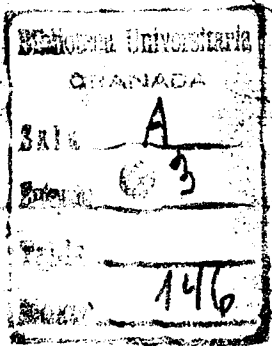


Biblioteca Universitaria
GRANADA
SALV A
3
146

9
Es de la Sibruá de eye ^{md} R. Co
Cruz de la fee, Univ. de Granada, Don
D. D. Joseph Faustino Perez de

No. 3
22-105

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29



7459
Es de la Sibrua de eye m^o y R. Collegio de S. p^a
Cruz de la fee, Univ. de Granada, Donado y Del S. p^a
D. D. Joseph Faustino Perez de Sierra —



R 2395

TRACTATUS
DUO
DESPE. ET CHARITATE
IN SECUND. SECUND.
DIV. THOM.
AUCTORE

ILL. mo AC R. mo D. D. FR. FRANCISCO PALANCO, Campo-Regalensi, Ordinis Minimorum in hac utriusque Castellæ Provincia quondam Sacræ Theologiæ Lectore Iubilato, semel & iterum Prasule Provinciali, Generalique Vicario, Supremi S. Inquisitionis Senatus à Secretioribus Consultationibus, ab eodemque Hispaniarum Bibliothecarum Visitatore Generali, electo Episcopo Panamensi, demum Iaccensis Diœcesis Vigilantissimo Pastore.

Anno



1733.

SECUNDA EDITIO.

MATRITI

DE LA LIBRERIA
DEL REAL COLEGIO MAYOR
Reunido de Santa Cruz, y
Santa Catalina.
E. C. N.





USU Supremi , Regique Senatus Castellæ , hic liber: *Tractatus de Spe , & charitate* , elaboratus ab Illustrissimo D. D. Fr. Francisco Palanco , Ordinis Minimorum Sancti Francisci de Paula alumno , Episcopo Iaccensi Dignissimo : Visus, Approbatus fuit , à Reverendissimo P. Magistro Fr. Bernardo Cano , Ordinis Predicatorum Generali Magistro , Sanctæ Inquisitionis Qualificatore , Archiepiscopatus Toletani Synodali Examinatori , & in suo Sancti Thomæ Matritensi Collegio Priore Dignissimo ; incuius fide , & approbatione concessa fuit Facultas , vt typis mandetur : & excommiffione D. D. Nicolai Alvarez de Peralta huius Curia pro Vicarij : à RR. P. D. Gaspar de Oliden , Sacrae Theologiae in Salmantina Achademia Professore , Nuntiaturæ Theologo , Archiepiscopatus Toletani Synodali Examinatore , Catholicae Maiestatis Contionatore Regio , & in suo Clericorum Regularium Sancti Caietani Conventu Præposito , &c. Incuius fide , & Approbatione obrenta fuit licentia ; vt in lucem prodeat : Proindeque , de mandato Illustrissimi ac Reverendissimi D. D. Fr. Ioseph Gasch , Correctoris Generalis totius Ordinis Minimorum , Archiepiscopi Panormitani , visus fuit , examinatus , approbatusque à RR. PP. Fr. Melchiore Perez Ortega , Sacrae Theologiae Lectore Iubilato ; & Fr. Christophoro Gutierrez Lectore Theologiae Iubilato ; in quorum examine , & approbatione dedit facultatem , licentiamvè , vt typis mandetur.

SUMA DEL PRIVILEGIO.

Tiene Privilegio del Rey nuestro Señor el M. R. P. Fr. Francisco Ruedas, Lector Jubilado, y Ex-Provincial de la Provincia de Castilla, del Orden de los Minimos de San Francisco de Paula, para imprimir por vna vez, y vender todas las Obras que dexò escritas el R. P. en Christo Don Fray Francisco Palanco, Obispo que fuè de Xaca, como consta de su original. Fecho en Madrid à primero de Diciembre de mil setecientos y veinte y nueve, ante Don Miguel Fernandez Munilla, Secretario del Rey nuestro señor, su Escrivano de Camara, y de Gobierno del Consejo, à que me remito.

SUMA DE LA TASSA.

Don Miguel Fernandez Munilla, Secretario del Rey nuestro señor, su Escrivano de Camara mas antiguo, y de Gobierno del Consejo: Certifico, que haviendose visto por los señores de èl, vn Libro de las Obras que dexò escritas el Reverendo en Christo Padre D. Fr. Francisco Palanco, Obispo que fue de Xaca, que con licencia concedida al Provincial de Provincia de Castilla, del Orden de los Minimos han sido reimpressas, tassaron à seis maravedis cada pliego; y dicho Libro, y Obras parece tienen ciento y sesenta y medio sin principios, ni tablas, que à este respecto importa novecientos y sesenta y tres maravedis, y al dicho precio y no mas mandaron se vendan, y que esta Certificacion se ponga al principio de cada Libro de dichas Obras, para que se sepa el à que se han de vender. Y para que conste lo firmè en Madrid à tres de Octubre de mil setecientos y treinta y tres.

