hoc Luciferi, de quo certò constat, salvetur nonnisi in principiis nostris, quæ ponunt venturum Christum, quamvis Adam non peccasset, ut dicitur in materia de incarnatione. In alia etiam sententia defendi id sic posset. Quamvis de facto sit decretus Christus nonnisi post prævisum peccatum, potuit tamen absolutè loquendo decerni etiam ante illius prævisionem absolutam; si potuit decerni, ergo ante hoc decretum erat de se formabilis hæc propositio: Quid faceres Lucifer, si natura humana terminetur personâ divinâ? Poterat autem illi hæc propositio revelari; poterat tanquam cogitatio, quæ est in nobis sine nobis à Deo immitti, adeoque habere fundamentum cogitandi, quòd hoc foret in sui vilipendium. Unum videtur obesse quomodo de re nonnisi conditionata, & adhuc pendente tam foret sollicitus. Sed id etiam non multum obest; Nam poterat Deus indere illi talem cogitationem quæ attentum illum redderet sollicitumque de objecto. Deinde nunquidnè non experimur etiam ipsis conditionatis sollicitari nos desideriis. Immo superbi indignantur etiam conditionatæ suæ postpositioni. *His suppositis*

EXPLICATUR, in quo steterit peccatum Luciferi. Nempe in superbia: Cujus objectum erat Unio hypostatica divina cum natura humana, interpretans hoc futurum fore in vilipendium sui, adeoque ultimò sistens ex dictis Supp. 3. in nimio desiderio suæ excellentiæ.

Quod peccatum illud fuerit superbiæ. Ratio est Auctoritas Scripturæ, cujus loca literaliter de regibus aliquibus intellecta, accommodantur à Patribus, Lucifero. Unde habetur Isai 14. *Detracta est usque ad inferos superbia tua.* Ulterioraque verba de ascensu in cœlum, formalissimè superbiam indicant. Ezech. etiam 28. dicitur; *Elevatum est cor tuum in decore tuo.*

Post

Suarez vide Mart. d. 44. n. 5. plura loca adferentem: Unde etiam Chryſ. hom. 10. explicans illum locum, 1. ad Timoth. 3. *Ne in ſuperbiam elatus in judicium incidat diaboli*, ita explicat, *ne elatus, hoc eſt, ne eandem incurrat damnationem, quam ille, per arrogantiam pertulit.* Similia habet Theodor. Theoph. Baſil. Hieron. Ep. 83. ſic ait: *Judicium & ruina diaboli, nulli dubium, quin arrogantia ſit.*

Quod autem de facto materia ſuperbiæ illius fuerit Unio hypoſtatica. Ratio eſt, nam inprimis ſunt loca Scripturæ, quæ oſtendunt affectaſſe illum Deitatem, qualis eſt Iſai 14. *Aſcendam & ſimilis ero Altiſſimo*, qui locus cùm non poſſit accipi de æqualitate naturæ, ut ſup. dictum, debet accipi de æqualitate in perſona. Ezech. 28. *Dixiſti, Deus ego ſum, & in cathedra Dei ſedi &c.* Dicit etiam Chriſtus de diabolo Joan. 8. quod *ab initio homicida* fuerit; quem locum Rupert. l. 8. in Joan. in fine interpretatur de homicidio in Filium Dei, quem odio habuit ob ſuperbiam, profectò volens auferre illi Unionem hypoſtaticam quaſi vitam divinam. Favent etiam verba Gregorii L. 33. Moral. in 40. Job. c. 20. ad finem: *Quia enim carnis morte non premitur & Redemptorem carne mortalem vidit, altiori faſtu elationis intumuit, ſed ubi contra auctorem ſuum, penna ſe ſuperbia extulit, ibi laqueum ſuæ mortis invenit; nam ea ejus carnis morte proſtratus eſt quam expetiit elatus, & inde pertulit laqueum, unde quaſi eſcam ſuæ malitiæ, mortem juſti concupivit.*

Diſcurrit etiam Suarez c. 13. n. 30. An habuerint Angeli præceptum adorandi Chriſtum? Dicitq; quòd ad hoc non ſit neceſſe recurrere, quia ad hoc ſine poſitivo præcepto, ex natura rei, videbantur obligari ad adornandum propoſito ſibi Verbo caro facto. Quo adduci poteſt illud teſtimonium; *Et cum iterum introducit Unigenitum in orbem terræ, dicit, & adorent eum omnes Angeli ejus.* Cum hoc tamen ſtat, quòd intra eandem ſuperbiam involvantur alia peccata, invidiæ præcipuè, & inobedientiæ. Suarez etiam oſtendit omnes gradus ſuperbiæ repertos in hoc peccato ſuperbiæ.

Dices 1. Si Angelus appetiit Unionem hypoſtaticam, ergo appetiit contra naturale deſiderium ſuæ conſervationis; quia deſideraſſet deſtructionem ſuæ perſonæ.

Respondetur. Deſtructionem propriæ perſonæ, ſi excellentiori infinitè perſonâ impleatur, non eſſe quid malum, ſed potiùs infinite bonum.

Dices 2. Vel appetiit unionem independenter à decreto divino; & hoc non, quia demonſtrabat ſibi illam perfici non poſſe independenter à decreto; Si autem id voluit dependenter à decreto, non peccavit.

Respondetur. Peccaſſe illum ſuperbiâ, eò quòd interpretatus ſit, in ſui vilipendium, decretum favens naturæ humanæ.

Dices 3. Hæc ſententia ſupponit latum præceptum de adorando Chriſto, & tamen negant ullum præceptum latum Angelis Chryſoſtomus & Origenes.

Respondetur. Non negare illos præceptum naturale, quale eſt ſubmittendi ſeſe Verbo incarnato ſtandi Dei decreto & ſimilia. Sed negaſſe præceptum ſimile ei, quod hominibus latum, in quo materia aliàs licita, prohibitione, extracta eſt ad illicitam. *Sed*

Quæres. An Lucifer fuerit ſupremus in angelica natura? Damaſc. L. 2. c. 4. Aug. L. 3. de Gen. ad lit. c. 10. Epiphanius, Theod. Ruffinus Andr. Cæſarienſis negant fuiſſe ſupremum. Probabileque putat S. Thom. quotl. 5. a. 7. ad 1. Quia non decuit, ut nobiliſſimam creaturam perderet Deus. Oppoſitum ſentit Gregorius L. 4. Mor. c. 13. aliàs 12. & l. 9. c. 2. l. 22. c. 18. aliàs 24. Hier. Tertull. Nazianz. Chryſ. Cyrill. Bern. Hugo. Ratio, quia cum peccatum illud fuerit ratione appetitæ indebitæ excellentiæ, debebat, quantùm pertingere poſſumus, cadere in ſuprenum, excellentiâ. Hæc tamen ratio non convincit, quia ſufficiebat ut eſſet inter ſupremos, non ſupremus: vel ad maximum ut eſſet ſupremus omnium peccantium Angelorum. Locus autem ille Job. 40. *Ipſe eſt principium viarum Dei*, in negativo ſenſu accipi poteſt: quia ſcilicet ejus creationem, non præceſſit creatio alius entis.

DIFFICULTAS II.

De Peccato aliorum Angelorum.

Vaſquez 238. n. 3. cenſet non eſſe certum, quòd à ſupremo ex peccantibus Angelo, inducti ſint reliqui ad peccandum, tenetq; hoc Alber. Guilhelmus Pariſienſ. Alph. de Caſtro, Alex. Antiſiodorenſis apud eundem n. 1. Sed oppoſitum communiùs docetur cùm S. Thom. fulto auctoritate PP. ut Damaſc. Ambr. Gregor. Hieron. apud eundem Vaſquez. præter quos Suar. L. 7. c. 17. adfert Nazianzenum Cæſar. Orig. Chryſ. Cyrillum, Hieron. Euſeb. & ex Latinis Lactan. Proſp. Aug. Bern. ad quod alludit Iſai. c. 14. Ezech. c. 28. & 31. Job. 41. & Apoc. 12. Ubi caudâ dicitur traxiſſe tertiam partem cœli, quod accommodatur ad caſum Angelorum.

Quæ fuerit materia peccati illorum ex dictis decidi debet. Quia ſcil. perſuaſit illis ſine præjudicio ſuæ dignitatis, non debuiſſe conferri Unionem hypoſtaticam, excellentiæq; naturæ angelicæ, tribuendam fuiſſe.

Jam autem quo modo induxerit illos, hîc perſtringendum eſt: non induxit enim illos præciſè ſolâ ſua actione; quia hæc cùm ſit actus liber, non poterat eſſe notus aliis, neceſſariò ergo illic immiſceri debuit locutio, quæ non poterat ſtare in hoc ſolo: Ego hoc facio. Tum

quia hac methodo, non fuisset consecutus intentum: Hoc enim non erat persuadere aliis peccatum, ly autem; Ego hoc facio, non est adductio aliorum, sed manifestatio præcisa actus interni. Tum quia objectum hoc deposcebat, supposita intentione prævertendi, adductionem ponderosarum rationum. Tum quia Ezech. 28. dicitur, *in multitudine negotiationis, repletum illum iniquitate*; Negotiatio autem infert tractatum, curam, inescationem, & similia. Tum quia docet illum persuasione egisse auctoritas S. Th. & aliorum: Nazianz. enim appellat illum *ducem sceleris & Magistrum*. Cæsariensis eum nominat Ducem suggestionis. Orig. dicit illum seditionem movisse. Ambros. traxisse reliquos, quæ si ut sonant accipiantur, inductionem persuasionemque ostendent. Neque valet si dicas cùm Arriaga, quòd Lucifer superbia elatus indicaverit sufficienter se posse cæteros allicere, solo exemplo, id immeritò assumitur; quia superbus dum vult difficile intentum consequi, studiosè negotiatur.

Non nego tamen, quòd aliqui Auctorum & Patrum docuerint solo exemplo adductos esse reliquos Angelos.

Ad solvendas rationes, quæ probant non potuisse illos induci nisi exemplo, adferunturq; ab Arriaga & aliis.

Noto 1. ex Suar. l. 7. c. 18. Duplex est instans, unum angelicum, & aliud nostri temporis: quo posito, dici posset in eodem instanti angelico, omnes peccasse, licèt priùs tempore peccaverit Lucifer, in quo instanti temporis non est damnatus, sed potuit inferioribus prædicare. Unde n. 23. dicit, posse admitti, quòd sicut unius peccatum poterat esse gravius & intensius, ita etiam quòd potuerit esse diuturnius. Addit Suarez illo tempore nullam deformitatem alios Angelos potuisse videre in Lucifero, quia illi tunc non est inflicta pœnalis turpitudo, sed subsecuta est nonnisi instans angelicum; privationem autem gratiæ quæ tunc jam facta est, non poterunt videre. Suarez tamen ipse censet eodem momento temporis facta esse hæc omnia; inprimis propositus Christus ad adorandum, quo posito, priùs naturâ Lucifer rebellavit, posterius autem direxit ad omnes suam cogitationem talibus & talibus rationibus firmatam: Angeli enim licèt non possint omnia simul cogitare, possunt multa.

Noto 2. In eo instanti absolutè loquendo indifferentes fuisse Angelos ad operandum dependenter ab alio: ex suppositione tamen quod dependenter sint operati, ut probatum, non fuerunt indifferentes. Ad eum planè modum, quo indifferens est aliquis, ut invitatus sedeat, ex suppositione tamen quòd invitatus sederit non est indifferens.

Noto 3. Quando Patres dicunt ideò homines reparatos non Angelos: quia homines seducti peccaverunt, non Angeli; id inprimis hoc sensu accipi potest: quia Eva fuit verè seducta putans se non morituram; Angeli autem non sunt ita seducti: Si autem homines sunt seducti, merebantur vi hujus auctoritatis Patrum, misericordiam, quia error voluntarium ad minimum minuit. Suarez dicit de tota collectione hominum, præcipuè attendendo ad caput quod est à recto abductum: Jam autem Angelus Lucifer, erat caput à nullo deceptum: ratione autem capitis hæc auctoritas Patrum processit. Et quamvis quòd tentator fuerit diversæ aut ejusdem speciei, vel generis, non videatur ad hoc quicquam conferre; confert tamen ad hoc, si ipsum caput sit aliunde deceptum: & si illud caput Angelorum fuisset ab homine seductum, non excusaret culpam, sed aggravaret, quia in re magni momenti cedere defectuosiori intellectivo, non excusat, sed auget culpam. In homine autem minuitur culpa, quia à longè perfectiori intellectivo seducebatur: quo etiam ex titulo minuta est aliquo modo culpa etiam infimi Angeli: tota tamen collectio Angelorum, eò quòd caput non fuerit deceptum, non ita merebatur redemptionem.

Fortè etiam Patres locuti sunt accommodando sese communi notitiæ hominum, quibus vulgatiùs est tentatos fuisse primos parentes molestè, cùm tamen de tentatione Luciferi, non ita sit vulgatum: ut ex hujus vulgaris notitiæ suppositione, videantur loqui: non enim illa ratio procedit per principia intrinseca, vel per congruentiam, difficile solubilem. Nec sequitur, non esse inductos, quia omnes ceciderunt, sicut non sequitur non esse inductos exemplo, ex eo quia omnes ceciderunt.

Quòd Angeli inducti fuerint ex variis ordinibus docet S. Th. hic q. 63. a. 9. ad 3. Habetur. que fundamentum in Apostolo, qui illos appellat Principes & Potestates tenebrarum; immo illis attribuitur etiam nomen Cherubim, quia id non infert sanctitatem, sed solam excellentiam scientiæ, & potentiæ. Non appellantur autem Seraphim, quia ut ait Martinon disp. 44. n. 20. ex S. Thoma, hoc nomen sumitur ab ardore charitatis, excludente mortale.

Quòd autem ex singulis ordinibus ceciderint, incertum est. Phrases tamen S. Script. millia millium, tribuit Angelis, nunquam dæmonibus, minoremq; numerum ostendit allegoria, de tertia parte stellarum tracta. Sed restringere etiam illorum numerum, quòd scil. tot ceciderint, quot sunt prædestinati, fundamentum non habet, & contrariatur sententiæ, quæ prædestinationem ponit, ante prævisum absolutè peccatum.

Ille autem locus Ps. 109. *Judicabit in nationibus, implebit ruinas*, ad literam intelligitur, ut inquit Martinon de ruinis Judæorum. Vel intelli-

telligitur de implendis ruinis, non arithmeticè, sed quòd unde illi exciderunt, illuc prædestinati, ut speramus, pertingemus.

QUÆSTIO IV.

De Obstinatione Dæmonum.

De hac Suarez hîc L. 8. à. c. 7. Vasq. d. 239. Arriaga. d. 25. n. 24. Martinon d. 44. n. 63. Franc. Lugo disp. 27. Joan. à S. Th. q. 44. a. 2.

DIFFICULTAS I.

Notantur summatim aliqua.

Noto 1. An post peccatum exspectaverit Deus ad pœnitentiam dæmones? Exspectasse docet Scotus Gabr. Salmeron. Lorinus. Quia videtur hoc congruere exaggerandæ Dei misericordiæ, citaturque locus Cyrilli Hieros. Catech. 2. *Nescirt quanta Deus condonarit Angelis; num & illis indulget.* Pro eadem sententia citat Salmeron apud Suarez cit. cap. 1. n. 4. etiam Gregor. Niss. Basil. & Bernardum. Communior tamen oppositum tenens opinio, certa. Sed pro ea ratione invenire non ita est expeditum.

Ratio 1. Adferri solet ex secunda Petri secundo, *Deus Angelis peccantibus non pepercit*: quæ verba indefinita huic universali æquivalent, nullis Angelis peccantibus pepercit Deus.

Respondetur. Hunc locum ostendere quòd nulli pepercerit, sed non ostendere, quòd nulli exhibitione gratiæ sufficientis, parcere voluerit. Quod autem dicit Suar. ex 1. Reg. 15. quod talis locutio ostendat Deum non habuisse voluntatem parcendi: est enim ille locus similis ei: *Vade & percute Amalec, & non parces ei.* Quo in loco nullam habuit Deus ex parte sua voluntatem remissionis: Ergo nec hîc habuit, siquidem dicitur, nullis Angelis pepercit.

Sed id non convincit, quia ex una parte aliter se Deus solet habere circa pœnas corporaliter infligendas; aliter circa pœnas animæ. Et sicut ex illo loco Regum non colligitur, quòd non dederit tunc Amalecitis gratiam sufficientem ad pœnitendum; sic nec ex priori colligetur, quòd eam non dederit dæmonibus. Deinde ex alia parte sunt loca quæ ostendunt, quod ly *non parco* non sumitur ad ostendendam subtractionem etiam gratiæ sufficientis, ut cùm Job 9. dicitur: *Verebar omnia opera mea, sciens quòd non parceres delinquenti*: & cùm Deus Sodomæ dicit se nolle parcere.

Ratio 2. Solet adferri ex auctoritate Patrum.

1. Auctoritas est Damasc. L. 2. de Fide c. 3. Sed in ibi solùm negat Damasc. dæmonibus pœnitentiam stantem in afflictione corporali: negat enim pœnitentiam, quia non sunt corporei; intenditque ad maximum ostendere, quòd de facto non pœnituerint.

2. Auctoritas est Fulgentii de Fide ad Petrum c. 3. Sed illo loco tantùm dicit, quòd divino munere nunquam se repararunt: hoc est, quod nullus resipuerit.

3. Auctoritas est Augustini pluribus locis. Sed illis negat pœnitentiam, supple actualem, nihil agens de gratia sufficienti. Quo etiam modo explicandus est Gregorius 2. Moral. c. 3. Quando autem lib. 4. c. 9. & 10. dicit: *Angelum ita cecidisse, ut reparari non possit*, explicari debet, quòd non possit reparari ex suppositione consequenti, supposito scilicet, quòd nolit. Unde adferens rationem, cur revocari non possit, hanc dat: *Quia nec sperat, nec emendatur*; non agit autem quidquam de negata gratia sufficiente; ita ut illud *non possit* ex contextu, non significet negationem gratiæ, sed negationem actionis, sine quâ, nemo liberè salvari potest. Quo etiam modo explicari debet Prosper & Bernard.

Ratio 3. Præter alias refutatas hæc solet adferri, quia non est probabile ex tanto numero neminem conversum esse, si habuerunt omnes gratiam sufficientem, & tamen præsumitur, quòd nemo sit salvatus.

Hæc ratio non convincit, quia multum probat: probat enim reproborum aliquem ex tanto numero finaliter convertendum: quia eis datur gratia sufficiens. Quod autem dicit Suar. quamvis Angeli non sint inflexibilis voluntatis, nihilominus magnam moralem difficultatem habere mutandæ voluntatis: Concedo, sed inde non sequitur, non datam tali voluntati gratiam, cum quâ posset se convertere.

Optima ergo probatio est communior persuasio Doctorum, cui in hoc genere standum est. Quanquam Suarez duobus in locis monet clarè datum esse illis auxilium sufficiens. Lib. enim 8. c. 1. n. 25. inquit; Quamvis absolutè non caruerint auxilio sufficienti, & n. 26. dicit. Nec Deum intra eandem moram illis denegasse omnino sufficiens auxilium gratiæ.

Auctoritates, quæ in oppositum citantur à Salmerone, non convincunt. Quia quòd ad Origenem attinet, ille præsternit viam suo errori, quo vult damnatos aliquando salvandos. Cyrilli auctoritas est difficilior. Suarez n. 13. dicit, quod fortassè aliqua levia peccata dimiserit Deus, sanctis Angelis. Tamen dicit hanc responsionem non sibi placere: quia Patres nunquam hoc significant. Unde potiùs exponendum censet de anticipata indulgentia, hoc est præservando illos: unde & Christus, dicitur esse Redemptor præservativus.

Noto 2. Quòd dæmones non sint inferno liberandi: definitum est contra Origenem & alios in 5. & 6. Synodo, & in Concil. Lateran. ab Innoc. III. fundatur autem in illo loco Scripturæ: *Ite maledicti in ignem æternum. Vermis illorum non morietur. Lignum sive ceciderit ad Austrum, &c.* Consequenter pœnitentiæ illic efficacis,

cacis, nullus locus. Addit tamen Arriaga n. 25. Licèt omnino censeat dæmones non habere potentiam ad veram pœnitentiam, non putat tamen id adeò certum esse. Tota in hoc difficultas est, quæ sit ratio illius impœnitentiæ, obstinationis, &c. &c. Quod autem dicetur de Angelis, proportionatè dicendum de hominibus.

DIFFICULTAS II.

Quæ ratio per alios Obstinationis Dæmonum.

1. RATIO adferri solet. Ob quam sint impotentes ad faciendam veram pœnitentiam, quia scil. negatur illis gratia etiam sufficiens in pœnam peccatorum, & tamen sine tali gratia impossibile est pœnitere. In sententia autem quæ dicit naturalem dolorem esse sufficientem, illa licèt falsa sit, ad præsens accommodari non potest: quia dolor naturalis est per illos sufficiens, nonnisi ad delenda venialia; quomodo autem delerentur in illis mortalia? Ulteriùs hæc ipsa ratio in hoc resolvi solet, quòd in illis non sit possibilis actus naturalis, simpliciter tamen bonus. In oppositum hoc est, quia damnati non amiserunt suam liberam potentiam, cur ergo ex libertate, non possent procedere ad talem actum, qui & ex objecto, & ex circumstantiis, sit omni ex parte bonus moraliter? Estque pro hac sententia Scotus. Bassolis, Durand. Anglez. Pelbartus in Glossario, omnes apud Suar. l. 8. c. 8. Oppositum tamen sentiunt Patres apud eundem Suar. Fulgent. de Fide ad Petrum c. 3. *Omnes illi prævaricatores Angeli, nec mala possunt unquam voluntate carere, nec pœnis.* Similia habet Innoc. III. Prosper. Bern. Ignatius Martyr. Gregorius M. Fudaturque in illo loco Script. ad Gal. 6. *Dum tempus habemus, operemur bonum.* Joan. 9. *Venit nox, in qua nemo potest operari.* Eccles. 9. *Neque opus, neque ratio, neque sapientia, neque scientia, erunt apud inferos.* Hæc ratio, quia defectum conversionis, in defectum gratiæ rejicit, ordinariè ab Auctoribus respuitur.

2. RATIO ex Vasq. est d. 241. c. 4. Cur damnati non possint habere actum simpliciter bonum moraliter, referentis hoc in id principium: quia non habent cogitationem congruam. Sed hoc principium non convincit: quia nomine principii congrui accipit Vasq. gratiam efficacem, quæ absolutè loquendo non est quâ efficax, simpliciter necessaria ad agendum bene.

3. RATIO ex Molina est. Quia Deus denegat illis concursum generalem, ad quemcunque actum bonum moraliter.

IMPUGNANT 1. Aliqui hanc sententiam ex eo, quia fieret perpetuum miraculum, aut violentia voluntati illorum.

RESPONDERI posset. Nec violentiam nec miraculum futurum: quia denegatio illius concursus, est secundùm exigentiam moralem, peccatorum præcedentium; quâ exigentiâ positâ, nihil fit violente à Deo.

IMPUGNANT 2. Aliqui cum Suar. Quia est indignum bonitati divinæ, negare auxilium, eo animo, ut non fiat ullum opus bonum.

RESPONDERI posset. Negare tale auxilium independenter ab exigentibus hanc pœnam peccatis, esset indignum Deo, secùs illis exigentibus.

IMPUGNARI potest 3. Ratione, quam ex Suar. sic conficit Arriaga. Sequeretur multa opera mala facere Deum non solùm permittendo, sed positivè concurrendo. Nam permissio tunc tantùm habet locum, quando datur auxilium sufficiens, & negatur efficax. In hac autem sententia, etiam sufficiens negatur: quia positivo & efficaci decreto, antecedenter vult, ne fiat opus bonum. Et licèt ille actus non esset jam peccaminosus, quia nec liber: hoc ipsum tamen videtur esse indecens, ut Deus determinet ad actum in se malum.

RESPONDERI posset, phrasin hujus argumenti, nempe quòd Deus concurrat positivè ad opera mala, nullum absurdum continere: quia ille concursus, est actio physica, quæ non est imaginabile, quòd non sit positiva. Sed si argumentum procedat de voluntate positiva peccati, id quidem absurdum est; sed negatur esse positiva voluntas peccati, sed tantùm permissiva, quia directè vult Deus præcisè nonnisi pœnam, & in pœnam negationem talis concursus: hoc autem quod sequitur, non est secundùm intentionem divinam: ad eum planè modum, quo sciens & hostes & cives inclusos in turri, jubet tamen quatere Dux militiæ eandem, intendens occisionem hostium, cui conjungitur occisio civium: sic etiam in præsenti intendit Deus pœnam, quidquid sit, quid postea sequatur.

Nihilominùs videtur esse quædam indecentia defectum illum tam enormem ex objecto, qualis est non posse facere actum honestum moraliter, rejicere in ipsummet Deum statuentem denegare concursum.

4. RATIO est Aureoli apud Suar. c. 10. Obstinationem referentis in infusum illis habitum vitiosum in pœnam peccati, determinantemq; eos ad tales actiones.

5. RATIO est Gabrielis & Occhami, quicensent, infusum esse illis actuale odium Dei. *Utraque hæc ratio*

NON SATISFACIT. Quia videtur dedecere Deum ut talia infundat, immo si nomine odii Dei veniat vitalis actus, impossibile erit illum infundi.

DIFFI-

DIFFICULTAS III.

Undenam desumatur Obstinatio?

Sequendo methodum Martinon.

Assero 1. *Non amisisse Angelos libertatem physicam ad non peccandum, vel agendum bene moraliter*; Ratio, quia illud principium est ipsamet voluntas, quæ eadem entitativè manet.

Assero 2. *De facto dæmones abstinere ab aliquibus in quibus exercendis peccarent ex objecto.* Ratio, quia de facto Exorcismis Ecclesiasticis coguntur ad abstinendum ab aliquibus inferendis malis.

Assero 3. *In sententia, quæ assereret, posse dari actus indifferentes in individuo, posset concedi tales actus ab illis exerceri:* Cur enim non possent habere displicentiam de tormentis suis, ex eo præcisè, quia mala sunt? Non est autem contra rationem fugere sibi nociva, inquit Martinon.

Assero 4. *Non exerceri à dæmonibus actus bonos moraliter, qui sint undequaque boni.* Ratio, Auctoritas 1. Joan. 3. v. 8. *Ab initio diabolus peccat.* Deinde, quia semper est in apprehensione suæ miseriæ, ob quam Deo semper irascitur. Denique, quia ita omnes communiter docent.

Exinde tamen non sequitur, quòd singulis suis actibus peccent: non enim peccant illis suis actibus, de quibus Asserto præcedenti; aliàs dum etiam Ecclesia exorcismis & interminatione imperat illis aliquid, hoc ipso imperaret illis peccatum, si omnes illorum actiones, sunt peccatum. Deinde multa exercent necessariò non liberè, quæ ex eo ipso, quòd exerceantur non liberè, non sunt peccaminosa, qualis est v.g. dolor ille damnationis.

Assero 5. *Causam obstinationis eorundem, est malam illorum voluntatem, quæ præsenti semper dolore irritatur, & perpetua cogitatione de æterno suo, maledicto statu.* Et sicut homo dum est in actuali ira gravi contra proximum, perpetuus est in illa meditatione, quæ illum urget ad faciendum hic & nunc, quod putat esse saltem extrinsecum malum proximi, ut maledictiones, execrationes, taxæ, &c. Ita simile quid evenit damnatis. Ex parte etiam Dei dicit Arriaga obstare, quia non dantur illis ullæ extraordinariæ, & fortiores vocationes, ad bene operandum.

Sed daturne saltem illis gratia sufficiens? Putarem non dari illis gratiam sufficientem, ut pœniteat illos facti: videtur enim hoc status ille exigere, consequenter nec datur illis gratia sufficiens, ne doleant, dolore illo, essentiali damnationi. An autem ad alia mala non facienda detur illis gratia sufficiens, pro parte affirmativa hæc ratio stat: Quia si non daretur, hoc ipso actu non peccarent, supponuntur autem de novo peccare damnati in multis, ut supponit Martinon n. 67. & Arriaga n. 51. Videturque suadere ille locus *ab initio diabolus peccat.* In hac re tamen videntur esse oppositæ sententiæ Auctorum. Nam cum supposuisset Mart. dari illis gratiam sufficientem, nihilominus n. 70. docet auxiliis gratiæ dæmones & damnatos omnino carere, idemq; repetit n. 72. Cit. sup. Suar. docet illos gratia sufficienti non destitui, & tamen c. 11. n. 2. dicit illos relinqui sine omni gratuita vel morali Dei juvatione. In quo principio, materialiter nonnisi peccarent dæmones, malis suis actibus, quo etiam supponit Arriaga cit. n. 41. sub finem.

Ea, quæ adferuntur de bonis actibus damnatorum, tantùm ostendunt, habere illos sanas interdum cogitationes, sed necessarias; adeoque non bonas moraliter, ut cùm dicunt, se esse insensatos.

Actus voluntatis sequentes illas sanas cogitationes non sunt honesti simpliciter: quia ita dolent ob pœnas, ut ex malitia sua non dolerent, si non esset infernus, quem actum esse inhonestum dixi in materia de Pœnitentia, ubi de Attritione.

Quod attinet ad appetitum Epulonis volentis convertere fratres, cùm hoc sit fortè parabola, non debet in omnibus accommodari; Si autem est historia, potest malitia illius actus ex hoc deduci: quia non doleret, nisi esset locus ille tormentorum. Suarez dicit id factum ab illo ex odio Dei, ne de suis etiam fratribus vindictam sumeret: quod respuit Arriaga, rationemque dat; quia non potest esse odium Dei, ut peccator convertatur. Sed nunquid non est locus alteri formalitati, velle scil. alios converti ex odio Dei, ne de suis vindictam sumat: ad eum modum, quo ex odio Judicis potest dissuaderi scelus, ne vindicans sanguine suæ domus, ut vocant, tingat suas manus. S. Chrysostomus per Ironiam appellat eum humanum. Monet tamen Suarez ex communi Theologorum L. 8. c. 11. n. 26. quòd nec pœna damni, nec pœna sensûs augeatur illis, propter illa mala, quæ committunt.

QUÆSTIO V.

De Pœna Dæmonum.

Præmitto 1. cum Martinon d. 44. n. 39. *Quòd pœna ut sic, sit malum, ob culpam illatum.* Hoc ipsum malum, aliud est privativum, stans in ablatione alicujus boni, & hoc appellatur pœna damni: & aliud positivum, stans in perpessione alicujus mali, & hoc vocatur pœna sensûs: prior illa absolutè loquendo potest esse sine dolore ut est in infantibus, si illi sint in limbo; de facto tamen in inferno, est cum dolore: hicque dolor pertinet ad pœnam damni, tanquam accessorium ad principale, & tanquam complementum infortunii, stantis, in non habere tantum bonum hæc Mart. ex communi sententia.

Sed

Sed oppositum sentit Vasquez, qui definit pœnam sensûs, pœna quæ sentitur seu cognoscitur, & cognita tristitiam adfert, & hoc malum quoties infligitur dicitur pœna sensûs. Respondere tamen potest communis sententia, quòd ille dolor qui sentitur & provenit ab aliquo sensibili, aut ab extrinseco sit pœna sensûs, non tamen dolor proveniens ab aliquo insensibili v. g. à præcisa non visione Dei. Vel certè ut loquitur Suarez dolor sensûs est positus in perpessione alicujus mali positivi: vide Suarez L. 8. c. 13. n. 19. Unde pœna sensûs primariò revocatur ad perpessionem ab igne.

Præmitto 2. *Esse ignem corporeum & materialem in inferno, tam corpora quàm spiritus urentem*; est Catholicorum sententia, ut loquitur Suar. c. 12. n. 9. Licèt omnino (verba sunt Martinon n. 39.) id de fide non sit, quod etiam docuit ante ipsum Vasq. d. 243. n. 2. additq; quòd cùm in Florent. dixissent Græci, ignem Purgatorii non esse corporalem, nihil de hoc definivit Florent. sed subticuit. Ex recentioribus Catholicis Cathar. L. de præmio Bonorum & supplicio Malorum, dicit, apud Suarez cit. n. 3. quòd ignis inferni, non sit verus ignis sensibilis, atque corporeus, sed est spiritualis pœna, quæ per Metaphoram & Analogiam, appellatur ignis. Quæ etiam sententia fundari potest, non tantùm in dubitante Aug. L. de Civit. 20. c. 16. ubi ait: *Cujusmodi ille ignis sit, scire arbitror neminem, nisi cui Deus revelavit*: Sed etiam positiva illius inclinatione ad hanc sententiam, quæ habetur ibidem L. 21. c. 10. ubi explicans illa verba: *Quia crucior in hac flamma*, addit, *dicerem utique, flammam illam esse corpoream, nisi convenienter responderi posset, talem esse illam flammam, quales oculi, qualis lingua, qualis digitus, ubi erant sine corporibus animæ.* Subditque, *sic ergo incorporalis illa flamma.* Similia habet L. 12. de Gen. ad Litt. c. 32. Greg. etiam L. 15. Moral. c. 17. aliàs 14. *Ergo neque corporalium stridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis.*

Nihilominus oppositum sentiendum est.

Ratio 1. Præmissi. Quia Scripturæ verba sunt accipienda ut sonant, frequenter autem in Scriptura fit mentio ignis inferni: Jam autem ignis ut sonat, supponit pro nostro igne. Clarum est testimonium Christi, Matth. 25. *Discedite à me maledicti in ignem æternum.* Vide plura loca in Concordantiis.

Neque valet si dicas, quòd in multis locis meminerit Script. frigoris, nivium, vermium, &c. & tamen ista non sunt materialiter accipienda. Non inquam valet, quia de facto gravissimi Auctores alternationem hanc tuentur. Et ita Hieronymus sup. Matth. 10. explicans nomen Gehennæ, inquit: *Duplicem autem esse Gehennam frigoris, & ignis, in Job plenissimè legimus.* Job autem 24. v. 19. dicitur: *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium, & usque ad inferos peccatum illius.* Eandem alternationem tuetur Damian. Hugo Eterianus, Beda, Hugo Card. Haymo. Hugo Victorinus. D. Thom. in 4. d. 50. q. 2. a. 2. Incertum hoc tamen esse, docet Suarez Sect. 12. n. 24. Auctoritas Jobi non plus vult, quàm quòd peccatores transeant ab uno vitio contrario ad aliud. Unde & subdit *usque ad inferos peccatum*, quasi ostendens, quòd in prioribus de Inferno non egerit. Sicque interpretatur Tostatus, Soto, Jansenius, Maldon. Pineda post Gregor. M. lib. 16. Moral. c. 27. 28. &c. Est etiam conjectura Soti, quia si illic esset frigus, ad quid petiisset guttulam aquæ frigidæ Epulo.

Quòd autem idem non debeat dici de igne, rationem dat Arriaga ex Suar. quia semper & quasi primo loco, & constanter ponitur ignis, ideò clarè denotatur, quòd Scriptura non allegoricè loquatur de igne.

Ratio 2. Præmissi Auctoritas Patrum. Gregor. L. 4. dial. c. 29. ad interrogationem: *An ignis inferni corporeus sit?* Respondet, *corporeum esse non ambigo.* August. L. 12. de Civ. c. 10. docet: *Nihilominùs veris quamvis miris modis, etiam spiritus incorporeos, posse pœna corporalis ignis affligi.* Et infrà: *Adhærebunt spiritus incorporei, corporeis ignibus excruciandi.* Similia habet Serm. de Temp. 181. Plura habet Suarez ibidem à n. n.

Ratio 3. Procedens ex suppositione Revelationis; quia ignis qui corpora urit, debet esse corporeus; idem autem urit & animas, propter auctoritatem Christi, æqualiter de igne æterno, loquentis; quod etiam expressit Hugo Eterianus L. de Egressu Anim. c. 12. *Vnus gehennæ ignis est in inferno.*

Ad auctoritates in oppositum quod attinet. Vel ostendunt aliquos in hoc errore fuisse qualis fuit Tertull. negans quòd sine corporibus, possit ignis in spiritus agere. Vel loquebantur, quòd hic ignis non esset corporeus, hoc est non ejusdem rationis cum nostrate, indigens scil. alimento. Quomodo etiam potest explicari Gregor. in oppositum cit. quanquam Sixtus Senensis apud Suar. n. 40. dicit, non debere legi incorporeum, sed corporeum, sicque haberi in vetustioribus exemplaribus. Ad August. auctoritatem quod attinet, explicari posset, quòd condistinguat flammam ab igne, dicitque, ignem esse corporeum, ut constat ex locis à nobis cit. Sed vult non esse flammam corpoream; nomine autem flammæ intelligit effectum, qui producitur ab illo igne, quod scil. ille, non esset corporeus. Eodemque modo intelligendus Ambrosius. An autem sit ejusdem atomæ speciei ille ignis cum nostro, non constat ex Scriptura; debet tamen non esse conveniens æquivocè, quia sine addito appellatur ignis.

Præmitto 3. *In quo sit hac in parte Difficultas?* Ex una parte convincunt ea quæ allata sunt.

sint, quòd sit ibi ignis corporeus: Ex alia parte non apparet qui res spiritualis, possit pati à re corporea, & quidè dolorem. Plures in hac parte sententias videbis apud Vasq. d. 243. & apud Suarez citatum c. 13. Sunt qui doceant, quòd sola apprehensione consimili ei, quæ est in somnis, torquentur: sed hæc sententia non accipit verba Scripturæ, ut sonant, quæ non dicit illos decipi, vel cogitare de igne, sed esse in igne cruciarique igne. Alii admittunt actionem intentionalem, positam in productione speciei impressæ, illi autem dolent à tam ignobili ente, se desumere speciem, sed id non significatur per Scripturam. Deinde quæ ista foret pœna? cùm etiam graves Auctores doceant, posse ab Angelis desumi species ex objectis etiam materialibus.

Alii dicunt torqueri illos calore. Sed quærendum restat, quomodo calor materialis illos urat? Dices per potentiam obedientialem. De hocipso quæritur, quomodo calor habeat obedientialem potentiam, vel potiùs quomodo eâ utatur ad principiandum dolorem in spiritibus? Perstringentur hic sententiæ nonnisi nobiliores.

DIFFICULTAS I.

Proponuntur aliorum Explicationes.

Explicat 1. Vasquez cit. c. 5. Dæmones ab igne torqueri per alligationem quandam, quam contra suam voluntatem patiuntur; itaut ab igne seipsos liberare non possint. Citatque pro hac sententia S. Thom. Bonav. Ferrariens. Scotum, Gabriel & alios. *Hæc Explicatio*

Non satisfacit 1. Quia hæc explicatio non accipit verba S. Scripturæ, ut sonant, quæ perhibet illos pati pœnam ignis; Quod ipsum probatur. Quia præter illam alligationem, quæ non plus dicit, quàm indistantiam ignis ab Angelis, vel patiuntur aliquid aliud illi Angeli, vel non patiuntur? si patiuntur, quid illud? in hocque potiùs stabit pœna ignis: si autem non patiuntur aliud, ergo non patiuntur pœnam ignis; Quod ipsum probatur. Quando erant alligati seu indistantes tres pueri in camino ignis, quia ille ignis præter suam indistantiam, nihil plus agebat in corpora illorum, nihil patiebantur; Ergo idem dicendum de spiritibus. Et certè Luc. 16. dicitur ab Epulone: *Crucior in hac flamma*; quis diceret sensum esse loci, indistat à me ignis, qui præterea nihil in me agit. Matth. 3. dicitur, quòd paleæ sint comburendæ igni inextinguibili. Per Cyprianum dicitur illa flamma crucians & cremans: per Cyrill: urens: per Ambros. incendium perpetuum; ut videre est apud Suar. cit. c. 13. n. 18. & c. 14. n. 11. Hæ autem omnes locutiones, non significant meram alligationem.

Non satisfacit 2. ex Suarez. Quia tunc non tam verum esset dicere, torqueri Angelos ab igne, sed potiùs à Deo in igne; Quod ipsum probatur, quia ille ignis, ut supponit hæc sententia, nihil in spiritibus efficeret; imò per aliquos, nec efficere potest; aliunde verò tota illa afflictio ex duobus nascitur, ex privatione loci superioris maximè cœlestis, & ex detentione in tali loco v. g. centro terræ. Supposita autem illa privatione & detentione, quæ fit à solo Deo, quod in illo loco sit ignis potiùs quàm terra, vel aliud corpus, nihil auget pœnam spiritus, si ab igne nihil patiuntur: quia respectu spiritus, non habet speciale incommodum ignis, præcisa etiam impotentia mutandi ubi locale, non est pœna ignis.

Non satisfacit 3. Ratione principiorum, quæ assumit Vasquez. Primum, quòd per hanc explicationem ostendatur, quomodo non sit æqualis in omnibus pœna ignis, idque ideò, quia virtute Dei fieri potest, ut unus vehementiùs quàm alius torqueatur. Hæc propositio est vera, sed non ostendit, quomodo id fiat per meram alligationem?

Secundum principium; dæmones qui in hoc aëre sunt, non minùs cruciantur ab igne, quàm si in ipso igne essent: idque ex eo, quia apprehendunt se destinatos esse, ut igni sint perpetuo alligati. Sed contra est, quia pœna illa staret in alligatione, hæc alligatio de facto non habetur in dæmonibus in aëre constitutis; ergo neque habetur pœna; apprehensio etiam inferni non est infernus; sicut nec apprehensio decollationis, est decollatio.

Tertium, quod assumit, est; Quòd detur præterea alius modus cruciatus nobis ignotus: sed hic ipse inquirendus fuit.

Sententia Joannis à S. Thoma disp. 24. a. 3. eodem revocatur: salvat hanc pœnam per alligationem non localem tantùm, sed etiam per productionem qualitatis cujusdam, quæ impedit potentias illorum, in sua executione. *Hæc Explicatio*

Non satisfacit. Concedimus quidem dari alligationem spirituum ad ignem, neque enim indistans agit. Concedimus etiam illum ignem, per modum carceris à Scriptura significari. Sed ulterius negamus in hoc solo pœnam stare, quæ debet importare pœnalitatem igneam ustionis & concrementionis: hanc enim sua phrasi significat Scriptura. Deinde non satis est intelligibile, quomodo illa qualitas impediat ne intelligant Angeli, & velint; quæ tamen sunt in illis operationes principales, licèt impediantur ab exercitio liberandi se ab indistantia ignis.

Quod autem dicit, omnem dolorem, quem in corpore sentimus, ad hoc reduci, quia non permittuntur membra suo connaturali modo operari propter distemperamentum qualitatis

contrariæ, id quidem verum est. Sed nego distemperamentum hoc salvari, ut non sit perpessio ab igne seu sine ustione. Redit autem quæstio quomodo uratur spiritus?

S. Thomas, qui in oppositum adducitur, hoc tantùm significat, quòd alligentur igni, nec possint illum à se excutere, nec operari sine illo, censetque hoc superaddi igni corporeo, in quantùm est instrumentum Justitiæ divinæ. Sed inde non sequitur, quòd hoc solummodò torqueantur; nihil enim de hoc inibi S. Thomas.

Explicat 2. Suarez, & post illum Arriaga d.6.n.45. Quòd scil. producatur quædam qualitas, fædans substantiam spiritualem, habens formalem repugnantiam cum gratia, eandem substantiam immediatè perficiente. Sicut enim datur qualitas, quæ reddit Angelum vel animam pulcherrimam, ultra suam naturam: ita etiam posset dari qualitas, illi ex natura sua repugnans, quæ fædet & deformem reddat talem substantiam. Et sicut carere qualitate gratiæ, est de se sufficiens objectum tristitiæ, pertinentis ad pœnam damni: ita affici qualitate repugnante pulchritudini gratiæ, & conferente formalem quandam turpitudinem, illi qualitati repugnantem, est sufficiens objectum doloris. Quod ipsum sic aliter ex eodem Suar. proponitur. Ignis est agens quoddam materiale, & spiritus subjectum patiens, spirituale; Et quia omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur; ideò dolor receptus in spirituali, spiritualis est, consequenter etiam objectum illius: nullum enim extrinsecum agens, causat immediatè dolorem, sed immittendo objectum doloris; dolor enim est actus vitæ: actus autem vitæ supponit objectum, præcipuè verò dolor, qui est definitivè de objecto, quod est malum præsens. Quod si objectum illud est spirituale, estque principiatum ab agente materiali, debuit illud agens facere illud, tanquam instrumentum Dei.

Hoc ipsum sic ulteriùs declarat Arriaga. Sicut se habent qualitates materiales ad subjectum materiale, ita se possunt habere qualitates spirituales ad subjectum spirituale, quod videtur esse per se clarum. Porrò inter qualitates materiales aliquæ sunt conformes & gratæ subjecto, v. g. palato dulcedo; aliæ verò sunt contrariæ & dissonæ, v.g. amaritudo fellis. Ergo eodem modo discurrere debemus respectu subjecti spiritualis, ut aliquæ sint bene afficientes subjectum spirituale, aliæ malè & ingratè, inter has autem qualitates dissonas, potest poni prædicta qualitas. *Hæc Explicatio*

Non satisfacit. Quia illa qualitas & salvaret pœnam ignis, & non salvaret: salvaret ut supponitur, cùm hoc deposcant locutiones Scripturæ & Patrum: non salvaret autem, quia concedo per potentiam obedientialem posse produci talem qualitatem spiritualem, concedo quòd fædet animam, opponatur gratiæ, dissonet substantiæ spirituali. Sed nego inde sequi, jam illam esse talem, quæ habeat dissonantiam, pressuram, tormentum pœnalitatis igneæ: in quo enim stabit illa pœnalitas?

Quod ipsum sic aliter urgetur, quia vel illa qualitas habet rationem pœnalitatis igneæ, ex eo, quòd producatur ab igne obedientialiter agente, vel ex eo, quòd sit dissona spiritui: Neutrum salvat pœnalitatem igneam: non primum, quia qualitates per potentiam obedientialem ignis producibiles, possunt etiam esse gratæ spiritui, cumque nullam specialem connexionem habeat cum igne, nullamque ut dicunt, in his materiis inchoatam similitudinem, non salvat pœnalitatem igneam. Deinde possunt divinitùs produci ab alio igne variæ & specie distinctæ qualitates dissonæ, neq; tamen habere formalitatem pœnalitatis igneæ. Ergo ex hoc præcisè, quod producatur illa qualitas tanquam dissona spiritui ab igne, non potest salvari ratio pœnalitatis igneæ. Quæ etiam ratio probat, ex eo, quòd illa qualitas sit dissona, non salvari pœnalitatem igneam. Imò, cum definitivè sit illa qualitas nonnisi deformativa & opposita gratiæ, nihil importat in se de formalitate pœnalitatis igneæ.

DIFFICULTAS II.

Proponitur Modus, quo puniuntur spiritus igne.

Explicatur 3. sic prædicta difficultas.

Impossibile est esse dolorem sine perceptione. Ratio inprimis petitur ab experientia. Videmus enim ea quæ nihil percipiunt, nihil dolere, ut lapides, arbores & similia. Et fundatur ulterius in hoc principio, quia dolor vel est in appetitiva, vel in nosciva, vel in sola receptiva qualitatis dolorificæ. Si sit in hoc ultimo, sequitur quòd deberet etiam lapis dolere, positâ in illo qualitate dolorifica. Sequiturque ulterius, nihil esse in mundo, quod non sentiat, vel sentire non possit: quia omnia sublunaria, sunt receptiva qualitatum dolorificarum: Si autem dolor est situs in secundo, ergo quod perceptivum non est, non potest dolere, quia nihil appetitum nisi præcognitum. Quod si dolor est in nosciva etiam, habetur intentum, quòd nihil doleat nisi noscitivum. Quod si impossibile est esse dolorem sine perceptione, etiam in dæmonibus debebit esse perceptio doloris, quæ ostendat pœnalitatem ignis, ut ita salventur dicta Scripturæ & Patrum: Ut autem ostendatur pœnalitas ignis; debet esse dolor ustionis, ut ita dicam: hanc enim communis apprehensio accipit pro pœnalitate ignis.

Por-

Porro dolor ustionis, duplex cogitari potest, materialis & proprius, & alius spiritualis & per proportionem quandam dictus: in dæmonibus non potest ab igne causari dolor materialis, & proprius ustionis: cùm enim non sit quidquam ustibile nisi materiale, si Angeli materiales non sunt, nec sunt ustibiles, adeoque respectu illorum, non potest dari materialis ustio. Ustio autem spiritualis & per proportionem dicta, si detur, illâ bene uri poterunt dæmones, salvarique tota pœnalitas ignis. De qua ipsa spirituali & proportionata ustione, hic formari potest discursus.

Experimur, admoto igne corpori, sensibilem nostrum dolorem, cruciatumque materialem, quem percipit sensitiva: quia verò nunquam ita percipit sensitiva, quin etiam percipiat intellectiva pars, ut suppono ex Animasticis: percipit patiturque eum dolorem, etiam ipsa anima, eaque spiritualis: qui dolor, est per proportionem ustio: quia est species quædam doloris spiritualis, qui non ponitur, nisi vel ad realem ustionem, vel ex specie excitata materialis ustionis, simul trahente secum speciem spiritualem, quæ deserviat ad talem dolorem spiritualem percipiendum. Quo posito

Sic ulteriùs proceditur. Non implicat contradictionem, ut ignem illum infernalem elevet Deus, per potentiam obedientialem, ad principiandum talem dolorem spiritualem, qualis solet haberi in anima unita corpori quod uritur: quæ enim in hoc implicantia? vel enim hæc implicantia ex eo esset; quia ille ignis non est vitalis & dolor est vitalis: vel ex eo; quia ille dolor esset spiritualis, & ignis materialis: vel ex eo, quia quando non est materialis ustio, non potest esse dolor verus spiritualis, qualis percipitur, dum fit talis ustio. Nihil horum probat intentum arguentis. Non primum, quia dari possunt comprincipia ad actum vitalem, ipsa non vitalia, modò principale principium, sit vitale: Et ita habitus supernaturalis in multorum sententia non est quid vitale aliaque multa, v.g. species sensibiles, & tamen principiant actum vitalem. Secundum etiam non obest: quia non implicat contradictionem, elevari saltem divinitus materiale aliquid, ad producendũ aliquid spirituale. Tertium etiã non obest, quia quamvis id naturaliter fieri non possit, præcipuè cùm vera, gravi, non apprehensâ pressurâ: non implicat tamẽ id fieri determinante Deo, ut producatur talis dolor, concurrenteq; ad illũ elevato igne. Et sicut naturaliter non potest videri color absens, potest tamen divinitùs determinari potentia, & compleri, supplente completionem ponibilem ab objecto, ipso Deo, ita ut excatur in actum visionis: cur ergo ex simili determinatione, talis dolor, de quo hic, haberi non poterit?

Breviter EXPLICATUR. Quomodo spiritus puniantur ab igne? Quia scil. ex una parte determinat Deus ad eliciendum talem dolorem spiritualem, qualis haberi solet, dum uritur corpus, ex alia parte elevat Deus ignem, ut suo modo concurrat, determinetque ad talem dolorem.

PROBATUR 1. Explicatio auctoritate Gregor. L. 4. Dialog. c. 29. *Igne visibili ardor ac dolor invisibilis trahitur, & per ignem corporeum mens incorporea, etiam incorporeâ flammâ cruciatur.* Et inferius. *Quamvis colligere ex dictis Evangelicis possumus, quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.* Eadem sententia videtur esse Henrici apud Suarez in substantia. Ut videre est c. 14. n. 24. ubi docet, ignem affligere dæmones illo genere afflictionis, quo affligeret sensum corporis, proque eadem sententia citatus potest adferri Mart. n. 99.

PROBATUR 2. Quia ex una parte non implicat id contradictionem, ex alia parte longè simpliciùs ostendit, & explicat verba Scripturæ, utpote adferendo & ostendendo dolorem pœnalitatis igneæ.

PROBATUR 3. Quam multa vexativa somniare solemus, & si secluſa ligatione sensuum idem nobis contingeret, indubiè insigniter afflige remur, cur ergo altiori modo, præsente etiam plenè sibi animo, non poterit idem facere Justitia Dei.

DIFFICULTAS III.

Solvuntur Objectiones.

OBJICI potest 1. Non potest Deus ponere qualitatem, quæ posita in Angelo, faciat illum potentem pati à calore materiali ignis. Ergo neque potest elevari ignis ad causandum dolorem explicatum. Ant. multis probat contra Henr. Suarez à n. 27.

RESPONDETUR. Quia illa qualitas & faceret Angelum posse pati à calore materiali ignis ut supponitur; & non faceret, quia deberet facere illum pati per dolorem materialem ustionis: (de hoc enim procedit quæstio) & tamen spiritus utpote incorporeus, uri non potest: tale autem absurdum nullum sequeretur, si elevaretur ignis ad principiandum dolorem spiritualem, afflictivum spiritûs, modo explicato.

INSTABIS 1. Hic dolor non potest esse nisi ex qualitate illa dolorifera, quæ ex vehementi calore resultat; quia illa est proprium objectum illius: sed ignis ille in substantia spirituali, non facit formalem calorem, ergo nec principiabit prædictum dolorem.

RESPONDETUR. Illum dolorem naturaliter ex vi connexionis cum corporeo, non posse principiari, nisi ex qualitate dolorifera, orta ex calefactione: posse tamen principiare talem

dolorem, accedente Dei determinatione elevationeque. Unde adæquatum objectum talis doloris naturaliter concepti, est qualitas ustiva corporea, immissa: ita tamen, ut supernaturaliter dari possit locus tali dolori, sine corporali ustione.

Instabis 2. Anima percipit dolorem usto corpore, ex eo, quia calor ille disponit ad corruptionem hominis; respectu autem Angeli, non datur dispositio ad corruptionem: Ergo nec principium doloris.

Respondetur. Ex dictis duplicem esse talem dolorem. Primus ex connexione ad corpus, talis dolor ex connexione ista, non habetur in Angelis, vocaturque hic dolor materialis. Secundus dolor, est proportionatus, determinatus ab extrinseco & per interventionem potentiæ obedientialis; Et sic nego illum non posse principiari, sine sensibili dolore.

Instabis 3. Si calor poneretur in Angelo, non esset contra naturam illius, sed esset in illo qualitas neutra. Ergo non posset in Angelo esse objectum ejusdem doloris, cujus est in homine, quo ab igne torquetur.

Respondetur. Posse esse objectum talis doloris, Deo determinate potentiam, ad habendum talem dolorem, & elevante ignem, ut ad illum concurrat: calor autem est in Angelo qualitas neutra, ejusque non afflictiva; quia ad hoc non elevatur.

Objicitur 2. Impossibile est dari actum vitalem sine objecto proportionato & necessario: sed in anima separata non est objectum talis doloris, qui ex carne transit in animam usque ad voluntatem ejus, quando caro igne comburitur. Ergo nec talis dolor potest esse in anima separata. Major probatur, quia impossibile est velle nisi volibile, videre nisi visibile, & sic de reliquis; Ergo etiam impossibile erit dari tristitiam, nisi de objecto disconvenienti. Quod ipsum ulterius in hoc fundatur, quia habitudo ad objectum est essentialis omni actui immanenti. Min. principalis prob. quia objectum doloris resultans in voluntate animæ conjunctę, ex actione ignis, est qualitas dolorifera corporea, causata ex calefactione ignis, & speciali receptione in organo tactus; in spiritu autem, non producitur talis qualitas ab igne.

Respondetur. Naturaliter in animo præsente, non oriri talem dolorem, nisi ob qualitatem doloriferam, in tactu receptam; posse tamen oriri supernaturaliter, Deo determinante, &c. Quod autem attinet ad illud principium: impossibile est dari actum vitalem, sine objecto proportionato. Ad hoc dici potest, in primis, quærendo unde oriatur in nobis somniantibus dolor pœnalitatis igneæ? Si id referas in species vicarias, id in præsenti etiam facies, insuper recurrendo ad determinationem divinam, elevationis interventionem, &c. Deinde non implicat oculum corporeum per multos, si specie impressa informetur, videre etiam objectum absens: in quorum sententia illud principium, habitudo ad objectum est essentialis actui, in hoc sensu est verum, quod debeat terminari ad objectum, sed non facit hunc sensum, quasi nisi objectum in se adsit, jam non possit circa illud, etiam divinitus, versari potentia. Neque inde sequetur, quòd possit odor videri: nam potentiæ exteriores versantur circa sua objecta, prout sunt à parte rei: Cùm ergo odor non sit coloratus; supponitur autem objectum oculi esse coloratum, fit ut non dicatur videri odor. Quia autem potentia volitiva, fertur in objectum prout repræsentatum à nostris intentionibus; possit autem nostra intentio repræsentare ignem tanquam doloriferum, fit ut objectum illius doloris, possit esse ignis.

Sed concesso etiam hoc principio, non sequetur quidquam contra nos: Dicemus enim dari tunc objectum illius doloris, hoc est ipsum ignem, qui supponitur elevatus.

Instat 1. Suarez. Objectum talis doloris in anima non est ipse ignis in se spectatus, nec etiam aliquid factum in spiritum ab ipso igne. Ergo nullum est objectum ibi talis doloris. Ant. probatur. Ignis secundùm se non potest esse objectum doloris spiritui, nisi ex falsa apprehensione, quæ in Angelis fingi non potest. Sed etiamsi apprehenderetur ignis ut disconveniens, non est objectum simile objecto doloris ex ustione: quia hoc objectum, est qualitas dolorifera, intrinsecè afficiens animatum corpus: Ignis verò, est res extrinseca, quæ solum potest apprehendi, ut disconveniens effectivè, quatenus aliquod nocumentum infert, hæc autem ratio objecti, est valde diversa; Ergo & ipse dolor, erit diversus. Non est etiam aliquid ab igne transmissum, quid enim tale?

Respondetur particulatim, quòd scil. objectum doloris illius non sit ignis secundùm se præcisè spectatus; sit tamen prout elevatus. Neque illic erit falsa apprehensio; quia præsentes animo spiritus, experientur dolorem. Cumque persuadeant sibi hoc non implicare; ex alia parte cùm experiantur se ita dolere, facilè inferent, se non decipi, in illo dolore. Non esset autem illud objectum simile objecto in ustione, non esset inquam simile quoad vim causandi doloris sibi à Deo communicatam, nego; licèt non esset simile in aliis. Quamvis autem ille ignis sit disconveniens effectivè, est etiam disconveniens suo modo objectivè; quia verificat hanc propositionem: elevatus est ad principiandum dolorem, similem ei, qui ex ustione haberi solet, in anima, conjuncta corpori, efficietque non quidem eundem omninò, sed proportionatum dolorem, eò quòd ille prior percipiatur ratione connexionis cum

cum corpore, posterior ex determinatione divina, interventione elevationis, &c. Posset etiam bene admitti qualitas spiritualis producta ab igne, quæ recepta in spiritu, compleat eundem ad principiandum prædictum dolorem; sed hoc non est necessarium; cùm ignis ille possit hoc facere, & ex decreto Dei, semper ab iisdem indistet. Quod autem dicit Suarez, esse illic nonnisi tristitiam in spiritu, quando crematur corpus, & non dolorem; id immeritò dicitur: est enim tristitia, sed non sine dolore: actus enim sensationum, habent correspondentes sibi actus spirituales, adeoque dolorem pœnalitatis igneæ, ad quem (ut jam explicatum) habendum determinantur damnati.

Instari adhuc sic posset. Ille dolor & esset vitalis, & non esset vitalis: esset ut supponitur: non esset autem, quia inchoatam vim naturalem ad talem dolorem non habet purus spiritus.

Respondetur. Sufficere ad salvandam vitalitatem in actu aliquo, ad quem supernaturalis determinatio requiritur, sufficere inquam habere inchoatam vim, ad similem genere proximo actum; licèt non similem specie. Et sic vitalis est visio beata, licèt nullum intuitivum, similem specie, producat creatura actum: Sufficit autem ut producat actum intuitivæ notitiæ. Quia verò ille dolor, de quo hîc, pro genere proximo, dicit dolorem spiritualem; fit ut dicatur etiam ad illum haberi inchoata vis, adeoque ut dicatur ille dolor fieri vitaliter.

Objicit 3. Vasquez. Intellectus Angeli non potest ita deludi, ut possit apprehendere tanquam malum aliquid, quod revera non est; secùs homines, qui imaginatione decipiuntur.

Respondetur. Quòd tunc non decipiatur Angelus, quia præsente animo experitur illum dolorem, abstractivéque cognoscit, elevatum esse ignem ad hunc dolorem: Insuperque evidenter sibi solvit argumenta in oppositum.

Inquiri hîc etiam solet: An tanta sit tristitia dæmonum, ut nullam omnino consolationem capere possint? Affirmant aliqui cum Mol. & Vasq. referuntque in hoc principium, quia statuit Deus, ad nullam lætitiam, se cum illis concursurum. Alii negant cum Suar. quia appetunt aliqua dæmones, quæ sibi statuunt ut bona, quæsi possideant, cur non habebunt saltem levem delectationem? Licèt autem nulla sit tristitia in cœlo, non sequitur nullam fore lætitiam, saltem levem in inferno; quia non est necesse in omnibus contrarietatem reperiri; aliàs quia in cœlo nemo errat, deberet etiam in inferno nulla reperiri scientia, quod falsum est.

An autem dæmones nunquam exeant localiter ex inferno, nihil pro utraque parte concludit Arriaga.

Det nobis Dominus terminum Angelorum, liberationem ab inexplicabili pœna dæmonum.

TRACTATUS II.

De iis, quæ magis ſpeculativè noſcenda ſunt,

DE ACTIBUS HUMANIS.

TRactatio de Actibus humanis duplices materias habet, quasdam ſpeculativas, quasdam practicas. Practicas ſeparato Tractatu complectemur; nunc agemus de his, quæ ſunt Scholaſtici Juris.

DISPUTATIO V.

De Actu humano Voluntario, Morali, &c. in communi.

PRænoſci hîc debent variæ explicationes terminorum ad utrumque Tractatum ſervientes. Quia verò ipſe titulus, eſt de Actibus humanis, primùm inquirendum de illis erit.

QUÆSTIO I.

Quid ſit Actus humanus?

EXPLICAT 1. Eſparza hîc q. 1. a. 5. Quòd omnis actus humanus, ex ſuo conceptu, referatur intrinſecè ad ultimum finem: Unde hi actus ab actibus brutorum, non tantùm differunt ex parte principii, ſed etiam ex parte objecti, & modo illud attingendi: utque fiant ab homine in quantum homo eſt, & quatenus eſt prædituſ ratione, diſtinctusque à brutis: Habentque proinde objectum præſtantius, circa quod exercentur, vel certè modum nobiliorem attingendi illud. Hujusmodi differentia hominis maximè elucet in libertate & dominio, quo carent inanimata, & irrationalia: Abſolutè tamen etiam ii ſunt humani actus, qui præeminent actibus liberis, tametſi nec mediatè nec immediatè liberi ſint, quales ſunt actus beatifici, actus habiti à Chriſto Domino & à parvulis Beatis absque ulla libertate.

Dici ergo poteſt cum Philoſopho lib. 1. Ethic. c. 7. diſcrimen actus humani à non humano in hoc univerſaliter conſiſtere, quòd actus humanus verſetur circa bonum univerſale, & latiùs patens, quàm bonum ſenſibile & imaginabile; quodque proinde ſit attingibile per ſolam rationem & intellectum; talis autem eſt omnis actus liber, & omnis præeminens actibus liberis. *Hæc Explicatio*

NON SATISFACIT. 1. In illo termino, quòd actio humana ſit actio propria hominis, in quantum homo eſt: quia multæ ſunt actiones hominis in quantùm homo eſt, neque tamen vocantur humanæ v. g. ridere, flere, loqui. Imò & ipſa intellectio, actus item neceſſarii voluntatis humanæ, qui ſunt circa bonum non ſenſibile, ſunt propriè hominis, neque tamen vocantur humani. Deinde immeritò dicit, quòd maximè differat homo ab aliis irrationalibus libertate & dominio: quia eſſe ſuarum actionum dominum præſupponit in homine formalitates conſtitutivas hominis priores dominio, formalitateque domini; non ergo primariò differt per dominium, nec eſt ratio, cur ex hac nonniſi poſteriori formalitate, deſumatur ratio actus humani.

Rurſus, illa propoſitio, quòd ratio humanarum actionum maximè eluceat in actionibus, quarum ille eſt dominus, indiget explicatione: Si enim ly homo ſuarum actionum dominus, ſupponat pro hoc, quòd illæ actiones poſſideantur ab homine, ſic nulla erit, quæ non ſit humana: quia ex eo ipſo quòd illas ponat, ſunt illius propriæ, adeoque habet poſſeſſionem illarum. Quod ſi ly ſuarum actionum dominus, ſupponat pro eo, quòd illæ actiones ſint humanæ, quæ ſunt ipſum formale dominium, & actus exercitiumque dominationis; tunc ſoli actus imperantes erunt humani, formalis autem amor, deſiderium, &c. non erit actus humanus;

nus; quòd absurdum est. Quod si ly suarum actionum dominus accipiatur pro eo, quòd illæ actiones, quæ sunt liberæ, sint humanæ; non stabitur in eo, de quo quæritur: Nam communis apprehensio saltem formalitate distinguit rationem humani à formalitate liberi, non distinguerentur autem formalitate, si utriusque esset definitivum idem, sed haberent se, sicut ensis, & gladius.

Non Satisfacit 2. Quia concedo quòd omnis actus humanus referatur suo modo ad ultimum finem; sed inquiritur, an per hoc jam constituatur in ratione humani, & quænam sit hujus ratio? Item quare illud referri ad ultimum finem, in actu humano, non se materialiter habeat ad rationem actus humani, & per modum prædicati generici?

Non Satisfacit 3. Quia cùm explicans agnoscat actus humanos, qui sunt liberi, & actus humanos præeminentes liberis & tamen humanos debuisset formare conceptum communem omnibus his actibus humanis, quem non format, quia hic conceptus non est jam petendus ex libertate. Deinde, cur non potest versari etiam circa bonum sensibile actus humanus quà talis? Item cur circa bonum universale non poterit esse actus nonnisi hominis? quales sunt actus indeliberati, versantes circa bonum universale.

Explicat 2. Suarez d. 2. S. 2. n. 7. Dicitque modum hunc esse probabilem. Est aliqua actio propria hominis quoad substantiam & entitatem, non verò quoad modum, ut v. g. intellectio, convenit homini ut ratione utitur, nec actus talis speciei potest reperiri in inferiori creatura; modus tamen, quòd ex necessitate fiat, communis est aliis rebus. 2. Contingit actionem esse propriam hominis, ut homo est, & in substantia & in modo: quia scilicet efficitur cum indifferentia & sine necessitate, qui est proprius operandi hominis quà homo est. Subdit autem inferiùs n. 9. quasi ex proprio sensu. Si per actionem humanam intelligamus moralem aut dignam laude, aut reprehensione, sic sola actio libera est humana. Si autem per actionem humanam intelligamus perfectè rationaliter & ab intrinseco procedentem ex plena hominis voluntate; sic actus beatitudinis dici potest actus humanus. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. Tum, quia confundit actum humanum cum libero quà tali, nam explicat actum humanum per indifferentiam & negationem necessitatis, quæ duo ad libertatem formalissimè spectant: non deberent autem hæ duæ formalitates confundi; cùm eas etiam communis apprehensio dividat: & cùm ad invicem de se prædicantur, actus humanus est actus liber: Actus liber est actus humanus, nemo cogitat esse has identicas propositiones, vel synonymicè differentes; essent autem synonymicè differentes, si uterque terminus, per indifferentiam & negationem necessitatis explicetur. Tum quia, quamvis nomine actionis humanæ intelligatur actio moralis digna laude vel vituperio, sicque sola actio libera sit humana, nunquidnè in ratione humanæ, per dicta prædicata constituetur? Et certè ratio laudis vel vituperii, est extrinseca actui humano, illique advenit, jam in esse suo completo: potestque dari pro ratione laudabilitatis, sive extrinsecæ pendentis à laudante, sive intrinsecæ pendentis à merito laudis, potest inquam dari, quia illa est actio humana: Ergo apparet quòd hæ duæ sint distinctæ formalitates. Tum quia, cùm tam actum liberum, quàm necessarium sub diversa formalitate agnoscat humanum, dari deberet communis ratio actus humani, quæ extendi posset ad tam diversas formalitates. *Ex hoc autem*

Inferes. Quid sit sentiendum de illa propositione; Actio necessaria, non est actio humana. Nam inprimis fundat se in hoc, quòd actio humana sit formaliter idem quod actio libera, hoc autem refutatum est. Deinde quòd dicit Cajet. Actione necessaria non tam agere hominem quàm illâ agi; cùm tamen actio humana debeat esse ejus qui agit: id non convincit. Nam etiam actio necessaria, potest esse vitalis, adeoque proficiscens ab intrinseco; hoc autem includit agere, non agi. Quod autem dicit Cajet. Amorem beatificum non esse actionem humanam, quia est plùs quàm humana scil. quodammodo Divina: id non convincit. Nam ut arguit bene Suar. sequeretur etiam amorem viæ liberum, non esse actionem humanam: quia ratione elevationis, actus ille, est plusquam humanus. *Hinc aliter*

Explicatur 3. Quid sit actio humana?

Quamvis omnes actiones quæ proficiscuntur ab anima, sint actiones physicè humanæ, seu quod idem est, sint actiones hominis: Nihilominus non omnes illæ actiones sunt humanæ moraliter, qui ipse terminus actionis humanæ, moraliter, non ita accipiendus est, ut sonat: quia ut sonat, nonnisi humanas, h. e. ab anima humana principiatas, importat actiones. Sed debet accipi prout supponit; supponit autem pro actionibus prout sunt condistinctæ ab actionibus appetitivis brutorum, quales convenit habere, ipsis etiam Angelis. Porro ut dicantur illæ actiones non physicè tantum humanæ, sed etiam moraliter, debent fieri modo humano, seu modo intellectuali naturæ competentes. Hic autem modus dupliciter proponi potest. Inprimis viâ negationis, quando scil. ponitur actio voluntatis & appetitus sequentis notitiam, ponitur inquam non more brutorum, quæ non nisi passione & impetu aguntur. Secundò proponi potest viâ affirmationis, quæ est resolutorium illius prioris, illam scil. actionem reddi moraliter humanam, fierique humano modo, quæ

est actio voluntatis deliberata: quia in modo agendi, deliberatio, est propria naturæ intellectualis, hîc autem agitur de actione, facta, modo proprio naturæ intellectuali: Nullus autem potest cogitari modus per prius proprius, & per prius secretivus à brutis, præter rationem, deliberatæ actionis.

RATIO 1. hujus explicationis est Auctoritas S. Thom. hîc q. 1. a. 1. in corpore, qui quamvis inceperit explicationem actuum humanorum per formalitatem dominii, appellando illas actiones humanas, quarum homo dominus est. Sed hoc facit quasi incipiens à notioribus, concludendo autem & utendo particulâ Ergo, quæ est nota Conclusionis, sic loquitur; *Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: Si quæ autem aliæ actiones homini conveniunt, dici quidem possunt hominis actiones, sed non propriè humanæ.*

RATIO 2. est. Communis apprehensio omnium, qui nomine actionis humanæ semper accipiunt actionem deliberatam. Hinc actiones brutorum, amentium, puerorum non vocantur humanæ: quia notitiæ illorum non sunt tales, ut eas sequentes actus, dicantur deliberati: per hocque actiones nostras communiter excusamus, quia erant indeliberatæ.

RATIO 3. est. Quia nulla commodior explicatio adferri potest. Non recurrimus hic ad formalitatem actionis, quæ competat homini, quà homo est: quia hæc generalitas, non condistinguit actum humanum. Non recurritur ad dominium, nec ad liberum, nec ad laude dignum, quia hæc omnia posteriora sunt. Et certè legitima est hæc Consequentia, est hæc actio libera. Ergo deliberata: nec ex libertate deliberati ratio, sed ex deliberato, liberum oritur.

Ne autem confundantur deliberatum & liberum, id est præ oculis habendum: quia quamvis non possit esse ullum liberum nisi deliberatum; formalitatibus tamen differunt: quæ sic explicari possunt; Deliberatum vel potest accipi pro deliberativo ut quo, & sic antecedentem importat actionem intellectus, utriusque propositivam. Secundò potest accipi pro deliberato, h. e. sequente deliberationem actu voluntatis: Et sub hac formalitate præcisè habetur ratio actus humani; in qua formalitate non stat ratio liberi, sed superaddit formalitatem hanc quòd potuerit non sequi.

Sed dicendumné erit (posita hac explicatione) quòd amor beatus sit actio humana? ut concordetur pluribus Doctoribus id asserentibus, potest dici, quòd sit actio humana & deliberata æquivalenter: sicut enim deliberatio adhibetur ad penetrandam conditionem objecti, ita cum illam optimè tradat visio beata; dicendum erit amorem illum esse actionem humanam.

QUÆSTIO II.

Quid Voluntarium & Involuntarium?

VOluntarium accipitur tripliciter, pro voluntario subjectivo, & sic qualitates etiam violentæ receptæ in voluntate, dici possunt subjectivè voluntariæ: nec de hoc in præsenti est quæstio. Item potest dici Voluntarium objectivè, hocque potius appellatur volitum, vel ut loquitur Scotus voluntatum. Denique accipitur pro voluntario effectivè & motivè, hoc est pro motibus seu actionibus principiatis à voluntate: & de his in præsenti erit quæstio. Cæterum si etiam brutis concedatur ratio voluntarii, ut eis expressè concessit Arriaga hîc d. 8. n. 9. idque ex eo, quia ad rationem voluntarii, requiritur aliqua cognitio finis, qualem illis in Physicis concessit: Cui etiam adhæsit Esparza hic q. 7. a. 7. & ad tertium concedendo brutis rationem voluntarii secundùm quid: tunc jam deberemus de voluntario discurrere, ita, ut statuatur ratio communis voluntarii tam brutis, quàm hominibus: jamque tunc terminus hic voluntarium non deberet accipi ut sonat; quia ut sonat, indicat aliquid de linea voluntatis, & tamen voluntas tribuitur nonnisi naturæ intellectuali: sed deberet accipi, prout supponit pro aliquo scilicet de linea appetitus, communi, sensitivis & spiritualibus noscitivis; ad eum modum, quo concordia dicta de Angelis, non accipitur pro eo quòd sonat; quia dicit cordium unionem, quâ carent Angeli, sed pro eo pro quo supponit, h. e. conjunctione amoris.

DIFFICULTAS I.

Quid definitivè Voluntarium?

BRevitatis causa partiri debemus præsentem Titulum. *Hinc sit*

Punctum Difficultatis I.

An Voluntarium idem sit quod volitum?

EXPLICANT 1. Aliqui Recentiores Voluntarium, quorum tacito nomine meminit Vasq. d. 23. c. 1. Salaz etiam tribuit illam Dominico Montagnolio. Statque explicatio in hoc, quòd scil. Volitum & Voluntarium idem sit: quod ipsum Voluntarium dupliciter accipitur, vel pro eo quidquid voluntati alicujus placet, adeoque in idem recidit cum Volito: Et sic complacenti in homicidio ab alio patrato, dicitur illud homicidium complacenti voluntarium; quia aliquo pacto volitum. Secundò accipitur Voluntarium, pro eo, quidquid est à voluntate tanquam effectus ejus; quâ ratione sunt voluntariæ omnes actiones voluntatis elicitæ: Imò & actiones aliarum potentiarum imperatæ

peratæ à voluntate. Quod ipsum Suarez hic tr. 2. disp. 1. S. 1. sic enodat. Possumus in ipso actu elicito voluntatis, duas rationes ponere; alteram qualitatis seu termini, alteram dependentiæ seu actionis, videtur ergo dici posse actum ipsum, quatenus est qualitas quædam esse Voluntarium, ab actione seu dependentia, per quam manat à voluntate: ipsam verò actionem, seipsa voluntariam esse, per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem: Nam actus non est à voluntate nisi mediante actione; actio verò immediatè est à voluntate per seipsam. Addit etiam ipsum actum, quatenus in facto esse informat voluntatem, & constituit illum volentem, non tantùm constituere illum volentem objectum, sed etiam ipsummet actum per virtualem reflexionem in illo inclusam. Quod si ille actus ita est voluntarius, ut simul sit objectum, bene dici poterit actus ipse volitum quid, eò quòd actus ipse, ut actus est, intrinsecè includat quòd sit volitus: Neque intelligi potest voluntatem constitui volentem, id est, voluntariè tendentem in objectum, quin virtualiter velit ipsam tendentiam. Idem salvari potest etiam in actibus fugæ, qui non ita clarè videntur esse voluntarii, eò quòd illi licèt possint esse directa nolitio objecti, possint tamen esse virtualis volitio sui ipsius. Et ita licèt v. g. tristitia absolutè, & simpliciter videatur involuntaria, tamen supposito tali malo præsenti, est voluntaria: nam voluntariè quis fugit sibi malum inhærens, etsi absolutè nolit illud. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit 1. Quia multa sunt nobis volita, hoc est appetita à nostra voluntate, quæ non sunt nobis voluntaria; & sic volitum est nobis objectum Deus; nemo tamen illum appellat Voluntarium nobis.

Rursus, si ponatur hæc actio, quam appellat dependentiam Suarez, ratione cujus dicatur ipsa volitio volita, idque immutabiliter, id non convincet: quia per nos actio productiva volitionis identificatur ipsimet volitioni. Quod si loquamur de distinctione quæ fiat per solam rationem, & conceptibilitatem, eam admittimus: sed in præsenti non deberet attendi ad meras conceptibilitates nostras: possunt enim reperiri Voluntarium & volitum sine ullâ nova formatione formalitatum, ut si sit actus voluntatis qui dicitur, voluntarius, & objectum terminans illum actum, quod objectum dicitur volitum: Ergo apparet, rationem voluntarii & voliti, non debere spectari penes illas formationes formalitatum.

Non Satisfacit 2. Quia ut urget Vasq. Actio illa quam vocat dependentiam Suar. non est volitio: Ergo respectu illius, qualitas illa tendens jam in objectum, non potest appellari volita, quid enim volitum sine volitione tendente in illud? Ant. probatur. Productio amoris non est amor. Item productio visionis non est visio, nec productio intellectionis intellectio: Ergo neque productio volitionis erit volitio respectu sui termini, qui dicitur qualitas, nec terminus seu qualitas respectu actionis productivæ dicetur volitum.

Respondebis. Actio respectu etiam sui est actio, unio etiam respectu sui ipsius est unio: Ergo & volitio respectu sui est volitio, adeoque non tantùm erit voluntaria, sed & volita: & quia nullus actus voluntatis est qui non sit voluntarius, nullus erit qui non sit volitus.

Contra est. Quia nisi ponatur processus in infinitum, Actio etiam respectu sui est actio: idem de aliis: tale autem absurdum non sequetur, si dicatur, volitionem respectu sui non esse volitam: quod enim in hoc est absurdum? & quomodo hinc sequeretur processus in infinitum? quamvis non diceretur actio voluntatis seu Voluntarium esse volitum.

Rursus habetur totum quod est necessarium ut actio respectu sui sit v. g. actio. Quod ipsum probatur, quia illæ formæ quæ respectu aliorum sunt formæ, tanquam respectu subjectorum, vel terminorum, etiam respectu sui sunt formæ intransitive: cùm enim sint formæ seipsis, non possunt seipsis esse sibi aliud, & aliud aliis à se: & ita in Physicis realibus formis albedo est sibi albedo, & in formis modalibus, actio est sibi actio, in formis metaphysicis rationalitas, est sibi rationalitas. Positâ autem volitione non habetur totum quod est necessarium, ut volitio respectu sui sit volitio: quia ad hoc ut volitio sit volita, est necessaria reflexa sive realis, sive rationis, in illam tanquam terminum, tendentia: Sicut enim quando appetit volitio objectum, est necessaria tendentia realis in illud objectum; ita quando volitio est volita, debet etiam poni sive realis, sive rationis, in illam tendentia. Quia verò non hoc ipso quia ponitur volitio, ponitur illius tendentia in seipsam: experimur enim aliter nos habere cùm tanquam objectum ipsam volitionem habemus, fit ut non habeatur semper id quod est requisitum, ut volitio, dicatur esse volita. Et licèt non possimus habere actum voluntatis, quin illum percipiat noscitiva nostra: quia tamen illum percipit experiendo, non verò proponendo ut quid proximè volibile, fit ut non hoc ipso quia ponitur illa volitio, sit illa tendens in seipsam tanquam in objectum volitum, adeoque non hoc ipso erit quid volitum.

Ex ipsis Instantiis allatis sumitur adhuc argumentum: quia quamvis actio respectu etiam sui sit actio, nihilominus respectu sui non est terminus; ita etiam & volitio licèt respectu objecti sit volitio, adeoque etiam respectu sui sit hoc quod est, nihilominus respectu sui, non est terminus volendi: quia ergo hoc quod est esse volitum, est quasi terminus voluntatis, fit ut ex

hoc

hoc ipso, quòd ponatur volitio, respectu sui volitio, non tamen respectu sui terminus, ut inquam non debeat dici, volita volitio.

Unde ulterius propositionis hujus: volitio est sibi ipsi volitio, dandi sunt duo sensus. Primus sensus est: volitio per respectum ad seipsam est sibi hoc, quod est in se, adeoque cùm in se sit volitio, est intransitivè sibi volitio. Et hæc propositio est vera, quia sicut albedo non potest esse sibi nigredo; Ita nec volitio potest esse sibi aliud, quàm volitio. Secundus sensus hujus propositionis; volitio est sibi ipsi volitio, potest esse hic; volitio seipsam respicit tanquam terminum: & hæc propositio favet quidem explicationi, sed falsa est, si importet quòd volitio respectu sui, semper se habeat per modum termini.

Non Satisfacit 3. dicta explicatio. Quia vel dicit volitionem semper actu respectu sui esse volitam; & hæc propositio est falsa: oppositum enim in nobis experimur: vel dicit interdum volitionem esse volitam respectu sui, & sic vera quidem est propositio, sed non definitiva voluntarii, quia non convenit soli & semper voluntario.

Punctum Difficultatis 2.

Explicatur Voluntarium.

Explicat 2. Aristoteles 3. Eth. c. 1. Voluntarium, ubi cùm supposuisset se pro eodem accipere spontaneum ac voluntarium, sub nomine spontanei sic illud definit; *Cùm igitur invitum sit*, inquit, *quod vel vi, vel ignoratione agitur, spontaneum illud esse videbitur, cujus principium est in eo qui agit particularia cognoscente, in quibus actio consistit.*

Explicat 3. S. Thomas quid sit Voluntarium hîc q. 6. a. 1. in corpore tali discursu. „ Quorundam actuum principium est in agente, seu in eo quod movetur, quorundam autem motuum vel actuum principium est extra: cùm enim lapis movetur sursum principium hujus motionis est extra lapidem; sed „ cùm movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem, quæ „ à principio intrinseco moventur, quædam „ movent seipsa, quædam autem non: cùm enim „ omne agens seu motum agat seu moveatur „ propter finem; illa perfectè moventur à principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, „ sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem „ quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcunque igitur „ sic agit, vel movetur à principio intrinseco; „ quod habet aliquam notitiam finis, habet in „ seipso principium sui actus non solùm ut agat, „ sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo principium sit actionis & motus, non tamen „ ejus quod est agere vel moveri propter finem, „ est principium in seipso, sed in aliquo alio ei „ principium motionis in finem imprimitur, &c. „ Quæ verò habent notitiam finis, dicuntur se- „ ipsa movere: quia in eis est principium non „ solum ut agant, sed etiam ut agant propter fi- „ nem: & ideò cùm utrumque sit à principio in- „ trinseco, scil. quod agant, & quòd propter fi- „ nem agant, horum motus & actus dicuntur „ voluntarii.

Hic totus discursus S. Thomæ & Doctrina Aristotelis sic breviter colligitur. *Voluntarium est id quod est à principio intrinseco cum cognitione finis.*

Quia verò monuimus suprà, ita discurrendum esse de Voluntario, ut habeatur etiam brutorum ratio, perficiendum hoc in præsenti erit. Ut autem utriusque Auctoris mens innotescat, pensanda erit sigillatim uniuscujusque definitio, & difficultates circa illas expendendæ.

Definitio Aristotelis stat in hoc; *Voluntarium seu spontaneum est illud, cujus principium est in eo, qui agit particularia cognoscente, in quibus actus consistit.* Dubitatur circa hujus definitionis sensum: cùm enim sint tam multæ formalitates in objecto attingibiles, quæ non attinguntur, & tamen actio potest esse voluntaria, quomodo voluntarium requirit particularium cognitionem.

Primus Sensus definitionis est quem sequitur Oviedo, quia scil. actus potest esse voluntarius respectu substantiæ objecti tantùm, & potest esse voluntarius respectu circumstantiarum, quibus objectum vestitur, ut actus sit voluntarius respectu substantiæ objecti, sufficit substantiam cognosci: Si verò voluntarius sit futurus, respectu circumstantiarum, debent ipsæ circumstantiæ cognosci. Sed hic sensus

Non Satisfacit. Quia cùm diversum sit & attingere circumstantias, & non attingere, sed solùm substantiam, & cùm utroque hoc modo possit perfici voluntarium, debuisset dari ratio communis omnibus his, quæ non importatur per ly particularia cognoscente: quia ly particularia cognoscente videtur trahere & substantiam & circumstantias una cognitas, omnia enim hæc particulatim cognosci possunt, & quòd particulatim nosci debeant, verba Aristotelis volunt.

Secundus Sensus est. Quòd hîc definiatur nonnisi perfectissimum voluntarium, sive illud sit increatum, sive per communicationem notitiæ singulorum, creatum, jam autem ex proportione definiri debent aliqua voluntaria, ad eum modum, quo definiendo quòd scientia sit notitia omnium noscibilium certa & evidens, definitur omniscientia Divina, & ex proportione etiam alii scientiæ actus & sicut aliæ scientiæ abscindunt sib particulam notitiæ certæ, & eviden-

evidentis licèt non omnium: sic & voluntarium abscindet sibi particulam notitiæ ejus, in quo est actus, licèt non notitiæ singula attingentis. *Hic sensus*

Non Satisfacit. Quia detorquet verba Aristotelis, aliamque planè definitionem ponit. Nam non vult particularia semper cognosci, ut sit voluntarium: cùm tamen hoc exigat Aristotelica definitio.

Tertius Sensus sit. Ly *particularia* potest comparari vel ad numerum formalitatum in objecto contentarum, & sic non debet esse in omni voluntario notitia particularia cognoscens: sunt enim & nimis multa, & non rarò innoscibilia nobis. Deinde præcognitis pluribus circumstantiis, potest aliquis nonnisi unam eligere, in illamque tendere, ita ut nonnisi respectuillius unius circumstantiæ, sit actus voluntarius, interposita quasi refutatione, & rejectione aliorum particularium, quomodo ergo ad voluntarium particularia cognoscere requiretur? Deinde ly *particularia* accipi potest comparativè ad appetitum: ita ut arithmeticè sibi respondeant, id quod est actus seu circa quod versatur appetitus, & illud *particularia cognoscente*; idque ita, ut tot dicantur appeti quot erant præcognita, hoc sensu, quòd nullum scilicet ex appetitis fuerit, quod non fuerit præcognitum; & sic licèt particularia sint numero decem in objecto attingibilia si appetuntur septem, præsupponi debent particularia septem præcognita, ita ut non sit necesse attingere reliqua tria, si illa non appetuntur. Unde ulterius illa verba *in quibus est actus*, non ita sunt accipienda quasi objectum voluntarii, debeat esse actus, cùm multa voluntaria non habeant pro objecto actum, sed facit hunc sensum, *in quibus*, hoc est, *circa quæ versatur appetitus*. Non utitur autem termino *circa quæ* Aristot. sed *in quibus*, ob affectatam obscuritatem, vel ad innuendum objectum illud habere rationem finis, vel quasi finis, cui convenit significando, particula potius *in*, quàm particula *circa*; quæ ad objectum potiùs vergit, quantumvis etiam hoc modo exprimi potuerit. Et hæc circa mentem Aristotelis.

Definitio S. Thomæ, ut dixi, stat in hoc; *Voluntarium est id, quòd est à principio intrinseco cum cognitione finis.* Hæc definitio in hoc habet difficultatem. Quia hìc quæritur de voluntario latissimè, adeoque prout competit etiam brutis, quibus saltem perfectam cognitionem finis negamus, & tamen in definitione voluntarii ex S. Thoma conceptâ, ponitur cognitio finis sine addito. *Hujus Definitionis*

Primus Sensus est. Quem ponit Cardin. Pallavicinus d. 1. q. 1. a. 2. Nihil nos posse scire de principio operationum in aliis agentibus, nisi dependenter ab eo quod experimur in nobis. Tria autem sunt genera effectuum, quos videmus ex nostra entitate prodire. Aliqui prodeunt nobis nescientibus, & incogitantibus, ut concoctio, nutritio, &c. Quare dum videmus similes effectus in plantis, arguimus pariter in illis nescientibus, produci ejusmodi effectus. Aliæ sunt nostræ operationes, quæ fiunt cum cognitione, & etiam cum aliquo appetitu, sed sine electione & sine discursu, cujusmodi sunt quæ fiunt ab infantibus, ebriis, & à nobis in primò primis motibus, & ita famelicus objecto cibo, necessariò concipit appetitum illius, nisi aliunde illum restringat. Hinc inferimus quæ tali modo operantur, operari quidem cum aliqua cognitione, & cum aliquo appetitu elicito, sed sine electione, & sine illa cognitione superiori, in qua consistit perfecta ponderatio boni. Tertium est genus operationum, quas ipsi non exercemus sine deliberatione, & discursu perfecto, ut disputare, pingere. Et ex ejusmodi operationibus, arguimus pariter in illarum auctore deliberationem, & discursum, nec unquam suspicamur eas prodiisse ex impulsu mero naturæ, hisque data vox, manus, tanquam specialia instrumenta. *Hic sensus*

Non Satisfacit. Tum quia, cur hoc, quod est pingere, texere notat in nobis discursum perfectum, electionem, & cætera similia: & hoc quod est conficere nidum tali textrinâ, commoditate incubandi, &c. non arguet in avibus discursum? cur in apibus constructio talis cratium cerearum, portarum &c. non arguit discursum? & tamen si easdem portas, & crates fabricaret artifex, argueretur discursus. Tum, quia quærere adhuc restabit, cur tertii generis operationes illis non conveniant, quamvis suos discursus & electiones non prodant voce vel usu manûs? Tum, quia manifestandæ electionis & discursûs non est unum statum & necessarium signum: hinc quamvis ea signa non haberent animalia, quæ habent homines, cur alia quæ faciunt, discursum in illis non indicabunt?

Secundus Sensus est, quem ponit Esparza hic q. 7. a. 2. Dupliciter posse recognosci finem: Primò imperfectè & materialiter, ita ut solùm apprehendantur res, quæ habent rationem finis, non exprimendo conceptum formalem finis, factâ comparatione ipsius cum mediis & expensa mutuâ eorum inter se proportione. Secundò perfectè potest cognosci finis, ita ut exprimatur conceptus ejus formalis, facta comparatione ipsius cum mediis. Illud primum, est commune homini cum brutis, quatenus operanti perfectè, ex prima apprehensione, boni convenientis. Secundum, est proprium hominis rationaliter ac deliberatè operantis, utentisque potentiâ sibi peculiari comparandi objecta inter se per judicium & deliberationem. Quod ipsum etiam docuerat Pallavicinus. Nam loco cit. docet, quòd non possint bruta ratiocinationem perfectam facere, fundatam in Dicto de omni & Dicto de nullo: quia nequeunt concipe-

cipere hæc universalia Omne & Nullum, utpote præcisa à circumstantiis loci & temporis, à quibus non possunt præscindere sensus, imaginatio, & memoria sensitiva. *Hic etiam sensus*

Non satisfacit. Tum quia de hoc ipso quæritur; cur bruta non faciant comparationem finis cum mediis? Tum quia, si Paulus crates cereas faceret, quales apes faciunt, argueretur in Paulo discursus, & comparatio finis ad media, & cur in apibus non arguetur? Tum quia, sit bene quòd bruta non cognoscant ly omne, & ly nullum, non possint que formare syllogismum ex universalibus: cur non poterunt formare expositorium, præcipuè si ille dicatur inniti non tam allatis principiis, quàm pure illi, quæ sunt eadem uni tertio, &c. Tum quia, quando vestigat canis feram, & non reperit vestigium, cur non facit hanc propositionem, nulla fera hâc transiit, & cur ex memorativa viarum, quas tentabat ad egressum non potest dicere, omnia hæc non dant mihi locum effugii, quod videtur vel ille ipse ejulatus indicare, testarique, cum tandem advertit, se non posse evadere. Quod autem dicit Pallavicinus in hoc esse disparitatem: quia belluæ operantur ex instinctu, & statim natæ, exercent prædicta opera: homines autem nonnisi post aliquam experientiam & inductionem comparant artes. Id etiam non convincit: Nam Angelus si creatus extemplo conficeret crates cereas, diceretur facere id ex comparatione mediorum ad finem: cur ergo idem de apibus non dicetur? & cum operari ex instinctu supponat vel dicat notitiam, cur illa notitia non erit discursus? Quodque citiùs secundùm naturam suam bene operentur potiùs parvuli belluarum, quàm hominum, referri in hoc potest, quia citiùs habent provisâ à natura complementa operandi: non verò in hoc, quòd non operentur circa finem formaliter.

Tertius Sensus est. Vel potiùs evasio difficultatis. Non ponendo in definitione voluntarii hunc terminum *Finis*. Sic nonnisi eam concipiendo. *Voluntarium est id quod est à principio intrinseco cum cognitione*, defendique hic sensus potest, præcipuè cùm etiam Suarez cit. D. 1. S. 1. n. 3. Oviedo Tr. 2. contr. 2. n. 2. omittant etiam ly *finis*.

Punctum Difficultatis 3.

Solvuntur Objectiones, concluditurque.

Secundùm allatos definitionum ultimo loco sensus, possunt bene defendi prædictæ definitiones Aristotelica & S. Thomæ: conveniunt enim omni, soli & sempet Voluntario, coinciduntque si expendantur.

Arriaga rejicit Aristotelis definitionem, expendenda sunt illius argumenta.

Dices 1. cum Arriaga. Ab Aristotele videtur præcisè definita actio externa, quando ex perfecta cognitione à nobis procedit: requirit enim Aristoteles, ut cognoscantur singula in quibus est actus; hoc autem non habet locum, quando sine ulla actione externa, efficio amorem Dei: neque enim talis reflexio est necessaria, &c.

Respondetur. Posito quòd hîc definiatur nonnisi actus externus, retorqueri potest argumentum, quomodo singula tunc noscantur, cùm sint tot formalitates, quæ tunc non attinguntur, & aliquæ non attingi possunt? & quod respondebit arguens ad retorsionem, idem nos dicemus. Directè autem dici potest, quòd sit necessarium singula cognoscere non comparativè ad numerum formalitatum attingibilium: sed eo, ut dictum superius sensu, ne ex appetitis ullum sit, quod non sit prægnitum, quamvis possit esse prægnitum & non appetitum.

Dices secundò cum Eodem. Ex vi doctrinæ Aristotelis, sequi, omne judicium in nobis esse voluntarium; quòd tamen à nullo conceditur: quia judicium omne est à principio intrinseco cognoscente singula, non minùs quàm amor, sit à cognitione singulorum.

Respondetur. Negando sequelam. Negando item omne judicium esse in sensu Aristotelico à principio &c. quia licèt omne judicium ex eo quod sit actio vitalis, sit à principio intrinseco: quia tamen non versatur circa finem quà volibilem, seu circa bonum formaliter, necest actus talis, qualis sumitur in præsuppositâ materiâ, nempe appetitus, fit ut non sit actus, qui sit circa singula, in quibus est actus.

Instat 1. Arriaga. Ipsa definitio non dicit voluntarium esse, quod ex cognitione feratur circa finem.

Respondetur. Hoc quidem clarè non importare verba Aristotelis, importare tamen secundùm sensum allatum, qui licèt excuset Aristotelem; meretur tamen ob receptam suam doctrinam talem explicationem, datque ex supra dictis talis explicationis & sensus fundamentum.

Instat 2. Quomodocunque explicetur hæc definitio, in ea tamen explicabitur idem per idem: tota enim difficultas manet circa ly *finis*: ea enim est loco ultimæ differentiæ, inter actus voluntatis & intellectus: nihil autem penitus per illam explicatur, nisi recurrendo ad eosdem terminos, hoc modo; finis est quod terminat actum voluntarium; voluntarium est quod terminatur in finem: quod ipsum ulterius in hoc fundatur, quòd non possit ex parte objecti ostendi formalitas aliqua, quæ sit objectum voluntatis per modum finis, & non sit objectum intellectus, qui ipsam rationem finis, debet cognoscere.

Respon-

Respondetur. Inprimis retorquendo Argumentum, & inquirendo, quæ sit definitio patris? Respondebitur, pater est is qui habet filium. Rursus quæ est definitio filii? Respondebitur, filius est qui habet patrem. En responsiones duas idem per idem explicantes? Quod si recurratur ad hoc, quòd relativa ad invicem se notificent, dicam & ego Voluntarium cum fine, relativa esse. Quod si dicas, cui esset ignotus æque pater ac filius deberet recurrere ad alia principia, v. g. inductionem explicationemque terminorum; tunc dicam in præsenti idem fieri debere. Deinde Finis est cujus gratiâ; hinc si dicatur, voluntarium esse propter finem; sensus erit, quod voluntarium sit id, cujus gratiâ reliqua appetuntur, & quæruntur tanquam media: voluntarium autem habebit se ut tendentia; finis ut terminus. Quod si quæratur de distinctione intellectionis & actus volitionis: hæc debet ex Animasticis nota esse, omnesque Philosophi apprehendunt intentionem & electionem actus voluntatis esse, non intellectus. Quamvis autem nulla sit formalitas, quæ sit objectum voluntatis, & non intellectus in hoc sensu, quia nihil esse potest volitum nisi cognitum: nihilominus in modo se habendi circa illud, differunt; rationemque boni quà bonum est, sub hac reduplicatione pro formali, respicit voluntas, pro materiali autem intellectus, qui respicit bonum quà bonum, ulterius restringendo secundùm quod intelligibile est: & è converso intelligibile, formalisans objectum intellectus, pro materiali nonnisi, respicit voluntas.

Dices 3. cum Eodem. Sub dicta definitione non comprehenduntur omnia, quæ simpliciter dicuntur voluntaria: Deo enim tribuitur voluntarium. Unde dicitur, voluntariè nos genuit, &c. & tamen actus Dei non est id, quod procedit ab intrinseco cum cognitione.

Respondetur. Defendendo doctrinam quam sibi impugnandam proposuit Arriaga, quòd scil. actus Divinus non sit quidem per productionem realem, sed per productionem ab intrinseco per identitatem, quamvis hos duos terminos ipse distinguat.

Instat 1. Arriaga. Esse ab intrinseco, ut abstrahit ab esse per productionem, & per identitatem, nihil penitus dicit de vera processione seu productione ab intrinseco; sicut animal ut sic, nihil dicit de rationalitate; & sicut qui ex eo quòd leo & equus conveniant in animalitate, vellet inferre eos convenire in rationalitate, inepte inferret: Ergo cùm esse ab intrinseco, solum dicat non esse rem extrinsecam, in quo plura conveniunt, ut gratia, & accidentia unita, & tamen à nobis non producta, fit ut illos actus Divinos quamvis sint ab intrinseco, non sit necesse dicere productos.

Respondetur. Distinctas has esse propositiones, est aliquid intrinsecum, & est aliquid ab intrinseco: esse intrinsecum convenit pluribus etiam non productis ab eo cui sunt intrinseca, qualis est v. g. gratia. Unde ex eo quod aliquid sit intrinsecum non potest inferri quòd sit productum etiam per identitatem, sed particula AB infert productionem; & licèt esse ab intrinseco, sit quid commune tam productis per productionẽ simpliciter, quàm productis per identitatem; & licèt ex illo termino esse ab intrinseco, non possit inferri determinatè productio per identitatem vel potiùs per productionem simpliciter, sufficit nonnisi sub disjunctione membrum inferri, v. g. est ab intrinseco, ergo vel per productionem realem, vel per productionem per identitatem: Sicut bene infertur est animal, ergo vel rationale, vel irrationale.