*D. Miguel Fernandez
Munilla.*

PAG. 3. column. 1. lin. 9. initur, lege *innitur*. Pag. 9. column. 2. lin. 43. eterna, lege *aterna*. Pag. 10. column. 1. lin. 39. possedendi, lege *possidendi*. Pag. 23. column. 2. lin. 1. apetibili, lege *aperibile*. Pag. 33. column. 2. lin. 20. propriori, lege *pro priori*. Pag. 48. column. 2. lin. 23. supernaturale, lege *supernaturali*. Pag. 59. column. 2. lin. 14. vonum, lege *bonum*. Pag. 64. column. 2. lin. 37. credar, lege *credat*. Pag. 75. column. 1. lin. 22. confirmen, lege *conformem*. Pag. 87. column. 1. lin. 22. fortissimum solatio, lege *fortissimum solatium*. Pag. eadem, lin. 32. collare, lege *collocare*. Pag. 96. column. 2. lin. 20. sperantem, lege *sperantem*. Pag. 104. in foliatione, num. 140. leg. 104. Pag. 113. column. 2. lin. 44. in casu, lege *in causa*. Pag. 140. column. 1. lin. 24. si aliqui, lege *si alicui*. Pag. 181. column. 2. lin. 3. conconsequens, lege *consequens*. Pag. 123. column. 2. lin. 48. positivus, lege *positivus*. Ibidem lin. 51. timor, lege *timor*. Pag. 230. column. 2. lin. 46. negatium, lege *negotium*. Ibidem lin. 54. apparabet, lege *apparebit*. Pag. 235. column. 1. lin. 28. gratuito, lege *gratuito*. Pag. 236. column. 1. lin. 24. potest, lege *potest*. Ibidem lin. 39. erga proximum, lege *erga proximum*. Pag. 238. column. 1. lin. 30. ex, lege *ex*. Pag. 240. column. 2. lin. 10. cum, lege *eum*. Pag. 241. column. 1. lin. 23. timore, lege *timere*. Pag. 304. lin. 8. debet, lege *debet*. Pag. 390. column. 1. lin. 35. procederet, lege *procederet*. Pag. 402. column. 2. lin. 45. quorum, lege *quorum*. Pag. 459. column. 2. lin. 13. infer, lege *infern*. Pag. 495. column. 1. lin. 14. eadem, lege *eandem*. Pag. 506. column. 1. lin. 48. explicatur, lege *explicitatur*. Pag. 531. column. 2. lin. pure omisionis, lege *pure omisionis*. Pag. 556. column. 2. lin. 44. ex bonitate, lege *ex bonitate*. Pag. 577. column. 2. lin. 16. conoscimus, lege *cognoscimus*. Pag. 593. column. 1. lin. 17. per actum charitas, lege *per actum charitatis*. Pag. 609. column. 1. lin. 27. preexistente, lege *preexistente*. Ibidem preexistens, lege *preexistens*, quæ errata sæpius inveniuntur. Ibidem column. 2. lin. 26. commensuratur, lege *commensuratur*. Pag. 620. column. 2. lin. 10. secundum rationem dispositionem illius, lege *dispositionum illius*. Pag. 630. column. 1. lin. 26. præcedere, lege *procedere*. Pag. 632. column. 2. lin. 32. receptionem, lege *receptionem*. Pag. 634. column. 2. lin. 29. se disponi, lege *se disponit*. Pag. 641. column. 2. lin. 56. minuit, lege *minuunt*. Pag. 642. column. 1. lin. 6. in inferiores, lege *in inferiores*.

Tomus hic de Spe, & Charitate, nunc demum reimpressus, sub eiusdem Authoris *Illustrissimi D. Fr. Francisci Palanco* nomine, his, non nullisque alijs mendis exceptis, antiquo qui originalis vicem gerit, est conformis: Matrivi pridie Kalendas Octobris anni D. M.DCC.XXXIII.

Lic. D. Emmanuel Garcia Alesson
C.M. Generalis Corrector.

INDEX QUÆSTIONUM QUÆ IN HOC OPERE CONTINENTUR.

TRACTATUS SECUNDUS de Spe Theologica.

QUÆST. 1. Quodnam sit obiectum formale quod seu materiale primum, aut primario terminativum spei theologicæ. fol. 2.

Quæst. 2. An quis possit spe theologica sperare alteri beatitudinem. fol. 14.

Quæst. 3. An, & quomodo distinguantur amor benevolentia, & concupiscentia, & an per secundum possit quis amare bonum alteri. fol. 33.

Quæst. 4. Quodnam sit obiectum formale quo, seu motivum, cui inicitur spes theologica. fol. 46.

Quæst. 5. Qualiter debeat esse possibile bonum, futurum, & arduum obiectum spei. fol. 59.

Quæst. 6. Quænam cognitio requiratur ad regulandum actum spei. fol. 64.

Quæst. 7. Qualem certitudinem habeat spes theologica. fol. 87.

Quæst. 8. Utrum homo, cui facta esset revelatio absoluta de sua damnatione, posset, & teneretur sperare. fol. 97.

Quæst. 9. An habitus spei possit elicere alios actus præter sperandi actum. fol. 140.

Quæst. 10. Utrum actus spei liceat iustis, & congruat perfectis. fol. 145.

Quæst. 11. Utrum possit dari spes acquisita circa obiectum super naturale. fol. 154.

Quæst. 12. Quem ordinem habeat spes cum fide, & cum charitate. fol. 157.