Instat 2. Productio per identitatem implicat in terminis: quia productio maximè requirit distinctionem.

Respondetur. Quòd productio realis requirat distinctionem realem, sed non productio ut sic: nam etiam essentia producit sua attributa, & idem se potest secundò producere divinitùs, sine distinctione reali.

Commodiùs his terminis toti huic objectioni responderetur. Quòd scilicet Divini actus voluntarii procedant æquivalenter ab intrinseco, quamvis non realiter; non realiter quidem, quia sine ulla distinctione reali, sed æquivalenter & præcisis imperfectionibus. Possumus enim ut in simili dictum in prima parte ponere in Deo actum primum volendi, & ex hoc procedere ratione nostra actum secundum, cui prælucet notitia intellectiva. Alii dicunt productionem ab intrinseco solùm denotare vitalitatem actus, quorum immanentia, bene potest stare in Deo, sine physica productione. Quando autem alii urgent, quòd producantur in nobis habitus, idque ab intrinseco, cumque cognitione objecti talis habitus, & tamen nobis productio illa non sit voluntaria, id etiam non convincit: quia illa productio non est actus appetitus, sequentis prælucentem notitiam; & tamen voluntarium, est de linea appetitus.

Denique eidem objectioni satisfieri potest, inquirendo: Quo sensu dicat actus Deo esse vitales, adeoque ab intrinseco? quæ Responsio simul ostendet, quomodo competat Deo voluntarium definitum per productionem ab intrinseco. Ad salvandum difficultates propositas, posset etiam dici quòd actus vitalis debeat esse quidem ab intrinseco, sed non debet esse productus, ita ut produci competat nonnisi actui creato: in definitione autem voluntarii positum est, nonnisi ly ab intrinseco.

Sub finem horum omnium annotanda sunt aliqua. Quomodo scil. anima rationalis suas operationes advertat discerni & condistingui

ab operationibus brutorum: ex quo etiam inferetur, quare rigoroſè propter finem non agant bruta. *Circa quod*

NOTO 1. Nihil facilius eſſe, quàm ad potentias, externorum objectorum attactivas, noſcendo devenire. Et ſic obvium eſt, ut advertat homo ad potentiam ambulativam movendo pedes, ad viſivam videndo & ſimilia. Sed ut advertat ad potentias internas, quæ ſunt noſcitivæ & appetitivæ, indiget reflexione ſupra id, quod intus in ſe experitur anima: Advertitque quòd habeat quasdam potentias quæ objectum ſtatuunt intra, hæque potentiæ ſunt noſcitivæ: Experitur item motus aliquos internos, qui non ſtatuunt objectum, ſed afficiunt, adligant, vel removent ab objecto. Reflectat ſe homo ad differentiam quam experitur inter noſcere Petrum, & amare Petrum: nam experietur noſcere quidem ſe Petrum dum amat, amorem tamen ipſum præciſè, afficere nonniſi, & nihil repræſentare; talisque actus principiativa potentia, vocatur appetitiva. Prior illa, vocatur: Lumen rationis; Secunda, vocatur: Potentia cæca, cùm enim prædicata non efformet, nihil manifeſtat, adeoque & ipſa nihil videt, cæcaque vocatur.

NOTO 2. Iteratò redire animam ad ſeipſam, tanquam id, quod eſt comparabile cum aliis, videtque aliqua exteriora; in quibus nullum eſt ſignum notitiæ, nullum ſignum appetitus; quales ſunt lapides. Et alia videt quæ noſcunt & amant; ſicut mater bruti & noſcit & amat brutum. Hinque incipit dubitare anima, an non æqualis ſit noſcitiva brutorum, & appetitiva, cum ſua.

NOTO 3. Conſiderare animam repetitò, modos in ſeipſa reperibiles, quibus procedit ſua illuminativa, & ſua cæca potentia. Inprimis advertit in ſe formalitatem ſimplicem noſcendi, videt illam in brutis: Advertit rurſus formalitatem quæ eſt poſt notius, noſcere ignotius, advertitque hanc formalitatem in brutis: nam notius eſt cani, panem cum butyro ſapidum eſſe, quàm quòd ſit, ita veſtiganti ſibi, dandus, infertque quòd per hoc præciſè, ſua noſcitiva à noſcitivâ bruti, non differat.

Penitiùs iterum ſcrutatur modos ſuos noſcendi, & advertit dupliciter poſſe ferri noſcitivum in ignotius poſt notius; ita ut habeat meram rationem ſequentis & comitantis. Rurſus poteſt ferri in ignotius poſt notius, ut educatur notitia ignotioris, ex illo notiori, advertaturque ad connexionem, proportionem, jusque copulationis, horum duorum inter ſe.

Hos ipſos modos comparat inter ſe intellectus, videtque hunc ſecundum modum perfectiorem eſſe primo: quia hic ſecundus, præſupponit primum, & tamen non eſt idem cum illo: cumque hic ſecundus modus non arguat imperfectionem, videatque illum extrahi à gradu prioris modi, bene infert extrahi illum additione perfectionis: ut homo extrahitur à gradu animalis, additione perfectionis, quæ eſt rationalitas. Habet anima & aliud fundamentum dicendi, quòd hic ſecundus modus, ſit perfectior; quia ipſamet anima, habet difficultatem advertendi, ad tales connexiones, deducendique, quòd hoc, ex hoc ſequatur: Hinc rudes Logicæ, experiuntur difficultatem in attendendo ad bonitatem illationis, educendæque Concluſionis ex Præmiſſis; ita ut facilitas educendi, etiam in homine, majorem perfectionem importet; infertque perfectionem talis modi noſcendi, ipſa difficultate probari: nam perfectiora difficilius & rarius inveniuntur: hinc plures ſunt ſutores, quàm horologiopægi. Habet & aliud fundamentum pro perfectione talis notitiæ: quia ſcil. notitia ſub ſenſum cadentium non ita eſt perfecta, ſicut eſt non cadentium ſub ſenſum: jam autem illa connexio, ſenſile quid non eſt. Rurſus demonſtrat ſibi ſupponamus animam ſuam immortalitatem, vel ex principiis Philoſophicis, vel ex moralibus ut ſcil. afflictiv. g. totâ vitâ boni, præmium recipiant, & felices totâ vitâ mali, pœnam; vel habeat hoc perſuaſum inditâ à naturâ perſuaſione, quæ movet, ut cadavera mortuorum hominum horreamus; non horreamus Leonum, aliorumque animalium; ſaltemque hoc de fide habeat. Hinc diſquiret anima, ut tribuat ſibi operationem quàm maximè immortali convenientem; & cùm non videat in ſe niſi duplices operationes, quaſdam poſt notius ignota attingentes, & quaſdam educentes unum de alio, habet fundamentum tribuendi has poſteriores ſibi non niſi. Experitur item in ſe notitias abſtractas animalis ut ſic, entis ut ſic &c. & alias notitias particularium, ex quibus poſtea educuntur notitiæ univerſales, ut dictum in materia de fabricatione univerſalis, comparat hos duos modos inter ſe, videtque priorem h. e. univerſalium, eſſe perfectiorem, illumque experiendo in ſe, tribuit ſibi.

His poſitis probationibus, quibus probat ſibi anima eductivam illam cognitionem, connexionisque obſervativam, eſſe perfectiorem. Veſtigat an ſit aliquod ſignum, quòd etiam bruta, tales connexiones noſcant; ex unaque parte videndo nullum eſſe ſignum in illis talis notitiæ; ex aliâ parte advertendo, quòd ſicut non ſunt multiplicanda entia ſine neceſſitate; ita nec dignificanda; cumque reliqua omnia in brutis poſſint ſalvari per meram ſequelam notitiarum concludit: ſibi hoc, non brutis tribuendum: nam oppoſitum eſſet fingere, cùm tales notitias nec experientia, non demonſtratio in brutis ponat. *Ex his*

INFERES 1. Bruta operari propter finem: hoc enim multa brutorum opera indicant. Sed non operari propriè circa finem, quia non modo rationali naturæ proprio, qui modus ſtat in operatione.

ratione ex præcisa connexione finis cum mediis, mediorumque cum fine, proportione. Et cùm adhibitio mediorum in illis, sufficit, ut se habeat per meram sequelam, post appetitionem ejus quod finis est, adeoque appetendo quod finis est, non quia finis est, fit, ut non operentur propter finem formaliter.

Inferes 2. Brutis convenire Voluntarium, hoc est appetitivum: quia convenit illis operatio ab intrinseco cum cognitione finis materialiter, seu impropriè sumpti; ex dataque explicatione poterit tota definitio S. Thomæ defendi.

Qui autem Voluntarium vellet minùs subjacentibus verbis oppugnationi definire, diceret, quòd Voluntarium sit appetitus, tendens in objectum, notitiâ propositum.

Inferes 3. Voluntarium distingui formalitate ab actu humano: quia Voluntarium ut sic, etiam brutis convenit, non convenit actus humanus. Rursus, quia Voluntarium rigorosè acceptum, importat formalitatem procedentis ex vi connexionis, & dependentiæ inter finem & media; actus autem humanus, importat formalitatem sequentis post deliberationem. Quod attinet ad spontaneum, illud coincidit cum voluntario, ut sonant Aristotelis verba; formalitatibus tamen differunt: Nam spontaneum affici jam ipsum Voluntarium, opponiturque coacto potiùs, & non Involuntario. Unde spontaneum addit supra Voluntarium negationem coacti, vel si mavis dicere per terminos positivos importat formalitatem appetendi, ex propria inclinatione.

DIFFICULTAS II.

Explicantur divisiones Voluntarii.

Præter divisionem in Voluntarium objectivè, subjectivè, elicitivè, supersunt aliæ divisiones.

Punctum Difficultatis I.

Expediuntur aliquæ Divisiones.

Voluntarium dividitur inprimis in Voluntarium perfectum & imperfectum. Perfectum Voluntarium est, quod procedit ex perfecta cognitione finis: Imperfectum autem est, quod procedit ex imperfecta notitia finis. Perfecta notitia solet explicari per hoc, quod est attendere ad finem, quà finis est, attenta mente, & cum deliberatione de mediis, attendendo ad proportionem & connexionem cum fine quà tali; imperfectè autem noscitur, quando cognito objecto sine deliberatione, & inattentè, prorumpit appetitus in suum actum.

Dividitur rursus Voluntarium, in Voluntarium liberum & necessarium. Liberum voluntarium est, quod positis omnibus prærequisitis potest esse & non esse; Necessarium autem est, quod positis omnibus prærequisitis, non potest non esse.

Hanc divisionem esse subjecti in accidentia dicit Arriaga hic d. 8. à n. 13. Præcipuum fundamentum est, quia nimirum necessitas & libertas accidunt volitioni, eò quòd eadem volitio ex necessaria, possit esse libera.

Sed esse hanc divisionem generis in species docet Vasquez: quamvis enim accedat volitioni ut volitio est, esse liberam vel necessariam; non tamen illi accidit ut voluntaria est: quia ut voluntaria est, procedit à cognitione; procedens autem à cognitione, bene dividitur in procedentem à cognitione determinata, & sic est voluntarium necessarium, & à cognitione indifferenti, & sic est Voluntarium liberum.

Quod ipsum sic declarari solet: quia sicut accidit Leoni creari, vel generari, neque est divisio in species in Leonem genitum, & creatum; nihilominus si attendatur ad formalitatem producti, divisio in Leonem productum creatione, & productum generatione, erit in species; & sicut divisio hominis in album & nigrum sub formalitate hominis non est divisio in species, si autem homo sumatur in quantum coloratus, prædicta divisio erit in species, sic & in præsenti.

Examinat etiam Arriaga cit. à num. 26. An sit perfectius Voluntarium liberum, an necessarium? Pro libero stat Vasq. & Salaz. Pro necessario Suar. & Granado. Alii mediam viam tentarunt cum Arriaga n. 30. & Gasp. Hurt. apud Ovied. cont. 1. n. 46.

Dici posset quòd Voluntarium liberum sub formalitate voluntarii, sit perfectius necessario: quia magis est ab intrinseco: nam ipsa ejus determinatio, pendet à voluntate: determinatio autem actus necessarii, est ab extrinseco. Accipitur autem hæc majoritas perfectionis secundùm rationes communes & præcisè spectatas: Nam secundùm rationes contractas & prout sunt physicè, à parte rei bene poterit æqualis esse perfectionis liberum & necessarium, ut videre est in Deo; imo erunt æqualis perfectionis etiam in creatis, si præcisè secundùm perfectionem præcisè ab eodem principio oriundam spectentur. Neque obest dictæ resolutioni, quòd interdum actus necessarius præsupponat perfectiorem notitiam, sicut amor beatificus præsupponit visionem: fieri enim potest ut cognitio sit perfectior in se; non tamen principiet perfectius voluntarium in ratione voluntarii: quia sicut Voluntarium est ab intrinseco, ita perfectissimum Voluntarium debet esse perfectissimè ab intrinseco; non est autem perfectissime ab intrinseco, si aliunde determinatur.

Si autem spectetur Voluntarium necessarium & liberum præcisè in ratione terminabilis ad objectum; sub disjunctione responderi solet, vel

enim versatur ille actus circa objectum creatum; & sic actus liber præ necessario melior erit. Unde homines qui circa sensibilia liberè operantur, digniores sunt, & bruta quæ necessitantur, ignobiliora. Si autem Voluntarium debet versari circa objectum infinitum, melior est actus necessarius quàm liber. Unde melior est amor beatificus, amore viæ. Fundari hoc potest ulterius; quia amor necessarius respectu objecti increati importat adhærescentiam plenam ad objectum merens nonnisi amari, proportionando determinationi amabilis, determinationem amativitatis formalis; quod non habetur in actu libero amoris, respectu objecti creati.

3. Dividitur Voluntarium. In Voluntarium propriâ voluntate, qui est actus secundus appetendi, prodiens physicè vel moraliter à voluntate propriâ operantis: Voluntarium autem voluntate alienâ, est appetitio in actu secundo, prodiens à distincta voluntate, nobis imputabilis, in quantùm aliena voluntas censetur aliquo modo nostra, & tali voluntarietate fuit nobis Voluntarium Originale.

4. Dividitur in Voluntarium elicitum, hoc est ipsum amorem, vel universaliter actum appetendi à nobis positum, & in imperatum, qui ponitur ex dominio antecedentis actus. Et in Voluntarium consequens, quod est ipsemet eventus, qui sequitur elicitum, vel imperatum actum.

5. In Voluntarium expressum & Voluntarium interpretativum. Voluntarium expressum, est actus voluntatis expressè attingens suum objectum. Interpretativum autem Voluntarium est, quod hîc & nunc præsumi potest. Estque adhuc duplex, vel interpretativum sine ullo externo indicio, & sic interpretativa facultate accipit Religiosus pecuniam ab amico in itinere; interdum autem interpretativa voluntas, est ex aliquo signo externo, ut si superior requisitus ut det facultatem pro imperiali, taceat, modò illa taciturnitas hic & nunc non colligatur aliunde profecta.

6. In Voluntarium in se, & in alio, quâ in divisione est necesse attendere ad Voluntarium in se objectivè, & ad Voluntarium in se formaliter. Voluntarium in se objectivè, est objectum in se volitum; formaliter autem Voluntarium in se, est appetitio in actu secundo rei in se. Voluntarium autem in alio dividendo eodem modo, tunc Voluntarium objectivum in alio est objectum non in se, sed in alio appetitum; Voluntarium autem formale in alio est appetitio inclusa in alia appetitione, & sic voluntas inebriationis est voluntaria ebrietas, eaque in se voluntaria; quando autem prævidetur ex ebrietate secutura occisio alicujus, & tamen vult inebriari, occisio est voluntaria in alio. Post quam divisionem cum S. Thoma

7. Dividitur Voluntarium, in Voluntarium directum, & indirectum. Divisio hæc non debet spectari penes tendentiam seu directionem voluntatis: nam hæc explicatio coincideret cum antecedenti divisione. Unde ut explicetur hæc divisio, subdistinguenda est in Voluntarium objectivè directum, & est non aliud quàm id quod objicitur, ut sit id, quod immediatè vel remotè, appetit voluntas. Dixi immediatè vel remotè: neque enim directum opponitur hîc remoto, sed sumitur hîc cum ea universalitate, in qua verum est dicere, quòd abavo, directè procedat nepos, & non in linea transversa. Voluntarium autem directum, est tendentia appetitus in descriptum objectum: Voluntarium autem indirectum itidem dividendum in Voluntarium formaliter indirectû, quod proficiscitur non omnino à voluntate per se in illud influente, sed per omissionem, quæ potuit & debuit caveri; objectum autem illius actus, est Voluntarium objectivum indirectum.

8. Dividitur. In Actuale seu Formale & in Virtuale. Actuale est actus voluntatis in seipso physicè durans; Voluntarium autem Virtuale in sui virtute perseverans. Exactior illius definitio, pauloque immutatior traditur ubi de Intentione virtuali.

Quid sit sentiendum de Divisione in Voluntarium Habituale, Moraleque, dictum in materia de Pœnitentia, ubi de termino Remissionis.

Punctum Difficultatis 2.

Explicatur Voluntarium mixtum.

IN una actione solent interdum concurrere & Voluntarium, & Involuntarium; ad eum modum quo in tepido concurrunt calor & frigus, & ex concursu tali coalitum vocatur mixtum Voluntarium & Involuntarium. Tale Voluntarium mixtum dividitur in metum, concupiscentiam seu passionem, & ignorantiam.

Metus definitivè ex 3. Rhet. c. 5. est perturbatio animi ex apprehensione alicujus mali imminentis seu probabiliter eventuri. Qui ipse metus triplex est. Probabilis, hoc est ex ratione probabili. Justus, hoc est rationabilis: & dum cadit in constantem Virum, non adimens illi fortitudinis laudem: & in improbabilem & injustum, qui oppositè se habet.

Cæterum secundùm circumstantias & personas hoc quod potest in uno esse metus injustus, potest esse in alio justus: & ita in femina potest esse metus rationabilis, qui non est talis comparativè ad virum. Ut autem metus causet Voluntarium mixtum, non debet esse cum metu operatio, quæ se nonnisi concomitanter habeat, & per accidens: Nam ea quæ sunt per accidens, non intrant considerationem, sed debet esse operatio ex metu, hoc est antecedente, & indu-

inducente ad operationem per modum causæ. Porro ea quæ fiunt ex metu, absolutè loquendo sunt voluntaria. Ratio, quia definitivè voluntarium est, quod est à principio intrinseco cum cognitione; ea autem quæ fiunt ex metu, sunt à principio intrinseco & ex cognitione. Illustratur que hoc vulgari exemplo ejicientium merces è navi ut evadant tempestatem, quæ actio fit ex præcedente cognitione, & ex appetitu boni, nempe evasionis. Quando autem dicimus, ea quæ fiunt ex metu, esse voluntaria simpliciter, non eo sensu dicimus, quòd illic nihil sit mistum involuntarii, ad quod videtur respexisse S. Th. 2. q. 143. a. 3. Sed quod plus sit longè de voluntario, quàm de involuntario, ad eum modũ quo dicitur Æthiops niger simpliciter, quamvis habeat aliquid de albedine in dentibus.

Quod ipsum ut explicetur, est necesse partiri considerationem in duo. In projectionem mercium, & in lucrum salutis: quæ ipsa projectio mercium dupliciter adhuc spectari potest, in se, & in his circumstantiis. Si spectetur in se, non est quid simpliciter voluntarium: est enim amissio boni: Si autem spectetur in his circumstantiis, hic & nunc est bona & appetita tanquam medium ad lucrum salutis, quod lucrum salutis in se & in his circumstantiis cùm sit majus bonum, quàm merces, semper majorem amorem sui vendicat, adeoque voluntarium, tale, & ita excessivum, ut excedat præ voluntario mercium; consequenter facta projectio mercium si comparetur ad seipsam, est involuntaria, non autem si comparetur ad amorem vitæ, qui amor tunc exercetur.

Quod si quæras. Cùm illic intercedat & ratio involuntarii aliqua, & ratio Voluntarii, cur potiùs facta ex metu dicuntur Voluntaria? Id in hoc principium referri debet: quia si comparentur inter se bona, & cum hoc ad quod habendum, & non perdendum metus urget; cùm hoc bonum hîc & nunc sit majus propositum operanti, hinc fit ut sit fundativum majoris voluntarii.

Per hoc tamen non negatur, quòd misceatur illic ratio aliqua involuntarii: unde etiam habetur postea desiderium amissorum, tristitia, & perturbatio: est enim objectum quod non est amabile simpliciter, sed nonnisi hic & nunc.

Voluntarium mixtum ex concupiscentia ordinariè describitur, quòd sit actus appetitus sensitivi, quando hic fertur in objectum aliquod delectabile, & voluntatem trahit ad illud prosequendum. Est autem hîc res de concupiscentia antecedenti; hæc enim sola allicit: non de consequenti, quæ verè consequens est: quia sic, est nonnisi effectus; licèt respectu alius actus, possit habere rationem antecedentis.

Hoc Voluntarium habet inprimis, ut minuat liberum; Ratio: Quia concupiscentia vehemens propter sympathiam naturalem, ita excitat spiritus & humores, perturbatque phantasiam, ut non relinquat expeditum hominem, ad proponendum sibi, sine passione objectum. Habet hoc rursus concupiscentia, quod non semper augeat Voluntarium directè. Ratio, quia habet se ut aliquid extrinsecum voluntati, Voluntarium autem augetur per aliquid intrinsecum.

Quamvis autem concupiscentia ordinariè faciat actum intensiorem, non tamen auget directè rationem Voluntarii. Ratio: quia ut dixi, ratio Voluntarii spectatur penes esse ab intrinseco: hoc autem quod est ex concupiscentia, non est ab intrinseco, cùm non sit ex determinatione ejusdem, sed potiùs ex determinatione proveniente ab objecto delectabili sensibili.

Non negatur tamen, quòd concupiscentia impediat, ne in illo actu sit involuntarium, sed non sequitur, quòd hoc ipso semper directè augeat Voluntarium: cùm non augeat esse ab intrinseco. Et sicut non ideò, quia aliquis impedit frigus auget calorem, ita & in præsenti.

Non negamus tamen quod indirectè augeat Voluntarium, quatenus scilicet, inclinat ut sit ille actus intensus.

Cæterum usitata est doctrina & phrasis, quòd concupiscentia minuat liberum, & augeat Voluntarium, pro qua S. Thom. Valenc. Salaz, Baldel, Curiel, Martinez, Sairum, Navartum, videbis citatos apud Oviedo Contr. 3. n. 57.

Deinde hoc Voluntarium ex concupiscentia habet hoc præcisè loquendo, quòd minuat Voluntarium. Ratio, quia definitivè Voluntarium est ut sit ab intrinseco, & ex cognitione boni. Utrumque hoc minuitur à concupiscentia: primum quidem; quia delectabile objectum facit, ut non moveatur ita ab intrinseco, sed ut moveatur ab objecto, adeoque ab extrinseco. Deinde minuitur ratio notitiæ; quia anima trahitur, ut applicet sese ad versandum, nonnisi circa delectabile. Quamvis autem illa passio sit intrinseca homini, sufficit quòd sit per modum extrinseci respectu voluntatis, & ejus potestatis ad suam determinationem. Quod autem illud objectum delectabile nonnisi mediâ sui notitiâ trahat, non sequitur quòd non lædat esse ab intrinseco: quia etiam Deus clarè visus, mediâ sui notitiâ trahit ad amorem, & tamen ille amor, dicitur ab extrinseco determinari.

Denique habet hoc concupiscentia, quòd non causet Involuntarium: quia ita facta nunquam fiunt cum tristitia & anxietate, quæ sunt nota Voluntarii.

Unde ulteriùs eruitur discrimen inter metum & concupiscientiam, quia qui operatur ex concupiscentia, semper sibi videtur potiri accessu novi boni h. e. usu objecti delectabilis, ex hocque sequitur gaudium & non tristitia. Quando autem operamur ex metu, amittimus

aliquod bonum sine acquisitione novi. *Vnde ulterius*

COLLIGES. Quòd cum non causet involuntarium concupiscentia, licet voluntarium minuat, posse adhuc illic haberi rationem voluntarii misti. Involuntarii quidem, quia minuit voluntarium: voluntarii autem, quia non causat involuntarium.

Voluntarium mistum ex ignorantia & inconsideratione divi litur. in ignorantiam antecedentem, quæ est actus causa (supple voluntati) nec potuit impediri: quia scil. putatur esse legitima objecti notitia. Et in ignorantiam consequentem, quæ ex aliquo actu voluntatis oritur, vel directè, vel indirectè; Ut cùm aliquis non vult interrogare; An hodie sit dies præceptijejunii? Et in Concomitantem, quæ neque est causa operis, nec ex illo sequitur, sed meré circumstat: consequenter neque est causa actionis, nec si tolleretur, impediret actionem: taliter se habet, qui voluit feram occidere, & occidit hostem, quem aliàs vult occidere.

Ad primam speciem Ignorantiæ revocatur ignorantia Invincibilis, ad quam scilicet depellendam hîc & nunc non sufficit ulla diligentia: unde etiam dicitur ignorantia approbabilis, justa, &c. formalisaturque ordinariè duobus, inprimis si homini non veniat in mentem quod erret. Rursus si adhibitâ hîc & nunc diligentiâ, putat se non errare: quæ adhibitio diligentiæ, debet esse proportionata objecto: Nam in re majori est major adhibenda. Et ita si hæreticus dubitet de fide, non solum suos, sed etiam nostros Doctores tenetur consulere, eò, quod suos possit habere prudenter suspectos in hac materia.

Ad posteriorem speciem ignorantiæ revocatur ignorantia Vincibilis, quæ hîc & nunc potest vinci, & si sit de objecto prohibito, erit ignorantia culpabilis. Eandem conditionem vincibilis ignorantiæ sequitur ignorantia affectata, quæ positivè est volita; unde & ab affectu seu actu voluntatis dicitur affectata: quæ ipsa si sit voluntaria, directè dicitur crassa & supina; est enim propria desidum, quorum est crassos esse & supinari.

Post has divisiones est necesse meminisse Ignorantiæ juris, & facti: Ignorantia juris est, quando ignoratur lex: Facti autem, quando est ignorantia actionis, aut alicujus circumstantiæ illius. Quæ ipsæ ignorantiæ adhuc subdividuntur in ignorantiam pravæ dispositionis, cùm non tantùm res nescitur, sed oppositum illius inducitur in mentem erronè. Puræ autem negationis est, quando est sine persuasione erronea oppositi. Quomodo autem illæ tres capitales ignorantiæ habeant se ad voluntarium, indicandum est.

Inprimis ignorantia Antecedens est causa voluntarii in hoc sensu, quia se habet ut notitia in aliis materiis antecedens voluntariũ, quæ semper est causa operis. Sed in alio sensu involuntarium simpliciter causat: quia facit ut effectus qui ponitur, non sit cognitus, adeoque nec volitus, ut contingit, si quis occidat hominem, bona fide putans, feram. Unde ulterius dicitur; quòd illa ignorantia causet simpliciter involuntarium, non quòd illic non reperiatur explicata ratio voluntarii, sed quòd sit involuntarium ratione ignoratæ talitatis objecti, habeturque tunc non quidem actualis, sed saltem virtualis volitio oppositi, in præparatione animi, hîc & nunc expediti, ad detestationem homicidii v. g. illique respondet præparatio dolendi, de homicidio.

Ignorantia Consequens causat voluntarium simpliciter, & solùm secundùm quid involuntarium. Quod causet voluntarium simpliciter, Ratio est, quia voluntarium illi est, non nosse oppositum, & non velle oppositum. Est tamen illic etiam aliquid involuntarii: quia ostendit hoc, dum sub palliata veritate, & non per apertam oppositionem, vult operari.

Ubi ulterius advertis differentiam, quare Ignorantia antecedens simpliciter causet involuntarium respectu non cognitæ circumstantiæ. Quia facit esse effectum incognitum; adeoque non volitum, quod in præsenti non habetur: nam effectus saltem inconfusè noscitur: habetur enim universalis voluntas, hæc v. g. volo jaculari, quidquid illud sit, de quo nolo discurrere quid illud sit; quæ voluntas confusè & implicitè complectitur etiam jaculationem ad hominem; nihil autem simile habetur, quando aliquid fit ex ignorantia antecedente.

Ignorantia Concomitans neque voluntarium causat: nam occidens hostem quem putavit esse feram non habuit præcognitum hostem; quomodo ergo illi fuit voluntaria occisio hostis? Sed neq; etiam causat involuntarium, quia non est ullo modo contra voluntatem illius.

In hac materia solent distingui hi termini. Ignorantia concomitans causat non voluntarium, & eadem ignorantia non causat voluntarium, dicique solet quòd ignorantia concomitans non debeat dici causare non voluntarium, secundùm positivum esse actionis; causat tamen secundùm esse negativum illius actionis, hoc est secundùm esse involuntarii in eadem actione contenti.

DIFFICULTAS III.

Explicatur Involuntarium.

UT explicetur involuntarium, est necesse priùs ponere de qualinam involuntario hîc agatur. Non enim agitur de involuntario negativo formaliter accepto, quòd rectè definit Arriaga d. 9. n. 1. esse id quod non est à principio appetente. Nec de involuntario negativè secundùm objectivam rationem consideràbili,

rabili, quod est objectum circa quod, nec prosequendo, nec fugiendo versatur voluntas. Nec item res est de Involuntario privativè, quod est id, quod non est à principio appetente cum possit esse. Sed accipitur involuntarium contrariè hoc est pro eo, quod opponitur actui voluntatis, in oppositum, efficaciter, ex vi saltem actûs, tendenti. Sic sumptum involuntarium, minùs late patet, quàm necessarium, quod est superius involuntario, violento, & coacto. Nam actus amoris in patria est necessarius, & tamen non est violentus, nec coactus, nec involuntarius.

Ad formalissandum autem involuntarium descriptum, est necesse, ut opponatur actui voluntatis oppositum efficaciter appetenti: nam cum inefficaci voluntate boni, potest stare voluntarietas mali: stare autem non deberet, si etiam inefficaci voluntati, opponitur involuntarium; deberent enim inter se comparari, sicut formæ contrariæ in summo, quæ invicem se pellunt; agimus enim hîc de tali oppositione voluntarii & involuntarii. Dixi autem illum actum, debere esse efficacem saltem ex vi actus: quia quando ducitur reluctans latro ad patibulum, reluctatio illa non est efficax absolutè; nihil enim ponit, sed est efficax quantùm ex parte actûs, estque illi illa punitio omninò involuntaria.

Species Involuntarii violentum est. Hoc autem ex Aristotele 3. Eth. c. 1. est, quòd provenit à principio extrinseco non conferente vim passo. Ut vides ad violentiam requiritur, ut proveniat ab extrinseco: hinc minùs propria Aristotelicè illa locutio Latinorum est, violentas sibi manus intulit. Deinde est necesse ut ipsum patiens habeat ad oppositum appetitum, nec sufficit quòd negativè se habeat ad illud, nihil ad illud activè conferendo: quia anima præcipuè rationalis, ab extrinseco advenit materiæ, nempe à Deo creata, nec materia activè ad illam concurrit; nihilominùs non est violenta materiæ: quia est secundùm ejus appetitum, quem habet ad formas. Unde ly passo non conferente vim, sumitur pro ly passo repugnante. Neque etiam ly passo non conferente vim sumitur pro eo, quod passum etiam causalitatem materialem præstare non debeat: hoc enim ipso quia patitur recipit in se, si recipit causat materialiter. Accipitur autem hic receptio in quantum condistinguitur ab Informatione.

Hanc resistentiam debere esse activam docuit Vasquez, ut scilicet res, quæ patitur violentiam in ablatione alicujus boni, concurrat ad illud activè: quia aliàs non esset ratio, cur aër non patiatur violentiam; quando illi aufertur lux &c. Cujus hæc sola ratio est, quia non datur activus influxus ipsius passi, in bonum allatum. Sed sufficere solam resistentiam ex exigentia passiva ortam, communiùs docetur. Ratio: Quia ipsa definitio allata, id videtur deposcere iis verbis: nullam vim conferente passo. Non dicitur autem nullam vim conferente activo. Rursus in nullas formas materia influit activè, & tamen illi spoliari omnibus est violentum.

Hæc autem exigentia passiva, ut sit legitima, debet spectari penes circumstantias: & ita quia aëri non est in omnibus circumstantiis exigitum habere lucem, ablatio hæc ab illo lucis tempore nocturno, vel recedente sole, non est illi violenta. Quod ipsum spectare circumstantias ita accipiendum est; ut scil. advertatur, an ipsæ illæ circumstantiæ impeditivæ sint contra exigentiam passivam illius passi: & ita quia impeditivum hoc, quod est absceſſus solis, non est contra exigentiam aëris, fit ut tunc carere illi luce non sit violentum: è contrà quia hoc impeditivum quod est, v. g. impulsus lapidis factus ut ascendat sursum, est impeditivum, quod petit ex natura sua non poni; fit ut ille motus sit illi violentus, quamvis supposito tali impedimento naturale sit poni tunc motum. Quando autem datur duplex appetitus contrarius, ut aliquid dicatur violentum simpliciter, debet attendi ad superiorem appetitum: hinc licèt motus progressivus sit contra appetitum gravitatis; quia tamen illum appetit superior appetitus vitalis & animalis, non erit violentum animali progredi.

Si comparentur inter se violentum & involuntarium, tunc non omne violentum est involuntarium simpliciter: quia in lapide est violentia in motu sursum, non tamen involuntarium. Rursus, non omne etiam involuntarium est violentum: quia mendico carere pecuniâ involuntarium est, non tamen violentum.

Coactum denique est id, quod fit ab agente cognoscitivo contra vehementem inclinationem contrariam. Dixi ab agente cognoscitivo: quia non dicitur lapis cogi, ut eat sursum, sed homo v. g. ut ferat compedes.

QUÆSTIO III.

Quid sit Actus Moralis?

PRÆMITTO *Significationem hujus vocis Morale.* Ly *morale* grammaticaliter derivatur à ly *Mos*: ly autem *Mos* triplicem adhuc retinet significationem: Nam interdum ita sumitur, ut etiam extendatur ad inanimata, & ita Plinius utitur etiam hac voce, *Mores cœli.* Interdum autem ita sumitur, ut supponat pro frequentato & repetito agendi modo, nonnisi noscitivis apto, extendendo tamen vocem etiam ad bestias, & ita fortitudinem Machabæorum describit Scriptura 2. Mach. 11. v. 10. *Leonum autem more impetu irruentes in hostem.* Denique sumitur ly *Mos* appropriando vocem ipsis intellectualibus, & accipiendo eam pro consuetudine operationis; ita ut ly *actus moralis* significet illum actum ex cujus frequentia mos conficitur, inquit Suar.

hic Sect. 1. n. 2. & quidem significando actum de linea voluntatis.

Præmitto 2. *Appropriata hac voce nonnisi agentibus intellectualibus adhuc ly morale & moraliter tripliciter accipi solet.* Inprimis pro ly ut plurimum, & ita dicimus: Cajus moraliter loquendo semper irascitur famescens, h. e. ut plurimum. Rursus accipitur, pro oppositio gradibus aliis certitudinis; & ita dicimus: moraliter sum certus, quòd hoc vel illud sit facturus; quæ locutio, licèt habere possit hunc sensum, ut plurimum in tali judicio formando non erro, videtur tamen significari potiùs quidam gradus certitudinis minor, quàm sit in aliis scientiis, vel in assensibus supernaturalibus. Denique accipitur ly *morale* applicando illud ad actum moralem, qui ipse hîc explicandus erit. Ad primam & tertiam acceptionem hîc maximè attendendo.

Præmitto 3. *Non esse in hoc difficultatem, quid sit actus moralis quoad suam entitatem*; est enim physicissimè ipsemet actus voluntatis: quia tamen non omnes actus voluntatis sunt actus morales: de hoc restabit difficultas, quid pro formali dicat actus moralis. Porrò partienda hîc erit consideratio, in actum moralem formaliter acceptum, hoc est accipiendo actum moralem physicum, prout est concretum quoddam ex entitate & moralitate. Deinde consideranda veniet ipsa objectiva moralitas, quæ erit ultimum resolutorium, quare aliquid sit moraliter bonum, vel moraliter malum: hoc enim venit nomine objectivæ moralitatis.

DIFFICULTAS I.

Quid Actus Moralis formaliter acceptus?

Divisi sunt Auctores in explicatione actus moralis formaliter accepti: Nam ut omittantur ii, qui esse morale dicunt esse Ens quoddam rationis; qui facilè impugnantur per id; quia sine ulla fictione intellectûs, dantur actus morales, qui sunt fundamentum laudis & vituperii, meriti, & demeriti, quæ non sunt quid fictum. Ut item omittantur ii, qui esse morale in actu, dicunt esse modum realiter superadditum: hi enim etiam multiplicant entia sine necessitate. Sed & aliæ insuper restant sententiæ.

Explicatur 1. Actus moralis formaliter acceptus. Quod sit respectus quidam ad regulam: ita ut evadant duæ species moralitatis, scilicet moralitas bonitatis, si sit conformitas ad regulam, & malitia moralis, si sit difformitas; quem ipsum respectum volunt esse realem prædicamentalem non formaliter, sed causaliter: quia nimirum est fundamentum proximum relationis prædicamentalis: est enim formalitas connotativa, quâ actus, formaliter connotat suam regulam, à qua dependet in genere causæ, vel dirigentis vel exemplaris, priusque ratione illam connotat, quàm consurgat ulla relatio: latiùs enim dicitur patere connotatio, quàm relatio: fundamentum enim paternitatis, ut est prius relatione paternitatis, non est relativum prædicamentaliter, neque transcendentaliter; & tamen est connotativum: quia ratio causæ in illo inclusa, non potest sine connotatione explicari. *Hæc Explicatio*

Non satisfacit 1. Quia si esse morale est respectus ad regulam, sicut omnis alius respectus præsupponit fundamentum, ita & ille præsupponere debet. Hoc autem ipsum fundamentum quæritur quod sit? Illudque ipsum fundamentum potiùs formalisabit rationem moralis in actu: quia hoc formalisativum, est prima formalitas in actu, sufficienter illius à cæteris distinctiva. Hoc autem potiùs conveniet illi fundamento, quàm pullulanti respectui. Et sicut veritas non est merus respectus, sed stat in fundamento illius respectus, ut dictum in Logicis; ita nec moralitas erit merus respectus.

Non Satisfacit 2. Quoad id quod assumit. Nam, quod dicit fundamentum paternitatis, ut est prius relatione paternitatis, non esse relativum, & tamen esse connotativum, id habet suam difficultatem: Nam vel ponit connotativum illud in actu primo, vel in actu secundo? Si ponit connotativum in actu primo, tunc non intelligitur tum quidem relatio, quia nec intelligitur connotatio: sed nego quòd tunc non reperiatur relativum in actu primo: nihil enim ad hoc habendum deficit. Si autem ponatur connotativum in actu secundo, illud non potest intelligi sine ipsa connotatione actuali Ex quo inferam, dari etiam tunc relationem actualem, cùm intelligitur connotatio actualis: nihil enim deest ad esse relationis.

Non satisfacit 3. Quia sive ponatur connotatio prior relatione, sive non, hoc ipsum fuisset probandum, quòd ipsa illa connotatio vel ipse ille respectus, sit formalisativus moralitatis.

Explicant 2. alii. Quòd formalitas Moralitatis sit non aliud, quàm ipsa Libertas. Pro qua sententia Oviedo hîc tr. 4. cont. 1. n. 9. citat Suarez Gran. Tann. *Hæc Explicatio*

Non satisfacit 1. Quia quamvis concedatur non plùs patere actum liberum & actum moralem, inde non sequitur, quòd idem sint formaliter definitivè, & per ordinem ad nostros conceptus; quia etiam risivum & fletivum, risivum item & rationale, prout supponit pro noscitivo dependenter à sensibus, æque latè patent. Nihilominùs non idem sunt definitione, saltemque ita hæc inter se different, ac acclive & declive in eadem linea, & tamen hæc formalitatibus differunt: Ergo idem dici potest de formalitate moralitatis & formalitate liberi.

Non satisfacit 2. Quia quamvis devitandæ sint quæstiones de voce: nihilominùs con-

conceptus etiam rerum, non sunt formandi, ut non possint aptari illis vocibus, quas usus communis, his rebus significandis applicuit; aliàs non hæ res, sed aliæ definientur. Ut si aliquis frameam per definitionem pilei circumscribat. Hæ autem voces morale & liberum, in communi usurpatione, non ad eandem rem significandam impositæ sunt. Hinc si dicam: est tibi liberum Deum amare, vel odisse, non erit sensus, est tibi moralis Dei amor vel odium.

Non satisfacit 3. Quia si idem est formaliter actus moralis & actus liber, frustranea esset divisio quæstionis de Moralitate, & quæstionis de Libertate: cujus oppositum praxis ostendit. Rursus bene possum prædicare; Actus liber est actus moralis, & tunc sive sit prædicatio universalis de magis universali, sive prædicatio æque latè patentis, per omnes tamen non erit identica: Ergo utriusque termini distincta debet adferri explicatio.

Dices cum Suarez n. 8. s. 1. Mores propriè dicuntur solùm de actibus liberis; quia frequens eorum repetitio, oritur solùm ex voluntaria determinatione operantis; in actibus autem necessariis, oritur à natura: & ita amor beatificus, licèt sit à voluntate, & à ratione, plenè considerante; nihilominùs non est actus moralis, solùm quia est necessarius; ratione cujus liberi sequuntur laudabilitas & vituperabilitas.

Respondetur. Concedendo hoc solùm: sed nego quòd formaliter & in ordine ad nostros conceptus, idem sint ista. Quod etiam videtur ipse Suarez innuere inferiùs s. 5. n. 15. explicans moralitatem per modum emanationis cujusdam, præsupponentis libertatem; quod si illam præsupponit, non est idem formaliter cum illa.

Explicari potest 3. Actus moralis. Quòd sit actus liber, non quomodocunque, sed ut procedit ex perfecta deliberatione rationis; non solùm quatenus potest unum actum vel objectum cum alio conferre in ratione delectabilis, aut alio modo convenientis naturæ; sed etiam sub ratione honesti aut turpis. Alii dicunt sub ratione laudabilis, ita inter alios cit. Suar. s. 1. n. 6.

Hæc Explicatio

Non satisfacit 1. Quia ipsa laudabilitas & vituperabilitas, supponit aliquam honestatem vel inhonestatem connexionis prædicatorum, actûs moralis: & hæc potius erit, quæ constituit actum, formaliter moralem: quia hîc quæritur de ratione primò constitutiva & distinctiva: Quod si terminis Suarii loquaris, quòd actus moralis attendat ad rationem honesti & turpis; non adfers ultimam responsionem: quia quærere restat, per quid constituatur formaliter in ratione attendentis ad honestum & turpe? quæreréque adhuc restabit, per quid attendat formaliter, ad hoc, quod formaliter honestum est.

Non Satisfacit 2. Quia qui teneret actus indifferentes in individuo, hoc ipso teneret actus nec laude, nec vituperio dignos; & tamen essent illi actus morales: Cur non enim?

Non satisfacit 3. Quia nihil repugnat dari actum moralem, qui nihil attendat, & præcisivè se habeat ad rationem honesti vel turpis: & bene se habeat, cumque libertate, ad bonum v. g. utile, nunquid enim etiam circa utile, exerceri non poterunt actus morales?

Respondet 1. Suarez n. 9. Esse casum impossibilem: quia oporteret illam inadvertentiam ad inhonestatem, esse prorsus involuntariam: quia si esset voluntaria, jam esset in hominis potestate talis deliberatio actualis; hæcque est necessaria ad moralitatem actionis. Vix autem intelligi potest hominem actu operari liberè, perfecta & rationali libertate, quin sit in potestate ejus, deliberare, etiam de honestate vel turpitudine talis actionis.

Contra est. Tum quia, quamvis ponamus esse in potestate hominis deliberare de honestate, vel turpitudine actûs; cur non poterit sistere in sola rationabili utilitate illius, illâque moveri? Tum quia potest voluntas triplici suo actu moveri ad idem, nempe honestate, delectabilitate, utilitate: Cur hi posteriores duo non erunt actus morales? Quantumvis ad rationem honesti non attendant.

Respondet 2. Idem. Talem actum simpliciter & absolutè non denominandum moralem: quia actus non est natus ita fieri, ut ex eo confici possit mos, rationemque dat, quia talis modus operandi scil. ad præcisam utilitatem attendendo, est rarissimus & casualis. Deinde actus moralis propriè dictus, est in ordine ad rectitudinem & obliquitatem morum, & ideò necessariò requirit capacitatem rectitudinis vel obliquitatis; actus autem attendens, ad solum utile, non est capax rectitudinis & obliquitatis.

Contra. Tum quia immeritò ponit Suarez talem actum esse infrequentissimum; quàm frequenter enim solo rationabili utili movemur? Tum quia nego actum, qui attendit ad utile rationabile, non esse capacem obliquitatis, & rectitudinis moralis: cur non enim? Tum quia ipsum bonum utile rationabile, capax est objectivæ moralitatis: cur non ergo actus versans circa tale bonum, erit moralis formaliter?

Restat hoc unum dicere, quòd actus formaliter moralis, sit actus versans circa objectivam moralitatem, vel esse objectivum moraliter. Ratio explicationis est, quia actus formaliter tales, debent explicari per ordinem ad objectum circa quod versantur: Et ita actus formalis Logicæ explicatur per objectum Logicæ circa quod versatur; actus item formalis visivæ, aliarumque potentiarum per objectum proportionatum: Ergo idem dicendum de actu formali-

maliter morali. Redibit de hoc quæstio in materia de peccatis, hîc autem & nunc, ne explicetur ignotum per æque ignotum. *Sit*

DIFFICULTAS II.

In quo stet objectiva Moralitas Actionum, quæ de se nonnisi bonæ vel malæ sunt.

NOtum est esse aliquas actiones malas, quia sunt prohibitæ; aliquas ideò prohibitas, quia sunt malæ: de his posterioribus inprimis quæretur. Plures de hoc sententias licèt sub alio titulo, vide apud Oviedo Tr. 4. cont. 4. pun. 2. Non est quòd moremur in impugnatione illius sententiæ, quæ docet hoc objectum esse malum, quia naturâ suâ est malum, non est, inquam quod moremur: quia licèt interdum sit licitum recurrere ad naturam rerum, præcipuè quando quæritur de effectu, quem experientia poni suadet: Nam ultimò effectus rejicitur in naturam causæ. Cæterùm talis respondendi modus, in aliis materiis, in quibus ratio vel maxima, hoc est experientia, non est, devitari debet; quia & præscindit filum disputationum, & potest esse refugium errandi; ut si quis dicat fornicationem esse naturâ suâ bonam, æquè ac bonum est matrimonium. Similiter procedit & illa sententia, quæ moralitatem objectivam explicat per hoc, quòd circa illam possit v.g. versari actus formaliter moralis; Nam & hæc sententia non indiget multa refutatione: quia idem per idem explicat. Accedendum erit ad alias sententias, hac tempestate magis celebres.

Punctum Difficultatis 1.

An objectiva Moralitas, stet in voluntate Dei?

AFfirmat Esparza q. 20. Coincidunt illi, qui in Legem divinam sive intimativam, sive præceptivam id referunt. Pro qua in substantia sententia, stat Molina, Valentia, Salaz. Unde per illos ratio quare v.g. homicidium sit malum, est, quia illud Deus prohibet. *Hanc sententiam*

Explicat ita Esparza. Bonitas actus tam circa finem, quàm circa ea, quæ sunt ad finem, dependet ex bonitate finis: Finis autem ultimus hominis, ad quem cætera omnia referuntur tanquam media, est summum bonum; Ergo summum bonum quatenus est ultimus finis hominis, est id, à quo tanquam à proxima regula, dependet bonitas actuum humanorum; consequenter in discessu ab illa regula, stabit malitia: quia eadem est regula recti & obliqui. Rursus, impossibile est ut actus quibus quis immediatè adhæret summo bono, non sint boni, & similiter ut non sint mali, quibus avertitur immediatè ab eodem; Ergo quoad istos actus, nulla libera dispositio divinæ voluntatis potest inducere ullam variationem bonitatis aut malitiæ.

Quod attinet ad actus, qui versantur mediatè circa Deum, observandum est, fieri posse, ut finis quatenus obtinendus ab aliquo connectatur omninò determinatè cum aliquibus mediis, cum aliis verò connectatur tantùm indeterminate: & ita existens Romæ ut veniat Neapolim, pro determinato medio habet motum, quòd verò veniat terrâ vel mari, non est medium determinatum. In hunc etiam modum, ad consecutionem summi boni quod est Deus, necesse est determinatè, ex ipsa hujus finis naturâ, cognoscere & amare Deum super omnia; non est tamen necesse, determinatè ex natura præcisè ejusdem finis, ut is determinatè Sacrificiis v.g. colatur, sed quoad ejusmodi habet se indifferenter, ut aliunde proveniat determinatio.

Porrò omnis determinatio indifferentiæ cujusvis, pertinet ad aliquam voluntatem, quæsola est electiva inter plura: quod si sint plures voluntates inæquales & subordinatæ, determinatio pertinet primò & per se ad primam voluntatem, cujus cognitio est perfectior: primum autem in quovis genere est regula cæterorum: permittuntur autem respectivè se ad ea determinare, ad quorum determinationem sunt ex se sufficientes. Quod si ei determinationi sit annexus aliquis effectus, ad quem adducendum sola voluntas sufficiat, erit necessaria cooperatio primæ ac secundæ voluntatis, præcipua autem voluntas est divina, utpote quæ dirigitur cognitione perfectè comprehensiva rerum omnium.

DICENDUM est, *Objectivam moralitatem non stare ultimò, in voluntate Dei.*

PROBATUR 1. Quia ea quæ assumit Esparza in suo discursu non convincunt. Concedo, à bonitate finis dependere bonitatem mediorum, non tamen ita, ut finis possit singulis tribuere rationem medii ad se, aliàs nihil esset essentialiter malum moraliter: quo posito, restabit quærere, cur v.g. fornicatio, non sit medium tendendi in finem ultimum naturalem mediatè, sit conjugium? Cur item mendacium pro Reipublicæ totius incolumitate prolatum, non possit habere talem rationem medii & similia. Ulteriusque restabit quærere; quod sit fundamentum indagandi, quòd aliquid de se sit medium ad prosecutionem finis ultimi naturalis? Concedendo, impossibile esse ut actus, quibus quis adhæret summo bono sint mali, sed restat quærere: Unde sit noscendum, quòd aliquæ actiones sint quibus inhæretur ultimo fini, præcipuè in ordine naturali? Curque v.g. fornicatione non accedatur sed recedatur ab ultimo fine? & cur Deus ad quem spectat determinatio indifferentium aliquorum mediorum, necessitatur, ut pro tali medio non possit accipere fornicationē?

Quod

Quod etiam assumit, voluntatum subordinatarum determinationem primò & per se spectare ad præcipuam voluntatem, id est divinam, id videtur favere prædeterminantibus. Quando autem recurrit ad hoc, quòd aliquorum determinatio sufficienter ponatur à voluntate creata, explicandum veniret inprimis, cur non sit sufficiens ad determinandum quod fornicatio sit bona? Cur item sit sufficiens ad alias determinationes?

Probatur 2. Tum quia videtur Explicatio hæc moralitatis objectivæ non satisfacere intento, in his, quæ nonnisi determinatè velle potest voluntas divina: Cùm enim nihil sit volitum nisi cognitum quærendum restabit; quare intellectus divinus, proponat hoc non nisi determinatè volendum? illudque potiùs erit moralitas objectiva. Cumque in istis quæ determinatè vult voluntas, ratio medii non habeatur ab ipsa voluntate, sed ipsa voluntas necessitatur illa determinatione objectivâ, de hac quæritur, unde oriatur? Universaliterque in aliis materiis videtur, quòd ea quæ unicè sunt necessaria non fiant mediâ voluntate, sed præsupponantur voluntati: atque ita non ideò est medium pertingendi ad finem motus, quia illum vult voluntas, sed antecedenter ad voluntatem, habet rationem medii, imò determinat ipsam voluntatem, ad sui usurpationem. Jam ergo respectu talium mediorum voluntas Dei non habet rationem moralitatis objectivæ: non habet etiam rationem moralitatis objectivæ in his, quæ ipsa voluntas Dei liberè determinat: quia voluntas Dei non est ultimum resolutorium interrogationum instituibilium de bonitate vel malitia actuum: cùm tamen moralitas objectiva, debeat esse tale resolutorium. Et certè quæram, cur fornicatio sit mala? Respondebis tandem, quia illam voluntas divina non vult: restat quærere, cur illam non vult, vult autem matrimonium? Restat item quærere, necessariònè fornicationem non vult, an liberè? Si liberè, ergo non est intrinsecè mala: quia absolutè volibilis à Deo. Si necessariò quærendum restat, per quid constituatur in ratione objecti involibilis à Deo? Et hoc erit potiùs quæsita moralitas objectiva. Tum quia, ut communiter arguitur, sunt aliqua objecta etiam respectu Dei mala, at sub qua moralitate objectivâ? Non enim illa potest haberi à voluntate præceptiva: quia Deus respectu suæ voluntatis, non est subditus etiam ad nostros conceptus: hic enim conceptus, esset dejectivus Deitatis. Non etiam habetur moralitas illa à voluntate intimativa, quærere enim restat: cur voluntas Dei non possit Deo intimare mendacium? Tum quia, si moralitas objectiva stat in voluntate divina; ergo quæcunque mala sunt, ideò solùm mala sunt, quia prohibentur, & tamen status quæstionis non procedit de iis, quæ ideò solùm mala sunt, quia prohibentur.

Probatur 3. Rationibus quas sibi opposuit Esparza.

Ratio 1. Quia & esset moralitatis objectivæ prima regula voluntas divina, ut supponitur; & non esset prima regula, quia supponeret priorem se, ipsum scilicet dictamen sapientiæ & sanctitatis naturæ divinæ, de quo ipso dictamine urgeri potest ulterius, quòd præsupponat ipsam conditionem objecti boni vel mali.

Respondet Esparza. Naturam divinam esse regulam nostra ratione priorem, regulantem sapientiam divinam, sed respectu nostri primam regulam esse voluntatem Dei: quia independenter à determinatione libera divina, non datur ulla determinatio ex parte alicujus prædicati necessarii Dei quoad plures actus, quibus exerceri & à quibus abstinere debeat voluntas: quod autem est regulatum ab alio, potest esse regula prima universalis respectu reliquorum.

Contra est. Tum, quia Status quæstionis inquirit de moralitate objectiva, quæ ex parte objecti sit prima. Tum, quia si datur respectu voluntatis divinæ objectiva moralitas prior, cur eadem respectu nostri non erit prima? Tum, quia licèt respectu eorum, quæ ideo sunt mala, quia prohibentur, pendeat determinatio à Deo, non pendet tamen in objectis, quæ ideò prohibentur quia sunt mala, & de horum moralitate quæritur.

Ratio 2. Pro formalitate moralitatis objectivæ est ultimus finis, sed quod habet rationem ultimi finis non est voluntas Dei, sed bonitas Dei. Ergo illa potiùs debet esse moralitas objectiva.

Respondet. Finis ultimus ex suo præcisè conceptu est prima regula operationum nostrarum, quoad ea cum quibus ex se præcisè connectitur connexione determinata, respectu autem aliorum objectorum est libera voluntas divina, tanquam regula.

Contra est. Quia hæc responsio non attendit ad statum quæstionis: Nam hîc quæritur de moralitate objectiva eorum, quæ ideò prohibentur, quia sunt mala: fatetur autem respectu talium voluntatem divinam non habere rationem regulæ primæ. Recurrere etiam ad ultimum finem non exhaurit difficultatem: quia quærere restat, cur ad ultimum finem naturalem accedi possit matrimonio, & non fornicatione?

Ratio 3. est. Priusquam intelligamus, Deum aliquid velle vel nolle, ex consideratione creatorum, inferimus, hoc esse bonum vel malum, volibile vel non à Deo: hoc autem sufficit ad cognitionem distinctivam boni à malo, esseque potest sufficiens regula nostræ voluntatis.

Ea quæ respondet. Non convincunt, quia recurrit ad malitiam eorum, quæ ideo mala, quia prohibita: hoc autem refutatum est.

Quo-

Quomodo autem possit fieri peccatum Theologicum, infrà dicetur.

Ratio 4. Ipsi voluntati divinæ non aliam ob causam conformari tenemur, quàm quia decet naturam intellectualem, v. g. (sic enim commodiùs argumentum proponitur) subdi altiori potestati; Ergo ultima regula erit decentia vel indecentia ad naturam intellectualem.

Respondet Esparza. Quòd illa causalis solùm denotet prioritatem per accidens, & quoad nos in cognoscendo.

Contra est. Nego hanc esse prioritatem per accidens, & solùm quoad nos: & sicut possibilitas rerum intrinseca, non est sola omnipotentia, imò possibilitas intrinseca præsupponitur cum fundamento in re omnipotentiæ, ita & dicta decentia præsupponitur voluntati divinæ.

Ratio 5. Quia impossibili Deo ejusque lege & voluntate, essent adhuc honore prosequendi parentes, & vitanda occisio innocentium. Ergo apparet moralitatem objectivam non desumi à voluntate Dei.

Respondet Esparza. Vulgares locutiones de Hypothesi impossibili raro traduci utiliter ad Scholasticas quæstiones. Cæterum re ipsâ sublato Deo nullum esse discrimen honesti ab inhonesto, quia nullum discrimen bene dispositi à non bene dispositio ad finem suum ultimum.

Contra. Tum quia, quamcunque regulam ostenderit bonæ argumentationis ex suppositione impossibili, (per quam Hurt. dicit, erui ingeniosas sequelas, & Perez ex Aureolo operosè illius principia tradit) ea servatur in hac argumentatione. Tum quia nego sublato Deo non fore discrimen inhonesti essentialiter ab inhonesto essentialiter. Quod autem dicit sublata possibilitate itinerum & onerum nullam fore distinctionem boni equi, à non bono: ita sublato Deo non fore distinctionem inhonesti ab inhonesto, id non convincit, quia etiam equi generositas ab alio principio sumitur, ex ipsa scilicet connexione naturali: cur ergo & bonitas actionis vel malitia, ex connexione aliqua constitutiva in ratione honesti vel inhonesti, desumi non poterit?

Explicatur eadem Sententia.

Eandem sententiam tuetur Perez in manuscript. de Peccatis c. 2. Concl. 2. & ad eam explicandam

Ponit 1. Quòd intellectus noster primò omnium concipiat Ens ut Ens, id est, cum abstractione ab imperfectionibus absolutum à relatione, à potentia activa, intellectiva, volitivâ.

Ponit 2. Quòd sequatur consideratio Entis prout factibilis, & in hac consideratione consonantia quædam consideratur inter potentiam & effectum: quæ consonantia in duobus stat, in similitudine positiva causæ activæ adæquatæ, cum effectu in gradu perfectionis, & præeminentiæ prædicabilis de utroque. Deinde in eo stat, quòd effectus habeat à sua causa activa originem non interruptam, quam interruptam originem, vocabat talem, qualem habet illuminatio solis reflexa: Illuminatio enim à sole est, sed obliquatio à corpore opaco.

Ponit 3. Quòd sequatur consideratio rerum ut relatarum ad vitam physicam, prout vita est communis cognoscitivæ & vegetativæ: ubi est consonantia non tantùm inter operationes vitales & principium, sed etiam inter objecta.

Ponit 4. Esse considerationem rerum ut relatarum ad potentiam cognoscitivam, quæ continet sub se potentiam sensitivam, cui addi debet consideratio relativa ad potentiam appetitivam. Consonantia in his sumenda à sensione clara & non delusivâ à voluptate & delectatione, dissonantia verò ab impeditione sensionis claræ, & voluptatis, & à delusione & dolore, atque molestiâ.

Ponit 5. Sequi considerationem sublimiorem, quâ res concipimus, non solùm ut habentes essentiam & potentes produci, &c. sed ut intelligibiles & veras; Videtur autem veritas formalissimè consistere in quadam puritate, sinceritate, immixtione, & segregatione rei ab aliis, quod intellectus præstat, cujus proprium est cognoscere formaliter distinctionem & identitatem rerum: ipsaque affirmatio & negatio, habere hanc vim videtur, ut si sit vera, separet ac distinguat, tribuendo ea quę ipsius sunt. Hinc etiam bruta non affirmant nec negant: non enim possunt adhærere omnibus à quibus pendet id, quod ipsis repræsentatum, alioqui similiter posset illis repræsentari Deus, à quo omnia pendent: hoc enim est propriè affirmantis verum, ut similiter affirmare possit omnia, cum quibus connectitur illud.

Consonantia in genere intelligibilium tanquàm à fine, sumitur à contemplatione intuitivâ veritatis summâ, vel simpliciter summâ, qualem habet Deus, vel qualem potest Angelus vel homo juxta vires sibi à Deo datas, habere; vel qualis est necessaria ad depulsionem errorum. Pulchritudinem autem hujus finis illud maximè commendat, quòd cæteras res tunc dicimus bonas & pulchras, quando istæ placent, & quando non possumus habere vel amplecti contrarium illarum, sine errore seu ignorantia. Experimur autem præcipuè moliri omnia contemplationem quidditatis rerum & causæ, à qua habent res esse ens, id est posse existere: omnia enim dum ignoramus causam ipsorum, admirationem faciunt, id est desiderium inquietum cognoscendi causam, & principium, unde habuit res facta, posse esse. Itaq; contemplatio possibilitatis primæ rerum est finis operum naturæ in genere intelligibilium. Quod aliunde fit perspicuum: quia omnes nostræ ratiocinationes eò ten-

rò tendunt, ne negetur verificativum invariabile illius principii: *Necesse est quodlibet esse vel non esse*, & hæc necessitas vel impossibilitas, est prima causa & possibilitas rerum, i.e. ipse Deus.

Ponit 6. Sequi considerationem omnium suavissimam, quâ entia ut bona & amabilia, & delectabilia ex contemplatione veritatis intelligibilis consideramus, relationes facientes ad voluntatem: In hac consideratione est ultimum gaudium: nam contemplatio in genere intelligibilium est ultima: absolutè tamen non est ultima, sed ultimum est gaudium verum, tanquam exitus acta probans. In hac consideratione consonantia sumitur à gaudio vero, id est procedente ex contemplatione veritatis perfectissimâ. In hac consideratione occurrit Deus tanquâ bonus, & res disponens ex amore &c. Nam cum in hoc genere ultimum sit gaudium producendum à nobis, jam consideratur esse aliqua causa, à qua procedat, & emanet tota perfectio gaudii; hoc autem est illam causam, esse amantem: nam gaudium & amor productus manifestè demonstrat amorem producentem; alioqui melior esset effectus quam causa: melius enim est habere gaudium, & amorem, quam non habere, si gaudium sit verum.

Ponit 7. Ultimum quod ad rem spectat esse contemplationem quâ res intelligimus, ut liberè eligibiles. Hæc consideratio nascitur in nobis, quando primum libertatem nostram experiri incipimus. Libertas autem nascitur in nobis, post prædictas considerationes hac ratione. Postquam consideravi me posse efficere quædam, agere vitam sensitivam, intellectivam, volitivam, perceptivam gaudii veri & maximi, quod nascitur, ex contemplatione & amore causæ, præcontinentis totam perfectionem mei esse, & mearum omnium actionum, in qua conceptione involvitur cognitio mei, & præordinata sapienter, & ex intentione ab illa causa, ad prędictum finem, statim sequitur in me inclinatio quædam elicita, sine ulla libertate ad meipsum, seu amor mei, ut præordinati ad talem finem, volens illum executioni mandari, subitoq; exorta in me cognitione hujus meæ inclinationis, quæ ipsa cognitio, tribuit causæ præordinanti, totam perfectionem hujus inclinationis, incipit deliberatio de modo exequendi finem propositum. Aliquando occurrunt media, quæ statim ob suam perfectionem, & propter pulchritudinem actionis, quâ fieri debent, arguunt debere duci ab illa sapientia, præcontinente, quidquid perfectionis potest oriri ex me. Et quia possunt esse aliquando opposita inter se, statim ratio recta judicabit me posse eligere quodlibet illorũ, & electionem fore bonam. Sed in hoc ipso judicio rectæ rationis apparet nova quædam perfectio, causæ præordinantis ipsam electionem: apparet enim illa causa, ut continens totam perfectionem illius electionis, i. e. actus dominii, ac proinde jam hîc apparet Deus ut Dominus, simul etiam apparet ut præscribens media libero arbitrio: hoc autem est apparere ut Legislatorem. Econtrà aliquando apparet aliquid malum ita alienum à meo fine & à sapientia prędordinante, ut ratio recta manifestè judicet, non posse illud fieri ab illa sapientia. Potest etiam ratio deducere ex notitia ipsius mali, non posse illud juxta præscriptum hujus sapientiæ, non afferre, aliquod detrimentum manifestum, fini proposito. Tunc igitur ratio judicabit bonum oppositum esse necessarium ad consequendam meam beatitudinem. Quod ipsum illustrabat duobus exemplis, primò si mihi occurrat, ut possibilis hîc & nunc produci aliqua opinio, sed improbabilis, statim ratio judicat, hanc esse contrariam meo fini; manifestè enim constat amatorem opinionis improbabilis, non esse amatorem veritatis: sicut Medicus præbens medicamentum, quod certus est esse lethiferum non est amator sanitatis ægroti. Secundum exemplum est ex odio Dei, cujus contrarietas ad finem propositum manifestè patet, quomodo enim cohærebit odium Dei cum vera mea beatitudine, stante in contemplatione & gaudio de Divinitate percepto.

Et ex iisdem principiis facilè deducitur delectationem veneream extra matrimonium esse malam & prohibitam, quia propter vehementiam voluptatis, potest perturbare hominem, & vertere pæne in insaniam, nihil curantem de bonis spiritualibus. *Hæc Explicatio*

Nonsatisfacit. 1. Si spectentur ea, quæ proximè concernunt intentum. Ex iis enim quæ proximè illud concernunt, sunt ultima tria posita: ea autem non convincunt. Concedo intervenire contemplationem rerum prout intelligibilium, adeoque attingi etiam Deum, tanquam intelligibilium auctorem, sed quærere restat, quæ sit communis & ultima ratio, cur non intelligat ipse Deus, nec nos intelligere verè possimus, homicidium, fornicationem, furtum esse bona? cùm sit bonum occidere hostes in bello, uxorem ducere, divitem esse.

Concedo, Deum apprehendi secundum Positum 6. apprehendi inquam, ut amantem; sed restat quærere, cur non amet homicidium inimici, v.g. amet hostis? cur amet copulam matrimonialem, non copulam fornicariam? Concedo, occurrere media ob suam perfectionem determinantia, sed restat quæ sit regula dignoscendi media saltem mediatè, conjungentia cum fine? Curque cum amore Dei conjungatur matrimonium, non conjungatur fornicatio, nec conjungi possit? Concedo, rationem manifestare aliqua esse mala, & non posse fieri à sapientia divina; sed quęrere restat, quæ sit regula talia dignoscendi, communis quibuscunq; malis, & ultimum resolutorium malitiæ. Concedo amatorem opinionis improbabilis, manifestè esse non amatorem veritatis. Sed de hoc ipso quæro, cur sit malum non esse, & quidem in omni eventu, amatorem veritatis. Concedo, odium

Dei esse contrarium beatitudini, sed quærere restat, quæ sit ratio malitiæ illius ultima, quæ simul sit communis & resolutiva aliarum malitiarum? curque alia quæ supponuntur mala, non possint habere rationem medii ad finem. Concedo delectationem veneream esse malam, sed quærere restat, cur sit bona in matrimonio, mala in fornicatione.

Non satisfacit 2. Ratione variorum principiorum quæ assumit. Inprimis in quantùm dicit, quòd intellectus noster primò omnium concipiat Ens ut ens, cum potiùs concipiantur prius particularia, ad quæ sensus attendit. Et si per prius conciperetur ens ut ens, prius esset aliquid in intellectu, quàm fuerit in sensu. Quod si dicas non agi hic de processu noscendi, sed de mera categoria universalium, cognoscendorum quoad gradum entis; id quidem verum est: Sed restabit quærere, cur sicut ille agnoscit rationem entis priorem ratione factibilis, cur inquam etiam non agnoscat rationem possibilis, priorem ratione factibilis, seu contenti in omnipotentia divina, rationem item essentiæ, illud etiam, quòd assumit veritatem, stare in puritate & segregatione rei ab aliis, si procedat de veritate formali, non convincit: quia veritas formalis, est conformitas ad objectum. Si procedat de veritate objectiva, non etiam convincit: quia distinctio in omni Metaphysica, est aliud quid, à veritate. Quod etiam deducit bruta non posse affirmare & negare, eò quòd non possint adhærere omnibus, à quibus pendet id, quod ipsis repræsentatur, id etiam non convincit, quia & multa de rebus affirmamus & negamus, licèt omnes illorum causas, non habeamus perspectas penitùs. Præcisio etiam est cognitio vera, & tamen ex vi illius non attinguntur ea, nec possunt attingi, à quibus res pendet. Rursus, quod assumit consonantiam intelligibilium sumi à veritatis contemplatione summâ, id non convincit. Sicut enim consonantia desumitur ab ipsomet objecto, cur etiam consonantia intelligibilium, non desumetur ab eodem ultimatè. Item, quòd universaliter enuntiat admirationem esse desiderium inquietum cognoscendi causam, id etiam universaliter non procedit, quia experimur etiam cognitâ causâ, ipsam adhuc nos causam, mirari. Nego etiam quod finis naturæ sit contemplatio causæ formaliter acceptæ: quia hæc contemplatio stat potiùs in Deitate secundùm se, & non in Deitate acceptâ secundùm potentiam suam executivam. Illud quod assumitur in omni contemplatione attendi, ne negetur verificativum propositionum, non contentat plenè: quia potiùs non negantur reliqua propter verificativum, quàm curatur, ut non negetur verificativum. Denique quod assumit de modo noscendi libertatem, id etiam non convincit: Nam ponit per prius nos noscere Deum præordinantem, mediorumq; diversitatem ad hunc finem, quod falsum est: aliàs nemo nosceret se esse liberũ, quin prænosceret Deum.

Non Satisfacit 3. In quantùm ad hoc recurrit, quòd possibilitas rerum, non aliud sit quàm omnipotentia. Est autem non infrequens huic Auctori, discurrere de rebus, prout illæ subsunt nostris intentionibus, tractando de illis non prout subsunt nostris intentionibus, sed prout sunt à parte rei. Sic ab æterno est possibilitas rerum, cùm tamen in re nihil aliud sit ab æterno nisi Deus omnipotens, salvatque possibilitatem prout illa subest nostris intentionibus, cum fundamento in re, per solam omnipotentiam, quæ sola est à parte rei ab æterno: ita etiam scientia objectorum est ab æterno, objecta non sunt ab æterno; hinc verificativum æternum propositionum de objectis, ponit solam scientiam Dei, excludendo ipsamet objecta, quæ sunt ex modo nostro concipiendi, fundato in re, verificativum notitiarum divinarum de objectis. Et quidem quod attinet ad hoc verificativum notitiarum, quòd sit ipsamet scientia Dei; hoc refutatum manet in prima Parte. Quod attinet ad possibilitatem, hæc adferri possunt. Concedo possibilitatem realem, actualem, illamque æternam competere, ut habeatur nonnisi in omnipotentia, fitque realiter ipsamet omnipotentia. Nego tamen quod non detur fundamentum in ordine ad nostras intentiones, quod ostendat ipsis etiam rebus, in se spectatis, competere possibilitatem, ad quam præcipuè in discursu de possibilitate attenditur. Fundamentum autem hoc est: quia posito, quòd contineatur homo in omnipotentia divina, ut satisfiat progressibus nostrarum intentionum; quærere restabit, cur Deus non possit producere hominem, nisi animal rationale? cui quæstioni non potest jam respondeti; quia non continetur in omnipotentia nisi homo animal rationale. Hoc enim esset petere principium: Sed responderi debet, quia ex natura sua & secundùm suum esse possibile, homo nonnisi animal rationale importat. Quæ responsio cur non debet admitti? Deinde sicut de Deo ita discurrimus, ut habeat omnem plenitudinem essendi, quam illum habere non implicat contradictionem: ita & de creaturis discurrere possumus, ut si sit aliquid non implicans contradictionem & spectet ad lineam prædicatorum necessariorum, hoc ipso competat illi creaturæ. Et ita bene arguitur, non implicat hominem esse animal rationale, animalitasq; & rationalitas est de linea prædicatorum necessariorum. Ergo homini competit esse animal rationale. Ergo etiam ulterius bene arguemus; non implicat contradictionem possibilitas intrinseca, estque illa de linea prædicatorum necessariorum. Ergo competit creaturis. Rursus, concessa possibilitate intrinseca creaturis, magis exaltatur omnipotentia divina, quia defectus possibilitatis rejicietur non in Deum, sed in defectibilitatem

tatem objecti. Deinde non alia est possibilitas rei ab æterno, quàm sit possibilitas in tempore, aliàs quomodo esset aliquid possibile ab æterno, quod non est possibile pro tempore, & è converso. Jam autem possibilitas rei pro tempore est ipsamet entitas rei pro tempore: si enim essentia & existentia non distinguuntur à re actuali, quomodo distinguetur ab entitate rei, à parte rei, possibilitas à parte rei? quo posito sic arguitur. Possibilitas rei à parte rei est idem realiter cum entitate rei à parte rei. Omnipotentia divina non est idem realiter cum entitate rei à parte rei; Ergo omnipotentia Dei, non est idem realiter cum possibilitate rei à parte rei. Denique impossibilitas entis rationis non est formaliter ipsa omnipotentia; Ergo neque possibilitas rerum erit formaliter omnipotentia. Ant. probatur. Impossibilitas entis rationis est idem realissimè cum ente rationis, neq; enim per aliquid superadditum realiter redditur impossibile; sed Omnipotentia divina non est idem realissimè cum ente rationis; Ergo impossibilitas entis rationis non est formaliter ipsa omnipotentia. Sed de his fusius in Metaphysica, ubi de Ente, in quantùm possibile est.

Punctum Difficultatis 2.

An Moralitas objectiva sit Præponderatio objecti, aut Aptitudo, vel Ineptitudo ad finem?

Proponit hanc sententiam Arriaga d. 9. n. 15. tacito Auctoris nomine, sed eam Pallavicinus d. 9. q. 11. a. 2. dicit esse Card. Lug. quæ sententia

Explicatur sic. Illud objectum est bonum, quod ita est bonum, ut ejus bonitas præponderet omni malo, quod secum adfert, & est proportionatum dignitati naturæ rationalis; illud autem objectum est malum, cujus malitia præponderat omni bono quod secum adfert, & sit contra dignitatem naturæ rationalis. Sic v. g. mors parentis est bona & utilis filio ad hæreditatem obtinendam, mala verò ipsi patri, cujus tamen bonum filius jure pietatis tenetur procurare. Tunc si filius optet mortem parenti propter successionem; operabitur inhonestè & malè: quia bonum illud propter quod optat mortem patri, non æquivalet damno parentis, inde resultanti. Quod si desiderat mortem patris, ut consequatur vitam æternam; quia timet ne fortè postea illam amittat; licitè optabit: quia salus æterna, præponderat vitæ temporali. Comparatio autē quodnam objectum præponderet, & quod non præponderet, spectat ad lumen rationis. Quod si nullibi sit præponderatio, malitia vel bonitas; dubia erit. Debet autem illud objectum esse proportionatum dignitati naturæ rationalis: quia sunt aliqua, quæ licet videantur plùs habere de bonitate, quàm de malitia; tamen ita sunt levia, ut non deceant dignitatem naturæ rationalis: Magnos enim non nisi magna decent. Talia sunt, captare muscas, levare festucas.

Impugnatur 1. ex Arriaga hæc explicatio, qui assumit terminos valde obscuros, cùm posset claros adhibere, dicendo illud objectum est bonum, in quo plus est de bonitate quàm de malitia.

Responderi potest. Nullam esse obscuritatem. Quid enim obscuritatis damnabilis habet? Dignitas hæc præponderat huic; sunt autem Lugonis termini aptiores: quia ostendunt debere accipi comparativè objecta, quod in omni deliberatione fieri debet, quam comparationem, non innuunt verba Arriagæ.

Impugnatur 2. Quia limitationes quas facit Lugo, destruunt principium quod limitatur, ut jam ampliùs ex illo nihil penitùs possit inferri: nam si quæratur quare virginitas sit bona, non potest responderi: quia ejus bonitas præponderat malitiæ, quam habet: nam malitia quam adfert, est præcisè, prolis sive filiorum impedimentum. Si autem hæc malitia est minùs malum, quàm bonum, sit integritas carnis; Ergo è contra matrimonium, in quo non est aliud bonum, quàm hæc generatio prolis, & cujus damnum, est illius integritatis amissio, erit absolutè malum: quia malitia bonitati præponderat; Ergo vel hæc regula de præponderatione debet cessare, vel dicendum erit matrimonium esse simpliciter malum.

Responderi posset. Nomine malitiæ non venire universaliter aliquod malum, ut ita dicam, positivum; sed sufficere malum, ut ita dicam, negativum, hoc est, non æquè bonum. Unde bonum integritatis carnis, cum sit majus bono prolis, quæ supponitur aliunde non defectura, fit ut virginitas præcellat matrimonio. E contrà autem quia matrimonium pro principali habet prolis propagationem, & quo privat bono, est integritas carnis, fit ut non sit quidem malum matrimonium, non tamen æquè bonum atque virginitas, nec per hanc limitationem destruitur regula allata, sed pro exigentiâ accommodatur: sicut pro exigentiâ alia ostenditur esse dissonantia mendacii ad naturam intellectualem, & alia homicidii.

Impugnatur 3. Quia sequitur ex principiis allatis, licitum esse inferre mortem parenti, si habeas revelationem illum esse in gratia, eumq; si ampliùs vivat, damnandum: quia illa mors propter talem finem, est objectum præponderans malitiæ.

Respondetur. Negando præponderare bonitatem vitæ æternæ malitiæ occisionis: quia non est licitum facere mala, ut eveniant bona, convenitq; peccato mortali talis infinitas, quæ non convenit operi bono. Ubi etiam recurritur ad præponderationem ultimatò, licèt supp-

ponatur, præcognitio hujus propositionis: non licèt facere mala ut eveniant bona. Quare autem liceat desiderare mortem, & non inferre, ex eodem principio de præponderatione solvi debet, quia scil. hoc quod est malum mortis, in quantùm habet rationem offensæ divinæ, potest bene mente nostra præscindi & relinqui solum physicum malum mortis: quod si comparetur ad bonum vitæ æternæ, est minus malum, quàm amissio vitæ æternæ. Cùm autem abstractio mea non immutet physicè rem, non justificat actionem homicidii, facitque ut honestè exerceri non possit. In qua etiam responsione recurretur adhuc ad præponderationem? quia scil. secluso malo per rationem, cùm non secludatur physicè, trahatque secum malitiam, non præponderabit in tali circumstantia, bonum vitæ æternæ.

Refutatis Rationibus communibus contra hanc Explicationem. Nihilominus

Dicendum est. *Moralitatem objectivam non stare in explicata præponderatione.*

Probatur 1. Quia moralitas objectiva debet esse prima, & quâ non detur prior ratio malitiæ, vel bonitatis, ultimumq; resolutorium eorundem: præponderatio autem non est talis ratio: non enim mendacium est malum, quia non præponderat veritati, sed potiùs ideò non præponderat, quia est malum, & sicut pondus ex gravitate, non gravitas ex pondere oritur, ita præponderatio dicta orietur ex talitate objecti. Quæro ergo ante illam præponderationem, unde desumatur ratio mali vel ratio boni objectiva? nam præponderatio non ponit malitiam, sed supponit, quæro ergo supposita hæc malitia unde desumatur?

Probatur 2. Tum, quia non respondet ad statum quæstionis, retinendo utramque partem suæ explicationis quod probatur. Quia si quæratur, quare fornicatio v.g. est mala? Respondebis, quia malitia præponderat bonitati inclusæ. Si quæram, unde hoc colligatur? Respondebis, quia id dictat lumen rationis, hic autem quæritur ulterius: Quodnam motivum illius luminis & quidem universale? Tum, quia videtur petere principium: quia explicat moralitatem objectivam per dictamen luminis rationis: honestatem autem ipsam luminis rationis, explicare deberet per moralitatem objectivam? Tum, quia ista regula non est universalis: quia datur aliquod malum, à quo præscindi possunt omnes rationes boni, illud adhuc erit malum, consequenter habebit malitiam objectivam, & non ex non præponderatione boni, cùm nullum bonum, ut supponitur, intentionaliter in se præcontineat.

Probatur 3. Quia eo ipso, quòd præponderet bonitas, jam objectum est homine dignum; ad quid ergo illa appositio? Ant. probatur, quia instantiæ quas adducit Lugo, non suadent intentum: quod enim dicit, Religiosum decere, ut faciat sacrum, & non decere ut faciat mimum; id quidem verum est, sed ut serviat intento, debuisset ostendi, quòd facere mimum præponderet sacro; licet non sit usurpandum: quia dedecet naturam intellectualē sacerdotio affectam: illud enim dedecet, addi debet tanquam novum pondus objecto cæteroqui præponderanti, idemque est de aliis exemplis. Quod autem dicitur hominem ad grandia natum talia non decere, non satis explicatur: quia etiam Deus est, ut ita dicam ad grandissima natus, & tamen non eligit semper, nec facit optimum: producit etiam muscas, & non tantùm Angelos.

Explicat 3. Pallavicinus citat. n. 3. &

Ponit. Inprimis naturam duo voluisse, alterum ut ex nostra libertate penderet nostra felicitas, vel miseria perpetua, sic nimirum, ut nemo esset aut per suam naturam felix, nisi Deus, nec perpetuò miser.

Ponit 2. Rursus esse aliquas actiones, quæ à suis prædicatis physicis, habent, conferre vel adversari bono statui Reipubl. humanæ, quæ actiones simul etiam dicunt aptitudinem vel repugnantiam, cum privata felicitate operantis, ut ita per idem medium & privatum & publicum bonum habeatur. Ad has actiones, illarumq; finem nemo invitatur nisi cognitione mediante: unde utilitas vel damnositas illarum actionum, debuit esse talis, quæ non inveniretur in objecto, nisi quando causæ sunt ita dispositæ, ut implicet contradictionem, eas non cognosci; alioquin non solùm aliquando essent frustra, sed etiam illa damnositas in ordine ad ultimum finem, incurreretur à nobis ex fortuna, & non ex electione, ac proinde aliquis ex mera fortuna, posset reddi perpetuò miser, contra quàm voluit natura.

Ponit 3. Quòd objectum quod repræsentatur à regula rationis, dictante aliquid esse honestum vel inhonestum, sit hoc: si ego elegero hic & nunc tale objectum, hæc electio reddet me pulchrum vel non pulchrum, aptum vel ineptum in ordine ad meum finem.

Hæc Explicatio

Non Satisfacit 1. Quia videtur confundere moralitatem formalem inclusam sc. in actibus, cum moralitate objectivâ: quia moralitatem objectivam explicat per electionem reddentem me pulchrum vel non pulchrum ad meum finem. Deinde non tradit regulam universalem: nam quæri potest, ipsemet finis unde desumat, quòd sit honestus vel inhonestus moraliter?

Non satisfacit 2. Quia etiam posito, quòd nonnisi in actionibus liberis reperiatur pulchritudo vel deformitas; quærere restat, unde sit dignoscendum quod hæc actio, quæ est fornicatio, non faciat pulchrum, & faciat pulchrum actio, quæ est conjugium?

Non

Non satisfacit 3. Quia nomine finis, vel intelligitur finis qui est Deus, & hoc jam immediatè in secunda explicatione refutatum. Vel intelligitur finis quicunque, & de hoc ipso quæritur: unde & ipse finis & mediante fine actio sumat pulchritudinem? Deinde hæc explicatio nulla ratione probatur: Concedo, quòd pulchritudo & turpitudo sunt prædicata, quibus nos voluit allicere natura: sed quæritur, quæ sit taxa tam pulchritudinis & turpitudinis objecti, quàm actionis ratione objecti? Concedo, hanc pulchritudinem non debere esse in actione exteriori vel effectu illius. Sed cur non potuit esse in objecto? & si est in objecto, quæ est regula illam dignoscendi? Quod autem dicit damnositatem vel utilitatem non inveniri in objecto, nisi quando sunt causæ ita dispositæ, ut implicet contradictionem eas non cognosci, eò quòd ex fortuna & non ex electione id accideret, id etiam non convincit. Non enim apparet quæ sint talia objecta, quæ implicet non cognosci, ad quæ implicet, nos non advertere. Rursus, cur non sufficiet injici nobis primas de illo objecto notitias aliunde, ut injiciuntur motus etiam salutares, qui sunt in nobis sine nobis: ita ut ratione nonnisi sequentium actuum, procedatur ad electionem. Quod item est ita damnosum objectum, in quantùm usurpabile, ut implicet contradictionem illius damnositatem non agnosci?

Punctum Difficultatis 3.

An Moralitas objectiva, sit Convenientia vel Disconvenientia ad naturam intellectualem?

Dicendum est *affirmativè* ita cit. Arriaga & Oviedo, judicatque hanc sententiam probabilem Pallavicinus. Ejus Explicatio petatur ex materia de Pœnitentia, ubi de illius objecto formali. *Sed insuper*

Explicatur hæc sententia. Unaquæque natura præter essentialia sua prædicata determinat sibi bona quædam, cum quibus, ut ita dicam, habet quandam Sympathiam, & cum quibus illi bene convenit, hic v. g. aqua præter materiam & formam aquæ, determinat sibi suam liquiditatem, quà dum in glacie caret, malè habet, & cum illa spissitudine, non illi convenit, appetitque dissolvi. Determinat item aqua sibi frigus, quo, calefacta caret, habetq; cum calore antipathiam, nititurq; calorem debellare. Quod autem dictum est de aqua, idem dicendum est de natura intellectuali, quòd præter essentialia sua prædicata, determinet sibi bona quædam, cum quibus bene illi est.

Quia verò triplex genus est bonorum utile, delectabile, & honestum: natura intellectualis quà talis, non determinat sibi solum utile quà tale, sub ratione utilis: quia etiam in sensitivis multa sunt utilia, ut pluvia segeti: nec determinat sibi solùm delectabile sub ratione delectabilis: quia hoc etiam solis sensitivis, commune est: licèt enim delectationes sint etiam aliquæ propriæ intellectualium, de genere tamen suo non sunt ita determinatæ, ut non possint competere, etiam sensitivis; non quòd ad illa utraque bona non possit se extendere homo, sed quod non sint de linea, boni, nonnisi intellectuali naturæ, convenientis. Solùm itaque est honestum, quod de genere suo est tale bonum, ut nonnisi naturæ intellectuali competere possit, quæ, solâ honestate, vel inhonestate movetur. Porrò cùm determinet sibi natura bonum, seu se decens, sub ratione honesti, vel se decentis; hoc ipso debet illi convenire illud bonum, consonare, beneque afficere: sicut & aliæ naturæ, determinant sibi certa bona, suntq; illis, illa bona, consona, convenientia, & cum quibus habent statũ quem appetunt, quove perficiuntur.

Itaque moralitas objectiva stabit in ipsis objectis, quæ sibi determinat natura intellectualis, tanquam sua bona, sibi convenientia vel consona. Moralitas autem objectiva mali, è contra, est inclusa in ipsis objectis, cum quibus naturæ intellectuali, quà tali, est malè, tanquam cum sibi disconvenientibus, & dissonis.

Quia verò hîc quæritur de tali moralitate, quæ sit regulativa ipsarum etiam actionum Dei, ita ut ostendatur, quare aliquid etiam respectu Dei, sit bonum vel malum: ideò nomine naturæ intellectualis, accipitur hîc ratio communis ad naturam intellectualem creatam vel increatam, eritque hæc ratio indefectibilis & æterna: quia rationes communes & essentiæ rerum, sunt indefectibiles & æternæ.

Quæ ipsa dissonantia ad naturam intellectualem, ne sit quid relativum, debet accipi radicaliter.

Si autem dicatur aliquid esse dissonum naturæ intellectuali, quia est de se malum, erit responsio per definitum; non verò per aliquid clarius: nam definitio illius malitiæ de se, est dicta dissonantia, eritque similis responsio ei, ideò aliquid est animal rationale, quia est homo. Ipsa autem consonantia ab honesto, & bono naturæ intellectuali, verbis differunt: sicut turpe, inhonestum, malum naturæ intellectuali, à dissono eidem, verbis differunt.

Sed insuper est necesse addere, quomodo ipsum dictamen rationis habeat se in ordine ad moralitatem objectivam. *Quod sic*

Explicatur. Inhonestas vel honestas inclusa in ipsis objectis tanquam disconveniens & dissona, vel tanquam conveniens & consona naturæ intellectuali, est in illis omninò inanimato & mortuo modo: nec enim est in illis, vel per vitam intellectualem, vel per vitam moralem: si ergo est mortuo modo in illis, non est modo, qui sit proportionatus naturæ intellectuali: si enim

continentia illa honestatis vel inhonestatis non repræsentetur, æquè se habebit, atque si non esset. Ut ergo sit conveniens vel disconveniens moralitas objectiva, modo intellectuali, debet esse per intentionem, hoc est vel per intellectionem vel per volitionem, in quibus duobus, stat intentionalitas. Quia verò pensare non spectat ad voluntatem, sed ad intellectionem? hinc ad eam spectabit pensatio disconvenientiæ vel convenientiæ: non quòd illa faciat convenientiam vel disconvenientiam; sed quòd illam proponat, applicet, & notificet; ad eum modum, quo in jure, Præco non format sententiam, sed proclamat. Lex autem ipsa sive divina, sive humana, habebit se ad moralitatem objectivam, tanquam ratio in multis immediata, quare hoc quidem bonum vel malum sit.

Probatur 1. Conclusio Auctoritatibus quas adducit Oviedo. Dyon. L. 5. de Div. Nomin. & ibidem cum illo S. Thomas, pro termino disconvenientiæ peccati Angelorum, naturam angelicam assignat. Aug. L. 11. de Civit. c. 17. & L. 12. de Civ. c. 1. in explicanda malitia ad naturam recurrerit. *Omne*, inquit, *vitium naturæ nocet, ac per hoc contra naturam est.*

Probatur 2. Illud est moralitas objectiva, quod est ultimum resolutorium inhonestatis vel honestatis moralis, & quod ipsum non resolvitur in prius in hoc genere: sed talis est dicta dissonantia; quod probatur, quia quæcunque rationes particulares alicujus turpitudinis v. g. referantur, eæ omnes, ultimò resolvi possunt, in dictam dissonantiam. Nam si dicas fornicationem esse malam, quia est bono prolis contraria; quærere restat, quare fugiendum sit contrarium, bono prolis? Respondebis, quia hoc dictat ipse intellectus; quærere restat quod habeat fundamentum intellectus dictandi hoc esse malum? Respondebis, quia objectum in se est malum; restat quærere, quæ possit esse regula taxandi, quod aliquod objectum sit in se malum? Semper respondebis vel per formales vel per æquivalentes terminos, quia est turpe quoddam, dedecens, & disconveniens naturæ intellectuali. Quod autem hæc ipsa dissonantia non resolvatur in prius in hoc genere; Ratio est, quia nullum tale adferri potest. Deinde sicut ipsa natura intellectualis in ratione intellectualis, non resolvitur in aliquid prius: nam in quod resolveretur, jam non esset intellectuale: ita & dissonantia in genere dissonantiæ intellectualis, itemque convenientia, non resolvitur in prius.

Porrò in hac resolutione, ita in peccato Theologico proceditur. Quare v. g. idololatria est mala? Quia illam prohibuit Deus; En rationem immediatam aliquid Theologicum continentem nempe legem divinam. Quæres, quare Deus lege sua prohibuit idololatriam? Ratio erit, quia dictamen divini intellectûs proposuit hoc Deo tanquam malum: quærere restat, quare proposuit dictamen illud tanquam malum quid, idololatriam? Respondebis, quia dissonat naturæ divinæ intellectuali superstitiosus & indebitus cultus; quærere adhuc ulterius restat, quare hoc ipsum dissonet naturæ divinæ intellectuali? quia ut sic dissonum est naturæ intellectuali (quæ universalior est natura divina intellectuali) quia inquam dissonum est naturæ intellectuali, exhibere cultum supremum, infinitè viliori colibili, & excellentiæ longè minori. Quamvis autem etiam peccati Theologici ultima resolutio ad naturam intellectualem ut sic sit; adhuc peccatum erit Theologicum, quia specificatio actuum ab immediatis motivis habetur. Et ita quamvis omnium scientiarum actus resolvantur in hoc principium, quodlibet est vel non est: quia tamen immediata motiva sunt diversa, sit ut & actus illarum scientiarum, sint diversi.

Probatur 3. Quia dicta dissonantia convenit omni peccato, soli, semper, & est prima in genere moralitatis: idem proportionaliter dicendo de consonantia. Ergo apparet moralitatem objectivam in dicto principio stare. Et certè hæc formalitas, quæ est dissonantia ad naturam intellectualem, est de se apta, ad faciendam actionem moraliter inhonestam, cur non enim etiam hoc titulo posset reddi inhonesta? Ergo importat in se moralitatem objectivam: nam impossibile est sine objecto moralitatis, fieri actum moralem, quæ ipsa v. g. dissonantia cùm ad quascunque particulares malitias habeat se per modum generis, utpote prædicabilis de specie distinctis v. g. malitiis, fit, ut se habeat per modum prioris: nam universaliora semper sunt priora: cumque non habeat quidquam superius se ut dictum, bene erit ultimum resolutorium.

Objicit 1. citat. Pallavicinus nomine naturæ intellectualis, quatenus intellectualis, vel intelligitur natura intellectualis, quatenus differt quomodocunque à naturis irrationalibus, vel quatenus intelligitur capax operandi honestè. Primum dici non potest: nam etiam operationes somniantis vel ebrii, possunt habere aliquam conformitatem cum natura rationali, quatenus hæc differt ab irrationalibus; cùm irrationalia non possint facere tales operationes, quales faciunt somniantes vel ebrii, cum illæ aliquæ pendeant ab intellectu: quin etiam aliquæ operationes animæ vegetativæ possunt esse specialiter conformes, cum natura rationali materialiter accepta, quatenus scil. per eas efficiuntur illa organa, & illi spiritus, per quæ corpus humanum differt ab aliis corporibus, & tamen in ejusmodi operationibus, nulla est honestas vel inhonestas.

Si verò dicatur secundum: contra est, quia tunc non vitatur circulus: Siquidem natura ratio-

rationalis prout potest operari honestè, debet explicari per actum honestum: sicut omnis potentia per suum actum, & omnis relatio per suum terminum: Ergo ulterius honestas explicatur per id, quod rursus explicari debet, per ipsam honestatem.

Respondet aliquis quod hîc accipiatur natura intellectualis, ut sic abstrahens à creata & increata; & cùm operationes quas opponit argumentum non referantur ad naturam intellectualem ut sic, sed ad naturam humanam; hoc ipso non erunt consonæ consonantiâ per ordinem ad naturam intellectualem, ut sic spectatam:

Sed hæc Responsio non est plena: quia etiam bonum prolis ex semine deciso ponendæ, non est bonum naturæ intellectualis ut sic, sed nonnisi naturæ humanæ, & tamen quia in fornicatione impeditur hoc bonum; dicitur fornicatio esse mala moraliter. Quod si dicas dictare naturam intellectualem ut sic, non esse contra rationem, dispensandum semen; etiam dicerent opposîti, quod natura intellectualis, ut sic, dictet formæ ordinatæ ad compositum intellectuale, formanda esse organa, spiritus & similia. *Hinc aliter*

Respondetur Argumento. Quod duplices sint naturæ intellectualis, quà talis operationes, & in particulari, ut assumit arguens, hominis: quædam enim sunt nonnisi operationes hominis, & physicè ab eodem profectæ. De his in præsenti non tractatur, & tamen in earum serie sunt operationes somniantis, ebrii, animæ formantis organa, & similia. Aliæ autem sunt operationes humanæ moraliter: quia ergo dictæ operationes somniantis, non sunt humanæ moraliter: fit, ut non possint dici conformes cum natura intellectuali, conformitate de qua hîc.

Directè ad argumentum dici potest, in primis, quòd sumatur natura intellectualis non secundùm quod est capax operandi honestè, sed quòd sumatur natura intellectualis prout determinans sibi objecta aliqua, tanquam convenientia in genere moris, non recurrendo scilicet ad actiones, sed ad objecta: quæ ratio moris tanquam per aliquid vulgatum, explicari solet, per laudabilitatem, vel vituperabilitatem radicalem, in objectis inclusam. Quod si quæras, unde hæc ipsa convenientia vel disconvenientia objectiva sumatur? jam ad hoc per rationem à priori responderi non poterit, ut experientia ostendet, sed respondebitur per solam explicationem terminorum, inductione, &c. ut dixi in materia de pœnitentia: explicans quomodo notificari debeant definitiones. Unde jam vides divisivam argumenti non esse sufficientem: Nam datur tertium membrum, nempe acceptio naturæ intellectualis, determinantis sibi aliqua objecta honesta, & aliqua inhonesta: nec tunc sequetur, quod objectiva moralitas per actum formaliter moralem explicari debeat. Deinde quamvis operatio honesta formaliter debeat explicari per objecta, non tamen ipsa objecta debent explicari per actiones honestas formaliter: Nam sicut actus metaphysici definiuntur per objectum Metaphysicum; non tamen objectum Metaphysicum definitur per suos actus; sic & in præsenti.

Instat Idem. Actio externa considerata secundùm se, & non quatenus imperatur à voluntate deliberata, non habet convenientiam vel disconvenientiam ad regulam rationis: quapropter si quis in objecto, quod sibi repræsentatur volendum, aut nolendum, non animadverteret nisi malum physicum, utique nec inhonestè neque honestè ageret. Ergo regula rationis in ipsa actione externa, nullum potest invenire fundamentum, ratione cujus eam repræsentet honestam vel inhonestam.

Respondetur, præcisè in ipsa actione externâ quà externâ, nulla est honestas vel inhonestas moralis, nihilominus dependenter ab interna, invenitur fundamentum, ratione cujus repræsentari possit, ut futurum honestum vel inhonestum, non stando in actione interna tanquam ultimò resolutorio honestatis: hoc enim est moralitas objectiva explicata, sed in illa stando tanquam in immediato principio derivante honestatem in actionem externam.

Objicit 2. Multa sunt quæ non sunt contra naturam, & tamen sunt mala: Nam motus primò primi sunt naturales, & tamen ex objecto sunt mali: esus carnium feriâ sextâ, est juxta inclinationem sensus, adeoque secundùm naturam & tamen est malus: appetentia item gloriæ humanæ, non est contra naturam rationalem, & tamen est mala, licèt conveniens illi soli furtum furanti non est malum, sed nonnisi injuriato, & tamen etiam furtum est malum. Item nonnisi aliqua sunt peccata contra naturam, ut peccatum Sodomiæ, & tamen multa sunt peccata quæ non sunt dicta scelera; Ergo malè explicatur peccatum ut sic, per oppositionem ad naturam intellectualem.