Quæst. 13. Utrum in Animabus Purgatorij detur spes. fol. 160.

Quæst. 14. An in beatis detur spes theologica, aut communiter dicta. fol. 168.

Quæst. 15. De dono timoris, & in primis, quid, & quotuplex sit timor. fol. 201.

Quæst. 16. An timor servilis sit honestus, & à quo principio procedat. fol. 212.

Quæst. 17. Quisnam sit primarius actus timoris filialis. fol. 246.

Quæst. 18. Quid sit desperatio, an sit peccatum, & quale, & utrum possit esse sine infidelitate. fol. 273.

Quæst. 19. De vitio presumptionis. fol. 292.

Quæst. 20. De præceptis pertinentibus ad spem, & timorem. fol. 297.

TRACTATUS TERTIUS de Charitate.

QUÆST. 1. Quid, & quotuplex sit amicitia in genere. fol. 305.

Quæst. 2. An inter Deum, & creaturam intellectualem detur vera amicitia. fol. 310.

Quæst. 3. An charitas sit amicitia. fol. 324.

Quæst. 4. An sit possibilis inter Deum, & hominem alia amicitia præter charitatem intra ordinem merè naturalem. fol. 331.

Quæst. 5. An charitas sit aliquid creatum in anima, & an hoc sit deus. fol. 343.

Quæst. 6. An possit de potentia absoluta Spiritus Sanctus uniri intrinsicè voluntati creatæ per modum charitatis, aut principij quo ad diligendum Deum. fol. 358.

Quæst. 7. An voluntas sine forma intrinseca, per solam assistentiam extrinsecam omnipotentia possit elicere actum charitatis. fol. 370.

Quæst. 8. An habitus charitatis cum voluntate concurrat partialiter, an verò sit tota ratio agendi. fol. 419.

Quæst. 9. An in peccatore detur forma radicans habitus fidei, & spei. fol. 493.

Quæst. 10. An habitus charitatis, ut tota ratio formalis agendi, cohereat cum libertate voluntatis ad actum, & ad omisionem ipsius. fol. 502.

Quæst. 11. An urgente præcepto de ac-

tu charitatis, possit constitui potestas proxima ad illum per habitum charitatis fol. 512.
 Quæst. 12. Utrum charitatis sit virtus, & an specialis. fol. 542.
 Quæst. 13. An amicitia humana sit specialis virtus. fol. 544.
 Quæst. 14. An sola bonitas divina, & increata sit obiectum motivum, aut terminativum charitatis. fol. 548.
 Quæst. 15. Quo pacto bonitas divina sit obiectum formale motivum, aut terminativum charitatis. fol. 562.
 Quæst. 18. An charitas sit fide perfectior, non solum moraliter, sed phy-

sicè. fol. 574.
 Quæst. 17. An sine charitate possit esse aliqua virtus, & an illa sit forma virtutum. fol. 581.
 Quæst. 18. An charitas possit acquiri nostris actibus. fol. 588.
 Quæst. 19. An iustus per actus remissos charitatis mereatur de condigno augmentum gratiæ, & charitatis, & qualiter. fol. 609.
 Quæst. 20. Quando detur augmentum debitum pro præmio actibus remissis. fol. 634.
 Quæst. 21. An charitas possit diminui. fol. 640.



T R A C T A T U S
S E C U N D U S
D E S P E T H E O L O G I C A
 I U X T A M I R A M A N G E L I C I
 P R A E C E P T O R I S D O C T R I N A M, 2. 2.
 A Q U A E S T I O N E 17. V S Q U E A D 23.



INTER Virtutes Theologicas secundum locum obtinet spes, non quidem quomodolibet accepta, nam plures, & varias patitur acceptiones. In primis aliquando sumitur pro subiecto illo, vel supposito, in cuius auxilio speramus, quo pacto Deus ipse sæpe in Sacro Textu dicitur: *Spes nostra*, ut in illo Psalm 23. *Dominus spes eius est*. Et Psalm. 21. *Spes mea ab uberibus Matris meae*. Et in Salve Regina salutamus Beatæ V. *Spes nostra salve*. Secundo sumitur etiam aliquando pro obiecto ipso sperato, quo pacto dixit Apostol. ad Rom. 8. *Spes, qua videtur, non est spes*; id est, obiectum spei, dum videtur, & possidetur, non speratur. Tertio sumitur generaliter pro expectatione cuiusvis boni, sive creati, sive Divini, sive auxilio divino, sive creato consequendi; & hoc modo dividitur spes in infusam, & acquisitam, in Theologicam, sive Divinam, & humanam, sive Angelicam. Est quidem Theologica, cum sperat aliquod bonum Divinum, sive creatum in ordine ad Divinum obtinendum innitendo auxilio Divino. Erit autem humana, quando sperans innititur hominum auxilio ad assequendum id, quod sperat; poteritque nuncupari Angelica, si Angelorum nitatur auxilio, licet hæc usurpatio usitata non sit. In præsentis igitur Tractatu de Spe Theologica vnicè instituitur sermo; quæ quidem, & sumi potest pro actu spe-

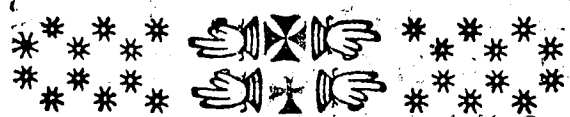
TRAC

Illustrus. Palanco.