Respondetur. Motus primò primi vocantur naturales, h. e. ex determinatione ad unum proficiscentes sicut natura est determinata ad unum: sed non vocantur naturales h. e. convenientes & consoni naturæ intellectuali convenientiâ explicatâ: Esus carnium non est contra naturam acceptam pro appetitu sensitivo, sed est contra naturam h. e. disconveniens naturæ rationali, cui turpe est, non obedire præcepto superiorum, quale præceptum est, prohibitio esus carnium. Appetitus vanæ gloriæ, non est contra naturam rationalem eo sensu: quia nulla alia natura illum principiat, sed est contra naturam rationalem, cui disconveniens est, vanitas laudis. Furtum non est physicè malum,

lum, sed moraliter ratione disconvenientiæ ad naturam intellectualem, cui dissonum est, uti alieno tanquam suo. Peccatum Sodomiæ est dupliciter contra naturam; Inprimis quia importat malam administrationem seminis provisi à natura nonnisi ad generationem; tale contra naturam, non habetur in omni peccato. Secundò est contra naturam quia est dissonum & non conveniens eidem: & eo sensu omnia peccata sunt contra naturam.

OBJICITUR 3. Spectato homicidio sine libertate illud non magis est inhonestum homini, quàm si fiat à bruto: Ergo ut apprehendatur inhonestum, debet cognosci ut amabile liberè: Ergo debet fieri reflexio supra amorem liberum, illeque formalisabit ultimò malitiam.

RESPONDETUR. Non est necesse cognosci aliquod malum ut amabile libere, sed sufficit suppositâ vi amandi liberè, appetere, cæteroqui dissonum objectum naturæ intellectuali. Pluribus hoc argumentum solvit Arriaga cit. à n. 38.

INSTABIS. Regula debet esse eadem, & tamen idem objectum respectu unius potest esse bonum, respectu alius malum, & ita judici ob scelera licitum est occidere reum, accusatori illicitum.

RESPONDET. Oviedo ut actio (idem dic de objecto) sit mala vel bona; debet sumi cum iisdem circumstantiis: Si enim non sumatur cum iisdem, non erit idem objectum.

DIFFICULTAS III.

De Objectiva Moralitate in istis, quæ v. g. mala, quia prohibentur.

DIscussa objectiva Moralitate eorum quæ Deus præcepit pro libertate ne fiant, cum aliàs licitè exerceri potuerint, discutiendum ulterius venit, quæ sit objectiva Moralitas legis naturalis. Circa utrumque habet suas adversiones Pallavicinus, quæ hîc expendendæ sunt.

EXPLICAT 1. Moralitatem objectivam in istis, quæ Deus liberè prohibet, dicitque quod objectum voluntatis, quâ Deus vult me obligare in hoc instanti, est, ut ego in hoc instanti, non possim velle oppositum illius objecti, ad quod dicor obligari, nisi per aliquam volitionem intrinsecè malam. Quod ipsum sic explanat d. 9. q. 1. n. 3. Deus in hoc differt ab aliis Legislatoribus, quòd hi non semper possint obligare prout desiderant; non enim possunt facere, ut notitia legis perveniat ad omnes, ad quos volunt, & permaneat in memoria, &c. Deus autem qui potest loqui in corde, quandocunque voluerit, nunquam desiderat obligare, quin re ipsa obliget: habet enim vocem, cui nullus est surdus. Et cùm novit aliquid essentialiter incompossibile, cum eo, quod simul vult, non potest velle ignorantiam obligationis prædictæ, & simul notitiam illius. Hinc voluntas obligandi hîc & nunc, nihil aliud erit, quàm voluntas, quâ non vult mihi dare concursum, quo mediante ego non possim velle oppositum, nisi per voluntatem malam, &c. *Hæc explicatio*

NON SATISFACIT 1. Quia aliæ moralitates, non debent explicari per actiones licitas vel illicitas. Ergo neque præsens moralitas.

NON SATISFACIT 2. Quia non tradit ultimum resolutorium malitiæ, actionis factæ contra prohibitionem, quod ipsum probatur, quia inprimis si quæratur ex Deo, quare tu non das mihi concursũ cum quo ego licite operabor hîc & nunc? Respondebit Deus, quia prohibui hanc actionem tuam; restabit quærere, quare malum sit ponere actionem à te prohibitam? & quid prohibitio malitiæ attulerit? debebitque Deus tunc per aliquid aliud respondere; & hoc potiùs erit quæsita moralitas, motivumque, quare nonnisi talem Deus offerre possit concursum ad actionem aliàs prohibitam, erit ultimum illud resolutorium. Rursus, quando Deus vult dare nonnisi selectum concursum, cum quo prævidet infallibiliter secuturam operationem gratiosam; debet priùs respicere objectum seligibile, & formam constituentem, in ratione seligibilis: Ergo etiam quando Deus dicit se non daturum, nisi concursum talem, quo mediante ego possim oppositum velle, nonnisi per voluntatem malam; debet per prius attendi ad objectum malum, & formam constituentem in ratione mali; de qua quærere restat, quænam sit illa?

NON SATISFACIT 3. Quia assumit aliqua principia, quæ patiuntur suam difficultatem. Tale illud est, admittere voluntatem, quâ Deus non vult mihi dare concursum, quo mediante ego possim velle oppositum, nisi per voluntatem malam: quia talis volitio repugnat sanctitati Dei, inferens peccaminosam actionem, ultimò referibilem in Deum, qui noluit mihi alium concursum dare, quàm cum quo hîc & nunc eram peccaturus: præcipuè cum agnoscamus concursus nonnisi indifferentes. Rursus concedo Deum differre à Legislatoribus aliis, promulgareque legem cum vult; sed quæro, objectum promulgationis in prohibitione, quid reddat malum objectivè hîc & nunc? Concedo. Deum dum prohibet, non posse velle, ut hæc actio licitè exerceatur; sed quæro illud objectum prohibitionis, agereque contra illam, quid reddat, ut non possit nisi illicita actione fieri? *Hinc aliter*

EXPLICATUR dicta Moralitas. Deus attingendo infinitam suam perfectionem, & pensando varias suas excellentias, attingit etiam in se formalitatem Legislatoris, Principis, & Domini: consequenter agnoscit in se vim Obligativam, Directivam, Legislativam: Quia verò hæ perfectiones sunt connotativæ, respiciunt subditum

dictum & obligandum; habent se enim sicut jus & debitum, ita ut sicut nullum est jus sine debito, ut alibi dicetur, notitiaque juris connotat notitiam debiti: ita ex notitia principatus, quam Deus de se habet; rectà tendit in subditionem creaturæ; Quia verò hæc subditio sumpta pro nobilissima sui specie, est subditio intellectualis naturæ; agnoscit Deus, quod conforme sit naturæ intellectuali creatæ, ut suo juri, ordini, legislationi subdatur. Hinc Deus exercitium suæ Legisfactionis fundat, in his duobus: in sua vi præcipiendi, & in consonantia ad naturam intellectualem, ut subdatur suæ legi, creatura.

Procedit autem Deus ad ferendam legem circa objecta, quæ aliàs honestâ actione exercere potuissent; hac methodo. Advertit in primis in se potestatem extrahendi objectum aliàs honestâ actione exercendum ad seriem objecti nonnisi inhonesta actione exercendi, hæcque est maxima perfectio dominatus, quæ eo ipso, enti perfectissimo competere debet. Nam quando prohibet Deus, ea, quæ de se sunt mala; prohibet, sed constrictus ut prohibeat. Sed quando prohibet objectum, quod aliàs actione honestâ potuisset exerceri, tum maximè dominatu suo utitur: quia utitur potestate disponendi prout voluerit. Post notitiam talis honestatis, vel potiùs simul ratione cum illa, advertit obligationem in creatura, tum primùm præsentantur Deo rationes illi notæ, propter quas, extrahit illud objectum ad esse illiciti, præbitoque assensu illis motivis, tum primùm format legem.

Breviter ergo Moralitas objectiva in talibus, habit in hoc: quia est objectum affectum prohibitione extrinsecâ Divinâ, fundata in illius præcisè vi legislativa, & ex parte creaturæ, in consonantiâ ad naturam intellectualem, ut huic legi obediatur. Unde in interrogationibus circa hanc moralitatem, standum in hoc erit, quia est consonum naturæ intellectuali, legi cuicunque obedire, recursus autem ad naturam intellectualem, formalitatem legis non involventem importabit responsionem, non spectantem ad hanc materiam. *Hinc*

Colliges immediatum resolutorium, formalisans etiam rationem peccati Theologici, hoc futurum: Quia scil. hæc quidem quæ de se mala prohibuit Deus, cùm non posset non prohibere, resolvendo id ultimo in dissonantiam objectorum ad naturam, &c. Illius autem objecti, (circa quod honesta aliàs actio fieri potuisset) malitiæ resolutorium erit: quia hoc Deus prohibuit, cùm posset non prohibere, resolvendo hoc ipsum in id, quia consonum est naturæ intellectuali, Deum prohibentem audire: in quâ resolutione ultimò statur in hac lineâ, & altior resolutio, non spectabit jam ad hanc speciem.

An tunc voluntas Dei habeat seipsam pro objecto; de hoc egi in materia de condonatione peccati; & licèt possit habere pro objecto una volitio aliam, hoc est prohibentem; non tamen habebit pro objecto seipsam formaliter: cùm prima non intelligatur esse prohibitiva, sed volens, ut fiat prohibitio.

Explicat 2. Pallavicinus a. 4. Quæ sit Moralitas objectiva in istis, quæ sunt de lege naturæ. Dicitque legem naturalem esse constitutam eâ regulâ, quam quilibet prudens optaret in statu suæ possibilitatis, si pro eo statu posset ferre suffragium ad eam legem ferendam, suppositis cæteris proprietatibus naturalibus hominis: idque pluribus explanat. *Hæc Explicatio*

Non Satisfacit 1. Quia pro statu possibilitatis vel haberet creatura rationalis rationem & motivum, propter quod appeteret illud objectum lege lata prohibere, vel non haberet rationem? Si non haberet rationem, ergo pro illo statu, nihil operaretur, vel erroneè operaretur: Si autem haberet rationem; quam illam? & hæc potiùs erit, sola quæ inquiritur, Moralitas objectiva, in legibus naturæ, accipiendo scilicet rationem & motivum, pro objecto ipso rationis.

Non Satisfacit 2. Quia videtur totam legem naturæ revocare nonnisi ad particularem legem naturæ: Nam particularis est lex naturæ: hoc fac aliis quod tibi velles fieri: videtur enim hoc æquivalere huic propositioni: quòd lex naturalis sit lex, quam quilibet prudens optaret in statu suæ possibilitatis.

Non satisfacit 3. Quia ea, quæ assumit, non convincunt: Concedo magnum esse bonum communitatem. Concedo leges naturæ debere esse in bonum communitatis. Sed quærere restat, quæ sit regula taxandi talia bona?

Restabit dicere, quòd Moralitas objectiva in legibus naturæ, sit dissonantia ad naturam intellectualem, prout illam proponit ipsamet natura, quod additum formalisat rationem legis naturæ. Sed lex naturæ, cum jure naturæ, explicatur, in materia de Justitia ubi de Divisione Juris.

DISPU-

DISPUTATIO VI.

De Divisionibus Actus Moralis.

PLures possent adferri divisiones actus moralis, sed earum aliquæ debent nosci, ex materiis philosophicis, qualis esset divisio in actum liberum, & non liberum. Tractatio autem de libertate non est hujus loci: perstringemus itaque nonnisi ea quæ hic commodius absolvi possunt.

QUÆSTIO I.

De Divisione in Actum Moralem internum & externum.

PRÆMITTO 1. *Ex dictis supra colligi potest, quòd bonitas vel malitia objectiva, primò & radicaliter sit in ipsis objectis, & ex his derivatur in actus.*

PRÆMITTO 2. *Cùm ipsi actus, quantùm ad præsens, sint duplices, alii quidem interni, alii externi, interna est volitio eleemosynæ, externa porrectio illius; ponendum pro fundamento est: quòd actui interno primò & per se conveniat bonitas vel malitia, derivativè autem & secundariò ipsi actui externo.* Quæ quidem doctrina, non ita communis est, ut non dentur qui oppositum sentiant, ut videre est apud Oviedo hîc Contr. 8. à n. 2. Ratio allati est, quia illi actui primò & per se convenit bonitas vel malitia, cui convenit primò & per se voluntarium & liberum. Nam bonum vel malum moraliter, fundatur in voluntario: & sicut quia non competit gradui vegetativo primò & per se esse sensitivum, sed animali; hinc etiam sensitivum primò & per se est animal: ita & in præsenti, cùm primo & per se conveniat actui interno voluntarium; illi primò & per se conveniunt bonitas vel malitia. Hoc ipsum sic aliter proponitur.

Si actui externo primò & per se conveniret esse bonum vel malum moraliter; conveniret ei ratio specifica primo & per se, sine ratione generica, quod absurdum? Seq. probatur: quia ratio voluntarii, est ratio generica, & ratio boni vel mali moralis, est ratio specifica. Ergo cùm actui externo, primò & per se non competat ratio voluntarii; nec primò per se competet ratio boni vel mali moraliter. Licèt autem legibus humanis, primò per se prohibeatur actio externa, secùs Divinis: quia lex Divina ad interna vel maximè attendit, illaque obligat. Neque inde sequetur poni per nos bonitates & malitias quatuor nempe objectivam, formalem, internam & externam; rigorosè enim loquendo sunt nonnisi duæ, nempe objectiva derivabilis in formalem, & interna derivabilis in externam.

PRÆMITTO 3. *Quid sit sentiendum de illa doctrina cit. Oviedo n. 11. ubi docet, dari malitiam vel bonitatem objectivam ex objecto & circumstantiis desumibilem, quæ per se conveniat actui externo, priusque sit ipsa malitia formali, sicut quodlibet specificativum, est priùs re specificata?* Hæc doctrina indiget explicatione: Si enim dicat, esse illam malitiam per se convenientem actui externo; vel quòd secundùm formalitatem præcisam interni & externi, malitia vel bonitas per prius competat externo actui, falsa est propositio, propter immediate dicta. Si autem per se illi dicatur convenire, quia etiam in se habet malitiam quandam, & in quantùm comparatur actus externus, tanquam objectum ad actum internum; vera est propositio, & ad hoc videtur respexisse S. Thomas q. 1. de malo a. 3. *Peccatum primordialiter, & objectivè, prius est in actu exteriori, quàm interiori*, intellige si comparetur actus exterior tanquam objectum ad actum interiorem. Subdit S. Thom. *Sed comparativè ratio peccati, & mali moralis, prius est in actu interiori quàm in exteriori*, h. e. si comparentur inter se secundum præcisas formalitates interni, & externi; priùs malitia reperitur in actu interno.

PRÆMITTO 4. *Quid sentiendum, an objecta tribuant effectivè, an formaliter malitiam vel bonitatem actibus?* de quo tractat Arriaga hic d. 16. s. 1. sed si nolimus de vocibus disputare: Certum est rigorosè loquendo, non tribui formaliter: quia, quod formaliter fit ab alio, fit per conjunctionem, & unionem cum eodem, & ita formaliter constituitur album, unita albedine: rigorosè etiam illa bonitas non communicatur efficienter ab objectis, cùm objecta non sint existentia. Commodiùs itaque dicetur, quòd objecta tribuant bonitatem vel malitiam terminativè, modò actus proportionetur meritis objecti, hoc est, ne malum ametur, bonum odio habetur.

PRÆMITTO 5. *Quomodo ipsemet actus internus derivet malitiam in externum*, de quo agit cit. Oviedo. à n. 40. quod videntur aliqui explicare per relationem, inter actum externum & internum. Sed hic modus explicandi

NON SATISFACIT; Quia explicatio ista, deberet esse per prima; Jam autem ipsum fundamentum relationis, prius est relatione, & per illud sufficienter explicatur dicta derivatio, stat ergo potiùs dicta derivatio in hoc, quia actus hic externus, fit dependenter ab interno, ita ut cum illo, constituat unum actum moraliter.

De Actu externo comparato ad internum solet palmariter disputari, an actus externus superaddat aliquam bonitatem vel malitiam actui interno? Affirmat Ripalda de ente supernatu-

rali,

rali, disp. 68. Sed quia illius argumentis respondit Lugo disp. 26. de Pœnitentia scit. 4. restauravit suam doctrinam Ripalda per appendicem disp. 75. utriusque partis momenta examinanda sunt.

DIFFICULTAS I.

Proponuntur Argumenta, quod bonitatem & malitiam actus externus interno superaddat.

REvocabimus illa selectis nonnisi difficilioribus ad 3. capita partiamur difficultatem. Sitque

Punctum Difficultatis I.

Proponitur principale Fundamentum.

PRIMUM ARGUMENTUM est Ripaldæ, quod innititur huic fundamento.

Meritum & laudabilitas sunt distincta: meritum enim importat obsequium vel convenientiam operis cum bonis alterius; laudabilitas autem importat convenientiam cum dictamine rationalis suppositi operantis: ex quo sic arguit; Meritum est obsequium cedens in honorem aut commodum Principis, aut Reipubl. valentis illud compensare: sed actio exterior auget obsequium Dei: quia actio exterior conducit maximè ad excitandam in aliis laudem, cognitionem Dei, affectus internos, &c. Ergo actio exterior auget meritum.

RESPONDET 1. De Lugo n. 60. Negando Maj. dicitque meritum ut meritum posse sumi in ordine ad id, quod convenit ipsi operanti; non autem per convenientiam operis cum honore & bonis præmiantis. Tum, quia non minus ingenua est, & aliena à proprio commodo conditio præmiantis & laudantis, & tamen laudans non attendit, quid sibi commodi attulerit ille, quem laudat, sed quid in eo sit boni. Tum, quia præmia secundùm gubernationem rectam, non sunt instituta, ut ille qui præmiat, honoretur; sed ut ille, cui præmium proponitur, bonus fiat. Unde si esset nonnisi sola creatura rationalis, illam etiam oporteret allici præmio, & deterreri suppliciis: gubernator enim, ut gubernator respicit bonum ipsius subditi. *Hæc Responsio*

NON SATISFACIT. 1. Tum, quia non solùm ingenuitati obest intendere suum bonum, sed etiam obest bonum majus acceptum ab inferiori vel æquali proportionato non recompensare præmio. Ergo ad ingenuitatem attendendo, pro majori recepto commodo, vi meriti, debet reddi majus præmium. Tum, quia quod adfertur de laudabilitate, disparitatem habet: eò, quòd in Republica rationali debuerit respondere, & poni aliquod invitativum honestæ actionis, quamvis illa nonnisi bonum esset ipsius operantis, & hoc invitamentum est laus. Hinc si in laudando aliquis attenderet ad suum commodum, hoc ipso perverteret ordinem, quem intendit Respubl. rationalis in laudando; non perverteretur autem hic ordo, si pro majori recepto commodo, majus tribuatur præmium: quia Respubl. rationalis providit præmium tanquam invitamentum majoris meriti: per quid enim ad majus meritum quà tale invitaret? Neque valet si dicas, spectare hoc ad gratitudinem: Si enim gratitudo majori merito dat majus præmium, cur obsequio cedenti in commodum alius, titulo illius commodi, non dabitur majus præmium? Tum quia, ut detur aliquid Responsioni, dici potest, aliam esse hanc propositionem: nisi hoc esset mihi utile, nullo modo significarem aliqua redhibitione, id mihi placere, & aliam hanc; facio hanc redhibitionem, quia recepi etiam utile: hoc alterum est secundùm leges ingenuitatis, secùs illud primum; videtur enim sordidari præcisâ quæsitione sui; ad eum planè modum, quo dolere de inferno hâc mente; non dolerem nisi esset infernus, est actio sordida, & tamen dolere propter metum inferni, est actio honesta. Videantur dicta de Attritione.

NON SATISFACIT 2. Quamvis præmia non sint instituta, ut præmians honoretur: Nego tamen, quòd non sint instituta, quia honoratur. Quamvis autem dicatur, quòd gubernatos, quà gubernator, respiciat bonum subditi: id etiam stat cum dictis; hoc ipsum enim quod præmiet utilitatem sibi allatam, cedit in bonum subditi præmiati.

NON SATISFACIT 3. Ex iis quæ adfert Ripalda. Tum quia S. Th. 1. secundæ q. 21. a. 3. in corpore docet, quòd meritum & demeritum dicantur in ordine ad retributionem. Tum, quia præmium sive spectet ad justitiam commutativam, sive ad distributivam, semper dictum commodum præmiantis involuit; quia hæ justitiæ semper sunt inter datum & acceptum. T. q. ex communi acceptione retribuere & remunerari, quod facit præmium; importat aliquid in ante tributum, aliquid muneris acceptum. Unde etiam victoria unius Reipubl. non est meritum erga aliam, quando non cedit in bonum illius.

RESPONDERI potest 2. ex eodem Lugone. Quia quamvis ponatur præmium & pœna ordinari ad lucrum præmiantis, adhuc hæc, pro solis actibus internis, danda essent: cùm enim actus externi non sunt in nostra potestate, nisi mediis internis, sufficeret allicere hominem ad actum internum efficacem. *Hæc Responsio*

NON SATISFACIT. Tum, quia in Republ. quæ est inter homines, attenditur præcipuè nonnisi ad actus externos: quia attenditur ad actus, quibus venitur in communionem vitæ, ad quam inter homines non venitur, nisi per actus externos, & secluså communione vitæ, non exporri-

porrigeret sese ad quidquam Respubl. humana. Tum, quia pone, quod homicida malâ etiam intentione neminem pergat occidere &c. quid ad Rempubl. humanam interioritas actus illius? Tum, quia quamvis actio externa dependeat ab interna: quia tamen Respubl. humana, magis curat externam actionem, illius intuitu potiùs, debuit assignare præmium. Et certè si attenditur ad actum internum, ergo pro voluntate militandi deberet numerari stipendium, & non pro sola militatione. Unde Respubl. dicit: Ego intendo actionem externam, hancque præmio, ad quam ponendam utere jure tuo, & tunc homo procedit ad actum internum tanquam gubernatorem externi, ita, ut æque esset contenta militatione externa, etiamsi illa nullo modo penderet ab interna voluntate, quantum attinet ad eventum suæ defensionis. Quando autem dicit Lugo, sæpe actum externum aliis hominibus esse ignotum, & Angelos non posse scire, an sit bona actio, cum nesciant intentionem; id etiam non convincit: quia sufficit illam actionem, quantùm est ex illa posse esse manifestam, & Angeli actum externæ virtutis videntes prudenter de intentione colligunt, attendendo ad alias circumstantias, quod sufficit, ut illa actio cedat in bonum Reipublicæ rationalis.

Respondet 3. Lugon. 46. Quòd in ordine ad debitum gratitudinis, attendi possit ad effectum re ipsâ secutum, idque probat instantiis. Nam volentibus me duobus liberare à morte efficaciter, magis illi sum obligatus, qui de facto me liberavit. Item si duæ fœminæ sanctissimæ, affectu æque perfecto, sese obtulissent ad concipiendum Verbum Dei, & altera illarum ad hoc eligeretur, ut fieret Dei Mater, quod attinet ad meritum, utraque fuisset æqualis, sed tamen Filius Dei plus deberet illi, cujus Filius esset, &c. *Hæc Responsio*

Non Satisfacit. Tum, quia redit paritas in ordine ad gratitudinem. Actus externus adfert plus præ interno. Ergo & in ordine ad meritum. Tum, quia parùm videtur interesse in ordine ad augmentum & complementum, ut ita dicam, fortunæ: tituloné gratitudinis debeatur aliquid, an titulo conferendi præmii? modo verum sit, propter externam actionem majorari aliquem. Tum, quia ipsa gratitudo munere aliquo significata vix voce differt à præmio: Ergo si actio externa deposcit majorem gratitudinem, deposcet & majus præmium.

Respondetur itaque aliter huic Argumento ex diversis principiis. Inprimis negando Min. & ad probationem illius dicendo, quòd mera excitatio aliorum, quæ fit per actus externos, non augeat majus obsequium Dei: quia si aliquis non faceret hanc intentionem ut augeatur gloria Dei, sed cum positiva nolitione illius gloriæ poneret actionem externam; ille non faceret majus obsequium Deo, quantumvis tunc alii excitarentur ad bonum: Ergo præcisa positio actionis externæ, non auget obsequium, sed illius tota dignitas, stat in actu interno volendi per hoc propagare gloriam Dei.

Neque valet si dicas, non omnem actum externum augere meritum, sed prout connexum cum interiori: non inquam valet, quia hoc ipsum prout connexum, refundit omne meritum in actionem internam: ad eum plane modum, quo quando dicitur paries, quâ albus disgregat visum, sensus est albedo unita parieti, disgregat visum, licèt hæc denominatio albi, non sit etiam sine subjecto.

Deinde non videtur legitimum esse principium ad probandum, quòd augeatur meritum per actionem externam: quia alii excitantur illa actione ad bonum: pone enim impossibiles alias creaturas rationales, præter Petrum; pone illum facientem obsequium etiam actionis externæ; nunquidné in principiis Ripaldæ, non superadderetur tunc novum meritum? & tamen non ratione boni exempli.

Neque valet si dicas; Quod illa actio, quantùm est ex illa esset ædificativa aliarum creaturarum rationalium: hoc enim non videtur posse augere meritum: quia hæc formalitas, si hircocervi essent rationales ædificarentur bona concione, non auget meritum concionis; ita cùm etiam tunc supponerentur creaturæ rationales esse, sicut hircocervi, ratione ædificationis illarum, quæ haberetur, si non implicarent contradictionem, non apparet, quomodo augeatur meritum.

Directè autem ad objectionem dici potest, quòd scilicet actio exterior, augeat obsequium derivatæ honestatis ab obsequio interno, sed non auget in se, adferendo formalitatem obsequii; consequenter etiam erit nonnisi derivatæ honestatis, quòd infrà explicabitur.

Punctum Difficultatis 2.

De Reliquis Argumentis.

Secundum Argumentum est. Actio externa auget satisfactionem supra solam internam. Ergo auget etiam meritum.

Respondet 1. de Lugo. Satisfactionis condignitatem, desumi ex æquitate, ut quisque voluntariè castigavit, & passus est pœnam laudabiliter, non cogatur iterum pati. At verò meritum & ejus condignitas, fundatur in æquitate, postulante, quod bonitas operis præmietur, & homines alliciantur ad amorem boni. Si autem ex defectu eventus consecuti, bonitas operis minus præmiaretur, homines minùs allicerentur à præmio proposito ad studium virtutis, timentes, quod absque suâ culpa, possent conatus boni fraudari præmio, ob effectum non consecu-

secutum: oportebat ergo eos hoc metu liberari.
Hæc Responsio

Non satisfacit 1. Quia quamvis satisfactio desumatur ex dicta æquitate non debere secundæ pœnæ &c. si castigatio externa nihil superaddit internæ, quomodo ejus haberi potest respectus? si autem superaddit, cur non superaddetur etiam formalitas meriti, & cur æquitati postulanti suam etiam formalitatem bonitatis, non addet in ratione meriti quidquam, actus externus? cùm debuerint allici homines ad amorem, etiam actionum externarum.

Non Satisfacit 2. Quia ne deterrerentur homines à faciendo bono internè, sufficiebat securos esse, quòd actio interna etiamsi non subsequatur externa sit præmianda; sed ad hoc assecurandum, non erat necesse ponere præmium æquale soli internæ, ac si externæ actioni conjungeretur; idque ideò, quia talis assecuratio redderet illos ad actiones externas pigros. Et sicut, quamvis Deus titulo gratitudinis per Lugonem magis præmiet actionem etiam externam, quàm solam internam, nec per hoc redduntur homines ad bene operandum pigri; sic quamvis non præmietur tantùm sola actio interna, ac cùm adjungitur illi externa, non redduntur per hoc homines pigri ad operandum.

Non satisfacit 3. Quia restaurat argumentum Ripalda: æquitas postulat ut non castigetur à Deo peccator à se ipso voluntariè castigatus: Et etiam postulat æquitas, ut præmietur justus, exhibens obsequia externa, cedentia in ipsius & Reipubl. rationalis bonum &c. *Hinc*

Respondetur aliter eidem argumento. Quòd actio externa augeat satisfactionem, nonnisi derivativè non augendo formaliter. Disparitas etiam assignari potest, quia in satisfactione imponitur v. g. opus externum, & cùm satisfactio nihil aliud sit, quàm positio exigiti in recompensam, tota formalitas satisfactionis habitur tunc in ipso actu externo: In merito autem non ita evenit: quia ad meritum non sufficit velle ponere actionem externam, nec meritum per hoc definitur; Ergo, quamvis in Satisfactione attendatur ad solam actionem externam, non erit necesse ad eandem attendi in merito.

Tertium Argumentum est. Quia de facto tam status Ecclesiasticus, quàm Politicus decernit præmia, vel pœnas actionibus externis: & idem poterit facere & Deus. Ergo apparet, quòd actio externa, superaddat malitiam vel bonitatem.

Respondet Lugo. Argumentum multum probare: quia Ecclesia punit actum externum, tunc etiam, quando effectus consequitur post pœnitentiam; & ita evadit quis irregularis, etiam post pœnitentiam, si ab eo propinatum venenum occidat alium. Deinde Ecclesia non punit etiam externa æquali pœna, & ita duobus in eundem jaculantibus inimicum, non punitur irregularitate aberrans. Addit Ecclesiam multùm reservare ad Dei judicium, & cùm non puniat de internis, exspectat externa, per quæ metitur quantitatem culpæ internæ.
Hæc Responsio

Non Satisfacit 1. Quia concedo non in omnibus Deum debere sequi conditionem Ecclesiæ in modo procedendi ad puniendum: sed quæritur, cur non possit Deus & Ecclesia in hoc se æqualiter habere, ut decernant specialem pœnam vel præmium actui externo, idque ad exigentiam externitatis?

Non Satisfacit 2. Quia ut urget Ripalda si infunderet Deus principio creato notitiam cordium, adhuc præmia & supplicia, potuissent statui actui externo, qui confert vel officit bono publico; cui tamen potestas creata providere tenetur: Ergo non debet ad hoc recurri; ideò actus externi præmiari vel puniri: quia non noscuntur interni.

Non Satisfacit 3. Restaurat enim Argumentum Ripalda. Potestas creata decernit supplicia, non solum propter actus internos, externo, notificatos, sed etiam propter illummet ipsum externum, quatenus consulit bono publico. Ergo sunt præmiabiles vel punibiles à Principe creato: Ergo & à Deo.

Respondetur aliter. Distinguendo in primis secundam Illationem. Ergo apparet, quod actio externa superaddat malitiam vel bonitatem derivatam, concedo: In se formaliter stantem, nego. Unde & pœna imponetur actui externo prout habenti derivatam malitiã.

Ex alio principio non concludit argumentum: procedit enim de posse infligere pœnas pro solo actu externo: circa quod dici posset, pro solo actu externo, etiam non conjuncto interiori malitiæ, posse Deum destinare aliquod malum perpetiendum; est enim absolutus nostri Dominus, licèt illud malum non sit habiturum formalitatem pœnæ, quia hæc supponit culpam, culpa actum liberum, libertas internitatem.

Quæ adferuntur de Judice temporali, non convincunt: quia ille fallibilis est, & unusquisque ad abditum securitatis, ante illos recurreret, nempe: quod internum actum non habuerit; debuit ergo ad actum interiorem, ab illo non attendi. Imò etiamsi aliunde constaret de carentia interioris malitiæ, possent per multos judicare secundùm allegata & probata, circa solum actum externum, scientiaque illa quæ foret per accidens, non posset interturbare statum ejus, quod per se est.

Quartum Argumentum est. Quia posito quod actus externus addat malitiam vel bonitatem novam, multò facilius explicantur.

Primum, quod facilius explicatur, est; Cur non sufficiat ad Sacramentum pœnitentiæ, dicere

cere solum actum internum, & efficax desiderium, sed est necesse dicere actum externum?

Respondet Lugo n. 66. Præceptum Confessionis non est confitendi demerita, sed peccata: Si ergo actus externus non auget peccatum in ratione peccati, nec erit obligatio illum confitendi. *Hæc Responsio*

Non Satisfacit. Tum, quia non respondet ad punctum, quare scil. actum externum confiteri debeamus, si ille non auget peccatum: Tum, quia facilè dicerent oppositi quod actus externus solus, non sit peccatum, sed conjunctus interno, addat malitiam. Tum quia, ut addit Ripalda etiam demerita subdantur clavibus: quia non solùm absolvimur à culpa, sed etiam à pœnâ.

Respondet 2. Idem. Quòd eodem modo esset obligatio confitendi effectum secutum ex peccato, si actus externus superaddit malitiam. *Hæc Responsio*

Non Satisfacit, quia concedit sequelam Ripaldæ n. 62. *Sed aliter*

Respondetur 3. Ex eo actum externum confitendum esse: quia habet derivatam malitiam ab actu interno præsenti formaliter vel virtualiter, & sicut justa est causa confitendi novitas malitiæ: Ita justa erit causa confitendi, malitiæ derivatio, accedente præcipuè Institutoris Christi mente: quam nobis doctrina Ecclesiæ applicuit.

Secundum, quòd facilius in hac sententia explicatur, est; Quare desideranti efficaciter Martyrium neget Deus præmium speciale Martyris.

Respondet Lugo. Martyrium consummatum ex peculiari privilegio adferre augmentum, vel etiam infusionem primam gratiæ. Unde sicut confert justificationem, non est mirum, quod Deus voluerit etiam illi conferre laureolam accidentalem, ex opere operato, ultra dignitatem operis, præcipuè quia illa laureola non est pars præmii condigna: Nam totus valor refertur ad gratiam & gloriam, sed est præmium quoddam correspondens merito congruo, quod præmium potuit Deus velle dare, quando ponitur actio externa, saltem ex gratitudine. *Hæc explicatio*

Non Satisfacit. Tum, quia in ordine ad gratitudinem, actus externus martyrii, auget aliquid. Ergo & in ordine ad meritum augebit valorem. Tum, quia vel datum est actui externo hoc privilegium ex merâ gratiâ? vel certè ex exigentiâ objecti? non primum: quæ enim hujus ratio? Communisque fidelium apprehensio, advertit in actu externo martyrii; eam proportionem ad aureolam, quam non dicit oscu-lum terræ. Si autem dicatur secundum? Ergo apparet in actu externo, haberi aliquid meritivum specialis præmii, quod negatur, posito solo actu interno moriendi, qui id fit, si nihil actus externus superaddit bonitatis? Tum, quia concesso, quòd illud meritum aureolæ per actum externum, sit meritum de congruo, non debet inde inferri; quòd non augeat meritum, sed potius oppositum, quamvis illud meritum, non sit de condigno. Tum, quia non apparet, cur ex eo quòd illud meritum, sit de congruo aureolæ, dejiciatur actio externa à ratione meriti: Nam vel ex eo dejicitur, quia nullum est meritum de condigno ad finalem perseverantiam? & ex hoc fundamento nihil concluditur: quia etiam actus interni, de condigno, non merentur finalem perseverantiam; & tamen illis tribuitur perfecta formalitas meriti; Vel ex eo dejiceretur actio externa à ratione meriti de condigno: quia non fieret in gratia præhabita? sed id non convincit: sæpe enim præhabetur; & sicut actus interni, qui sunt merita nonnisi de congruo, verè sunt merita, habentque suam bonitatem; ita poterunt habere eandem etiam actus externi. Tum, quia ut urget Ripaldà: Meritum congruum donorum accidentalium, vel non est dividuum à merito gratiæ: quia Deus non acceptat aliquas actiones ad accidentaria præmia, nisi simul ad promerendam gratiam: Si autem est dividuum, ex eo esset dividuum, quia valor est exiguus actionis, qui non sufficit æquare magnitudinem præmii substantialis; ex quo ipso sequitur, quod competat actui externo ratio meriti.

Respondetur aliter. Quòd scil. actio externa martyrii, habeat in se rationem derivatam bonitatis, cui nonnisi ita derivatæ, decrevit Deus se daturum præmium, licèt non habeat primariam rationem meriti.

Tertium, quod facilius in hac materia explicatur, est: Cur Deus in decernenda gloriâ Prædestinatis, non attenderit ad prævisionem solius interni desiderii ad moriendum, quod habuit Christus, sed ad prævisionem ipsius actus externi mortis obitæ; ad quam externitatem, cur attenderetur si non auget meritum?

Respondet Lugo, Deum exspectasse mortem ipsam Christi; quia usque ad illam duravit meritum actuale ipsius Christi, cum usque ad ultimum illud instans, semper meruerit per actus internos; voluit autem Deus, salutem nostram per omnia merita Christum obtinere; & quamvis non durâsset meritum usque ad ultimum instans, sufficit durasse satisfactionem, quam auget actio externa. *Hæc Responsio*

Non Satisfacit. Tum, quia si actione externa augetur satisfactio. E. augetur & meritum. Tum, quia videtur ab omnibus supponi quod nulla fuerit actio Christi satisfactiva, quia fuerit meritoria. Tum, quia hoc ipsum est arbitrarium, dicere, quod exspectarit Deus non positionem actus externi, sed solos internos. *Hinc aliter*

Respon-

Respondetur. Quòd scil. externa passio Christi habuerit etiam derivatam bonitatem, & hanc fuisse exspectatam.

Quintum Argumentum est ab Auctoritate: nam Aug. 3. Doctrin. 15. dicit, malâ voluntate quisque miser efficitur, sed miserior potestate, quâ desiderium malæ voluntatis impletur.

Respondetur. Hic Augustinum nihil agere de actu externo, esseque hunc sensum dicti: miseri quidem sumus actu peccando, sed in hoc peccato condistinguendo desiderium peccandi, & ipsum actuale peccatum, deterius est & magis completum, ipsum peccatum actuale.

Respondent alii, quod actione externa, miserior homo reddatur occasionaliter, ut frequentius efficaciusque velit malum.

Recurrendo ad dicta: Dici potest miseriorem hominem reddi actione externâ tanquam derivatam malitiam participante.

Opponit insuper sibi Arriaga, sequi ex oppositâ sententia, quòd qui vellet dare quantùm est ex se infinitam eleemosynam, mereretur infinitum præmium. Sed hoc Argumentum etiam opposito solvendum, quia nemo negat, actum internum esse meritorium: cur ergo pro illo appetitu non dabitur infinitũ præmium? Dire. negatur seq. Ratio, ut meritum sit infinitum: non sufficit ut terminetur ad aliquid infinitum: Nam hoc facit illud meritum esse nonnisi extrinsecè infinitum, sed est necesse ut illud meritum in entitate sit infinitum, idque ratione advertentiæ infinitæ, voluntarii infiniti &c. quod quia illi actioni non competit; fit, ut illa non sit infinita.

DIFFICULTAS II.

Argumenta oppositæ partis, & Decisio Difficultatis.

Prima Ratio est ab Auctoritate.

Auctoritas 1. est S. Paul. 2. ad Corinth. 8. *Quemadmodum promptus est animus voluntatis ita sit & perficiendi ex eo quod habetis. Si enim voluntas prompta est secundùm id quod habet; accepta est: non secundùm id, quod non habet.*

Respondetur ex Vasqu. & Arriaga, hanc Auctoritatem non esse ad propositum. Neque enim Apostolus mentionem illic ullam facit de æqualitate actuum, quoad intensionem, vel quoad id, quod illa voluntas tanquam objectum appetit. Fortè etiam loquitur illic Apostolus exhortando illos ad collationem eleemosynæ indigentibus, quæ sola juvat eos, non actus internus; estque pauperibus accepta, secundùm quod prodit in actum externum. Aliam explicationem adfert Arriaga, ut scil. darent eleemosynam: quia illa etiam minor, ob bonum animum & ob difficultates, tam accepta est Deo, quàm alia longè major in Divite.

Auctoritas 2. est S. August. qui lib. 1. de Lib. Arbitr. cap. 3. docet; *Eum, qui vult, sed non potest abuti alienâ uxore; non minus esse reum, quam si de facto abuteretur.* Unde etiam & Gregor. Hom. 5. in Evang. dicit de Deo: *Cor namque non substantiam pensat.*

Responderi potest. Quòd hîc loquatur Aug. de voluntatibus inter se comparatis, & dicat: Si sit voluntas unius abutendi alienâ sine effectu, & voluntas alius cum effectu; hæ voluntates si inter se comparentur, non minùs est una peccaminosa quàm alia ob æqualem primitivam malitiam. Sed non negat Aug. derivatam malitiam actui externo.

Auctoritas 3. est S. Leonis Ser. 40. de Jejunio 10. mensis. *Subinde æquatur merito, qui distat impendio: quia potest par esse animus, ubi dispar est census.*

Respondetur eadem, ut ante, Responsione.

Quando autem universaliter dicunt PP. Voluntatem stare pro facto; Respondet Ripalda disp. 68. n. 34. inprimis retorquendo Argumentum: Nam desiderium operis interni omnium confessione pro opere completo non reputatur: neque enim desiderantes merita Beatissimæ, habent merita ejusdem. Deinde dicit, voluntatem apud Deum pro facto reputari, quia scilicet Deus in ordine ad pœnas & præmium non æstimat præcisè actiones externas, ut homines solent, sed potissimùm attendit ad interiora. Vel voluntas pro facto reputatur, hoc sensu; ut si impediatur voluntas ab actu externo, non imputetur illi in pœnam, negatio actus externi, cum tamen inter homines, impeditio ne aliquis actu externo v. g. militet, dejiciat hominem ab habendo stipendio.

Ratio 2. est. Difficile & durum videtur, quod ex duobus volentibus efficaciter occidere, alter mereatur apud Deum majorem pœnam, præcisè propter actum externum; cùm sint omnino æquales in affectu & peccato interno: & tamen PP. dicunt juxta mensuram malitiæ & culpæ, futuram pœnam.

Respondet Ripalda cum æquali culpa cæteris paribus absurdam esse inæqualitatem pœnæ, secus cæteris imparibus. Quia verò actio externa addit aliquid supra internam; ratione hujus magis punitur.

Conformiter ad dicta concedendum est; esse illic æqualitatem in primitiva malitia, sed in derivata, esse excessum, ratione externi actus qui magis punitur.

Instat Lugo, quòd in Sententia Ripaldæ major peccator sæpè mitius puniretur quàm qui minus peccasset, quia fieri posset, ut cum minori malitia interna ponat actum externum, & alter sine actu externo, graviora peccata committat.

Responderi posset, quòd actus externus augeat malitiam cæteris paribus, ita, ut si in utroque interna malitia sit æqualis, qui ponit actum insuper externum, augeat illam malitiam: sed si cætera non sint paria, potest sine actu externo augeri hæc malitia: quando scil. est tantus excessus actus interni, ut superet illud additamentum, quod poni posset ab actu externo. Quo etiam modo responderi debet ad alia, quæ adfert idem Lugo.

Advertit Ripalda condistinctas esse formalitates, reprehensibilitatis, & vituperabilitatis: quia vituperare potest etiam inferior, reprehendere non nisi superior: alia etiam est formalitas laudabilitatis, & alia remunerabilitatis: quia prior potest haberi etiam ab inferiori, posterior nonnisi à superiore. Unde etiam potest esse actus magis laudabilis & minùs remunerabilis: quia fieri potest, ut bonitas actus sit major, quem sequitur laudabilitas, & tamen dignitas subjecti quam sequitur remunerabilitas, minor sit.

Ratio 3. communis est. Actio exterior non est formaliter libera, & procedit sine novo exercitio libertatis, cæco enim modo obediunt potentiæ exteriores, voluntati efficaciter imperanti, & multò magis quàm bruta: proinde, sicut ex eo, quòd equus movetur, quando ego volo, non augetur meritum meum, vel demeritum; ita neque ex eo, quòd moveatur pes vel manus. Tam enim unus motus est necessarius, quam alius, suppositâ meâ efficaci voluntate. Ergo Actio exterior, non auget meritum vel demeritum.

Respondetur. Actione externâ non augeri meritum vel demeritum primitivè, augeri derivativè. Quòd autem dicitur, similes esse actiones externas actionibus brutorum; id non convincit: Nam nullam habent honestatem derivatam bruta ex aliquo imperio, habent autem actiones externæ, constituentes cum internis, eandem moraliter actionem. Et sicut ipsæ actiones externæ pœnales, sunt etiã satisfactivæ per oppositos, & tamen actiones brutorum non habent vim satisfaciendi; Ita poterunt etiam habere derivatam bonitatem vel malitiam. Quamvis ergo concedatur, quod æque subsint actiones externæ dominio voluntatis atque actiones bruti cicurati; quia tamen actiones priores, sunt actiones principii rationalis, capacitatem habere possunt, alicujus honestatis, saltem derivatæ; quod non convenit actionibus brutorum.

Paulo aliter eidem argumento respondet Ripalda: quòd scil. quamvis per actionem externam utpote in se non liberam, non augeatur bonitas moralis, quæ sumitur per respectũ moralem, ad objectum propositum à dictamine suppositi operantis; tamen auget conducentiam in bonum extrinsecum Dei & Reip. rationalis.

Instat pluribus Instantiis Arriaga. Si quis jaculetur animo occidendi alium, & ille se subducat; non minùs erit reus coram Deo, ac si occidisset. Ponamus duos æquali volitione volentes confodere tertium, obstupescat unius manus miraculosè; nunquid uterque non erunt æquales in culpa? Comedat aliquis carnes die Jovis putans esse diem Veneris cum non sit, non minùs peccabit, quàm si re verâ esset dies Veneris & similia.

Respondetur. Quod attinet ad illas occisiones, ostenditur æqualitas nonnisi quoad malitiam internam: inde tamen non sequitur, quòd actio externa nullam importet malitiam. Allata de comestione non faciunt in oppositos, dicent enim: quòd illic ponatur actus exterior talis, qualis poneretur si re vera esset dies Veneris: Unde haberetur tota completa malitia stans in actu externo & interno. Ut tandem decidatur difficultas,

Præmitto 1. *Duplicem posse nos cogitare honestatem vel inhonestatem quandam primitivam,* quæ stat ipso, usu libertatis recto dictamine præinformatæ, & quandam honestatem vel inhonestatem derivatam, quæ est honestas, vel inhonestas, actionis ex præsuppositione prioris oriunda, non continens in se formalem libertatem.

Præmitto 2. *Rationem derivati in quacunque materia duplicem haberi posse.* Primo ita: ut in illo ipso in quod derivatur, nihil plus sit, quàm vel denominatio extrinseca, mera attactio intentionalis, vel physica à primitivo, sic v. g. denominatio cogniti in objecto extrinseco, est denominatio extrinseca & sola attactio objecti, tanquam termini cognitionis. Simile etiam est derivatio albi in parietem ab albedine, in quem etiam albedo se derivat nihil illi ipsi in se spectato communicando ex se. Secunda Ratio derivati, ita potest haberi: ut primario quidem originativè & radicaliter sit aliqua formalitas in primitivo, ita tamen, ut etiam in ipso derivato, habeatur aliquid, licèt non eodem modo; ita v. g. aqua originativè habetur in fonte, derivativè in alveo. Calor etiam originativè est in igne, derivatur tamen etiam in ferrum. Homo cùm non sit sui ipsius causa & suæ entitatis; non habet rationem primitivam entis, habet tamen derivatam & participatam à Deo, per quam verè constituitur, ne sit nihil.

Præmitto 3. *In quo stet derivata ista honestas vel inhonestas,* contenta tamen suo modo præcisè in ipsa actione externa: & non stat quidem, ut dixi, in continentia usus formalis libertatis præinformata recto vel pravo dictamine: quia hic usus, est in ipsa volitione, quæ est quid internum. Sed stat in hoc: quia in circumstantia illius prioris, habet convenientiam vel disconvenientiam ad naturam intellectualem; habet quandam regulatam vel irregulatam structuram

sturam operis externi, decentis vel non decentis rationale principium, & ita mala omnino & quidem mala primariò est voluntas homicidii, sed ipsa laniena corporis humani, effusio sanguinis, ereptio vitæ violenta, dicit etiam in se turpitudinem & inhonestatem, constituitque heterogeneè, ut loquitur Ripalda demeritum: hoc est, non ut pars homogenea, in qua seorsim ab aliis sit demeritum, sed quæ simul cum aliis, faciat demeritum.

DICENDUM est. *Quòd actio externa licèt non adferat nec augeat primitivam malitiam vel bonitatem, hæc enim ut dixi, stat in ipso libertatis usu qui internus est, adfert tamen & auget malitiam, vel bonitatem derivatam derivatione explicata.*

PROBATUR 1. Conclusio consensu etiam oppositorum, qui admittunt etiam derivatam inhonestatem, licet forte non ita eam explicent.

PROBATUR 2. à Definitione: Derivata honestas vel inhonestas actionis externæ, est discōvenientia vel convenientia ad naturam intellectualem actionis externæ, procedens ex suppositione boni vel mali usus libertatis. Sed datur talis convenientia vel disconvenientia actionis externæ ut dictum sup. Ergo datur inhonestas derivata. Et certè detestationem & horrorem rationabilem experimur in nobis, non solùm actionis internæ homicidii, sed etiam externæ, sine jure patratæ.

PROBATUR 3. Non habet se actio externa sicut merus effectus, qui sequitur. Unde etiam oppositi docent, quòd effectus, non sit necessario subjiciendus confessioni, subjicienda actio externa; & tamen tam actio externa quàm effectus dicunt etiam conjunctionem cum malitia interna tanquam cum suo principio: Ergo apparet, quod non ex hac conjunctione, sed insuper ex continentia malitiæ licet derivatæ in ipsa actione externa, oriatur hæc obligatio.

Videtur tamen superesse hæc difficultas, quòd scil. improbabile sit, ut si aliquis velit dicere coronam & non possit, impeditus ab alio vel ab ægritudine; non habeat æquale meritum cum illo qui dicit: quia illi expeditum est dicere. Et quidem quod ad voluntatem illius attinet; uterque habet meritum: sed non apparet etiam justum, ut negatio actionis & positio, saltem derivatam honestatem habentis, æquale habeat præmium. Et sicut oppositi docent, quod in exercitio actionis externæ, augeatur meritum per accidens, propter repetitionem actuum; ita & hic augebitur meritum, per actionem honestam derivatè. Cæterum dolor ille & alii affectus quos habet aliquis, quòd actionem externam meritoriam non ponit expeditè; supplet defectus actionis externæ, pertinetque ad providentiam Divinam æquare illos duos. Sed si per aliquem staret, ne ponat actum externum; indubiè minus merebitur.

QUÆSTIO II.

De Divisione in Actum imperantem & imperatum?

NOn pauca hic discutienda essent, quæ aliàs in Ethicis & Animastica tractata sunt. Ut, an actus imperatus sit liber? Quis influxus actus imperantis in imperatum? sed illis missis aliqua hîc attingenda.

DIFFICULTAS I.

An Actus supernaturalis possit imperari ab Actu malo?

POsset quidem universaliter quæri: An actus malus possit imperare actum bonum? quia tamen aliqui cum Hurt. d. 135. de Fide §. 41. censent actum bonum naturalem, vitiari posse ex fine extrinseco, & imperari à malo, non tamen actum supernaturalem; unde esset argumentatio à majori ad minus: Si actus supernaturalis potest imperari à malo actu, poterit & naturalis. Hoc ut decidatur

DICENDUM est. *Actum bonum supernaturalem posse imperari ab actu malo*, est Conclusio Cajet. ex nostris eam docent Ripalda de ente supernaturali d. 50. Oviedo Tr. 4. controv. 7. n. 4. Arriaga d. 18. n. 2. Salaz, Granado, Lugo de Pœnit. d. 15. 5. 4. contra Suar. Vasq. Valent. Tannerum, & contra Koning qui mediam viam init.

PROBATUR AUCTORITATE.

1. AUCTORITAS est S. Thom. Quæst. 2. de malo c. 4. ad 2. Ubi expresse docet, contingit tamen actui, secundùm se bono, adjungi aliquem actum malum, secundùm aliquem ordinem, & secundùm actum malum, bonus dicitur aliquando malificari; non quòd in seipso sit malus: sicut dare eleemosynam pauperi, vel diligere Deum, est actus secundùm se bonus; sed referre actum hujusmodi ad finem aliquem inordinatum, scil. cupiditatis aut inanis gloriæ; est quidem alius actus malus.

2. AUCTORITAS est PP. quos adfert Ripalda cit. S. 4. ex quibus universaliter colligitur, monere eosdem, ne actus bonos mala intentione faciamus. Unde supponunt hoc ipso fieri posse illos tali intentione. Quæ verba PP. cum non loquantur de solis actionibus externis; accipi possunt ut sonant, adeoque universaliter cum extensione etiam ad actus internos. Ita loquitur Aug. in ps. 120. explicans illa verba: Super manum dexteræ suæ: *Si propter vitam æternam opereris; dextera sola operatur: Si autem habet intentionem ad vitam æternam, sed subrepit tibi cupiditas vitæ temporalis, ut attendas etiam ista quando facis opus bonum, ut sic tibi aliquid retribuatur;*

tur; miscet se sinistra operibus dextræ: Hoc vetat Deus. Similia habet Basil. in Constit. Monast. c. 11.

3. Auctoritas est S. Scripturæ; Matth. 6. dicitur; Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus &c. esse autem hîc rem principaliter de actibus internis suadet Lyranus. Deinde quia Sanctitas morum in operibus internis consistit: unde de illis debuit esse sollicitus Christus.

Probatur 2. Rationibus Auctorum.

Ratio 1. est ex Ripalda n. 15. Actus elicitus absque fine honesto sibi debito non est simpliciter bonus. Sed actus supernaturalis potest fieri absque fine sibi debito: quod ipsum probatur: quia potest Deus imponere homini præceptum, ut nullum actum supernaturalem eliciat, quin eum dirigat in finem charitatis; quæ enim in hoc repugnantia? Sed tunc poterit homo elicere actum fidei supernaturalem, non eliciendo illum propter illum finem? Ergo. Jam autem violari illud præceptum non potest, quin re verâ ponatur actus supernaturalis absque fine charitatis: de tali enim actione procedit præceptum.

Respondet 1. Hurt. apud Oviedo, n. 28. Actum illum manere absque illa malitiæ mixtura: quia tota malitia resideret in omissione directionis, ex qua in actum dirigendum non refunderetur.

Contra est. Quidquid sit de hac quæstione: An ille actus sit futurus malus: restat difficultas: Cur actus ille supernaturalis, non possit imperari ex directione, quæ non sit charitatis, quæ directio erit mala. Unde sic procedit Ratio. Vel potest tale præceptum, de quo Rip. poni à Deo, vel non potest? Si non potest, cur? si potest, illud præceptum jam positum vel potest violari, vel non potest: Si non potest, cur? jamque otiosum esset illud imperium. Si quidem ante omnem prohibitionem inviolabile esset. Si autem est violabile, vel est violabile per actum fidei naturalis, vel per actum fidei supernaturalis. Si primum; Ergo præceptum non violatur: quia illud procedebat de actu supernaturalis fidei. Si autem sit supernaturalis. Ergo ille potest imperari intentione malâ, quod intendebatur.

Responderi potest 2. ex Oviedo: Malitia primario est in ipsâ omissione dilectionis, cujus malitia, non potest derivari in ipsum actum fidei: quia omissio directionis, non est causa neque effectus fidei. Ergo in illam non potest derivare suam malitiam: quia hæc derivatio nonnisi ex influxu derivantis & derivati procedit.

Contra est. Tum quia transeat, quod omissio directionis, in ratione omissionis spectata, non sit causa illius actus: est tamen causa, intentio alius finis, quàm charitatis, quæ intentio, cur non potest imperare actum supernaturalem? etsi illum imperat; hoc ipso fit actus supernaturalis malâ intentione. Tum quia, quamvis omissio directionis non sit causa actûs fidei, importare tamen potest voluntatem disobediendi, quæ voluntas disobediendi, non potest impleri, nisi positione actûs supernaturalis, nec tamen directi, in finem charitatis. Tum, quia non datur, ulla omissio pura libera, de quo aliàs. Si autem illa omissio stat in exercitio actûs voluntatis, cur illud exercitium non poterit esse imperativum actûs supernaturalis?

Ratio 2. communis est, quia voluntas, quando existit cum omnibus requisitis proximè parata ad actum supernaturalem misericordiæ, potest affectu absoluto vanæ gloriæ velle homo existentiam illius. Nam intentio vanæ gloriæ, & actus misericordiæ, non respiciunt objecta contradictoria: & ex alia parte actus misericordiæ potest conducere ad objectum sive intentionem vanæ gloriæ; actus autem conducens ad finem, & non continens objectum contradicens fini, expeti potest à voluntate ex intentione finis. Sed tunc fit actus bonus ex intentione mala: quia fit actus misericordiæ ex intentione vanæ gloriæ. Ergo.

Respondent 1. aliqui ap. Ripaldam: quod actus misericordiæ conducat ad obtinendam gloriam, sed non est capax, ut fiat & producatur ex intentione vanæ gloriæ:

Contra est: Tum quia arbitrariè assumitur, quod talis actus non sit capax fieri tali intentione. Tum quia, quando ego volo facere actum bonum, v. g. & experior me illum velle facere hac intentione, nullaque alia; arbitrium esset dicere, illum non fieri hac intentione. Tum, quia concedo quidem aliquos actus non posse fieri intentione aliqua, v. g. volo detestari omnem vanam gloriam, & habere propterea vanam gloriam, quia hoc est contradictorium: scil. nihil velle gloriæ vanæ, & aliquid velle gloriæ vanæ. Sed tales termini in præsenti non inveniuntur. Imò etiam vanæ gloriæ detestatio, ex speciali motivo potest fieri, cum intentione vanæ gloriæ. Nam potest aliquis detestari vanam gloriam in materia bonorum temporalium, ut habeat vanam gloriam sanctitatis.

Respondetur 2. Quod positâ illâ intentione malâ, non detur influxus ullus illius in actionem bonam ex eo: quia Deus non exhibet suum concursum in actum supernaturalem imperatum intentione malâ. Sicut non exhibet suum concursum, ut habitus fidei concurrat ad objectum falsum.

Contra est, quia hoc asserere est arbitrarium: neque enim de hoc vel per rationem, vel per Auctoritatem constat: de fidei habitu dispar est ratio: quia ille habitus est essentialiter & definitivè certissimorum, non esset autem habitus certissimorum, si circa objectum falsum procederet. Nulla autem pars definitiva actus supernaturalis, importat exclusionem imperii mali. Rursus, experitur homo

homo moveri se ex illa intentione mala, cur ergo Deus ex sua parte, subducet concursum suum tanquam causa prima supernaturalis? Cum aliunde nihil obsit. Deinde urget Ripalda: Inintelligibile est, voluntatem moveri efficaciâ actûs imperantis, ad actum supernaturalem imperatum, quin actus imperans, exerceat causalitatem in actum imperatum, cum illa causalitas sit in movendo & determinando. Ergo apparet, quod tunc exerceatur actus ex motione & causalitate actûs imperantis: & sicut Deus confert concursum suum ad consecrationem hostiæ imperatam mala intentione, ita conferet & ad actum supernaturalem.

Tum quia, sit obligatio ponendi aliquem actum supernaturalem; in tali circumstantia Deus dat gratiam vi sui promissi, & si non daret, non essemus securi, Deum in opere salutis facere quantùm est ex illo, & non denegare gratiam: cum tamen id importent locutiones PP. Porro in circumstantia talis obligationis, cur non poterit se jungere vana gloria, & tamen cum suppositione gratiæ collatæ? Tum quia, ponamus aliquem esse in articulo obligationis resistendi gravissimæ tentationi, idq; sub mortali: jungatur tunc illi appetitus veniabilis vanæ gloriæ, per te non conferetur illi gratia supernaturalis. Ergo cadet: Quia sine gratia supernaturali gravissimæ tentationi resisti non potest. Quæro, in illo casu peccabitne mortaliter vel non? si non peccabit? Ergo erit tunc voluntarius consensus, gravissimæ tentationi & ad resistendum graviter obliganti, sine ullo peccato? Si peccabit? Ergo peccabit, & tamen non potuit non peccare, siquidem non habuit vires non peccandi, non enim data est illi gratia supernaturalis, miscebatur enim vana gloria. Tum, quia in tali circumstantia vel non datur etiam gratia sufficiens? & obstabunt doctrinæ Theologicæ in hac materia, vel tantùm non dabitur efficax, & quæritur cur non?

Respondetur 3. Implicare, ut actus supernaturalis referatur in finem vanæ gloriæ, quia hæc non habetur, nisi ratione actuum externorum.

Contra est. Nego, quòd vana gloria, non possit intendi, ratione actuum internorum in casum, quo saltem miraculosè noscantur. Rursus etiam actiones externæ merentur gloriam apud homines, nonnisi ex suppositâ connexione cum interioribus, & in materiis Christianæ vitæ, ex suppositione actuum supernaturalium. Ergo si actus exteriores possunt imperari à voluntate mala, poterunt imperari saltem indirectè, etiam supernaturales interni. Deinde nulla est in hoc repugnantia, ut sit Angelus vanæ gloriæ capax etiam habendæ ab aliis: pone ergo illum velle hanc vanam gloriam, cur tunc non poterit imperare sibi actionem internam? quam solam manifestet alteri, modo suæ locutionis, non autem faciendo Actum externum. Quod autem dicitur, intervenire tunc duas volitiones, quandam bonam imperantem etiam actum internum bonum, & quandam malam, imperantem actum externum.

Contra est. Quia hoc ipsum arbitrariè dicitur. Rursus, cum eos actus, quos sigillatim possumus facere, possimus etiam uno actu complecti: & ita genus & differentia, quæ aliàs noscuntur distincto actu, possunt à nobis attingi uno actu indivisibili; cur ergo etiam illas duas actiones, non posset unus actus complecti, ut ei respondeat tota illa actio interna supernaturalis? Tum, quia conniti potest homo, ut nonnisi malâ intentione ponat dolorem, confessionem &c. cur ergo affingetur illi tunc alia intentio bona, quam ille in se non experitur?

3. Ratio est, quâ utitur Oviedo cit. n. 5. Motiva actûs imperantis & imperati sunt inter se distincta, distinctos efficientia actus: Ergo inter se non sunt incompossibilia: sicut non sunt incompossibiles duo actus in eadem voluntate, quorum unus respiciat pravum objectum, à quo malitiam trahat, & alius objectum honestum. Ergo idem dici poterit de imperio malo, & de actu imperato supernaturali bono.

Probatur 3. Conclusio Argumento negativo, scilicet quia id non implicat contradictionem.

DIFFICULTAS II.

Solvuntur Argumenta in oppositum.

Objicitur 1. Actus fidei non potest imperari à voluntate mala. Ergo nec actus supernaturalis v.g. amoris vel spei.

Respondet 1. Arriaga, disparitatem assignando: quia amor non pendet ab ullo prævio imperio: hinc bene poterit ex supererogatione impelli voluntas ad illum, à naturali actu, & consequenter etiam à malo. At actus fidei petit necessariò determinativum, & cum in se sit valde perfectus & supernaturalis; exigit etiam proportionatum determinativum sibi & sui. Ergo supernaturale.

Respondetur 2. Appetitus vanæ gloriæ ex actu fidei, potest inprimis considerari secundùm quod non importat etiam virtuale imperium intellectui, ut assentiatur objecto inevidenti, sic sumpta vana gloria, non potest esse influxiva ad positionem actûs fidei: quia adhuc tunc responderet intellectus, ego non possum assentiri liberè: quia non sum liber: non etiam possum assentiri actu necessario: quia ego non assentior nisi rebus certis & evidentibus, quantùm est ex me, mihi autem objectum revelatum, non est evidens: ex alia parte non inclinor à voluntate imperante hoc mihi: & sicut, si appetitus vanæ gloriæ imperaret actum volandi homini; diceret potentia executiva, non possum:

quia non habeo requisita ad volandum, quæ executioni applicare possim ; nec vana gloria, potest efficaciter imperare illum volatum ; ita & in præsenti efficaciter non imperabit actum fidei, cum præcisè attendat ad solam excellentiam vanam, ad imperium non accedendo, quale aliàs requiritur. Quod si illa vana gloria, sit simul imperium virtuale imperans intellectui, ut etiam objecto inevidenti assentiatur, nihilominus præcisè, ex vi imperii talis, non prodibit actus fidei supernaturalis : quia per Patres requiritur voluntas credendi, sicut oportet ad salutem, & voluntas credendi, quæ est donum Dei, quibus & similibus phrasibus ostendunt, antecedere debere indispensabiliter, pro præsenti ordine, actum voluntatis supernaturalem. Hinc si ille non ponatur, non ponetur actus supernaturalis fidei. Secus fit in aliis materiis, quia PP. sentiunt ex vana gloria posse nos moveri ad bona opera, sine addito : bonorum autem operum nomine sine addito, veniunt operationes supernaturales, salvâ exceptione actûs fidei, quàm faciunt iidem PP. Quamvis autem supra dixerimus non intervenire duplicem voluntatem in positione actuum supernaturalium ; id intelligendum est salvis exceptionibus : præcipuè cum etiam experientia ostendat, præter appetitum vanæ gloriæ, dari imperium credendi.

Objicit 2. Suarez. Motivum actûs mali est valde imperfectum. Ergo non sufficit ad excitandam voluntatem pro actu bono & supernaturali in se perfectissimo.

Respondet Arriaga, hoc argumento saltem non probari, quòd actus bonus naturalis, qui non est perfectissimus non possit imperari à malo.

Alio ex principio satisfit, quòd tunc solùm motivum imperfectius, non possit ponere actum perfectiorem longè, quando illud motivum, est necessariò requisitum, & aliunde non supplebile : ad actus autem supernaturales, non requiritur illud motivum antecedens vanæ gloriæ : & determinatio illius actus ad esse, potest haberi ex ipso motivo, ut ita dicam, intrinseco actui. Quanquam videmus etiam causas ignobiliores æquivocas, concurrere ad nobiliorem in ratione entis effectum, & instrumentum ferreum, procudere annulos aureos.

Objicit 3. Repugnat sanctitati Dei ad actum supernaturalem ex hac intentione concurrere.

Respondetur. Sicut sanctitas Dei non vetat, quò minùs Deus, ut causa prima naturalis, ad ipsam pravam intentionem concurrat ; ita nec vetabit, ut in ordine supernaturalis ad talem actum concurrat.

Instabis 1. Quamvis Deus habeat jus & dominium vitæ & mortis, possitque vitam auferre Petro, tamen non potest eam auferre, si id ab eo petam malâ intentione. Ergo neque concurrere potest ad actum supernaturalem malâ intentione faciendum.

Respondetur. Disparitatem esse, quia in priori casu Deus esset causa specialis & particularis ipsam illam occisionem per se ponendo, vel ejus medium per se applicando ; in casu autem consequentis, Deus se haberet ut causa prima supernaturalis, non denegans suum concursum. Rursum, duo illic interveniunt actus : in primis intentio mala ; ad hanc non concurrit Deus supernaturali concursu : secundò intervenit actus supernaturalis, ad quem concurrit quidem Deus tanquam Auctor supernaturalium ; sed ille actus retinet in se totam bonitatem intrinsecam. Jam autem, si Deus ad instantiam illius odii occideret Petrum ; & odium, & instantia, & occisio, secundum has circumstantias esset mala, Deusque cooperaretur malo : cooperando autem actui supernaturali, non cooperatur malo. Quod ulteriùs in hoc resolvitur, quia motivum intrinsecum illius occisionis, esset malum, nempe odium petentis : motivum autem intrinsecum actus amoris Dei, imperati à vana gloria, esset bonum, nempe bonitas Dei.

Instabis 2. Actum illum supernaturalem detestatur Deus, propter illud imperium voluntatis, licèt non detestetur propter illummet ipsum : ad eum modum, quo actum externum non detestatur Deus propter illummet ipsum, sed propter malitiam internam.

Respondetur, quod illa detestatio compatiatur amorem illius actûs in se. Unde detestabitur illum Deus in quantùm dicit relationem ad vanam gloriam ; non detestabitur autem in quantùm est à principio supernaturali & ex motivo intrinseco bono : quod motivum in hoc actu, habet rationem principalis.

Instabis 3. Ex iis, quæ sibi opponit Ripalda cit. n. 2. Actus supernaturalis non potest fieri sine gratia per Christum, actus autem vitiosus non potest fieri auxilio gratiæ per Christum, quia Christus non est mortuus, ut operaremur vitiosè.

Respondetur. Actum vitiosum extrinsecè, intrinsecè autem bonum, posse fieri auxilio gratiæ per Christum : quia illud auxilium nonnisi actum illum supernaturalem causaret. Unde negatur illum actum in se esse malum, adeoque non esse talem, ut meliùs fuerit illo carere, sed sola illa intentio est mala. Addit Ripalda. Meliùs fuisset damnato non habuisse auxilium sufficiens quàm habuisse, & reddidisse non operans, & tamen etiam illud, habet rationem doni. Sic & actus ille in se spectatus, habebit rationem doni, licèt meliùs fuisset, non habuisse talem intentionem.

Objicitur 4. Non potest fieri id, quod ponit Conclusio, idque ex natura & conditione ipsiusmet virtutis : quia per August. *Virtus est bona*

bona qualitas mentis qua nemo malè utitur. Quando autem fit actus virtutis supernaturalis sed malo fine, malè tunc utimur virtute.

RESPONDETUR. Cùm nonnisi extrinsecè ille actus sit futurus malus, & intrinsecè bonus; nec dum virtute quisquam malè utetur. Unde admittimus duplex motivum, extrinsecum in ipsa scilicet vana gloria inclusum, & motivum intrinsecum formalisans v. g. amorem, dicimusque: Si sit motivum intrinsecum bonum, hoc est motivum, sine quo impossibile est poni illum actum; & ipse actus, erit bonus.

INSTABIS 1. Bonum est ex integra causa, malum verò ex quocunque defectu. Ergo ille actus erit simpliciter malus.

RESPONDETUR. Bonum esse ex integra causa quoad prædicata intrinseca actûs, licèt quoad extrinseca sit aliquis defectus. Neque valet si dicas, quòd sit extrinseca actui prohibitio, tempus, & similia, & tamen hæc omnia vitiant actum. Ergo idem dicendum de illa mala intentione. Nam sunt quidem hæc extrinseca actui physicè, sed non extrinseca moraliter, non enim est extrinsecum actui malo, fieri contra prohibitionem, quæ etiam prohibitio formaliter malitiam. Actio autem virtuosa supernaturalis intrinsecè non est mala, quamvis sit dissonum imperium, quod illam imperat, quod imperium non formalisat illam intrinsecè.

INSTABIS 2. Actio quæ essentialiter pendet à mala intentione, non potest esse bona, ille autem actus supernaturalis essentialiter pendet à mala intentione.

RESPONDETUR. Majorem esse veram de actionibus, quæ insuper in se non dicunt motivum intrinsecum bonum. Ad Min. dici potest, quòd per accidens sit illud imperium, & nonnisi actui reduplicativè accepto essentiale.

INSTABIS 3. Circumstantia finis est potissima in objecto. Ergo cum fine malo, non potest esse objectum bonum.

RESPONDETUR. Finem & motivum intrinsecum, esse circumstantiam potissimam in objecto, non autem finem extrinsecum. Amor autem v.g. Dei, habet aliud motivum intrinsecum, & non vanam gloriam.

OBJICITUR 5. à pari.

1. PARITAS est: Actus exterior imperatus est malus malitiâ imperantis mali. Ergo & actus ille supernaturalis, erit malus malitiâ imperantis. Ergo cùm non possit esse malus actus supernaturalis, non poterit imperari ab actu malo.

RESPONDETUR. Cùm non habeat actus exterior propriam suam bonitatem, debet denominari malus, vel bonus nonnisi ab interno imperante. Hinc si imperans sit malus, etiam derivabit malitiam in externum. Cùm autem internus actus, habeat malitiam & bonitatem propriam, sicut & propram libertatem; potest in conditionem boni vel mali per sua intrinseca transire.

2. PARITAS est. Actus bonus non potest imperare malum. Ergo nec malus bonum.

RESPONDETUR. Si actus bonus imperaret malum, esset bonus, ut supponitur: non esset autem, quia actus cujus objectum est malum, quod prosequitur voluntas; & ipse est malus: potest autem actus malus habere objectum bonum, esse tamen malus, eò quòd non debito modo illud bonum appetatur. De actu autem habente simul motivum bonum & malum infra dicetur. Fusiùs de hac objectione tractat Arriaga n. 23.

3. PARITAS est, ab effectu malo causa vocatur mala. Ergo & è contra à causa mala, denominabitur effectus simpliciter malus.

RESPONDET Arriaga, disparitatem esse: quia causare malum, est simpliciter malum, ponitq; illa causa malitiam, etiam in effectu, qui postea etiam denominat suam causam malam: jam autem causare bonum, non est quid malum: hinc illud bonum, non refundet malitiam.

QUÆSTIO III.

De Divisione in Actum indifferentem bonum vel malum essentialiter, aut accidentaliter.

ORdo inferiùs ponendorum titulorum sequetur ordinem jam factum.

DIFFICULTAS I.

An dentur Actus indifferentes.

NOmine actuum indifferentium per PP. antiquos veniunt opera, quæ nec sunt meritoria, nec demeritoria, adeoque naturalia. Et ita Hieron. epist. 19. ad August. cùm numerâsset aliqua opera naturalia; subdit: *Hoc nec bonum, nec malum est, sive enim feceris, sive non feceris; nec injustitiam habebis, nec justitiam.* In præsenti non est de hoc ulla quæstio. Sed procedit de hoc: An dentur in specie, & individuo indifferentes actus? Nomine autem in specie indifferentium actuum veniunt actus, qui versantur circa objectum secundùm se, nec bonum, nec malum, ut hanc vocem explicat, Ripalda d. 69. n. 1. Nomine autem actûs indifferentis in individuo, venit actus exercitus, qui neque sit bonus neque sit malus. Unde prior actus ad objectum attendit, posterior ad modum versandi, & actûs in se spectati conditionem.

Non est dubium dari actus indifferentes in specie, estque communis Theologorum cum S. Th. 1. secundæ q. 18. a. 8.

RATIO. Tum, quia actus versantes circa objecta neque bona in se, neque mala in se, sunt actus indifferentes in specie, ita enim definiuntur. Sed dantur actus circa talia objecta: sic enim præscindere mystaces, neque est bonum

in se

in se neque in se malum. Ergo; Tum quia, si non dantur objecta indifferentia in specie; nullum poterit fieri præceptum de novo, cum posset non fieri: hoc non potest dici, cum de facto talia præcepta existent. Seq. probatur, si enim esset illud præceptum de novo factum, vel faceret objectum illud bonum ex malo, vel malum ex bono, cum nullum jam esset indifferens, sed non potest fieri bonum ex malo ex se, nec malum ex bono ex se, idque ex vi præcepti. Ergo nullum esset præceptum de novo factum. Tum, quia ex una parte non implicat talis actus, ex alia parte etiam objecta talia inveniuntur. Ergo poterunt dari, & actus indifferentes in specie.

Tota Difficultas: An dentur actiones in individuo indifferentes. Negat illos communis sententia Thomistarum cum S. Th. cit. a. 9. & de malo q. 2. a. 5. quibus accessit Granado, Tann. Valent. Bellarm. Azor, omnes apud Oviedo tr. 4. contr. 7. n. 64. quam etiam sententiam docet Esparza hic q. 27. Oppositum sentiunt Scotistæ cum illis Vasq. Hurt. Oviedo cit. & Arriaga disp. 21. n. 42.

Dicendum est. *Non dari actus indifferentes in individuo.*

Probatur 1. Quia & essent indifferentes in individuo ut supponitur, & non essent: quia vel fierent illi actus ex deliberatione: vel non fierent: si non fierent ex deliberatione, non essent humani, adeoque neq; actus, de quibus hîc quæstio: quia hîc quæritur de actibus humanis, in individuo tamen indifferentibus: si autem fierent ex deliberatione, proponeret ratio posse illos rationabiliter fieri, & tales actus sunt boni, si autem proponat ratio non posse illos rationabiliter fieri, jam essent mali.

Respondet Oviedo n. 80. Hominem eo ipso, quòd rationalis est, debere sua opera metiri regulâ rationis, antequam ea exerceat, ex vi cujus mensuræ, distinguitur homo in modo operandi, à brutis; semel autem hâc mensurâ factâ, licèt illi exercere omnia, quæ positivè contra rationis regulam non invenerit, etiamsi juxta illam positivè esse non deprehendat, sed tantùm à ratione permissa.

Contra est. Tum, quia si homo regulâ rationis omnia opera sua metitur; Ergo & illa indifferentia in individuo, adeoque non erunt jam indifferentia in individuo: quia opera formalisata à regula bonæ actionis, sunt bona, facta autem secundùm mensuram rationis opera, sunt opera formalisata à regula bonæ actionis. Tum quia, quando dicit, illa opera non esse juxta rationem positivè, sed solùm permissivè, quæro vel judicat ratio posse adhiberi actiones permissas à ratione, vel non judicat: si non judicat, ergo sunt mala: si judicat, ergo sunt bona; ita ut ratio permissi, sit nonnisi materialis, formalisetur autem à regula rectè operandi, nempe ratione dictante, hæc adhiberi posse, licèt sufficiat, non ita clarum, ad hoc, prædictum judicium. Tum, quia datur aliquis actus bonus ideò, quia regulatur dictamine rationis. Ergo etiam actus, quem tu appellas indifferentem in individuo, & permissum à dictamine rationis, erit bonus: quia utrobique idem formale.

Ad discutiendam vim hujus rationis, posset quæri: An motus primi debeant dici boni moraliter? Si dicas, nihil esse bonum moraliter, nisi liberum, non erunt illi actus boni moraliter: quia non sunt liberi. Si autem concedas, etiam actus necessarios esse bonos moraliter, per actus bonos moraliter intelligendo actus humanos, sic actus illi non erunt boni moraliter: quia actus humanus, est actus secundùm deliberationem, illi autem actus, sunt indeliberati; De quibus ipsis adhuc restat quærere: An sint indifferentes in individuo? Quod non sint: Ratio: Quia dantur motus primò primi etiam supernaturales, vocanturq; Gratia, quæ est in nobis sine nobis; quomodo autem supernaturalia, non sunt bona? Sed hæc ratio non convincit. Quia si darentur actus in individuo indifferentes naturales; possent per nos dari etiam supernaturales, totaque illorum bonitas esset in ratione Entis, non in ratione Moris: Ita & in præsenti contingeret. Rursus ideo illi actus possent dici non indifferentes in individuo: quia non vetat ratio illos haberi; cùm sciat ab illis inchoari debere deliberationem. Sed ad hæc omnia salvanda sufficeret illos esse indifferentes: remotè enim non nisi ratio circa illos versatur, utpote tanquam circa indeliberatos: haberetq; se ad illos illud dictamen sicut dictamen de malitia operationis. Quod si hic & nunc non reluceat, malitiam non adfert.

Neque valet si dicas illos motus, si sequatur bona operatio fore bonos: si mala; malos: Nam non est ratio cur reddantur boni vel mali cum jam sint transacti. Deinde si sunt mali casu sequentis malæ operationis; Ergo, Deus illos injicere non potest: Et tamen prima cogitatio habet determinationem à Deo, vices bonæ fortunæ supplente.

Indecisum hoc relinquo. Transito autem: An actus primò primi sint indifferentes. Neg. Conseq. Disparitas est: quia in actibus indeliberatis non habetur forma, quæ illos constituat in ratione boni vel mali: neque dictat positivè ratio, posse illos poni vel non poni: jam autem in omni actu deliberato, dictat ratio, illum posse poni vel non poni, consequenter habetur, quod illum actum dejiciat à ratione indifferentis.

Probatur 2. Tum, quia actus aliquis A indifferens secundùm speciem, factus intentione bona supernaturali, habet meritum. Ergo etiam si fiat intentione hac, quia licitum est sibi illum ponere, erit etiam actus bonus, & oppositus illi malus: nullus autem actus indifferens

per

per se est, qui licitè poni non possit. Tum quia, qui exercet libertatem suam, modo sibi licito, bene facit; aliàs si malè ageret, non faceret modo sibi licito. Sed qui ponit actionem indifferentem in individuo, ut tu dicis, facit modo sibi licito; Ergo facit illam bene. Ergo & ipsa est determinata jam ad bonum. Tum quia, quando opera cæteroqui indifferentia intenduntur ex bono aliquo fine, & ratione ejus evadunt materia præcepti, si fiant illa opera erunt bona. Ergo etiam si fine hoc fiant, quia illa ponere licet, & quia dictat ratio talia posse usurpari, bona erunt: quia operari secundùm dictamen, est ratio generica boni. Et si opus cæteroqui malum modò putetur esse bonum, evadit ex subjecto bonum; multò magis actio illa indifferens erit bona, si putetur secundùm dictamen rectæ rationis, posse illam poni.

Probatur 3. Non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Ergo nec ponendi actus, præter bonos & malos, indifferentes in individuo, cum illorum ponendorum, non sit necessitas.

Confirmatur. Verba otiosa sunt mala per Evang. Ergo & opera prædicta si darentur, essent mala, adeoque non indifferentia in individuo. Cons. probatur. Quia eadem est ratio utriusque.

Respondetur 1. cum Chrysost. Theophylacto, Maldon. Vasquez etiam citato cap. ult. & post illos Arriaga cit. n. 43. nomine verbi otiosi intelligi verbum nocivum, detractorium, mendax, calumniosum, hinc non immeritò de illo reddituros homines rationem.

Colligit hoc Arriaga ex ipso Evangelio. Nam cùm Christus dixisset, Matth. 12. *Progenies viperarum quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali?* Subjungit de reddenda ratione de omni verbo otioso, quod ad propositum non fuisset: nam ad dignoscendum quòd homo sit fraudulentus, lites, & odia fovens, parum refert, quòd interdum inutilia sibi & aliis proferat.

Contra est, quia Hier. Basil. Greg. Bern. Patentibus etiam oppositis, definiunt verbum otiosum, quod sine loquentis & audientis utilitate profertur, cui auctoritati accedit communis sensus & suppositio istius vocis jam recepta. Argumentum autem Christi videtur esse à minori ad majus, si verba otiosa judicanda sunt, multò magis quæ indicant pravum animum internum.

Respondet 2. Oviedon. 79. Quòd scil. verbum otiosum sit, quod nec ob commoditatem aliquam naturæ, nec ob honestam causam producitur. Adducitque Joan. Sanchez quod dicere, sole v. g. fervente, dies calidus est, non sit verbum otiosum, additque ex eodem, quòd rarissimè proferatur verbum otiosum, quod peccatum sit, præcipuè in hominibus prudentibus; cùm ferè semper enuntietur ob aliquam naturæ commoditatem, ad eam v. g. sublevandam, complacendum amicis, ostendendam dexteritatem ingenii, ad vitandum silentii molestiam, non ob pravum finem, ne agrestis quis judicetur non confabulans &c. Verbum ergo erit otiosum dictum ob meram garrulitatem. Quod ipsum resolvit Arriaga in hoc principium: quia homo qui rationalis est, tenetur operari ob aliquem finem bonum, saltem physicè, si non moraliter, quod non servatur in verbo otioso.

Contra est. Quia verbum erit otiosum, adeoque malum, si homo non operetur ob aliquem finem cæteroqui bonum; Ergo & factum indifferens in individuo, erit etiam malum, si non sit ob aliquem finem cæteroqui bonum, vel si sit ob illum finem erit bonum. Ergo nullum datur indifferens in individuo.

Objicit 1. Oviedo cum Vasquez. Dantur actus ex sua specie indifferentes. Ergo dantur & in individuo indifferentes: quia hi cùm nullam ex objecto malitiam habeant, & nullum aliud caput est, ex quo illam trahant, debebunt esse in individuo indifferentes.

Respondetur. Dari fundamentum quare aliqui actus sint in specie indifferentes: Nempe quia sunt circa objecta, quæ possunt bona vel mala actione exerceri; nullum autem est fundamentum salvans actiones indifferentes in individuo. Caput autem unde sumunt bonitatem vel malitiam, est, quòd fiant, vel non fiant modo rationali, quæ formalitas est intrinseca actibus humanis. Unde illa bonitas, vel malitia, non peteretur ex objecto, sed ex formalitate transcendentali modi agendi inclusibilis in omni actione humana; ita ut non sola omissio operandi humano modo sit mala, sed etiam ipsa operatio sine tali modo, sit mala; quia tunc tantùm omissio alicujus, est mala, & non operatio, quando non est defectus prædicati intrinseci & transcendentalis in actu ad illum reddendum bonum: fieri autem humano modo, est tale prædicatum.

Alia phrasi dicta Consequentia probatur, quia scil. cùm non possit dari species in individuo, si dantur actiones in specie indifferentes, debebunt dari & in individuo indifferentes. Sed hoc non convincit: nam potest dari species per Thomistas sine individuis. Deinde hoc sensu dantur actus in specie indifferentes, quia sunt versantes circa objectum, in se nec bonum nec malum. Sed non eo sensu indifferentes, quasi detur collectio aliqua actuum individuorum, neq; bonorum, neque malorum.

Neque valet si dicas, per nos concedi non nisi actus in genere indifferentes, non autem in specie: quia species desumuntur ab objectis; cumque hic indifferentiam ostendamus ex objecto; fit, ut ostendamus indifferentiam in specie.

Objicit 2. Arriaga. Non debemus voluntati ullam obligationem imponere sine ullo fundamen-

damento. Ergo pro sua libertate poterit etiam actus in individuo indifferentes ponere.

Respondetur. Fundamentum esse hoc, quia non est liberum voluntati, ut sine culpa, humano modo non operetur, quo modo si operetur, bona erit actio, adeoq; nulla indifferens.

Objicit 3. Idem. Fricare caput ob naturæ commoditatem, neq; est bonus actus: quia ut alii urgent, non fit ex motivo virtutis: nec est laude dignus: nec est materia voti: non etiam est actus malus, quia aliàs caderet sub absolutionem.

Responsum in Ethicis fricationem capitis factam ob naturæ commoditatem, esse bonam: quia conformem dictamini rationis, dictantis faciendum aliquid, ob naturæ commoditatem. Consequenter esse etiam hoc laudabile; quamvis id usus non ferat: eò quòd laudanda censuerunt homines debere esse singularia. Suar. Lib. 2. de voto c. 4. n. 5. censet actum ex sua specie indifferentem posse esse materiam voti, modo ei adjungatur bona intentio.

Objicitur 4. Actus fricandi caput sine fine prædicto, nulli opponitur virtuti; Ergo non est malus.

Respondetur. Esse illic oppositionem ad dictamen rationis, quidquid sit, an detur specialis virtus, ad talia dictamina attendens.

Objicitur 5. Multi actus exercentur ex opinione probabili, sed hi sunt indifferentes in individuo.

Respondetur. Negando Minorem, quia rationabile est sequi opinionem probabilem.

Quid sentiendum de Actibus supernaturalibus?

Restat decidendum, an dentur actus indifferentes in specie & individuo supernaturales tamen? Suar. dicit 1. 2. Tr. 3. d. 9. s. 2. hanc quæstionem se primùm movisse; sed Ripalda disp. 64. dicit, se illam exposuisse discipulis 1624. cùm tamen suum illum tomum ediderit Suar. 1628. Quidquid sit de historia, negat cit. Suarez, posse dari actus supernaturales in specie indifferentes cum Turriano & Salaz; licèt hic loquatur cum aliqua distinctione. Affirmat Ripalda cit. & Oviedo n. 46. cum Arriaga n. 27.

Ad decidendam Difficultatem

Noto 1. Non implicare actus supernaturales in specie indifferentes. Ratio: Tum, quia ex una parte, ut suppono ex materia de supernaturalitate, Actus supernaturalis non requirit objectum supernaturale: quo posito: si dantur objecta actûs naturalis, quæ nec sunt bona vel mala; poterit dari actus supernaturalis circa illa versans, adeoque indifferens quoad speciem. Unde est argumentum à pari: Potest esse actus naturalis indifferens quoad speciem; Ergo & actus supernaturalis poterit esse talis. Tum, quia hoc, quod est præscindere mystaces ob reverentiam sumendi calicis, potest esse actus supernaturalis, & tamen versans circa objectum de se nec malum nec bonum. Tum, quia immeritò nos patres spirituales ad minutias operum Deo offerendas instigarent, si illæ ut plurimum indifferentes ex objecto, non possunt exerceri actione supernaturali.

Noto 2. Non dari ullos actus supernaturales indifferentes in individuo. Tum, quia non dantur naturales ejusmodi; Ergo nec dabuntur supernaturales. Tum, quia Patres, quando loquuntur de actionibus supernaturalibus, loquuntur semper de iis tanquam de bonis. Tum, quia congruit, ut ea, quæ optimus artifex Deus tanquam causa specialis facit, sint bona, ostendantque artificem.

Noto 3. In alio rerum ordine, supposito, quòd possint fieri actiones humanæ, & tamen in individuo indifferentes, posset dari actio supernaturalis in individuo indifferens. Ratio, tum quia ex una parte dari posset actio naturalis in individuo indifferens: ex alia parte non esset ratio, cur non etiam posset fieri supernaturalis. Tum quia, quod Deus non possit esse causa supernaturalis peccati; vetat ejus Sanctitas: quia non potest esse causa specialis mali: sed quare non potest esse causa specialis, rei indifferentis? Tum, quia nec ex ratione generica, ut sic supernaturalitatis habetur, ut sit aliquid bonum moraliter; dantur enim de facto supernaturalia, quæ tamen non habent ullam honestatem moralem: qualis est actio conservativa quantitatis, sine omni subjecto. Nec etiam id habetur ex ratione specifica; quod enim hujus fundamentum? Ergo non implicabit actio supernaturalis in alio rerum ordine indifferens in individuo, si cæteroqui talis actus non repugnet in ordine naturali.

DIFFICULTAS II.

De Bonitate vel Malitia Actuum ex Circumstantiis.

Præmitto 1. *Frequenter meminisse Aristotelem Circumstantiarum, illasq; appellat singula, in quibus est actus.* Quænam autem sint ista singula, sic explicat 3. Eth. c. 1. *Considerandum igitur est, quid & quis, & circa quid, aut in quo agat. Interdum etiam quo instrumento, & cujus causâ, ut salutis; & quomodo, ut sensim an vehementer: hæc enim omnia, nisi insanus sit, nemo ignorat.* Infra autem subdit: *Cum in omnibus igitur his, in quibus est actio, ignorantia contingat; fit, ut qui aliquid ex his ignoraverit, invitus egisse dicatur.* In hoc textu duo videntur esse Contradictoria: Nam affirmat Aristoteles, has etiam circumstantias neminem ignorare nisi insanum, ponit postea in his omnibus ignorantiam contingere. Priori parti soli institit Vasq. 1. 2. d. 30. n. 12. ex quo infert, Aristotelem non eo sensu accepisse circumstantias, quo Theologi; quia Theologi accipiunt illas

illas pro accidentibus actionis. Arist. autem non accepit. Quod probat Vasquez. Quia per circumstantiam Quis intelligunt Theologi non substantiam personæ, sed qualitatem, dignitatem, &c. Arist. autem intellexit substantiam personæ. Quia hęc sola non potest nisi ab insano ignorari: Cùm tamen multi dignitatem suam & qualitatem ignorent. Idem probat de Circumstantia Quid: Nam nomine hujus apud Theologos venit solum prædicatum accidentale objecti, v.g. magnitudo, intensio &c. & tamen Arist. intellexit substantiam objecti: Nam in exemplum ponit proditionem Mysteriorum Cereris, secreti autem revelatio spectat ad substantiam actionis. Sicque de reliquis discurrit Vasq. Secundæ autem parti adhæsit cum communi post Suar. Arriaga d. 13. n. 3. intertq; Arist. intellexisse circumstantias, quales cognoscunt Theologi: quia nomine Circumstantiæ Quis intellexit Aristot. id, quod aliquis ignorare non potest, ut ostendunt illa verba allata: Nemo autem substantiam suæ personæ ignorat, nec ignorat se esse lapidem, cum sciat se esse hominem. Posuit tamen Aristot. etiam Circumstantias, ex quibus in ipsis agentibus potest variari actio, sed non ex substantia personæ variatur, sed ex accidentali illius perfectione; Ergo hanc intellexit. Exemplum de revelatis mysteriis Cereris non convincit: Quia ratio secreti potest esse accidentalis interdum circumstantia: ut cùm scitur hoc vel illud aliquem dixisse, & nescitur, voluisse, hoc esse secretum. Circumstantia etiam filicidii potest esse accidentalis homicidio. Conciliat hunc utrumq; locum Arriaga, quòd scil. omnes simul circumstantiæ non possint esse ignotæ, licèt possint esse ignotæ non nisi aliquæ.

Præmitto 2. *Quænam sit divisio Circumstantiarum.* Aliæ sunt circumstantiæ Physicæ, aliæ Morales. Et ita circumstantia est Physica manè occidisse, quæ non est moralis: parum enim refert, nisi fortè ex aliquo accidenti, ut si homicidia, magis sub crepusculum inhibeantur. Cum hoc tamen stat, ut sint aliqua accidentia physica, quæ respectu actûs physici sint accidentia, respectu autem actûs moralis sint essentialia. Sic v.g. libertas actui physico est circumstantia accidentalis, actui autem morali essentialis. Rursus Circumstantiæ morales dividuntur in Circumstantias tenentes se ex parte objecti, & ex parte actûs, tenentes se ex parte actûs sunt illæ. Quis, Quid, Ubi, Quibus Auxiliis, Cur, Quomodo, Quando. Denique in Circumstantias mutantes speciem & aggravantes. His præmissis, *sit*

Punctum Difficultatis I.

An dentur Circumstantiæ Actûs moralis. Et quomodo nectantur cum Actu?

AN dentur Circumstantiæ actûs, divisi sunt Auctores. Nam aliqui dicunt dari quidem circumstantias actuum physicè spectatorum, sed nullas actuum moralium: eò quòd circumstantiæ actûs moralis, sint verè specificativæ illius, & essentiales actui: Citatur pro hac sententia Alensis, Durand. Navarr. Alii concedunt circumstantias actui externo, non tamen interno, talis fuit Gabr. Occ. & innuit Durand. Differunt hæ duæ sententiæ inter se, quòd prior actui ut sic, modò physicè spectetur; tribuat circumstantias; adeoq; tam actui interno quàm externo. Posterior autem loquitur de solo externo actu, qui independenter ab interno, non habet proximè bonitatem vel malitiam, habet tamen fundamentaliter & remotè. Ad eum modum, quo unus paries albus, non est nisi fundamentaliter similis, licèt non proximè & formaliter. Sed contra.

Dicendum est. *Dari Circumstantias actuum humanorum moraliter spectatorum, easq; tam specificantes, quàm aggravantes.* Circumstantiæ aggravantes sunt verè circumstantiæ & per modum accidentium se habentes: Circumstantiæ autem specificantes, non sunt verè circumstantiæ & accidentia, quia tamen adveniunt actui jam in se cæteroqui specificato, vocantur circumstantiæ: ut cùm sacrilegium advenit furto. Vel certè vocantur ex eo circumstantiæ: quia sunt accidentia actûs humani secundùm se spectati: sicut accidit animali rationalitas: Neque enim animal vi essentiæ suæ, est rationale.

Probari 1. solet conclusio. Quoad hanc partem quòd dentur circumstantiæ mutantes speciem: quia usui corporum propter delectationem, accidentale est, quod sit aliena, vel non aliena; & tamen usus alienæ, est distinctus ab usu non alienæ. Sed

Respondeti potest. Hoc ipsum fuisse probandum, diceret enim aliquis actum cum aliena, ab actu non cum aliena, differre intra eandem speciem, sicut furtum majus & minus.

Quod autem dentur circumstantiæ aggravantes. Rationem communem dat Ov. T. 4. cont. 2. n. 23. Quia dantur circumstantiæ, quæ ad rationem actûs moralis accidentaliter pertinent, eò quòd nec primò speciem constituant, neque novam malitiam specie distinctam adferant.

Respondeti etiam huic rationi posset, quòd illæ circumstantiæ non accidentales sint, sed specificantes actum moralem. *Hinc aliter*

Probatur 2. Conclusio Auctoritate S. Th. & recepta doctrinâ jam in Scholis.

Probatur 3 ratione. Specie ea distinguuntur, quæ notabiliter distinguuntur, sed dantur aliquæ circumstantiæ notabiliter distinguentes, aliæ non notabiliter distinguentes; Ergo dantur circumstantiæ mutantes speciem, & aggravantes. Min. probatur: circumstantias aliquas facere notabiliter differre, est face-

re, ut in actione vel objecto reperiatur aliquid tale, quod idem, vel illi aliquid æquivalens, non reperiatur in alia actione, vel objecto: Contra autem, aliquas circumstantias non facere notabiliter differre, sed solùm aggravare; est non adferre actioni vel objecto aliquid tale, quod idem vel æquivalens non reperiatur in alio, sicut dictum est in Animasticis. Sed dantur tales circumstantiæ. Quod ipsum probatur. Quia in simplici fornicatione est usus corporum, non secundùm educationem prolis, nam in adulterio est etiam idem: quia tamen adulterium adfert circumstantiam usus non suæ, quam non habet fornicatio; fit, ut usus non suæ, sit circumstantia specificans. Jam autem quòd sit uxor Pauli vel Andreæ, id non addit malitiam, sicut Paulus & Andreas inter se non distinguuntur specie. Et quamvis distinguerentur specie; ad considerationem moralem non adferrent prædicatum speciale. Sicut bestialitas non distinguitur specie, cum quocunque animali fiat. Jam autem sive fureris decem, sive viginti; erit circumstantia aggravans: quia licèt hæc physicè differant, in consideratione tamen morali nullum speciale prædicatum adferunt. Reliqua petantur ex regulis de dignoscendis his circumstantiis.

Objicitur 1. ex S. Th. 1.2. q. 18. a. 6. in corpore. Sed illo loco hoc tantùm dicit S. Thom. quòd accidens respectu cujus est accidens, dare speciem non possit, secùs respectu cujus non est accidens. Et ita injustitia respectu intemperantiæ est accidens, secùs respectu adulterii.

Objicitur 2. Quod est per modum objecti voluntatis, estque volitum, non est circumstantia respectu illius actus; sed quidquid auget bonitatem vel malitiam debet esse per modum objecti voluntatis. Ergo

Respondetur. Id quod respectu uno, potest se habere tanquam circumstantia accidentalis, potest etiam proponi tanquam circumstantia, adeoq; & appeti, consequenter non erit motivum voliti, sed circumstantia motivi.

Objicitur 3. Nulla est regula discernendi, quòd aliquæ circumstantiæ sint mutantes speciem & aliæ aggravantes.

Respondetur. Negando assumptum. Porro.

1. Regula discernendi circumstantias specificantes ab aggravantibus traditur à S. Th. 1.2. q. 18. n. 11. in corpore. Quòd scil. circumstantia aggravans præsupponat jam malitiam, circumstantia autem dans speciem, non præsupponit illam malitiam sed adfert: Hoc ut defendatur; Tenendum est. Intemperantiam v.g. posse esse circumstantiam aggravantem, interdum circumstantiam mutantem speciem. Erit circumstantia dans speciem, si non præsupponat aliam malitiam ante se: Et ita, quia comedere multum, quamvis præsupponat comedere parum, quia illud comedere parum, non est malum sed bonum; fit, ut comedere multum sit circumstantia mutans speciem: non enim præsupponit malitiam ante se: Quia autem posito quod comedere 5. sit multum, evenire potest, ut quis comedat octo; Sed quia illa comestio 8. præsupponit ante se malitiam comestionis 5. fit, ut illa circumstantia comestionis, ut 8. sit nonnisi aggravans. Unde etiam malitia v.g. furti mortalis, cùm non præsupponat ante se malitiam ejusdem rationis, hoc est malitiam mortalem; fit, ut acceptio multum det speciem. Sed supposito quòd acceperis 10. quod est mortale, si accipias 20. erit circumstantia nonnisi aggravans: quia 20. acceptio præsupponit mortalem malitiam in acceptione 10. inclusam. Malitia etiam sacrilegii non præsupponit ante se irreverentiam rei sacræ, licèt præsupponat acceptionem alieni: Unde fit, ut sit circumstantia mutans speciem.

2. Regula quam ponit cit. Oviedo n. 25. Quæ regula in hoc tandem ultimò resolvitur, quòd scil. eæ sint circumstantiæ mutantes speciem, quæ dicunt diversam habitudinem oppositionis ad diversum principium, & ita usus non suæ in adulterio opponitur huic principio: non licèt uti alieno, fitq; ut illa circumstantia sit mutans speciem. Quia autē eidem principio opponitur accipere mortaliter 10. & accipere mortaliter 20. fit, ut hæ circumstantiæ sint aggravātes.