A

randi,

randi, ut sumitur ab Apostol. illis verbis: *Spe gaudentes, & illis, ut spes nostra firma sit pro vobis*; sive pro habitu ipso spei Theologicae, quod pacto sumitur ab eodem Apostol. ad Corinth. 1o. dicente: *Nunc autem manent tria haec, fides, spes, & charitas. Et à Tridentino Sess. 6. asserente: Quod in ipsa iustificatione simul infusus accipit homo fidem, spem, & charitatem.* De spe igitur sumpta, tam pro habitu, quam pro actu, praesens instituitur Tractatus, in quo quidem similem servabimus ordinem, ac in Tractatu de Fide, ut scilicet prius de eius obiecto, tam materiali, quam formali, postea de subiectis, in quibus reperiat, cum quibus cohaereat, & quibus actibus reguletur, & generetur, suo ordine digesta dabimus. Sit ergo.



QUESTIO. I.

Quodnam sit obiectum formale quoddam, sive materiale primum, aut primum terminatum spei Theologicae?



HABITUS, ET ACTUS specificari ab obiectis, commune est Philosophorum Axioma, ideoque ad notitiam comparandam, & essentiam

cognoscendam, tam habitus, quam actus spei Theologicae, ab eius obiecto dubitare incipimus: Prius tamen aliqua supponenda sunt, tanquam inter Catholicos certa.

SUPPONUNTUR ALIQUA, uti cetera.

1. **P**rimo igitur supponendum est, *Spem Theologicam esse veram, & propriam virtutem.* Ita D. Thom. in presenti, artic. 1. quod sic probat, nam virtus, secundum Philosophum, 2. Ethic. est quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: Sed spes Theologica bonum reddit sperantem, & actum eius: ergo est vera, & propria virtus. Minorem probat: Nam in tantum homo, & actus eius redditur bonus, in quantum coniungitur regulae debitae, & illam attingit: Sed spes coniungit sperantem, & actum eius regulae debitae: Ergo. Probat minorem: Quia regula recta actuum humanorum, vel est ratio recta, vel Deus ipse; virtutes enim morales ex proprio munere habent pro regula rectam rationem, virtutes vero Theologicae attingunt regu-

lam primam, scilicet Deum ipsum: Sed spes Theologica hoc pacto attingit regulam debitam, nimirum Deum ipsum, qui est eminens regula omnis bonitatis: Ergo coniungit nos, & actus nostros regulae debitae. Minor probatur: Quia per spem Theologicam, de qua loquimur, speramus aliquid, ut possibile nobis per divinum auxilium, in quantum spes nostra attingit Deum ipsum, cuius auxilio innititur: Ergo spes Theologica attingit primam regulam virtutis coniungendo nos Deo, & ideo (inquit Div. Thom.) *spes est virtus*, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

3. Sed obicit sibi Div. Thom. virtute nullus male vititur: Sed spe aliqui male vituntur, vel per excessum, vel per defectum: Ergo spes non est virtus. Minor probatur: Nam in affectu, vel passione spei sunt extrema, in quorum medio consistit virtus: Ergo potest aliquis sperando peccare per extrema, hoc est, per defectum, vel excessum. Secundo: quia virtus est dispositio perfecti, ut dicitur in 7. Ethic. Sed spes est dispositio imperfecti, scilicet non habentis id, quod sperat: Ergo spes non est virtus. Ad primum respondetur ex eodem D. Thom. distinguendo minorem: Spe aliqui male vituntur per excessum, aut defectum, spe inquam Theologica, nego minorem: Spe, quae passio sit, vel affectus aliquis non Theologicus, concedo minorem. Ad cuius probationem, eadem distinctione respondeo, tum quod spes Theologica, de qua loquimur, non est passio, & ideo non indiget mensurari in medio, nec potest peccare per extrema. Tum quod medium virtutis consistit in eo, quod attingat regulam debitam; sicut autem regula debita virtutis moralis est recta ratio, & ideo actus attingens ad rectam rationem non potest esse malus usus, nec peccare per extrema; ita regula virtutis Theologicae est Deus ipse, cuius auxilio innititur, dum speramus in eo, & ideo (dicit D. Thom.) spe

spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem; quia hoc ipsum, quod est attingere ad regulam est bonus usus virtutis. Ad secundam respondet: Quod ille, qui sperat, imperfectus est per ordinem ad id, quod sperat, quia nondum illud habet; sed est perfectus, quantum ad hoc, quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

4. Supponendum est secundo: *Spem, de qua loquimur, esse proprie virtutem Theologicam.* Ita Div. Thom. in presenti, artic. 5. & cum eo omnes Theologi. Et probatur: Quia in hoc distinguitur virtus moralis à virtute Theologica, quod virtus Theologica est immediate circa Deum, virtus vero moralis, est circa passiones, vel circa alia, quae debent moderari in ordine ad Deum: Virtus Theologica est immediate circa ultimum finem, & primum principium; moralis vero circa media, & effectus ordinatos ad ultimum finem: Sed spes iuxta Div. Thom. in presenti, in quantum est virtus, attingit supremam regulam humanorum actuum, quam attingit, & sicut primam causam efficientem, in quantum eius auxilio innititur, & sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem spectat, quod est idem ac respicere Deum, ut primum principium, & ultimum finem: Ergo spes de qua loquimur, in quantum est virtus, est virtus Theologica.