3. Regula est. Quam tradit Arriaga: Tunc à circumstantia extrahitur actus ad novam speciem, quando circumstantia est contrà distinctam virtutem, ab ea, contra quam est substantia actionis: & ita circumstantia acceptionis rei sacræ, est circumstantia mutans speciem: quia extrahit actionem, ut cùm deberet esse contra solam justitiam, opponatur etiam religioni. Hæc regula indiget hac modificatione: quòd scil. hæc species debeat accipi quoad specificationem non subalternam, sed atomam: quia unus idemque actus peccaminosus est contra obedientiam & reverentiam Dei.

Dicendum est 2. *Actum internum bonum ratione objecti & circumstantiarum non posse transire in malum, nullâ variatione positâ, & è converso.*

Probatur 1. Conclusio. Impossibile est transire à contradictorio ad contradictorium sine sufficienti mutatione, ut alibi probatum. Sed hic nulla esset mutatio; Ergo nec tranitus à bono in malum.

Probat 2. Oviedo. Ut actus sit bonus, debet respicere honestatem objecti, adde & circumstantiæ, sed actus malus ex objecto, aut circumstantia afficiente objectum, non potest respicere honestatem propter ipsam. Ergo actus internus malus non potest transire in bonum v. g. nulla variatione positâ.

Probatur 3. Quia si actus malus transiret in bonum, vel retineret suam malitiam, vel non

non retineret? si non retineret, ergo non ille esset, sed alius, si retineret; Ergo bonus non esset: quia bonum est ex integra causa. Mutatis tamen circumstantiis potest actus bonus moraliter esse, non moraliter bonus; Ut si fiat necessariò cum ante fieret liberè. Imò potest fieri malus moraliter accedente aliqua circumstantia: Sic eadem comestio ob sanitatem est bona, titulo disobediendi mala.

Ex occasione hactenus dictorum, inquiri solet; An quando non præsupponendo malitiam ejusdem rationis, & interdum nullam, sed illam adferendo, constituitur aliqua actio in ratione malæ, an inquam illud constitutivum in ratione malæ, sit adhuc verè circumstantia? Affirmat Arr. cit. n. 17. Negat Vasq.

Sed possent conciliari dicendo, quòd circumstantia illa si comparetur ad ipsum actum, qualis tunc absolutè evadit, non sit circumstantia verè; licèt sit verè circumstantia, si comparetur ad moralitatem antecedentem. Prioris partis ratio est, quia circumstantia verè non est de essentia actionis, illaque ablatâ, debet posse permanere, vel saltem intelligi, eodem modo quoad substantiam, se habere, illa actio: hic enim est conceptus verè circumstantiæ. Jam autem circumstantia, primò extrahens ad rationem malæ actionis, est de essentia illius actionis, illâq; ablatâ, non intelligeretur esse mala. Ergo non est verè circumstantia.

2. Partis Ratio est. Quia si cogitet præcisè aliquis de hoc capite, quòd comedere carnes, prosit illius sanitati, nihilque cogitet de die Veneris, hic actus habet suam moralitatem, desumptam ex honestate satisfaciendi sanitati, accedat advertentia, quòd dies ille sit dies Veneris, velit tamen comedere, hæc formalitas comparata ad priorem est verè circumstantia: Ratio, quia est verè accidens illius, habetque se ita sicut rationale ad animal, vel dulce ad album. Unde consequenter dici potest illam moralitatem posse manere, & advenire illi hanc alteram. Ratio, quia nulla est incompossibilitas inter has duas moralitates, quin secum stare possint, quid enim repugnat talem actum fieri, est quidem hoc commodum sanitati, sed malum animæ, comedam tamen. Illaque moralitas comestionis propter sanitatem fuit bona in individuo & non indifferens, ut volunt aliqui.

Est quidem verum duplicem indifferentiam posse in illa comestione spectari; Prima est indifferentia, quòd possit motivo malo vitiari, hæc indifferentia fuit in illa comestione, tollituŕq; tunc. Alia indifferentia cogitari potest, quòd illa actio non fuerit facta secundùm regulam bonæ vel malæ operationis, hæc autem indifferentia actuum in individuo jam est supra negata, sed fuit determinatio ad rationem bonæ actionis, quæ etiam tnnc manet.

Est verum, quando unum elementum convertitur in aliud, non manere jam tunc elementum: quia non manet forma elementi: Sed in præsenti manet adhuc forma prioris moralitatis, nempe satisfaciendi sanitati, manens vel in se, vel in simili sibi actu.

Punctum Difficultatis 2.

Utrum Circumstantiæ, ut formalisent actum, debeant esse intentæ?

Alii eundem titulum sic proponunt: An ad bonitatem formalem actûs requiratur tendentia in objectivam honestatem, propter illammet ipsam. Utraq; quæstio est sibi affinis. Non debere intendi docet Sal. Montes. Lorca, Cornejo Hurt. Oppositum Vasq. Suar. Occ. Cont. 3. n. 25. Arriaga d. 15. n. 37. Tann. d. 3. q. 2. dub. 3. Utraque pars convenit in hoc, quòd illæ circumstantiæ debeant esse præcognitæ, idque ob rationes, quæ dictæ in materia de Ignorantia.

Dicendum est 1. *Vt actus sit bonus circumstantiæ ex parte objecti se tenentes debent esse formaliter & directo volitæ.* Est difficilis ratio conclusionis inventu. Pensandæ erunt variorum Probationes.

Ratio 1. ex Arriaga d. 17. n. 31. Quia si illæ circumstantię directè non amarentur, nec amarentur indirectè, & tamen concedi debet saltem indirectè illas amari, quomodo enim spectarent ad voluntatem? seq. prob. quia cùm independenter ab ea circumstantia supponatur bonitas in objecto, ratione cujus illud amatur, non possumus dicere, actum illum esse virtualem ejus circumstantiæ amorem, nisi habeat aliquid de novo, ratione cujus in eam feratur.

Responderi potest. Haberi illic aliquid de novo virtualiter ad actum: quod virtuale in hoc stabit, quòd scil. ametur directè objecti honestas, quamvis advertatur ita circumstantionata, intervenitque tunc voluntarium indirectum.

Ratio 2. Quia plus requiritur ad bonitatem, quàm ad malitiam; Ergo, si sufficit ad malitiam indirectum voluntarium, requiretur directum ad bonitatem.

Responderi potest. Illud plùs quod debet reperiri in actu bono, non esse determinatum: Unde quodcunq; plus ostendetur satisfiet Axiomati, si fortè sit Axioma: nam de hoc dubitat Arr. citatus. Porro plus requisitum ad bonum in hoc stare poterit, quòd ad reddendum actum malum sufficiat vel una circumstantia mala, ad actum autem bonum non sufficit, sed debet esse bonum ex omni circumstantia. Rursus, omne bonum debet esse contractivum entis, debet adferre aliquid, quod in ente secundùm se spectato non sit: quia autem malum non contrahit ens, & si contrahit, contra-

hit per defectum, adeoq; nihil adferendo; fit ut plus requiratur ad bonum, quàm ad malum.

RATIO 3. est Oviedi n. 42. Qui tribueret eleemosynam propter levandum miseriam pauperis, etiamsi prævideret ratione eleemosynæ acceptæ à paupere, alia bona opera esse ab illo præstanda, malave vitanda, dum voluntas nullo modo curaret de bonis secuturis, actum meliorem moraliter non eliceret: quia objecta non tribuunt bonitatem actibus per imputationem, sicut tribuunt malitiam, sed per tendentiam positivam in ipsam honestatem.

RESPONDERI potest. Hoc ipsum negari, tribui honestatem per ipsam nonnisi tendentiam in bonum. Adhuc autem hæ circumstantiæ distinguentur à circumstantiis tenentibus se à parte operantis, ipsâ sui conditione, licèt convenirent in modo suæ attingibilitatis, casu quo sufficeret utrasque indirectè attingere.

RATIO 4. est ab auctoritate Aristotelis 2. Eth. c. 4. quam proponit cit. Tann. ex variis versionibus.

RESPONDERI potest. Feliciani translationem dicere hoc solum, quòd res non tantùm bona & justa fieri debeat, sed & benè & justè: sed inde non probatur solum indirectum voluntariũ, non sufficere ad derivandam honestatem.

Versio quâ utitur S. Th. in Eth. hoc habet, quòd ad participandam honestatem sufficiat, si qui agit, aliquo modo affectus agat: sed hoc verificaretur, etiamsi ponatur indirectum voluntarium honesti. Argiropilus vult ut bonum quis sciens & eligens faciat: sed cur non sufficiet indirectè velle?

Difficilior est versio Perionii, quia ille dicit, quòd debeat esse eligens propter ipsa. Sed concedi potest, illum quidem sic vertisse, Græcum tamen textum id non deposcere, tantùm enim dicit, quòd debeat esse eligens: stat autem electio, quamvis sit circa aliquid, nonnisi indirectè versans. Fortè etiam Perionius ly propter ipsa accipit prout significat, quòd eligens non debeat cogi ab alio, & non accipit ly propter ipsa opponendo illud ad volitum indirectè.

RATIO 5. Tanneri. Commune hoc est habitibus intellectualibus, ut actus ab illis eliciti, non ferantur in suum materiale, nisi sub propria ratione motivâ; Ergo idem dicendum de virtutibus, propria autem ratio earundem est ipsamet propria cujuscunque virtutis honestas.

RESPONDERI potest, argumentum probare, etiam malitiam objecti, debere semper intendi directè. Deinde sicut non semper objectum directè attingitur, & tamen salvatur formalitas cognitionis; Ergo etiam salvâ ratione bonitatis poterit bonitas indirectè intendi. Denique disparitas dari potest, quia nisi objectum materiale attingat intellectus sub sibi propria ratione, non erit ullum specificativum actuum, & distinctivum eorundem: & ita si sub formali Ethicæ, etiam Physica attingeret actus voluntatis, hoc ipso ille actus Physicæ, esset jam actus Ethicæ. Quamvis autem voluntas etiam indirectè attingat bonitatem, habebit sufficiens sui distinctivum. Unde quamvis non sufficiat ferri in solum materiale virtutis, sufficiet ferri indirectè in formale, erit q; adhuc actus bonus & ex integra causa: quia bonum est quod appetitur, nisi oppositum probetur, de quo infra.

Quod autem dicit Tann. verum virtutis moralis actum procedere ex prudentia quæ respicit honestum, non autem utile: id etiam non convincit: Cur non enim poterit attendi non nisi indirectè ad honestatem: Præcipuè cum prudentia extendere se possit etiam ad utile, licèt non tanquam ad proprium bonum. Actus autem v. g. indirectè volens abstinentiam, potest dici, quòd generet novum habitum: sicut alius est habitus directè nocens patrem, & alius nonnisi indirectè attingens eundem.

Quanquam posset dici, quòd idem habitus tunc generetur, sicut etiã concedi potest, quòd si una honestas directè ametur, & alia indirectè, quòd tunc non tam ipsa ametur, quàm illud aliud; negando tamen, quòd etiam illa alia non ametur, & quòd indirectè amata non sit formalisativa bonitatis in actu, licèt alio modo.

Benè etiam addit Arriaga, quòd si ad gratitudinem sit requisitum dare propter motivum quod petatur ex ipsomet accipiente, sequetur, quòd pro eleemosyna data, amore Dei, nemo teneretur gratias agere, quia daretur non intuitu accipientis, sed Dei. *interim sic*

PROBARI potest Conclusio: quia si præcognitæ boni objecti circumstantiæ non amentur directè, cùm possint amari, hoc ipso non esset illa bona actio: negatio enim directi amoris, non posset honestari. Quod ipsum probatur. Negatio amoris directi circa circumstantiam aliquam inhonestam, non potest poni, nisi actione quæ in se præcisè spectata sit bona: sic v. g. qui nollet comedere carnes sub hac formalitate, quia sunt prohibitæ, poneret actionem bonam; Ergo etiam negatio amoris directi, versantis circa circumstantiam aliquam honestam, non potest poni nisi actione, quæ in se præcisè spectata non sit bona. Et sicut quando nolumus inhonestam circumstantiam, proportionatur actio objecto, estque exinde præcisè spectata, bona; ita cùm bono improportionata ponatur actio, nempe nolitio amoris, non erit actio illa bona: quia hæc debet esse ex integra causa.

OBJICITUR 1. Sufficit ad contrahendam malitiam indirectè appetita malitia; Ergo & ad contrahendam bonitatem sufficiet eandem indirectè appetere.

RESPONDETUR. Disparitatem esse, quia si aliquis non nisi indirectè amaret bonum, hoc ipso non esset illa bona actio: quamvis autem non nisi indirectè ametur circumstantia mala, salva-

salvari adhuc poterit ratio malæ actionis: malum enim est ex singulis defectibus. Deinde non sunt multiplicanda entia sine necessitate, adeoq; nec requisita ad constituendum aliquid in ratione formaliter mali: est autem necessitas, ut bonum sit ex integra causa.

Aliam dat disparitatem Arriaga; quia malitia non potest esse aliter volita, quàm indirectè: non enim malum ut malum potest amari. Unde infertur id sufficere, ut derivetur in actum; alioqui nullus unquam posset esse actus malus, sinon dicamus bonitatem indirectè amari: & sive id negemus, non potest tunc dare bonitatem actui; quia habet se planè per accidens respectu operantis, perinde ac si ibi non esset.

Objicit 2. Montesino. Si est necesse amare bonitatem propter se; Ergo, qui minus bonum v.g. eleemosynam eligit propter Deum, ut qui eligit propter eundem Martyrium, non plus merebitur.

Respondetur. Posse tribui ipsis mediis honestatem majorem, quantumvis dici possit, si cætera sint paria, utrumque æqualiter meritum.

Objicitur 3. Ergo Deus, quia non amat objecta virtutum propter illa, sed propter se, non habebit actus virtutum moralium.

Respondetur. Habiturum, quia movetur etiam honestate.

Quando charitas dicitur forma virtutum, non eo sensu dicitur, quòd omnium formale motivum sit, sed quòd sine gratia factæ virtutes non sint virtutes formatæ & meritoriæ. Cæterum quando indirectè aliquid boni volumus, vel volumus ita, ut positivo actu vellemus illud non esse, eo casu, nihil augetur meriti, aliàs nolentes fieremus boni: si autem non refellatur illa bonitas, indirectè tamen appetatur, auget licet non multum meritum.

Dicendum 2. *Ad contrahendam malitiam sufficere indirectè ferri in circumstantiam annexam.*

Probatur. Quia ex communi sensu receptâq; doctrina, qui novit hanc esse alienam, velitque illam non esse alienam, abutitur autem illa, verè est adulter, & tamen non fertur directè in circumstantiam alienæ. Ergo ad contrahendam malitiam sufficiet indirectè voluisse.

Quod ulterius sic resolvit Arriaga, quia non aliud habet objectum materiale voluntas, quàm quod amat ut medium utile ad finem intentum, ad finem autem delectationis carnalis quàm adulter intendit, non est medium utile quòd sit aliena.

Neque tamen sequetur, ut inferebat Cajet. fore infinitas malitias in peccato: Si enim infinitæ non prægnoscuntur, quomodo infinitæ erunt indirectè volitæ? Per hoc tamen non nego transcendentales malitias plures in eodem peccato inveniri.

Utraque Conclusio tandem in hoc principium redit. Quia cùm bonum sit perfectum perfectum autem carens defectu, hoc ipso si habeatur defectus, malum erit, adeoq; si habeatur defectus circumstantiæ inhonestæ etiam indirectè volitæ, erit defectus non quidem tantus, nec ita explicitus, atque si ipsa circumstantia inhonesta directè appeteretur; sufficiens tamen, ne ab illa specie malitiæ extrahatur, malum enim est ex singulis defectibus. Econtrà si non habeatur perfectio directè volitæ circumstantiæ honestæ, refuteturq; illa virtualiter, ex circumstantia illa nulla refundetur honestas, ut dictum suprà. Si autem non refellatur illa honestas, complacentia in illa ut supponitur deliberata, augebit quidem meritum aliquo modo, sed non constituet in ratione formali illius virtutis, quæ posset haberi, si circumstantia illa directè amaretur; idque ideò, quia si esset ille actus bonus, illoq; genere bonitatis, careret defectu in illo genere bonitatis, quo carere illi proprium est, & tamen non caret defectu directi amoris.

Dicendum est 3. *Circumstantias tenentes se ex parte ipsius actûs aliquas non esse prænoscendas, ut tribuant bonitatem vel malitiam.*

Ratio. Quia sive quis noscat se habere Dei gratiam, sive non noscat, habeat illam tamen, semper eliciet opus gratiosum. Dixi aliquas circumstantias, quia si quis se humiliaret nesciens se esse Regem non tantum mereretur. Tunc autem circumstantia. Quis saltem implicitè noscì debet, quando defectus notitiæ mutat in sensu prudentum moralitatem.

Circumstantia Quid pro quantitate sumpta, debet etiam esse prævisa & indirectè saltem volita. Ratio, quia si quis furaretur gemmas putans esse pisa, non peccaret tantum, ut volens furari gemmas.

Circumstantia Ubi & Quando, nisi sit directè volita, nec bonitatem, nec malitiam auget: parum enim refert sive die Dominico, sive in Polonia, sive aliàs furetur quis.

Quando tamen sumptum pro duratione sive noscatur, sive non noscatur auget moralitatem: majus enim malum, est diutiùs idem voluisse.

Circumstantia Quomodo. Si sumatur pro intensione sive noscatur, sive non, auget moralitatem: quia sive noscas, sive non noscas te amare ut 8. amabis ut 8.

Quibus Auxiliis. Denotat personas & instrumenta: hæc circumstantia interdum prægnita auget moralitatem, ut augetur in Sodomia, si fiat cum persona sacra: interdum non auget; parum enim interest, quo genere ferri aliquis occidatur.

Cur. Sumptum pro fine extrinseco, saltem indirectè prænosci debet.

Ratio, quia cùm finis moveat intentionaliter, quomodo id præstabit sine prægnitione.

DIFFICULTAS III.

An sumatur Bonitas vel Malitia à fine?

PRÆMITTO 1. *Non posse dici, quòd finis sit circumstantia aggravans*: quia hæc est accidentalis, & tamen finis non se habet tanquam accidens, respectu actionis. Non etiam finis est circumstantia mutans speciem, quia primò illam constituit: neque enim in intentione, ante finem, præsupponitur specificatio.

Procedit autem id de fine intrinseco non de extrinseco. Actio exterior respicit finem nonnisi tanquam circumstantiam: quia eadem manere potest, ob quemcunq; finem fiat: non erit autem eadem entitativè intentio ex alio fine; respectus enim unius finis, non est respectus alius finis.

PRÆMITTO 2. *Posse ab una eademq; intentione, duos non solùm inadæquatos, sed etiam adæquatos fines respici.* Ratio, quia assensus conclusionis potest haberi ex duabus præmissis inadæquatè concurrentibus, & propter duo motiva æqualia, potest eidem objecto assentiri intellectus, cur non ergo & voluntas. Porrò illa plura motiva non se habebunt, ut componentia eundem actum, neq; tanquam partes integrantes ejusdem, si enim actus indivisibilis est, quomodo partes componentes habebit? sed erit illic nonnisi indivisibilis tendentia in plura objecta, quæ sunt extrinseca actui: & nec in tendentia, nec in se identificantur sibi; ad eum planè modum, quo dum dico, Petrus non est lapis, eadem indivisibilis entitas est expressio & Petri, & lapidis; licèt nec Petrus, nec lapis, inter se identificentur, habentq; se in ordine ad illum actu n per modum nonnisi termini, & objecti.

Posito autem, quòd diversi fines diversis actibus attingantur, illi actus non possunt fieri unum identificatione: quia implicat duo distincta realiter identificari: non etiam possunt fieri unum, hoc est unitum; non enim ad se ordinantur ut materia & forma: nec possunt fieri unum unitate consimili ei, quæ contingit, dum intenduntur gradus spirituales: quia licet localiter uniri possint, non tamen unientur unione intensiva: quia illi actus cùm sint circa diversos fines, sunt diversæ rationis, habentque se sicut frigus & albedo, quæ se non intendunt: & etiamsi essent circa eosdem fines conjungerenturque, non se intenderent: nam intensio reddit aliquid magis operativum & efficax, ordinatque entia ut se invicem juvent, nec æque se bene habent, si sigillatim ponantur. Jam autem una intentio non redderet magis operativam aliam, nec ordinantur à natura, ut se invicem juvent. Hinc nec deposcent simul secum stare &c. Et sicut duæ visiones non faciunt magis visum sed pluries, ita & illæ cognitiones.

PRÆMITTO 3. *Nullam actionem humanam esse sine fine.* Ratio, quia omnis actio humana est voluntaria, si voluntaria. Ergo ex præcognitione finis.

DICENDUM est. *Desumi moralitatem actionis humanæ à fine.*

PROBATUR 1. Quia actio formaliter moralis, accipit moralitatem ab objecto. Ergo & à fine supple intrinseco. Finis enim intrinsecus & objectum verbis differunt.

PROBATUR 2. Ex absurdis, quia aliàs sequeretur, omnes actiones esse æquales, à quo enim una præ alia attolleretur, si non ab objecto & fine?

PROBATUR 3. Consensu communi Auctorum.

NOTO 1. Quod attinet ad electionem mediorum; vel intentio boni finis, est causa electionis boni medii, & sic quò melius est medium, melior erit intentio; quia medium tunc transit in objectum: Et ita melior est intentio, titulo mortificationis exhauriendi pus, quàm osculandi terram, vel intentio esset causa electionis mali medii, & sic ipsa intentio erit quidem intentio boni, quia supponitur finis ipse esse bonus, sed non erit bona: quia bonum est ex integra causa; non esset autem ex integra causa, si involveret mali volitionem. Casu autem quo præscindat intentio efficax à mediis; relinquendo hoc scil. decernendum pro posteriori, si electio fiat mali medii, intentio transacta erit bona; quando enim fiebat, erat bona, quando autem facta, non potest non esse facta, qualis facta fuit, adeoque bona: si tamen adhuc duraret actu, deberet non continuari: quia jam non maneret bona, accedente scilicet circumstantia malæ electionis.

NOTO 2. cum Arriaga, si quis habeat bonum finem, & eligat malum medium, minui malitiam ipsius medii: Ratio, quia quando ostenditur minùs curari malitia, minuitur voluntarium erga malitiam; hoc autem tum temporis fit: quia non eligit medium, nisi intuitu finis, qui censetur bonus. De hoc dubio vide Arriagam D. 15. tota Sect. 6.

NOTO 3. Quid sit sentiendum: An bonitas, vel malitia electionis, præcisè ex mediis sumatur? Indubiè sumitur ex medio malitia. Et sic si quis velit eleemosynam in sua intentione, & eligat furtum tanquam medium, electio illius est mala, quia est circa objectum malum, prosequendo illud.

Sed præcisè à bono medio, desumiturq; bonitas electionis, & quidem bonitas novæ speciei? Negat Vasq. cum distinctione loquitur Suarez, sed affirmat S. Thom. Tann. & cum illis Arriaga, d. 15. n. 26.

RATIO, quia potest directè ipsummet illud medium attingi, adeoque potest voluntas illud propter se amare, non per exclusionem, ne referatur bonitas illius ad aliud, nempe finem; sed

sed per exclusionem non attactionis directę, potiùs illud directè appetendo: & cùm etiam medium in se specialem bonitatem habeat, quare illa directè in se appetita, non adferet bonitatem specialem? sicut adferunt bonitates aliæ. Et certè melius est eligere martyrium propter Deum sumè dilectum, quàm propter eundem eligere deambulationem; & tamen hic diversitas veniet nonnisi à medio.

Neq; valet si dicas, in electione melioris medii, crescere meritum nonnisi ratione intentionis, quæ tunc est intensior; quia nullâ positâ majori intensione, non repugnat illam bonitatem desumi. Argumentumque factum procedit de tendentia in ipsummet medium melius quà tale; ad quod per accidens se habet intensior intentio. Urget etiam Arriaga, quòd voluntas pro sua libertate possit amare intensè levem aliquam mortificationem & remissè valde amare aliam longè majorem; nullaque posita melioritate in fine, potest sequi melioritas actus, ex melioritate medii in se appetiti; procurabiturque tunc majus bonum divinum, sed contentum nonnisi in meliori medio: cumque utilitas illius medii in finem, non in fine, sed in ipso medio habenda sit, ex ipso etiam medio, desumetur bonitas major.

DIFFICULTAS IV.

De Actibus essentialiter bonis vel malis.

Assero 1. *Actus intrinsecè bonus, seu non ideò bonus, quia imperatur, non potest reddi intrinsecè malus; sed neque actus intrinsecè malus, seu non ideò malus, quia imperatur, potest reddi intrinsecè bonus.* Idem assertum sic alii ponunt. *Dantur actus, quibus essentialis est sua moralitas.*

Ratio 1. est. Quia eo casu & redderetur ille actus non bonus & non redderetur; redderetur quidem ut supponitur; non redderetur autem; quia ad hoc contradictionis membrum verificandum nulla posset adferri sufficiens mutatio: vel enim esset extrinseca, & sic intrinsecè non redderet objectum malum: non etiam intrinseca, quia quocunque intrinseco alio de novo posito, jam non hic actus intrinsecè spectatus erit malus, sed alius alia intrinseca dicens.

Ratio 2. est. Quia impossibile est, ut essentiæ rerum mutentur. Ergo nec actus qui est essentialiter bonus, potest reddi essentialiter malus.

Ratio 3. Quia dantur objecta aliqua immutabiliter bona. Ergo & actus dabuntur immutabiliter boni.

Assero 2. *Actum intrinsecè bonum vel malum posse reddi bonum vel malum non moraliter.* Utor potiùs hac phrasi bonum vel malum non moraliter, ut ostendam eadem intrinseca prædicata manere actûs, licèt extrinsecè vitientur. Ratio Asserti; quia idem actus manens cum sua intrinseca bonitate potest fieri necessariò; Ergo erit bonus non moraliter: quia actus bonus moraliter debet fieri liberè ut suppono; sed idem actus bonus potest fieri non liberè. Ergo. Quod etiam contingeret in odio Dei, si idem numero fiat in phrenesi, quod fieret in pleno potentiarum usu.

Assero 3. *Posse actum intrinsecè bonum supernaturalem reddi extrinsecè malum ratione prohibitionis.* Circa hoc assertum divisi sunt Auctores. Aliqui concedunt accedente prohibitione posse illum reddi malum; ita docuit Durandus, Capreolus, Vasquez, Tannerus, Hurtado, & post illos Ripalda d. 50. s. 8. Negat autem Suarez, Kon. Granado, Gabriel, & post illos Oviedo Cont. 7. n. 37. Alii autem cum Oviedo n. 45. concedunt actum supernaturalem posse prohiberi non tamen fieri malum. Alii concedunt, quòd aliqui actus prohiberi possint, negant id de actu charitatis, in qua sententia fuit Basil. Legionensis, Lorca.

Et quidem quòd Deus possit prohibere actum supernaturalem.

Ratio. Tum quia, ut urget Ripalda cit. si Deus non posset prohibere actum intrinsecè bonum eumque supernaturalem, id ideò esset, quia non potest odisse bonum, sed sine ullo odio boni potest illum actum prohibere, quod ipsum probat; sine ullo odio actus supernaturalis, potest Deus nolle existentiam actus supernaturalis: libera enim est illius existentia. Ergo & prohibitione potest illam non-existentiam decernere. Tum, quia nulla in hoc repugnantia, possuntque Deo subesse rationes justæ, quibus moveatur, ad formandum hoc præceptum, v. g. etiam ad exercendum suum dominium circa objectum nullam involvens turpitudinem indignam Deo. Tum, quia per multos ex oppositis potest prohiberi actus naturalis bonus; Ergo prohiberi poterit & actus supernaturalis bonus: immò videtur de facto intercessisse prohibitionem aliquorum supernaturalium: est enim supernaturalis conversio Eucharistica, & tamen illa prohibetur fieri v. g. in peccato mortali, & si fiat, ratione illius prohibitionis, redditur extrinsecè mala.

Dices 1. Si posset prohiberi actus supernaturalis intrinsecè bonus, præceptum illud nullius valoris esset: quia daretur de objecto, quod non est transgressibile: & sicut præceptum datum Petro ut sit homo, est præceptum nullius valoris; independenter enim ab omni prohibitione oppositum non potest fieri: sic etiam supposita prohibitione actus supernaturalis, non posset jam fieri supernaturalis actus; involveret enim turpitudinem, cujus Deus specialis causa esse non potest.

Respondetur. Negando quòd tunc involveret ille actus supernaturalis turpitudinem

intrinsecam, sed haberet nonnisi extrinsecam turpitudinem ratione prohibitionis; idem enim invariatus actus posset manere, etiamsi non foret prohibitio. Unde ad illum actum secundùm illius intrinseca, posset specialiter concurrere Deus, licèt ad complacentiam in transgressione illius præcepti, Deus tanquam specialis causa, concurrere non posset. Specialitas porrò in præsenti non in hoc stat, quòd ad illum actum concurreret Deus cum inclinatione, sed quia concurreret concursu excedenti, quem tamen quantùm ex illo nollet tunc fieri: sicut nollet quantùm ex se Deus, ut fiat conversio Eucharistica, in mortali.

Dices 2. Non potest explicari, foretné ille actus intrinsecè malus?

Respondetur. Non fore intrinsecè malum. Ratio, quia eadem in individuo conversio Eucharistica, posset fieri in gratia. Fore autem illum actum extrinsecè malum. Ratio est. Tum, quia actus qui procedit secundùm merita objecti, & nihilominus ultra illa sua prædicata, habet aliquam dissonantiam, est actus extrinsecè malus, sed ille actus est talis, ut probatum suprà, habetq; annexam transgressionem præcepti; Ergo est extrinsecè malus. Tum, quia actus bonus, qui fit ob finem vanæ gloriæ, est extrinsecè malus; Ergo idem in præsenti dicendum. Tum, quia malitia separabilis ab actu, est malitia extrinseca, sed illa malitia est separabilis ab actu: manens enim idem in entitate actus, posset fieri, si non esset prohibitio.

Dices 3. Si actus supernaturalis esset extrinsecè malus, posset etiam esse extrinsecè malus actus amoris Dei: hoc non potest dici, quia actus qui est conformis ultimo fini non potest prohiberi, ille actus est conformis ultimo fini. Ergo

Respondet Ripalda. Actum dilectionis non esse conformem ultimo fini; ita ut excludat omnem difformitatem etiam offensæ venialis; licèt excludat offensam mortalem: Quod si non excludit offensam venialem, poterit sub illa prohiberi.

Dices 4. ex Oviedo. Posita cognitione præcepti prohibentis illum actum, non potest esse ille actus honestus, destruiturq; objectum illius honestum. Quod ipsum probatur. Quia objectum talibus circumstantiis affectum honestum non est; quia honestas ut sic, excludit quamlibet malitiam. Jam autem virtus eo ipso, quòd inclinet ad hanc specificam honestatem, inclinat ad rationem communem honestatis, quæ dicit carentiam omnis turpitudinis.

Respondetur. Inprimis retorquendo argumentum, qui scil. fieri possit, ut imperetur ab actu malo, actus bonus. Neque valet si dicas, disparitatem esse, quia actus imperans præcedit imperatum: Sic enim & malus finis, & notitia præcepti, & volitio transgrediendi potest præcedere actum supernaturalem. Directe autem dici potest, quòd honestas ut sic, honestas inquam simpliciter, excludat malitiam ut sic; licèt non excludat omnem malitiam honestas ut sic, communis ad honestatem simpliciter, & honestatem secundùm quid. Tu autem nondum probas non dari honestatem ut sic, communem ad honestatem simpliciter, & honestatem secundùm quid.

Instabis 1. Illud objectum judicatur simpliciter honestum, quod est conveniens homini ut rationali, & quod hîc & nunc omnibus pensatis consonum est rationi; Ergo, eo ipso, quòd objectum habeat circumstantiam prohibitionis, hîc & nunc non censetur honestum.

Respondetur. Instantiam esse præter suppositionem: negamus enim esse illud objectum honestum simpliciter; quia non est exclusivum omnis turpitudinis, sed est honestum, si sumatur præcisè actus secundùm motivum suum intrinsecum.

Instabis 2. Etiamsi circumstantia cadat supra actum, & non supra objectum extrinsecè tamen afficit objectum, & facit ne objectum hîc & nunc proponatur, ut honestum: quia ad hoc ut objectum honestè ametur, non est judicandum tantùm cum honestate quasi intrinseca, sed etiam cum extrinseca honestate objectiva, ita ut judicetur hîc & nunc ex omni capite capax esse terminandi actum simpliciter honestum, quòd potest judicari, dum judicatur actum ad ipsum terminatum, fore inhonestum.

Respondetur. Posse tunc proponi objectum ut honestum intrinsecè; quod enim semel est honestum intrinsecè, semper est honestum intrinsecè cum hoc tamen stat ut judicetur inhonestum extrinsecè. Nego autem requiri ad honestatem intrinsecam, ut judicetur actus etiam extrinsecè honestus.

Instabis 3. Implicat voluntatem tendere in objectum propter sui honestatem, dum cognoscitur hanc esse quasi extrinsecè impeditam, ad seipsam actui communicandam; hoc autem tum temporis fit.

Respondetur. Etiam tunc tendi in objectum propter illius honestatem, non per exclusionem omnis turpitudinis, sed per inclusionem honestatis intrinsecæ, in seipsa directè attactæ. Negoque tunc non posse actui honestatem intrinsecam communicari.

Dices 5. Quando objectum indifferens prohibetur, jam non manet indifferens; Ergo nec actus supernaturalis prohibitus, erit bonus.

Respondetur. Disparitatem esse, quia nomine objecti indifferentis venit objectum, ne extrinsecè quidem prohibitum: Nego autem quòd nomine actus intrinsecè boni veniat actus, ne quidem extrinsecè prohibitus. Quanquam rigorosè loquendo objectum de se indifferens,

ferens, nunquam redditur intrinsecè malum, cum actus circa illud, posset fieri idem in entitate bonus. Illud quod in tali peccato habet intrinsecam malitiam, est non obedire superiori, quod objectum non est indifferens ad malitiam.

Videtur tamen esse specialis turpitudo, ut sit actus extrinsecè malus, & tamen supernaturalis.

ASSERO 4. *Aliquem actum non posse reddi malum extrinsecâ malitiâ mortali.*

RATIO, quia tale præceptum in aliquo actu esset impossibile transgressu. Quod ipsum probatur, quia non posset illud præceptum transgredi quisquam mortaliter nisi habendo illum actum; sed datur talis actus, qui non potest haberi, quando est mortalis prohibitio; nempe actus amoris super omnia, quia hic actus non stat cum mortali.

ASSERO 5. *Aliquem actum non posse reddi malum extrinsecè etiam malitiâ veniali.* Talis actus est v.g. nolle etiam venialiter transgredi præcepta Dei.

RATIO. Quia habens talem actum, & peccaret venialiter, ut supponitur, transgrederetur enim præceptum sub veniali; & non peccaret; quia actu qui ne venialiter quidem peccare vult, non peccatur venialiter.

ASSERO 6. *Actum intrinsecè malum posse esse extrinsecè bonum.*

RATIO. Quia ex intentione bona potest eligi malum medium v.g. furtum ad dandam eleemosynam; & cur tunc non erit actus ille extrinsecè bonus?

ASSERO. *Actum externum eundem posse de malo in bonum, de bono in malum transire.*

RATIO. Quia unus idemque actus externus potest nunc à bona, nunc à mala voluntate imperari.

DIFFICULTAS V.

An unus idemque actus possit bono & malo motivo simul moveri?

ASSERO 1. *Impossibile esse unum eundemque actum esse intrinsecè bonum & intrinsecè malum ratione ejusdem intrinsecè prædicati.* Ratio, quia verificarentur tunc duo prædicata contradictoria, de eodem, ratione ejusdem: nempe non esse bonum, esse bonum.

ASSERO 2. *Possibile esse unum eundemque actum, moveri motivo intrinsecè bono & motivo intrinsecè malo.* Est assertum post alios Oviedo cit. n. 36. post alios contra Arriaga d. 21. n. 10. & contra Esparza & Rosmer.

RATIO. Quia ex una parte potest unus idemque actus, ut suppono ex Animasticis, pluribus motivis moveri, & ex alia parte nulla est repugnantia, quæ probet illa motiva conjungi secum non posse. Deinde, quia si aliquid obstaret asserto, maximè obstaret, quòd bonum debeat esse ex integra causa: sed hoc non obstat: quia quamvis aliquo orto defectu non possit esse denominatio simpliciter boni, inde non sequitur, quòd nihil jam boni habere possit; sic v.g. quamvis aliquis non possit denominari sanus, qui laborat dentibus, cum hoc tamen stat, quòd possit habere sanos oculos. Argumentum item negativum non tantùm non respuit, sed etiam deposcit præmissam unam affirmativam: peccatum ipsum supposito, quòd in negativo consistat, formaliter non respuit entitatem physicam actus: & sic de reliquis. Ergo nec malitia motivi deposcet exclusionem motivi boni.

Quod autem dicit Arriaga, contingere posse v.g. sanitatem in uno membro, ægritudinem in alio; quia illæ partes sunt distinctæ realiter: non convincit. Nam quòd potest esse ratione partium distinctarũ realiter, cur non potest esse ratione etiam finium, & motivorum distinctorum realiter? Et sicut unum eundemq; realem actum potest specificare ens & non ens; ut si dicam indivisibili actu, ens dicit negationem non entis: cur etiam eundem actum specificare non poterit duplex motivum bonum & malum.

ASSERO 3. *Actum illum non fore simpliciter bonum.*

RATIO. Quia bonum simpliciter, est simpliciter perfectum, perfectum simpliciter, est simpliciter carens omni defectu: ille autem actus, non careret simpliciter omni defectu: haberet enim defectum aliquem, includendo scil. etiam malum motivum. Imò actus ille erit simpliciter malus: quia idem in entitate non poterit poni, ut sit simpliciter bonus; licèt possit etiam appellari secundùm quid bonus, ratione alius boni motivi: ad eum modum quo aliquis dicitur simpliciter æger, licèt secundùm quid v.g. secundùm auriculas sit sanus.

DICES 1. cum Suarez. Non potest derivari honestas nisi propter se ametur: tunc autem propter se non amatur; non enim potest apprehendi honestas in objecto vitiato cæteroqui.

RESPONDETUR. Sub diverso respectu apprehenditur illud objectum ut bonum, & propter se amatur illa formalitas.

DICES 2. cum eodem. Omnis honestas regulatur per prudentiam; prudentia autem excludit omnia mala, etiam accidentalia.

RESPONDETUR. Etiam tunc prudentia excludit illam malitiam, sed solùm dictat, illam alteram honestatem esse bonam; hæcque pendet à prudentia; formalitas autem mali motivi opponitur prudentiæ.

DICES 3. ex Arriaga. Eadem indivisibilis entitas, non potest respectu ejusdem hominis simul & semel prohiberi, & mandari: Ergo nec habere motivum bonum & malum.

RESPONDETUR. Unam eandemque indivisibi-

visibilem entitatem, excludentem diversas formalitates, connotationes, non posse & prohiberi, & mandari: sed ratione diversarum formalitatum, potest id stare.

Eundem medium terminum sic proponit Rosmer. pag. 425. Non potest eadem indivisibilis entitas placere Deo, & simul eidem displicere: non potest Deus velle efficaciter, ut eadem indivisibilis entitas ponatur à parte rei, & simul nolle efficaciter quantum est ex se, ut non ponatur à parte rei. Sed ex dictis

Respondetur. Unam eandemque indivisibilem entitatem, ratione diversæ formalitatis posse placere & displicere Deo: posse sub una formalitate efficaciter appeti, sub alia efficaciter respui: licèt non possit dici, quòd simpliciter appetatur efficaci voluntate illa actio; cùm negemus illam esse simpliciter bonam.

Dices 4. Cum eodem Rosmer, ut aliquod objectum sit adæquatè honestum, non sufficit, ut secundùm se consideratum habeat honestatem objectivam; sed præterea ut excludat omnem circumstantiam malam.

Respondetur. Cùm illud objectum per nos non sit simpliciter bonum, nec etiam est adæquatè honestum.

Instat Idem. Ex asserto sequitur, quòd homo non est obligatus ad vitandum peccatum, & quòd esset obligatus ad vitandum actum honestum quà talem: quod implicat. Sequela probatur. Qui non est obligatus ad aliquid vitandum, non potest esse obligatus ad vitandum id, quod est necessariò & essentialiter connexum cum illo; hinc qui non est obligatus ad prosequendum efficaciter aliquem finem, non est obligatus, ad effugiendum unicum medium, necessarium ad illum finem consequendum. Atqui homo non est obligatus ad vitandum illum actum quà honestus est formaliter; Ergo neque erit obligatus ad vitandum eundem quatenus malus est. Sequitur etiam, quòd esset obligatus ad vitandum illum actum quatenus honestus est: quia est ad vitandum peccatum obligatus, quod illic reperitur.

Respondetur. Negando sequelam & quamvis qui non est obligatus ad aliquid vitandum, non potest esse obligatus ad vitandum id, quod est necessariò & essentialiter cum illo connexum, si illud connexum non habeat diversam suam moralitatem, ut medium quà medium, non habet diversam bonitatem à fine; & si illud connexum non sit tale, quod licèt quidem per libertatem connectatur, ita tamen ut deposcat unum motivum, quantùm est ex illo, non connecti cum illo alio motivo. Jam autem motivum malum & habet diversam moralitatem, & motivum bonum, quantùm est ex illo petit non conjungi cum malo motivo.

Dices 5. cum Esparza ex Matth. 7. ubi dicitur, non posse arborem bonam malos fructus facere, colligitur ex bona intentione non posse proficisci nisi bonam electionem, & bonum moraliter opus. Ergo electio & opus procedens ex intentione bona, non est bonum & malum simul, sed bonum tantùm. Ipsa etiam intentio non potest esse bona simul & mala: quia aliàs divisio tradita à Spiritu S. dictis locis esset inadæquata, si ultra intentionem tum bonam tum malam, supereresset tertium intentionis genus, quæ bona simul esset & mala.

Respondetur. Etiam intentio bona sub sua formalitate bona, non ponit electionem nisi bonam, quantùm ex sua parte præcisè. Quamvis autem intentio non possit esse bona simpliciter, & mala simul; potest tamen esse bona secundùm quid. Quod autem illa divisio sit adæquata & doctrinalis, inde deducitur, quòd adhuc talis intentio dicenda erit simpliciter mala: unde ad membrum, quòd est intentio mala revocabitur. Deinde nego intendisse Spiritum S. tradere divisionem adæquatam, sed voluisse proponere doctrinam vulgarem cæteroqui, de divisione actus meritorii & demeritorii, boni & mali. Denique posito etiam quòd intenderit Spiritus S. dare divisionem adæquatam: nego quòd dederit per ultimata jam membra, reliquitq; Theologis reliqua membra: hinc membrum illud, quòd est malum, potest subdividi in malum exclusivum omnis omnino bonitatis; & non exclusivum omnis bonitatis.

Instat idem primò. Dupliciter potest moveri voluntas fine. Inprimis, ut sit aliquid tanquam removens, prohibens, nec directè appetitum. Secundò potest movere positivè, tanquam influens in actum ratione sui formaliter. Ex priori illa causalitate, nulla in actum redundat moralitas; quia libertas est de conceptu moralitatis: cùm ergo finis & causalitas tota existat independenter à libertate operantis, nec insit ipsi libera facultas, illam impediendi, nulla profectò moralitatis species, potest inde redundare in actum, qui sequitur. Ex posteriori autem modo, evadit actus moraliter bonus, fine existente honesto; & malus moraliter eodem existente inhonesto, & quidem bonitate vel malitiâ adæquatè intrinsecâ actui, quod ipsum probat, quia actui liberè elicito, est adæquatè intrinseca omnis ratio libertatis, quæ exercetur per ipsam

Respondetur. Actui liberè elicito est adæquatè intrinseca omnis ratio libertatis, per exclusionem omnis exercitii, & usus libertatis per diversum motivum. Nego: est adæquatè intrinseca, hoc est, non petibilis ab extrinseco. Transeat: De hoc enim, in præsenti non quæritur, sed infrà. Deinde assumit aliqua, quæ non convincunt: nam assumit, quòd directè appeti debeat circumstantia mala. Non satis etiam liquet, quomodo causalitas finis tota existat independeter à libertate operantis. Deniq; cùm

ly ad-

ly adæquata actui libero elicito, adæquata inquam intrinsecè, sit per illum omnis libertas, ubi ly adæquata per illum excludit motivum malum; nescio cur idem ly adæquata non excludat etiam motivum bonum, secundùm vel tertium concurrens ad eundem actum, quod alàs probatum.

Instat 2. Commune est Dionysii Axioma, *Bonum est ex integra causa:* quod ita est accipiendum, ut negetur aliquam relatè ad aliquod objectum bonitatem moralem, posse convenire actui, cui convenit aliqua ratio malitiæ, imputabilis operanti propter eundem actum: quia actus ut habeat bonitatem aliquam moralem, relatè ad aliquod objectum, necesse est ut placeat Deo: nullum autem objectum potest placere Deo prout conjunctum cum objecto alio malo.

Respondetur. Bonum positum in Axiomate est bonum sine addito, si sine addito, ergo simpliciter bonum: non negamus autem bonum simpliciter, esse ex integra causa: hinc & prædictum actum non dicimus esse bonum simpliciter; cæterum quid repugnat esse aliquod bonum secundùm quid? & si in physicis datur sanum secundùm quid, coloratum secundùm quid; si in Logicis & Animasticis dantur formalitates attingentiarum diversi objecti, intra eandem entitatem actus: demonstrabile item secundùm quid: cur non dabitur etiam bonum secundùm quid? Quod ipsum in hoc fundatur: quia fieri potest ut duo aliqua inter se conjungantur, neque tamen unum agat in aliud, destruatque ipsum: consequenter ut se duo illa compati possint; non apparet autem quomodo motivum malum, agat in motivum bonum. Quod si datur bonum secundùm quid, non debet dari ex integra causa, hoc ipso enim non esset bonum secundùm quid, si esset ex integra causa.

DISPUTATIO VII.

De Prædicato Actuum humanorum, quod est Libertas.

Voluntatem humanam libertate pollere probant contra hæreticos Controversistæ, & præstitum est in Ethicis. Et certè nullæ deberent assignari pœnæ pro malè factis, & nulla præmia, si nemo libertate peccat, sed necessitate. Nullusque virtuosus est, si necessariò talis est. Ut reliqua explicentur.

Præmitto 1. *Spontaneum & Liberum rigorosè loquendo distincta esse.* Inprimis ratione subjectorum quibus conveniunt: nam spontaneum etiam brutis convenit: liberum non convenit, ita Aristoteles 3. Moral. c. 4. *Ejus,* inquit, *quod spontaneum vocant, participes sunt pueri & animantes aliæ.* Item distinguuntur ratione terminorum quibus opponuntur: spontaneo enim opponitur coactio & violentia, non opponitur necessitas: & ita sponte canis appetit cibum, hoc est non coactè nec violentè; & tamen necessariò: liberum autem opponitur necessario & coacto.

Præmitto 2. *Spontaneum appropriari interdum enti rationali:* ut illud appropriat Aristot. 3. Moral. c. 3.

Præmitto 3. *Libertatem posse à nobis concipi secundum quod in re est, & sic non aliud est, quàm ipsa potentia libera: vel ipsum exercitium libertatis.* Secundò possumus concipere libertatem tanquam formalitatem quandam ex modo concipiendi concrescentem cum potentia & actu, facientemq; concretum hoc, quod est liberum, formando scil. illud & differentiando. In hac posteriori consideratione vix aliqua de libertate attingentur. Ut sub priori consideratione explicetur. *Sit*

QUÆSTIO I.

De Libertate secundùm se.

Quæremus inprimis, quid definitivè Libertas? Deinde, an esse liberum sit prædicatum essentiale & intrinsecum actui?

DIFFICULTAS I.

Quid definitivè Libertas?

Dicendum est. *Definitivè Libertatem esse Potentiam, quæ positis omnibus prærequisitis ad operandum, potest agere, vel non agere oppositum.* Si autem displiceat ista enumeratio: sufficiet dicere quòd libertas sit Potentia, positis omnibus prærequisitis indifferens ad operandum. Si autem spectetur libertas in actu, tunc sic definietur, quòd sit actus, qui positis omnibus prærequisitis ad operandum, poterat non esse.

Probatur 1. Definitio Auctoritate.

1. Auctoritas est. Aristotelis ex 9. Metaph. c. 5. & c. 7. inquit: *Cui nihil addendum tollendumve sit, ut agere vel non agere possit.* 3. Ethic. c. 5. *In quibus,* inquit, *in nostra potestate situm est agere,*

agere, situm est etiam non agere, & in quibus non agere simili etiam modo agere. Cap. etiam 7. dicit: *Ea esse sita in nostra potestate, in quibus,* inquit, *non solùm agere, sed etiam non agere possumus, ita ut tam Non, quàm Etiam, juris nostri sit & arbitrii.*

2. AUCTORITAS S. Thomæ ita in Philosophicis commentando. 3. Eth. c. 5. Lect. 2. *Si operari,* inquit, *est in nostra potestate, oportet etiam quòd non operari sit in nostra potestate: si enim non operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos non operari: Ergo necesse esset nos operari: & sic operari non esset in nobis, sed in necessitate.* Quæst. etiam 22. de veritate, Art. 6. *Secundò,* inquit, *voluntas est indeterminata respectu actus: quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti.* Et ibid. ad 1. *Ipsa,* inquit, *voluntas determinat sibi suum velle, & ideò quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile.* Quæst. 6. de Malo. Quærit an electio sit necessaria? *Respondeo,* inquit, *dicendum quod quidam posuerunt, quòd voluntas hominis ex necessitate moveatur ad aliquid volendum, nec tamen ponebant, quòd voluntas cogeretur, non enim omne necessarium est violentum, sed solum id cujus principium est extra. Unde & motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti &c. hæc autem opinio est hæretica.* Et ibidem q. 3. ad 5. *Dicendum,* inquit, *quod voluntas cum sit ad utrumlibet per aliquid determinatur ad unum, nec oportet hoc esse aliquod agens extrinsecum.* En S. Thomam agnoscentem determinationem ab intrinseco. Et ibidem q. 13. art. 2. ad 3. & art. 6. similia habet.