5. Sed, ut magis hoc declararetur, obicit sibi Div. Thom. Primo, nam virtus Theologica est quae habet Deum pro obiecto: Sed spes, non solum habet Deum pro obiecto, sed etiam alia bona, quae à Deo obtinere speramus: Ergo spes non est virtus Theologica. Secundo: Quia virtus Theologica non consistit in medio, cuius extrema sint vitiosa, ut dictum manet: Sed spes consistit in medio praesumptionis, & desperationis, quae sunt duo vitia: Ergo non est virtus Theologica. Tertio: Spes est quaedam expectatio: Sed expectatio pertinet ad longanimitatem, quae est species fortitudinis, & consequenter virtus moralis: Videtur ergo quod spes non sit virtus Theologica, sed moralis. Quarto: Obiectum spei est arduum: Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quae est virtus moralis: Ergo idem quod prius.

6. Respondetur ad primum: Quod licet spes speret alia praeter Deum, ea tamen sperat in ordine ad Deum, sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, & sic Deus semper est obiectum principale; creaturae vero secundarium, & per ordinem ad Deum. Ad secundum respondet: Quod spes tantum habet medium per accidens ratione illius, quod ordinatur ad principale obiectum, ratione cuius potest habere extrema vitiosa, in quantum scilicet, ea, quae confidit aliquis se adepturum, possunt

esse supra suam proportionem, & tunc est excessus praesumptionis; vel possunt esse infra suam proportionem, & tunc est defectus desperationis; non tamen habet extrema vitiosa per se respectu sui obiecti principalis, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti, nec in Deo ipso plus debito sperare. Ad tertium respondet: Quod licet spes sit aliqua expectatio, non tamen prout expectatio importat dilationem, quod sensu pertinet ad longanimitatem; sed in quantum importat respectum ad divinum auxilium, ut cuius expectat consequi aliquid, sive illud differatur, sive non differatur; & in hoc sensu non est longanimitas, sed virtus Theologica. Ad quartum respondet: Quod magnanimitas tendit in arduum, ut vincendum propria potestate, & operatione; sed spes Theologica respicit arduum, ut alterius auxilio, scilicet Dei, assequendum, & sic differt à magnanimitate.

7. Supponendum est tertio: *Esse virtutem Theologicam specialem distinctam ab alijs virtutibus Theologicis.* Ita etiam Div. Thom. in presenti, artic. 6. quod sic explicat: Quia virtus Theologica talis dicitur ex hoc, quod habet Deum pro obiecto, cui inhaeret: Potest autem aliquis Deo inhaerere dupliciter; uno modo propter se ipsum, & sic homo inhaeret Deo per charitatem, quae diligit Deum propter se ipsum. Alio modo, in quantum ex eo in aliud devenitur, & hoc pacto fides, & spes inhaerent Deo, sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. Ex Deo autem provenit nobis, & cognitio veritatis, & adeptio perfectae bonitatis: Fides ergo facit hominem Deo inhaerere, in quantum per suam revelationem est nobis principium cognoscendi veritatem: Spes autem facit Deo adherere, in quantum per suum auxilium est nobis principium obtinendi perfectam bonitatem, scilicet beatitudinem ipsam. Ergo spes Theologica est specialis virtus à reliquis virtutibus Theologicis distincta, scilicet, à fide, & charitate. Sed dices: In Symbolo fidei solum ponuntur actus fidei: Sed, dum dicimus in illo, *expecto Resurrectionem Mortuorum, & vitam venturi saeculi*, ponitur actus spei: Ergo spes non distinguitur à fide. Respondetur, negando maiorem: quia etiam in Symbolo ponitur actus spei, non qui sit formaliter actus fidei, sed in quantum supponit fidem, & per illum fides subiecti manifestatur; nemo enim sperat, nisi quod credit futurum.

8. Hic excitari poterat dubium de spe informi, seu residente in peccatore: An scilicet sit verè virtus. Veruntamen idem respondendum est, ac de fide Theologica: *suprà tract. 1. disput. 4. quest. 1. num. 13. & 17.* nempe quod est vera virtus, quoad essentiam, non tamen virtus perfecta, quoad statum virtutis; quod eadem ratione explicandum est, ac ibi explicatum manet de virtute fidei. Item dubitari potest:

rat: An virtus spei, & fidei in peccatore habeant aliquam radicem in anima per modum naturæ. Sed hoc dubium speciale postulat questionem in posterum missam loco citato, num. 19. & exagitantam postea.

9. Supponendum est quarto: *Spem habere necessario duplex obiectum, unum quo, aliud quod*: illud est, cui inhæret, & quo nititur ad sperandum: istud quod sperat consequi, & obtinere in vi illius. Primum solet appellari obiectum formale quo, sive ratio formalis sub qua, & etiam obiectum formale motivum. Secundum verò, est obiectum quod, & terminativum. Hoc autem etiam est duplex, vnum primum, & aliud secundarium. Primum est, quod speratur propter se, & propter quod alia sperantur in ordine ad ipsum. Secundarium est, quod speratur non propter se, sed tanquam medium in ordine ad consequendum obiectum primum. Obiectum primum, sive primum terminativum ab aliquibus appellatur obiectum formale quod, sive ratio formalis qua, quia te ipsa formale est in ordine ad obiecta secundaria, quæ vnicè appetuntur propter ipsum, & ratione ipsius. Ab alijs appellatur obiectum materiale primum, quia re ipsa materiale est per ordinem ad obiectum formale quo, sive ad rationem formalem qua nititur spes ad sperandum.

10. His igitur suppositis, in præsentis questionem non dubitamus quodnam sit obiectum formale quo, sive motivum formale, seu quænam sit ratio formalis sub qua spei, id enim in sequenti questione dilucidabimus, sed quodnam sit obiectum primum speratum, & primum terminativum spei, sive illud appelletur obiectum formale quod, sive materiale primum. Circa quam difficultatem in vno iam conveniunt omnes, in alio differunt. Conveniunt omnes in eo, quod cætera omnia, quæ ordinantur ad nostram beatitudinem consequendam, sunt obiecta secundaria, & sola nostra beatitudo est obiectum primum spei. Differunt verò, an sit beatitudo formalis sola, quod asseruit Durand. in 3. dist. 26. quæst. 2. An sit sola beatitudo obiectiva, quod asserunt plures Thomistæ, cum Caiet. in præsent. artic. 2. & cum Ioanne à S. Thom. etiam in præsent. An verò ex æquo sit conflatum ex beatitudine formali, & obiectiva, quod asseruerunt Capreolus in 1. distinct. 1. quæst. 1. artic. 2. conclus. 5. Bañez in præsent. artic. 5. Aragón, & Araujo, & alij etiam in præsent. Sit ergò.

STATVITVR, ET PROBAYVR
nostra Conclusio.

HIC DICO igitur: *Obiectum primum, quod spei non est sola beatitudo formalis, nec ex æquo, & in recto conflatum ex beatitudine formali, & obiecti-*

va sed sola beatitudo obiectiva connotata tanquam conditione ex parte obiecti beatitudine formali. Antequam probetur, notare oportet, quid sit beatitudo obiectiva, quid formalis. Beatitudo obiectiva est summum bonum, sive Deus ipse à nobis consequendus, & possidendus in Patria. Beatitudo formalis est illa operatio creata, & elicitæ, qua beati assequuntur, & possident ipsum Deum, & summum bonum in Patria. Quo supposito, sic suadeo conclusionem, nam obiectum quod primum spei est præmium primum promissum à Deo, & speratum à viatoribus: Sed præmium hoc est sola beatitudo obiectiva, nimirum ipse Deus, ut est summum, & infinitum bonum: Ergò sola beatitudo obiectiva est obiectum quod primum spei. Minor probatur primo ex illo Genes. 15. ubi aiebat Deus Abraham: *Ego sum merces tua magnanimis.* Et August. lib. 22. de Civit. Dei, cap. 30. ait: *Premium virtutis erit, qui premium dedit, & qui se ipsum, quo maius nihil esse potest, promissit.* Unde Div. Thom. hac doctrina imbutus, Domino roganti: *Quam ergò mercedem accipies?* Respondit: *Non aliam Domine, nisi te ipsum:* Ergò præmium primum à Deo promissum, & speratum à viatoribus est Deus ipse ut summum bonum. Confirmatur ex eodem August. in Psal. 111. *Erige, inquit, spem tuam ad bonum bonorum omnium, ipse erit bonum omnium, à quo omnia facta sunt bona:* Sed hoc bonum est ipse Deus, seu beatitudo obiectiva, non verò beatitudo formalis: Ergò obiectum primum, ad quod erigenda est spes, est beatitudo obiectiva, non formalis.

12. Confirmatur secundo ratione Div. Thom. in præsent. artic. 2. in Corpor. ubi sic discurre: Obiectum primum quod spei debet esse proportionatum obiecto quo, sive cui innititur spes: Sed solum summum bonum, seu beatitudo obiectiva est bonum proportionatum obiecto, cui innititur spes: Ergò solum illud est obiectum primum quod spei. Minor probatur: Quia obiectum, cui innititur spes, est Deus ipse, ut auxilians nos: Sed solum summum bonum est Deo, ut auxilianti proportionatum: Ergo. Probat. minorem: Quia Deus, ut auxilians, est infinita virtutis: Sed infinita virtutis, inquit Div. Thom. *Est proprium ad infinitum bonum perducere:* Ergò solum summum, & infinitum bonum est proportionatum Deo auxiliante virtute infinita. Totus hic discursus est Div. Thom. Quod rursus confirmat; quia non est sperandum à Deo minus aliquid, quam sit ipse: Ergò principale obiectum à Deo sperandum est ipse Deus. Antecedens probat: Quia tanto maius bonum ab aliquo sperandum est, quanto maior est bonitas eius, per quam bona communicat: Sed non est minor Dei bonitas, per quam bona creatura communicat, quam eius essentia: Ergò non est minus sperandum à Deo, quam sit ipse, vel eius essentia.