In sua Theologia 1. p. q. 83. a 3. in corpore. *Proprium,* inquit, *liberi est electio; ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato.* Prima 2. q. 10. a. 4. *Quia igitur,* inquit, *voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quòd non ex necessitate eam ad unum determinet, sed remanet motus ejus contingens & non necessarius, nisi in iis ad quæ naturaliter movetur.* Similia habet ibid. q. 13. a. 2. ad 3. Et ibid. q. 9. a. 6. ad tertium: *Deus movet voluntatem, sicut universalis motor, & sine universali motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud.* Similia habet in secunda secundæ q. 6. a. 4. Et in 2. Dist. 25. q. 1. a. 1. ad 3. Qui locus recitatur in prima parte, censeturque inter efficaces. Similia habet 1. contra Gentes, c. 66. & 88.

3. AUCTORITAS est Augustini.

1. LOCUS sit de Actis cum Felice L. 2. c. 4. *Habet,* inquit, *quisq; in voluntate, aut eligere, quæ bona sunt, & esse arbor bona, aut eligere, quæ mala sunt, & esse arbor mala.* Et ibidem c. 3. *Esse autem liberum arbitrium atque inde peccare quenquam si velit, non peccare si nolit, non solum in divinis Scripturis, quas non intelligitis, sed etiam in verbis ipsius Manichæi tibi probo.* Similia habet c. 5. *qui enim servare legem non vult, in potestate ejus est si velit.* Et paulò infra: *Hoc ergo quod in eorum voluntate est, ut nolint, peccatum est, & certè sine aliqua necessitate.*

2. LOCUS ex Homil. 12. de 52. *Deo auxiliante nostrum est, vel eligere vel repudiare quod suggerit* (supple Sathan) similia habet de duabus Animabus contra Manich. c. 12. & c. 15. Retract. ubi voluntatem seu liberum arbitrium dicit esse motu n animi liberum ad faciendum, vel non faciendum. Epistolâ item 46. lib. 22. contra Faustum, & lib. de Gratia & Libero arbitrio per plura cap. 1. 2. 4. 8. 78. ubi citato cap. 2. ait. *Nempe, ubi dicitur noli hoc, & noli illud: Ubi ad aliquid faciendum vel non faciendum in Divinis monitis opus voluntatis exigitur; satis liberum demonstratur arbitrium.*

3. LOCUS est ex lib. de Prædestinat. & Gratia c. 9. *Ita inter se atque homines Deus tempora officiaq; distribuens ordinavit, ut vocatione ipsius bonorum principia sumeremus: Vocati autem atq; illuminati vias mandatorum Dei boni ingenii intelligentiâ nosceremus, & eas libero vel eligeremus, vel relinqueremus arbitrio.*

4. LOCUS est lib. 3. de Libero Arbit. cap. 3. *Quidquid fit quando volumus, & non fit quando nolumus, liberum est.*

5. LOCUS est ex lib. de Gratia Christi c. 18. *Habemus possibilitatem utriusq; partis à Deo insitam.* Similia habet L. 1. contra Julianum. *Ex quo autem homo incipit uti libertatis arbitrio, & peccare & non peccare potest.*

6. LOCUS est ex lib. de Prædest. Sanctorum c. 5. *Non quia,* inquit, *credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanæ, sed in electis præparatur voluntas à Domino.* Ad quod alludit L. Retract. 1. circa lib. 3. de Libero arbitrio c. 16. *Quid, inquam, quisque sectandum & amplectendum eligat, in voluntate se positum constitit.*

7. LOCUS est, lib. 1. contra Julianum cap. 4. *Victoria, quâ peccatum vincitur nihil aliud est, quàm donum Dei in isto certamine adjuvantis Liberum arbitrium.* Et Epist. 89. *Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideò juvatur, quia non tollitur.*

Quando autem August. videtur negare Liberum arbitrium, non negat illud in quantum importat potentiam animæ ad utrumlibet indifferentem; sed in quantum non habet expeditum sui usum propter impedimenta, vel spontè, vel aliunde, hoc est à concupiscentia posita. Unde lib. de Gratia Christi c. 25. explicans, quomodo & velle & operari Deus operetur in nobis: *Non quia,* inquit, *nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni nec agimus.*

PROBATUR 2. Ratione: Si non consisteret Libertas in illa indifferentia, consisteret in negatione coactionis, quamvis cùm hoc stet, quòd necessariò velit; ut volunt nuperi hæretici

rici Jansenistæ, & ante eos Calviniani. Sed Libertas non stat in illa negatione coactionis: quod ipsum ordinariè probatur: quia Beati non coguntur amare Deum, & tamen illum non liberè amant. Intellectus suppositò assensu præmissarum non cogitur ut assentiatur Conclusioni: coactio enim & invitum, in hoc genere coincidunt, non invitus autem intellectus assentitur Conclusioni. Et certè circa objectum suum versans potentia actu à se profectò, non facit id invitè; aliàs dicerem potentiam sensitivam invitè delectari, si vel semel cum tendentia in objectum contemperatum principiis potentiæ tendentis, dicatur stare invitum.

Deinde negatio coactionis videtur esse aliquid negativum, cùm tamen esse liberum sit quid ex communi apprehensione positivum.

Respondebis. Quòd intellectus violentiam revera haberet in assentiendo Conclusioni, si non esset potentia necessaria.

Contra: Quia præscindendo à quæstione de voce; Quæro, an cogatur, vel non cogatur intellectus ad assentiendum? si cogitur? resistit argumentum factum. Si non cogitur? Ergo consentit liberè: quod falsum: quidquid sit, an debeat dici pati violentiam id quod necessarium est. Deinde etiam potentiæ necessariæ possunt pati violentiam: nam Lapis deorsum etiam projectus cum impetu, violentiam habet, & tamen est potentia necessaria ad motum deorsum: homo item habet potentiam necessariam productivam motus progressivi, & tamen in motu progressivo violentiam pati potest, si protrudatur.

Probatur 3. Tum quia vel liberum est homini esse liberum, vel non est liberum? neutrum dici potest: Ergo neque dici potest libertatem stare in negatione coactionis. Min. probatur, si non est liberum homini ut sit liber, ergo cogitur, ergo contra renisum voluntatis est libet. Si autem est liberum illi: Ergo non cogitur ut sit liber: quod ipsum non cogitur ut sit libet; quem rogo sensum haber? si enim dicas, non cogit homo se, ut sit liber; ridiculum est: nam ex illo priori, quo debet poni homo, debent præintelligi principia productiva illius, adeoque productiva illius in esse liberi: non supponitur autem ante positionem hominis, homo non se cogens ut sit liber. Non etiam potest dici, quòd Deus non cogat hominem ut sit liber, adeoque liberè est liber: quia si id verum est, tunc hujus propositionis, homo est liber, sensus erit, hominem non cogit Deus, ut sit liber: quod dici non potest. Ponamus enim, quòd cogat Deus hominem; vel erit liber, vel non: Si non erit liber, ergo falsum est illum cogi ut sit liber: Si autem erit liber? Ergo cum coactione stat libertas. Tum, quia possibilis est talis libertas quæ stet cum indifferentia, & cur non erit nostra? Tum, quia quando aliquid in rationalibus fit contra renisum voluntatis, illud est coactum & tollit libertatem: tunc quæro, ille renisus voluntatis, vel supponit potentiam liberam vel non supponit? Si non supponit: Ergo nec facit; quia nullus actus in eo esse constituit potentiam, quod ab ea participat: atque ita cùm renisus voluntatis sit liber, debet supponere potentiam à qua proficiscitur liberam: Si supponit potentiam liberam: Ergo datur libertas ante elicitum renisum voluntatis, contra quem agit coactio.

Neque valet si dicas, quòd sola actualis libertas consistat in negatione coactionis, non autem ipsius potentiæ. Non enim est major ratio unius quàm alius: & si libertatem actus salvas per indifferentiam, salvare poteris & potentiæ libertatem. Tum, quia falsa est hæc affirmativa, omne necessarium habet indifferentiam ad utrumlibet, aliàs & objecta haberent indifferentiam: Ergo vera est hæc, nullum necessarium habet indifferentiam ad utrumlibet, quia in propositione necessaria, si sit affirmativa falsa, debet esse vera negativa. Posita veritate illius negativæ, vera erit opposita hæc alia diversæ appellationis, omne scilicet contingens habet indifferentiam ad utrumlibet: Quæ simul est contraria illi negativæ nullum necessarium habet indifferentiam ad utrumlibet. Cùm autem omne liberum sit contingens, omne etiam liberum habebit indifferentiam ad utrumlibet. T. q. per oppositos non paucos in idem coincidere deberet non coactum & naturale: dicunt enim non esse liberum quia est naturale vivere animam: & tamen hæc duo communi etiam apprehensione differunt.

DIFFICULTAS II.

An Libertas sit prædicatum essentiale?

Præmitto 1. *Non esse quæstionem de actu Libero reduplicativè accepto:* Nam certum est quòd illi esse liberum sit essentiale, sicut essentiale est accidenti esse accidens.

Præmitto 2. *Sensum quæsiti hunc esse; An esse liberum dicat prædicatum aliquod intrinsecum, quod non dicit actus necessarius, consequenter an actus liber idem in entitate possit vel potuerit esse necessarius.*

Præmitto 3. *Sentire Hurt. & cum eo Esparza aliosque, essentialem esse actui libero libertatem.* Negat uterque Suarez, Vasquez, Arriaga, Oviedo.

Punctum Difficultatis 1.

Proponuntur Argumenta utriusque partis. Negativæ partis.

1. Ratio est. Quâ utitur Rec. Suar. quia Libertas actus dicit in obliquo requisita ad se, qualis est advertentia, decretum conditionatum, concursus indifferens: hæc autem

sunt extrinseca actui, & possunt variari illo persistente: & ita actus qui incepit sine advertentia, potest continuari cum advertentia.

RESPONDERI potest. Retorquendo Argumentum. Relationi terminus est extrinsecus in sententia ipsius Recent. Suarez, nunquidne jam relatio persistere poterit variato termino? Facilè item negabunt Oppositi, quòd idem actus fieri possit cum advertentia & inadvertentia, dicentque similes esse, sed non eosdem. Et licèt differentias istas in ipso exercitio actus, potentia quæ elicit actum, discernere non possit, negabunt tamen quòd in re, idem erit actus.

2. RATIO est quâ utitur Arriaga: Actus liber libertate contrarietatis, non differt à necessariò quoad speciem, ergo saltem libertas contrarietatis non est actui essentialis: Ergo nec libertas contradictionis. Antecedens probatur, quia idem est amor Dei sive habeas paratum concursum ad odio habendum, sive non.

RESPONDERI potest. Quia cum necessitate quoad speciem stat adhuc libertas contradictionis: Hæc ipsa erit actui essentialis. Probatio etiam Anteced. ex dictis negatur.

INSTAT idem. Darae determinari ad actum amoris vel odii, ita ut alterutrum necessariò elicere debeam, Petrus autem determinetur nonnisi ad amorem, ille amor tam est mihi liber, quàm Petro.

RESPONDETUR. Hoc ipsum esse quod negant Oppositi, ulteriusque probandum fuisset.

3. RATIO est Oviedi. Actus Liber est ille, qui provenit à principio indifferenti, sed est extrinsecum actui libero provenire ab hoc principio: quia actui amoris supponere ex parte principii duplicem cognitionem, unam quæ ducit ad amorem, aliam quæ ad odium, per accidens est; scilicet illa quæ ducit ad odium; ducens enim ad odium non influit in amorem, sed ab eo retrahit.

RESPONDETUR hoc Argumentum multum probare; Quia probat etiam actui libero, quà liber est, non esse essentialem libertatem; quia in illum non influit per se cognitio, quæ retrahit ab objecto. Directè etiam Responderi potest. Actui scil. amoris quà amor est, accidentale esse, imò impertinens supponere cognitionem, quæ ducit v. g. ad odium; non tamen actui libero, sub formalitate liberi.

Addo, quòd cogitatio inclinans ad amorem non juvetur cogitatione retrahente ab amore, per modum principii motivi, juvatur tamen à cognitione retrahente ab amore, per modum principii in esse liberi actus constituente. Sic v. g. species impressa ut concurrat ad hanc speciem actus potiùs, non juvatur à potentia vitali, licèt in ratione ponentis actum vitalem juvetur à potentia vitali. Et universaliter fieri potest ut duo principia concurrentia ita se habeant ut unum non juvet aliud, in una ratione, juvet in alia.

4. RATIO ejusdem est. Idem actus qui procedit à voluntate Dei, & decreto ejus indifferente, procedere potest à decreto ejusdem determinato. Quia decretum Dei applicat omnipotentiam, nec ipsa per se influit: Ergo sive omnipotentia ex vi hujus, sive ex vi illius decreti applicetur; idem erit principium immediatè attingens effectum: Ergo nec variabitur actus. Quia quotiescunque principium immediatè attingens effectum est omninò idem, effectus potest esse idem. Addit, decretum applicans omnipotentiam habet se ita, sicut mea potentia loco motiva applicans ad deambulationem; sed eadem erit deambulatio, sive ab hac, sive ab illa voluntate applicetur: Ergo eadem erit volitio sive ab hoc, sive ab illo decreto omnipotentia applicetur.

RESPONDETUR. Voluntatem Divinam non esse causam immediatam effectus, sed nonnisi applicativam ad effectum. Cæterum ipsa omnipotentia continet diversos concurrendi modos, hinc ex ea potest sequi nunc liber, nunc necessarius actus. Principium illud: quoties. cunque est causa immediata idem est effectus, tunc solùm verificatur, quando eodem modo agit causa: negabunt autem oppositi, eodem modo acturam omnipotentiam in casu productionis actus necessarii. Instantia de deambulatione non tenet, quia illi utpote actui externo, nunquam primitiva libertas convenire poterit.

INSTAT idem. Non implicat contradictionem ut prædeterminet Deus efficaciter voluntatem ad ponendum actum, quem prævidit posse libere à voluntate fieri: Ergo idem actus qui est liber potest esse necessarius. Antecedens probatur, si id non posset fieri, ideò non posset, quia ille actus per se & essentialiter dependet à decreto indifferenti: vel ideò non posset fieri; quia & esset necessarius, utpote procedens à principio determinato, & simul esset liber ex intrinseco, & naturâ suâ: neutra ex his repugnantia sequitur: non prior, quia actus immediatè non pendet à decreto Dei. Non sequitur etiam secunda repugnantia, quia ille actus non produceretur à principio determinato, & etiam ab indifferenti: Ergo non sequeretur illum fore necessarium & liberum.

RESPONDETUR. Non eundem actum, sed similem aliquo modo à Deo prædeterminandum. Et licèt à decreto secundùm se spectato non pendeat actus liber; pendet tamen ab illo prout applicante omnipotentiam. Negabitur etiam quòd idem omninò actus sit futurus necessarius: diceturque illam prædeterminationem implicare: quia ex vi essentiæ suæ, quæ nondum manet confutata, deposcit actus liber, ne prædeterminetur.

INSTAT 2. Idem. Sequitur ex oppositi sententi-

sententia, quòd actum liberum quem habui in instanti præcedenti,& jam illo careo, non potuerit Deus de potentia sua absoluta ad hoc usque instans conservare non producta alia contione de novo: Sequela probatur, vel Deus erat conservaturus illam volitionem liberam, vel necessariam respectu voluntatis: non necessariam; quia contra oppositos volitio de libera transiret in necessariam: non etiam servabit illam liberam, quia in tantum Deus potest conservare liberam volitionem, quatenus potest applicare principia indifferentia, ex vi quorum liberè ponatur à voluntate: quod tamen jam eo casu non esset; quia & omnipotentia, & decretum, nonnisi esset ad unum determinatum.

Respondetur. Sicut Deus sine ulla prædeterminatione potest facere, ut homo consentiat, quantumvis datis principiis non necessitantibus; quæ alias explicata, ita poterit facere, ut etiam fiat conservatio actus positis, etiam principiis indifferentibus.

Instat 3. Idem. Ad omnem volitionem ad quam est libera voluntas cum his cogitationibus & comprincipiis creatis, est etiam liber Deus suppositis iisdem principiis: Ergo libertas non est intrinseca actioni.

Respondetur. Quando Deus dicitur esse liber respectu volitionis liberæ; non est iste sensus, potest Deus facere ne sint causæ indifferentes, maneat tamen idem effectus liber; alias posset etiam Deus prædeterminare, ut nonnisi liber actus fiat; quod tamen alias refutatum manet: sed fit nonnisi hic sensus, quòd nemo necessitet Deum, ut à parte sua ponat omnia quæ ad libertatem requiruntur.

5. Ratio est. Actus Liber est ille qui positis omnibus prærequisitis potuit esse & non esse: Ergo ex eo præcisè potest intelligi hic actus liber quod processerit à voluntate cum omnibus prærequisitis, ita ut talis actus potuerit esse & non esse.

Respondetur. Conc. Totum, & Neg. quòd hoc ipsum posse esse & non esse non sit intrinsecum actui, vel quod sequatur posse illum etiam esse necessarium.

Affirmativæ Partis.

1. Argumentum est. Desumptum ex Paritatibus.

1. Paritas est. Vitalitas est intrinseca actui: Ergo & libertas.

Respondetur. Neg. Ant. nam etiam ly ab intrinseco quod ponitur in definitione actus vitalis, est aliquid extrinsecum, licet intrinsecè requisitum.

2. Paritas. Potentia libera differt essentialiter à potentia necessaria: Ergo & actus liber differt essentialiter à necessario.

Respondetur Ant. In sententia identificante sibi potentias falsum est; si ly essentialiter importet etiam alietatem entitatis. Quod si per ly essentialiter intelligatur quidem differentia per definitiones, sicut duæ illæ potentiæ distinctas habent definitiones, ita & actus liber & necessarius distinctas etiam habebunt definitiones. Sed negari potest, quod definitionibus distingui non possint, quamvis non sit essentiale prædicatum libertas & intrinsecum, ad eum modum, quo relatum & non relatum distinguuntur essentialiter, & tamen terminus non est quid simpliciter intrinsecum relationi, sed nonnisi extrinsecum intrinsecè requisitum.

3. Paritas. Idem actus intellectus non potest esse deliberatus & indeliberatus; Ergo nec idem potest esse liber & necessarius.

Respondetur. Negando Cons. quia esse actum deliberatum nihil aliud est: quàm ly: Ego adverto: esse autem actum indeliberatum nihil aliud est, nisi esse ly: Ego non adverto: quæ duo non possunt esse idem. Quia autem similis repugnantia non ostendetur in actu libero & necessario, fit ut idem actus, possit esse necessarius & liber.

4. Paritas est. Non potest esse eadem propositio vera & falsa. Ergo.

Respondetur. Anteced. in aliquo sensu falsum esse, de quo in Logicis. Deinde si idem actus de eodem objecto, & ratione omnium reliquarum circumstantiarum esset verus & non verus, sequeretur contradictio, quæ non sequeretur si idem actus esset liber & necessarius ob mutationem extrinsecarum circumstantiarum. Utrique paritati allatæ per id etiam potest responderi, quia sicut non potest manere eadem relatio variato termino, licèt terminus non sit quid intrinsecum relationi; ita nec erit necesse ponere inter istos duos actus necessarium scil. & liberum differentiam ratione intrinsecorum, cùm salvari possit ratione extrinsecorum, licèt intrinsecè requisitorum.

5. Paritas est. Perfectio est intrinseca actui; esse etiam malum, est etiam intrinsecum actui: Ergo & libertas erit prædicatum intrinsecum.

Respondetur. Non omnes malitias esse intrinsecas actui: Perfectionesque connotativè explicabiles suum connotatum non important tanquam quid intrinsecum, idem in præsenti dicendum.

2. Argumentum est Hurt. Actus liber est objectum specialis complacentiæ vel displicentiæ Divinæ, quale objectum non est actus necessarius: Ergo liber, habet aliquam intrinsecam perfectionem quam non habet necessarius. Antecedens probatur, quia aliàs non præmiaret Deus actum bonum liberum, nec puniret malum, si non esset verum Antecedens; & tamen ad præmium & vituperabilitatem supponitur libertas.

RESPONDETUR. Communiter duplicia esse Entia circa quæ versatur complacentia: alia quidem simplicia & absoluta; qualis est entitas, Angelus, qui simplex cùm sit, propter suam perfectionem placet Deo. Alia autem quæ placent, sunt composita, & ea quæ sic placent non placent propter perfectionem quam habent singula seorsim accepta, sed prout conjuncta reliquis. Sic pulchritudo non est quid simplex, sed quoddam aggregatum ex pluribus, & pulchritudinis partes non placent secundùm se, sed secundùm quod conjunguntur cæteris: nam idem nasus si esset in fronte breviore, & in facie curtiore non placeret; in proportionata autem facie placet: idemque proportionaliter applicari debet ad displicentiam; nam is nasus qui displicet sub fronte parva, placeret sub magna. Quod dicitur de complacentia vel displicentia in ordine physico, dici potest, de displicentia in ordine morali; sic esus carnium, qui secundùm se spectatus placere potest, si fiat die Jovis, displicet si fiat die Veneris. Porrò in istis quæ displicentiæ, vel complacentiæ sunt objectum, suntque ex pluribus composita, fieri potest, ut unum seorsim spectatum amabile sit, conjunctum cum altero odibile; sic idem cibus, si apponatur sapit, si misceatur cum altero desipit, ita & propositio boni placere potest, conjuncta cum amore mali displicet

RESPONDETUR 2. Concesso Ant. Neg. Cons. Quia ad hoc ut aliquid reddatur dignum odio non est necesse tanquam aliquid intrinsecum dicere illud objectum odibilitatis: Sed sufficit dicere tanquam aliquid necessariò connexum. Unde etiam quando aliquid de novo displicet, non est necesse advenire aliquid mali in se: Sed sufficit ut in conjuncto illo, resultet aliquid, quod sit odio dignum, quamvis non omnia seorsim sumpta, sint odio digna.

INSTABIS 1. Cùm actus liber per nos compleatur etiam advertentia, propositio ipsa non dicetur mala, sed sola actio voluntatis. Cujus ratio non potest reddi nisi quòd intrinsecam malitiam habeat actus liber, quam non habet advertentia.

RESPONDERI potest. Advertentiam in seipsa, esse quid commune ad bonum & malum, utque completum ex advertentia & volitione reddatur malum, ponitur determinatio ab ipsomet actu voluntatis. Et sicut pes rectus non est claudus, quamvis determinetur ad claudicationem à pede curvo; nec Deus est causa peccati, quia concursus illius, & voluntas sancta non determinat ad peccatum, sed ipsa causa secunda determinat se ad illud; ita etiam cùm rationem determinantis habeat actus voluntatis, vel sequens advertentiam; vel post advertentiã continuatus, fit ut soli illi tribuatur malitia.

3. ARGUMENTUM est. Procedere à voluntate, à cognitione indifferenti, itemque concursu, sunt hæc omnia essentialia actui libero. Ergo & libertas.

RESPONDETUR. Hæc omnia esse non nisi quid extrinsecum intrinsecè requisitum.

4. ARGUMENTUM est. Ratio liberi in actu, est ipsa actio, quæ est quid intrinsecum sibi.

RESPONDETUR. Rationem liberi secundùm id quod dicit in recto esse quid intrinsecum; non autem secundùm ea, quæ dicit extrinsecè, & in obliquo.

5. ARGUMENTUM. Si non sit libertas intrinsecum quid actui, non habebunt potiotitulo libertatem actus interni, quàm externi.

RESPONDETUR. Fore adhuc rationem: quia externæ actiones proficiscuntur à principio ad unum determinato, nec sunt capaces primitivè participandi illud extrinsecum prædicatum libertatis, sed illud participant non nisi mediante actu interno.

INSTABIS. Principium liberum reducitur ad actum secundum per operationem liberam formaliter: Ergo hæc dicit aliquid adæquatè distinctum ab ipso principio.

RESPONDETUR. Actus liber per suam entitatem distinguitur realiter à suo principio, licèt non secundùm omnia, quæ importat, adeoque non secundùm posse esse & non esse, quod idem tam actui quàm potentiæ convenit. Et sicut Pater distinguitur realiter à filio, non tamen distinguitur realiter à seipso prout importato ab eodem filio; sic & in præsenti. Concedi ergo potest activa libertas potentiæ, passiva actui.

Punctum Difficultatis 2.

Decidituir de Difficultate.

PRÆMITTO 1. *Sicut in Metaphysica duplicem possibilitatem agnovimus; unam intrinsecam, quæ est in connexione prædicatorum essentialium sita; & aliam extrinsecam sitam in causis potentibus producere effectum: ita & in præsenti possumus ponere duplicem Libertatem, unam extrinsecam & activam, quæ est ipsamet potentia, & ipsamet prærequisita indifferentia; & aliam libertatem intrinsecam, & quasi passivam, quæ est ipsemet actus prout connotans ipsas potentias indifferentes.*

PRÆMITTO 2. *Libertatem passivam duo dicere. Unum in Recto, hoc est ipsam entitatem actus; & aliud in obliquo hoc est prædictum posse esse & non esse.* Illud posse esse & non esse, non potest importari ab actu intrinsecè; & tanquam aliquid intrinsecum.

RATIO. Tum quia sicut non sunt multiplicanda entia sine necessitate, ita nec intrinsecanda; nulla autem necessitas intrinsecandi actui illud posse esse, & non esse. Tum quia posse esse & non esse desumitur relatè ad ipsummet principium: Ergo sicut principium non est intrinse-

trinsecum prædicatum effectui ; ita nec illud posse esse & non esse erit intrinsecum prædicatum. Tum, quia negatio ejusdem esse, non potest intrinsecari ipsi esse : Ergo nec actui libero posse esse, & posse non esse intrinsecari poterit. Cons. probatur, quia illud esse, quod ponit ly : posse esse, negat postea ly : posse non esse : Ergo si negatio esse, non potest intrinsecari ipsi esse, nec actui libero posse esse, & posse non esse, intrinsecari poterit.

Præmitto 3. *Quòd libertas actui voluntatis secundum quod actus voluntatis est, neque sit essentialis, neque non essentialis*: non essentialis, quia aliàs actus voluntatis non posset esse necessarius, si est illi essentialis libertas, neque etiam potest dici, quod sit non essentialis libertas, alias neque actui libero reduplicativè sumpto essentialis foret. Cumque actus voluntatis quà talis præscindat ab esse liberi & necessarii, non potest dici essentialem esse actui voluntatis quà talí libertatem. Est ergo actus voluntatis nec secundùm suam entitatem simpliciter accipiendus, neque sub reduplicatione Liberi, sed specificativè nonnisi : An scil. actus voluntatis liber specificativè acceptus, tanquam intrinsecum prædicatum dicat libertatem.

Dicendum. *Quòd actus liber importet libertatem tanquam aliquid extrinsecum, intrinsecè tamen & essentialiter requisitum.* Est conclusio conformis istis quæ dicta sunt in materia de Connotatis & Relatione, iisque quæ dicta sunt in materia de Pœnitentia : An scilicet peccatum sit pars compositiva pœnitentiæ ?

Probatur 1. Id quod definitivè spectat ad actum Liberum, si non est intrinsecum, saltem debet esse extrinsecum intrinsecè requisitum : ea enim quæ ad definitionem spectant, spectant ad essentiam rei : sed actus liber per posse esse & non esse definitur : Ergo.

Probatur 2. Conclusio. Non apparet ratio cur major sit connexio actus liberi cum posse esse & non esse, quàm sit inter relationem & terminum ; sed terminus est nonnisi quid extrinsecum intrinsecè requisitum ad relationem : Ergo idem dicendum de posse esse & non esse comparato ad actum liberum.

Probatur 3. Posse esse, & non esse, vel est conditio actus liberi, vel prædicatum intrinsecum, vel aliquod extrinsecum connotatum : sed non est sola conditio ; quia si posse esse & non esse est sola conditio actus liberi, necessariò actus liber deberet habere alia prædicata sui definitiva : nihil enim definitur per meram conditionem. Non etiam illud posse esse & non esse est prædicatum intrinsecum propter dicta Præmisso secundò : non etiam est extrinsecum absolute etiam per Te : quia ingreditur definitionem liberi, debet ergo esse, ut intenditur, extrinsecum quidem connotatum, intrinsecè autem requisitum, quia ingrediens definitionem.

Sed poteritne idem actus qui erat liber esse necessarius ? si adæquatè & cum suis connotatis accipiatur actus liber non poterit reddi necessarius. Ratio, quia pro connotato dicit indifferentiam causarum, adeoque exclusionem necessitatis desumibilis à causis determinatis. In adæquatè tamen acceptus actus liber, seu pro sola entitate, potest reddi necessarius : nulla enim in hoc implicantia apparet, unica posset esse in hoc contradictio, nempe quòd sit libertas intrinsecum prædicatum : hoc autem ipsum negatur.

Objicit 1. Esparza hîc q. 14. Omnis actus liberè ac indifferenter elicitus, est essentialiter comparativus eorum extremorum, inter quæ versatur libertas arbitrii ; utpote intrinsecè prosecutivus unius & rejectivus alterius : Ergo actus liberè elicitus ex conceptu suo, est intrinsecè ac essentialiter exercitium potentiæ liberæ, ut libera est, adæquatè sumptus, atque adeò est illi adæquatè intrinseca libertas in actu secundo : non secus atque est adæquatè intrinseca libertas in actu primo voluntati, quatenus conjunctæ cum omnibus requisitis, ad agendum & non agendum.

Respondetur. Alia hæc est quæstio : An sit essentiale actui libero posse esse & non esse ; alia autem ; An hoc ipsum posse esse & non esse sit aliquid intrinsecum, intrinsecè requisitum, parsque illius. Nam etiam relationi essentiale est esse ad terminum, neque tamen terminus est pars relationis : essentiale est causæ esse ad effectum ; neque tamen effectus etiam per oppositos est pars causæ. Rursus Antecedens non continet definitionem libertatis, sed prædicatum commune etiam deliberationi intellectuali : hinc ex illo non est recta consequentia. Rursus Consequens hoc sensu est verum, quòd actus liber stante libertate reduplicativeque acceptus ex conceptu suo sit exercitium potentiæ liberæ, secùs non stante libertate ; & actu non nisi specificativè sumpto.

Conformiter ad Conclusionem dici potest, quòd actus liber sit essentialiter comparativus, non ita ut sit hoc illi quid intrinsecum & ab intrinseco petibile : sed ita ut sit quid extrinsecum, & ab extrinseco, hoc est, à causis indifferentibus petibile : licet sit intrinsecè requisitum : quia ingrediens definitionem : non est autem novum ut entia connotativa, & respectiva aliquod extrinsecum, quia ad aliud, pro definitivo exposcant.

Paritas allata non tenet, quia esse causam talem & esse requisita talia non est prædicatum ab aliquo extrinseco pendens in ratione causativi ; hinc libertas actui primo erit intrinseca : Jam autem libertas in actu secundo, est pendens ab extrinseco, nempe à principio potente operari vel non operari ; quod ipsum prædicatum sicut est extrinsecum actui ;

ita & prædicata ab illo petibilia. Et ſicut eſſe album eſt prædicatum intrinſecum & abſolutum, ſecus eſſe ſimile: Ita & intrinſeca erit libertas actui primo, ſtans in indifferentia cauſæ, non autem libertas actus ſecundi.

OBJICIT 2. Idem. Actus opinativus differt intrinſecè à cognitione evidenti: Ergo & liber à neceſſario, differet intrinſecè: quia ſicut actus opinativus oritur ab intellectu diſtracto per motiva oppoſita, ita & actus liber oritur à voluntate diſtracta per plura motiva.

RESPONDETUR. Eſſe actum opinativum, nihil aliud eſt niſi eſſe expreſſionem aſſenſivam objecto ob rationem non convictivam: ratio quidem non convictiva eſt quid extrinſecum, expreſſio tamen ipſa non eſt quid extrinſecum ſibi ipſi. Jam autem actus liber non ratione ſui, ſed ratione cauſæ potentis operari, & non operari eſt liber: hinc ſicut illa cauſa eſt quid extrinſecum actui; ita & prædicatum ex illa petibile, erit extrinſecum actui. Ex dictis etiam diſtinguitur Conſ. Ergo & liber actus à neceſſario differt intrinſecè involvendo poſſe eſſe & non eſſe tanquam aliquid extrinſecum intrinſecè requiſitum Con. Conſ. Involvendo illud tanquam intrinſecum ſibi & non connotativum Neg. Conſ. Nec eſt neceſſe ut in omnibus ſit imitativa voluntas actuum intellectus & prædicatorum ab expreſſione petibilium; aliàs & ipſi actus voluntatis deberent eſſe expreſſio: Jam autem quòd eſſe opinionem ſit quid intrinſecum petitur ex prædicato expreſſionis. Sed ſufficit ut in hoc imitetur notitiam nempe in poſitione aſſenſus ad ſuum bonum, & in imitatione ne quidquam intentet voluntas niſi prius exprimat & cognoſcat intellectus. Et cùm eſſe vitale ſit quid extrinſecum intrinſecè requiſitum ad vitalitatem, etiam in actibus intellectus, eosdem imitando voluntas, eſſe liberum importabit pro prædicato extrinſeco intrinſecè requiſito.

QUÆSTIO II.

De Diviſione, & Subjecto Libertatis.

PAuca erunt de Diviſione tradenda; de ſubjecto autem libertatis petantur reliqua ex Animaſticis, & Ethicis. Ubi tractatum eſt, An Intellectus ſit potentia libera? Itemque potentia appetitiva ſenſibilis? Ibidem etiam tractabatur. An Actus liber dum fit ſit liber? Item An electio, Actus imperatus ſint liberi, &c.

Quoad primum.

DIVIDITUR 1. Libertas in Libertatem potentiæ, & libertatem actus. Utraque eſt explicata ſuper præmiſſo 1.

DIVIDITUR 2. In Libertatem quoad ſpecificationem, & in Libertatem quoad exercitium. Libertas quoad ſpecificationem eſt indifferentia ad ponendum hunc vel illum in ſpecie actum, licèt alteruter poni debeat. Libertas autem quoad exercitium eſt quando non ſolùm eſt indifferens ad hunc vel illum ponendum actum, ſed poteſt neutrum ponere.

DIVIDITUR 3. quanquam diviſione cum priori coincidente Libertas in libertatem contradictionis, & libertatem Contrarietatis. Libertas contradictionis eſt quando non tantùm eſt indeterminata potentia ad hunc potius actum, quàm ad illum, ſed fieri poteſt ut nullum eliciat. Appellatur hæc libertas contradictionis, quia ſicut contradictio ſtat in eſſe & non eſſe, ita illa libertas habet indifferentiam ad eſſe actus, & non eſſe actus. Libertas autem Contrarietatis eſt, ſecundùm quam datur indifferentia ad alterutrum actum, non tamen ad negationem utriusque. Appellatur hæc libertas Contrarietatis, quia ſicut contraria ſunt circa terminos poſitivos, ſic & libertas Contrarietatis, eſt circa terminos poſitivos hujus, vel illius actus.

Quoad ſecundum:

ILlud in præſenti reliquis alibi tractatis diſcutiendum venit; An Subjectum Libertatis ſit nonniſi potentia activa, ita ut potentia paſſiva, nullo modo poſſit eſſe libera?

DICENDUM eſt. *Non poſſe ſalvari libertatem in potentia paſſiva ſine ullo omnino actu illius.*

Videndæ ſunt in primis Rationes aliorum.

RATIO 1. Adferri ſolet. Quia Trident. docet de Juſtif. Can. 4. Quod in negotio ſalutis merè paſſivè nos non habeamus.

RESPONDERI poteſt. Hoc loco non niſi ſupponere Tridentinum quòd nulla potentia paſſiva libera de facto detur.

RATIO 2. eſt. Quâ utitur Rec. Suar. De ratione Libertatis eſt indifferentia activa: definitur enim libertas, potentia quæ poſitis omnibus prærequiſitis poteſt agere, vel non agere, vel agere oppoſitum. Hæc autem indifferentia debet eſſe immediata libertati.

RESPONDERI poteſt. Quòd libertatis nonniſi activæ ſit hæc definitio, non autem libertatis ut ſic, quam non poſſe extendi etiam ad potentiam paſſivam, necdum oſtenditur.

INSTAT 1. Idem. Voluntas ut ſit libera, debet habere dominium ſupra ſuos actus, & poſſe illos cohibere; hoc autem dominium, non eſt v. g. in gratia: quia gratia non eſt cohibitiva actus.

RESPONDERI poteſt. De facto libertatem non eſſe conjunctam niſi cum dominio activo: ſed inde non ſequitur eſſe impoſſibilem libertatem potentiæ paſſivæ.

INSTAT 2. Idem. Potentia paſſiva quà talis non poteſt non recipere actum, potentia autem libera debet habere poſſe agere & non agere. Aſſumptum probatur quia potentia paſſiva aut poſſet recipere actum, vel non recipere ante illius productionem, aut poſt illius productio-

ctionem: hoc secundum dici non potest, quia actio eductiva necessariò infert passionem: non etiam ante productionem posset recipere & non recipere: quia receptioni resisteret vel formaliter, vel effectivè; si resisteret formaliter non posset unquam non resistere: non etiam effectivè; quia redibit ratio facta.

Respondetur. Fieri posse ut potentia passiva habeat concursum, & influxum in formam, eo casu neque ante productionem, neque post productionem resisteret, sed quasi concomitanter negando concursum suum, & causalitatem sine quâ non potest procedere ad opus ipsum efficiens: fieriq; potest ut ipsum efficiens sit adstrictum ut prævideat, an sit potentia passiva exhibitura suum concursum, recepturaque annon: hinc ante productionem posset adhuc salvari quî resistat receptioni. Et certè ponatur qualitas aliqua spiritualis in Petro, cur non erit possibile, ut connaturaliter illa non sit transferibilis in Paulum, nisi præconsulta libertate passiva: An sit scilicet recepturus, an non. Alia argumenta ejusdem non probant non posse dari potentiam passivam liberam, sed tantùm quòd potentia activa libera, debeat immediatè influere in suos actus.

Ratio 3. est, quâ utitur Oviedo. Causa materialis determinatur ab efficiente, & efficiens determinat materialem: Unde determinatio nunquam oritur à causa materiali. Quapropter causæ materiali non potest tribui libertas in actu secundo.

Respondetur. Non esse de conceptu, ut sic causæ materialis determinabilitatem, ut dictum in physicis; Consequenter procedit argumentum, ad maximum, nonnisi de causa materiali præsentis ordinis; non autem de causa materiali possibili. Deinde illa propositio causa efficiens determinat materialem causam, vera est hoc sensu; quia determinat efficiendo formam, sine qua maneret materia indeterminata ad certam speciem: sed non est vera hoc sensu, quasi agens determinet pro omni eventu possibili, ut materia formam nonnisi recipiat, ita ut illam non possit non recipere, hoc enim probari deberet.

Instat idem. Actio identificata passioni alio modo respicit principium efficiens, alio modo materiale: respicit enim principium efficiens tanquam id à quo exit, & principium passivum tanquam id, ad quod tendit, & in quo recipitur. Et sicut prius concipitur ex modo concipiendi exire, quàm recipi; ita prius concipitur agens determinare materiam, quàm materia determinans agens.

Respondetur. Vi hujus rationis sequitur, quòd ab organo anima spiritualis determinari non possit ad eliciendam nonnisi actionem sensitivam; cùm prius determinetur à principio effectivo nempe anima; quæ independenter ab organo determinata non est ad eliciendam operationem materialem, utpote improportionatam suæ spiritualitati. Dictum etiam suprà, quamvis vis determinandi concedatur principio effectivo pro rerum ordine qui modò est, sed non pro possibili; ut si non possit ad productionem formæ procedere agens nisi præconsultâ potentiâ passivâ an sit receptura, vel non. Posito autem, quòd materia illum concursum posset præbere, vel non præbere, non hoc ipso erit causa efficiens; quia ex vi illius concursûs præbiti potentia materialis mutaretur in se; non mutatur autem in se efficiens ex vi concursus præbiti. Deinde quia efficiens ex genere efficientis non debet recipere suum effectum; debet autem causa materialis ex vi passivæ potentiæ pati suum effectum. Denique quamcunq; tu differentiam ostendes inter causam materialem & efficientem, eadem hîc in præsenti applicabitur.

Antequam probetur Conclusio.

Suppono 1. Non posse salvari libertatem sine indifferentia ad concurrendum, vel non concurrendum, per ly concursum non accipiendo solum concursum in genere causæ efficientis, sed in quocunque tandem genere.

Ratio. Supposîti, quia libertas cum determinatione quâ tali salvari non potest; esset autem determinatio, si non esset indifferentia concurrendi, vel non concurrendi.

Suppono 2. Quòd per solam indifferentiam entitativam non possit salvari libertas, quia aliàs etiam materia nostra esset libera, quia indifferens ad formas, ipseq; intellectus est indifferens ad hoc vel illud noscendum, imò & potentiæ sensitivæ; Ergo indifferentia entitativa libertatem non salvat.

Suppono 3. Ad hoc ut indifferentia entitativa salvet libertatem addi debet indifferentiæ, posse præbere concursum, vel non præbere, in circumstantia reliquorum prærequisitorum. *His suppositis.*

Probatur 1. Conclusio. In potentia passiva sine ullo actu & posset salvari ratio liberi ut dicis, & non posset salvari ut probatur, quia non posset salvari sine indifferentia ad præbendum concursum vel non præbendum ut dixi præmisso 1. Sed hoc ipsum non potest salvari sine ullo actu, quia aliàs posset salvari per solam indifferentiam entitativam contra suppositum secundum.

Probatur 2. Nisi ponatur in potentia passiva aliquis actus, non potest quidquam ostendi per quid illa potentia transeat à non esse præbentis concursum liberè ad esse præbentis: Nihil enim plùs haberet (si actus non ponatur) dum præberet concursum, ac dum non præberet liberè concursum. Et tamen dum liberè non præbet concursum, verè non præbet concursum.

PROBATUR 3. Quia interrogata illa potentia passiva; An vellet recipere formam deberet respondere, ut ita dicam, volo: hoc autem volo non est ipsa entitas potentiæ: quia aliàs sicut semper retinet entitatem, ita semper retineret volo recipere, adeoque non esset indifferens ad recipiendum, adeoq; illud volo recipere debet esse aliquid distinctum ab illius entitate: hoc autem non potest esse aliud, nisi aliqua actio illius, & aliquis motus. Et certè si detur potentia, in quam efficiens inducere non possit formam nisi consulat potentiam passivam, an sit liberè receptura, non potest videre an sit liberè receptura, in ipsa entitate potentiæ: quia entitas supponitur indifferens ad utramq; partem: Ergo debet id videre in aliqua determinatione quocunque tandem modo salvabili & appellabili à te, modò sit aliquid præter ipsam entitatem, quod solum vel maximè in præsenti intenditur.

Censet quidem Tridentinum *sanctificari nos per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum*: sed illo loco vult quidem ad infusionem gratiæ præcedere motus nostros supernaturales, sed non vult posse libertatem potentiæ salvari, sine ullo actu.

Supponunt etiam hæ Probationes & Conclusio, quòd omissio libera & tamen sine ullo actu dari non possit: de quo aliàs in materia de Peccatis & Gratia.

QUÆSTIO III.

De Impedimentis Libertatis.

DE impedimento petibili ex Prædeterminatione, Decreto efficaci dictum in prima parte, & ostensum etiam quòd per Prædefinitiones quales à nostris tenentur non paucis illæsa maneat Libertas. Aliqua alia hic expedienda.

QUÆRES 1. *An Deus voluntatem necessitare possit eodem numero concursu quo concurrisset ad actum liberum?*

ASSERO 1. *Quòd hoc solo titulo, quia est indifferens concursus, non possit necessitari voluntas.*

RATIO. Quia hoc titulo quòd aliquid non sit necessitans non potest necessitare, sicut necquidquam dealbat hoc ipso titulo, quia album non est. Hoc autem quia est indifferens concursus, est concursus non necessitans: Ergo

ASSERO 2. *Posito per possibile vel impossibile concursu indifferenti, & tamen posito decreto divino ad unum determinante auferretur libertas.*

RATIO. Quia libertas est indifferentia agendi vel non agendi, vel agendi oppositum positis omnibus prærequisitis; jam autem posito illo decreto utpote efficaci & prærequisito ad agendum, non posset non agere causa.

DICES 1. Deus non potest facere ut cum qualitate necessitante homo operetur liberè: Ergo nec potest facere, ut cum qualitate indifferenti operetur necessariò.

RESPONDETUR. Disparitatem esse; quia ad hoc ut aliquid dicatur liberè agi ex vi definitionis, sequitur ut nihil sit ex prærequisitis determinativum; quia si sit determinativum non potest non sequi operatio: Jam autem id, quod fit necessariò, falsum est quòd omnia prærequisita ad agendum debeat habere necessaria. Supponitur autem hîc præter concursum indifferentem esse appositum decretum determinans.

DICES 2. Concursus Dei ordinarius, quo concurrit cum voluntate creata est talis conditionis ut ei possit voluntas resistere: Ergo per illum nequit voluntas necessitari.

RESPONDETUR. Quòd per talem concursum extra circumstantiam decreti determinantis, non possit voluntas determinari: secus ex suppositione talis decreti.

DICES 3. Solum decretum Dei extrinsecum non potest facere, ut ignis non comburat stupam persistente eodem concursu ex parte Dei: Ergo nec necessitare potest voluntatem ad operandum concursu indifferenti.

RESPONDETUR. Disparitatem esse eo, quòd concursus exhibitus igni sit determinatus nonnisi ad ustionem, consequenter necessariò sequitur ustio: quia necessarium non definitur per hoc, ut omnia principia sint determinata: Jam autem libertas definitur per hoc, ut omnia principia sint indifferentia. Hinc quamvis concursus esset indifferens, & supponeretur decretum Dei determinatum, adhuc auferretur libertas.

ASSERO 3. *Indifferens secundùm potentiam obedientialem acceptum potest assumi à Deo, & elevari ad necessitandum.*

RATIO. Tum quia nulla in hoc implicantia: nec ostendi potest hoc esse extra sphæram potentiæ obedientialis. Tum, quia potest assumi ignis ut miraculosè producat frigus: Ergo etiam potest assumi indifferens ad necessitandum. Tum, quia actus necessarius stat cum hoc, quòd proficiscatur ab extrinseco, unde & coacta ab extrinseco principium habent: Ergo etiam poterit proficisci necessitatio ab eo, quod in entitate sua non est necessitativum. Cæterum non erit adhuc tunc illud auxilium in entitate necessitativum: quia elevatio Dei naturas rerum immutare non potest: Ergo si auxilium illud vel concursus naturâ suâ indifferens erit, etiam posita elevatione indifferens erit. Et sicut ignis elevatus ad producendum frigus, non evadit adhuc naturâ suâ frigidus; ita nec auxilium indifferens elevatum ad necessitandum erit necessarium in entitate. Hinc istud auxilium erit necessarium non nisi

cau-

causativè. Quod autem dicitur de auxilio indifferenti idem proportionaliter dici debet de auxilio necessario, quòd scil. divinitus assumi possit ad ponendum aliquid liberum constituente Deo, ut causativè evadat liberum per positionem exempli gratiâ alicujus qualitatis restringentis vim ejusdem; multo magis procedet assertum si dicatur assumi lignum ad comproducendum actum liberum &c.

Cæterum posito decreto determinante videtur non posse dari concursum indifferentem vel auxilium, si nihil insuper superaddatur: Ratio, quia per nihil transiret (in sententia actum Dei liberum per connotata salvante) illud Decretum à non esse determinantis, ad esse determinantis.

QUÆRES 2. *An absolutè voluntas necessitari possit.*

ASSERO. *Posse necessitari voluntatem*, est contra Vasq. Bann. Alvarez, quibus opponunt se Suar. uterque Bellarm. & alii.

RATIO. Quia id non implicat contradictionem. Deinde dari potest qualitas necessaria & determinata non nisi ad hoc, qualem agnoscunt Thomistæ suam Prædeterminationem: Hæc qualitas necessariò inferret actum volitionis; hoc ipso enim non esset determinativa: Ergo per illam qualitatem necessitabitur voluntas: quia eam necessitari non aliud est, quàm reddi non indifferentem in agendo.

DICES 1. Potentia necessaria non potest etiam divinitùs liberè operari: Ergo nec liberà necessariò poterit operari.

Responsum sup. Falsum esse Antecedens: Si enim divinitùs potest frigidum producere calorem: quare necessarium non poterit assumi tanquam instrumentum per elevationem ad producendum aliquid liberum.

Probat etiam Argumentum multum; quia probat voluntatem nostram in patria non elicere actum necessarium amoris. Item divinam voluntatem non necessariò seipsam amare, eò quòd liberè possit aliquid amare v. g. decreta sua libera, existentiam creaturarum, &c. similia.

DICES 2. Stante judicio necessario non potest liberè operari voluntas: Ergo stante judicio indifferenti non potest operari necessariò, aliàs ferretur in incognitum.

RESPONDETUR. Si sit res de judicio necessario per ordinem ad potentiam obedientialem poterit elevari judicium necessarium, ut sequatur actus liber: Si autem quæstio non procedat de elevatione, disparitas erit: quia ad libertatem requiritur vi definitionis, ut positis omnibus prærequisitis possit non agere voluntas: hinc quamvis maneat judicium indifferens, si aliunde ponatur determinatio, auferretur libertas. Posito autem judicio necessario, jam ponitur principium determinans, adeoque non poterit liberè operari voluntas.

TRACTATUS III.

De Actibus Humanis in ordine ad Praxim.

Formavi Titulum Methodi causâ, Tractatum tamen hunc aliàs impressum, hic non adjicio, volens si Deo cordi fuerit, unà omnes materias morales complecti.

Hæc postquam de Angelis & Actibus Humanis tractavimus, Angeli & Humani esse condiscamus.

A. M. D. G. Bq; V. H.

b. M.

(o)