Dein-

13. Deinde probatur ratione: Quia spes, ut dictum est, verè, & propriè est virtus Theologica: Sed de ratione virtutis Theologica est respicere Deum ipsum pro obiecto primario terminativo: ergò spes respicit Deum ipsum pro obiecto primario terminativo: Ergò beatitudinem obiectivam, & non formalem. Probo minorem, primo à paritate fidei, & charitatis; fides enim, quia virtus Theologica est, nedum innititur Deo, ut obiecto formali quo, seu motivo ad credendum, sed etiam respicit Deum, ut obiectum primum quod, & terminativum primum creditum. Et similiter charitas, quia virtus Theologica est, non solum respicit divinam bonitatem, ut rationem formalem motivam amandi, sed Deum ipsum, ut primum terminativum amoris: Ergò de ratione virtutis Theologica est respicere Deum, non solum ut obiectam quo, seu motivum, sed ut formale quod, seu primum terminativum. Secundo: Quia virtus Theologica potissimè dicitur talis ex eo quod ad Deum terminatur, tanquam ad obiectum primum, & principale: Ergò est de ratione virtutis Theologica respicere Deum, ut obiectum primum terminativum: Ergo cum spes sit vera virtus Theologica habebit Deum pro obiecto primario terminativo.

14. Respondet Durandus: Deum ipsum esse obiectum ultimum, & principale spei, sed non immediatè ab illa actum, aut speratum, sed mediante beatitudine formali, non enim, inquit, immediatè speramus ipsum Deum, sed immediatè speramus possessionem, & affectionem ipsius Dei summi, & mediantè hac possessione, quæ est beatitudo formalis, speramus ultimatè ipsum Deum mediatè actum per spem.

15. Sed contra est primo: Quia non solum speramus immediatè consecutionem, & possessionem Dei, ut summi boni, sed immediatè etiam speramus ipsum Deum, ut summum bonum nostrum: Ergò tuit solutio. Antecedens probatur: Quia si solum speraremus immediatè possessionem, & affectionem summi boni, spes solum respiceret in obliquo, & de connotato summum bonum, in recto autem possessionem ipsam, & non summum bonum; siquidem possessio summi boni in recto importat possessionem, & tantum in obliquo summum bonum: Sed absurdum est dicere, quod spes tantum respiciat in obliquo, & de connotato Deum, ut summum bonum, in recto autem possessionem eius: Ergò. Probo minorem: Nam possessio ipsa est actus creaturæ rationalis finitus, creatus, & limitatus: Sed absurdum est dicere spem solum respicere in recto bonum finitum, creatum, & limitatum, bonum verò infinitum tantum in obliquo, & de connotato: Ergò. Probo minorem primo ex Div.

Thom. aiente: Quod non est sperandum à Deo minus aliquid, quam sit ipse: Sed bonum finitum, creatum, & limitatum in recto est minus aliquid, quam ipse Deus: Ergò absurdum est dicere spem solum sperare tale bonum in recto. Secundo ex eodem Div. Thom. Nam iuxta ipsum, merces, seu præmium speratum à Deo non est alia, quam ipse Deus. Idemque iuxta Div. August. sup. citat. Sed possessio ipsa, seu actus creatus creaturæ rationalis finitus, & limitatus, quo possidet Deum, non est ipse Deus, sed aliud ab ipso Deo: Ergò non est speranda primo, & in recto talis possessio, sed per prius etiam, & in recto ipse Deus possidendus.

16. Contra secundo: Quia de essentia virtutis Theologica est respicere pro obiecto immediatè, & in recto terminativo ipsum Deum, minimè autem sufficit ipsum respicere mediatè, & in obliquo: Sed spes, ut probatum manet, est verè virtus Theologica: Ergò debet respicere Deum immediatè, & in recto, & non tantum mediatè, & in obliquo. Maior probatur, primo: Quia Religio respicit Deum ipsum, ut obiectum terminativum mediatè, & in obliquo, siquidem respicit pro obiecto immediato cultum Dei, qui in obliquo, & mediatè dicit ipsum Deum: & tamen non est virtus Theologica, sed moralis: Ergò ad rationem virtutis Theologica non sufficit respicere Deum mediatè, & in obliquo, sed opus est respicere illum immediatè, & in recto. Secundo: Quia virtus non specificatur ab obiecto, quod respicit mediatè, & in obliquo, sed ab eo, quod respicit immediatè, & in recto: Sed virtus Theologica specificatur in esse talis à Deo, ut obiecto terminativo: Ergò de ratione illius est respicere Deum, non de connotato, & mediatè, sed ut obiectum immediatè, & in recto terminativum ipsum.

17. Contra tertio: Quia spes est amor, & appetitus supernaturalis concupiscentiæ circa Deum: Sed hic amor, & appetitus immediatus, & per prius appetit, & amat ipsum Deum in recto, quam eius possessionem: Ergò obiectum immediatè, & primum terminativum spei est Deus ipse, & non eius possessio. Probo minorem primo: Quia amor supernaturalis concupiscentiæ immediatus, & per prius terminatur ad finem, quam ad id, quod ordinatur ad finem, & amatur propter finem, quia propter quod vnum quodque tale, & illud magis: Sed Deus ipse est finis ultimus noster, possessio verò eius est propter ipsum à nobis possidendum, propter ipsumque amatur, quia non concupiscimus Deum propter eius possessionem, sed potius è contra: Ergò per prius, & immediatus amamus ipsum Deum amore concupiscentiæ, quam possessionem eius in recto. Explicatur: Quia possessio Dei, seu

con-

cundum quod ipse importat in recto, est bonum quoddam accidentale, creatum, & finitum, siquidem est actus elicited à creatura rationali: Sed ipse principaliter, & immediatius sperat, & concupiscit bonum summum, & infinitum, ac substantiale, quam bonum aliquod finitum, accidentale, & creatum: Ergò primario, & principaliter respicit, & concupiscit immediatè ipsum Deum, ut ipsum bonum nostrum, quam respiciat in recto possessionem ipsam Dei.

18. Contra quarto: Quia id immediatè speramus, & concupiscimus primario, & in recto per spem, quod immediatum, & formale satiativum est talis appetitus; appetitus enim concupiscentiæ solum satiatur immediatè, & formaliter per bonum ipsum, quod immediatè, & formaliter appetit: Sed bonum immediatè, & formaliter satiativum appetitus concupiscentiæ, non est possessio creata Dei, sed Deus ipse: Ergò non ipsa possessio, sed Deus ipse est obiectum immediatè, & in recto inspectum à spe Theologica. Probo minorem: Nam appetitus concupiscentiæ creaturæ rationalis, utpotè syncategorematicè infinitus, satiari nequit immediatè, & formaliter bono aliquo finito, cum omne bonum finitum sit minus aliquid, quam id, quod concupiscere valet creatura rationalis: Sed solus Deus ipse in recto est bonum infinitum, possessio autem ipsa Dei, utpotè creata, est bonum finitum: Ergò non ista, sed Deus ipse est obiectum immediatè, & formaliter satiativum appetitus concupiscentiæ.

19. Confirmatur: Etsi possessio Dei requiratur ut Deus ipse satiet appetitum creaturæ rationalis, non tamen ipsa possessio est obiectum, quod talem appetitum satiat, sed solum conditio necessaria, ut Deus ipse actu, satiet talem appetitum: Ergò pariter, etsi possessio sit conditio necessario requisita ex parte obiecti, ut Deus terminet appetitum concupiscentiæ, non tamen est obiectum in recto terminativum talis appetitus. Patet consequentia, quia idem est formalissimè obiectum satiativum appetitus, ac obiectum terminativum illius. Urgetur: Idèò possessio, & non Deus esset obiectum immediatum spei, & appetitus concupiscentiæ, quia non speramus, nec concupiscimus Deum, nisi ut possidendum: Sed hoc non probat possessionem ipsam esse obiectum in recto, & immediatè terminativum, sed solum, quod sit conditio in obliquo inspecta: Ergò id, & non aliud dicendum est. Probo minorem primo: Quia per hoc præcisè, quod possessio sit modus, & conditio ex parte obiecti requisita, verificatur, quod non concupiscimus Deum, nisi ut possidendum: Ergò ex eo, quod non concupiscimus Deum, nisi ut possidendum, solum probatur, quod possessio sit conditio. Secundo: Quia dum dicitur, quod non speramus, nec

concupiscimus Deum, nisi ut possidendum, ly ut non reduplicat possessionem, tanquam rationem immediatam, & formalem terminandi concupiscentiam, sed solum tanquam conditionem: Ergò. Antecedens probatur: Quia solum id, quod ponit in obiecto aliquam rationem boni, potest esse in obiecto ratio formalis terminandi appetitum concupiscentiæ: Sed possessio Dei non potest pene in Deo aliquam rationem boni, cum summo bono nulla possit addi ratio boni: Ergò possessio ipsa Dei non est ratio obiectiva, & formalis terminandi appetitum supernaturalem concupiscentiæ.

20. Explicatur amplius: Tunc aliquod obiectum mediatè tantum, & ratione alterius est terminativum alicuius appetitus, quando ratione sui caret bonitate immediatè terminativa, seu appetibili per talem appetitum, & ratione alterius redditur bonus tali bonitate, & propter illam. non autem propter se appetitur: Sed absurdum est dicere Deum, utpotè summum bonum, ratione sui carere bonitate formaliter terminativa spei, reddi que bonum tali bonitate ratione alterius, & non appeti, nec desiderari, nec sperari propter se, sed propter sui possessionem: Ergò absurdum est dicere Deum tantum mediatè, & materialiter, non autem immediatè, & ratione sui, esse obiectum terminativum spei.

21. Tertio probatur eadem minor: Nam ex eo, quod appetitus famis non appetat cibum, nisi ut comedendum, non sequitur, quod commestio ipsa sit obiectum immediatè terminativum famis, sed solum sequitur, quod cibus sit immediatè, & in recto obiectum appetitum, commestio verò conditio ex parte obiecti: Ergò similiter ex eo, quod appetitus spei non appetat Deum, nisi ut possidendum, solum sequitur, quod possessio sit conditio, non autem, quod ipsa in recto sit obiectum immediatè, & primario terminativum. Consequentia patet; quia sic se habent cibus, & commestio in ordine ad appetitum famis, sicut summum bonum, & possessio in ordine ad appetitum beatitudinis.

SOLVUNTUR OBIECTA

22. **O**BIJCIES primo: Obiectum primarium quod spei debet esse possibile arduum, & futurum: Sed sola beatitudo formalis, non obiectiva est possibilis, ardua, & futura: Ergò sola beatitudo formalis, non autem obiectiva est obiectum primarium quod spei. Minor probatur: Nam beatitudo obiectiva est ipse Deus: Sed Deus ipse non est arduus, nec futurus, nec possibilis: Ergò. Respondeo, negando minorem. Ad cuius probationem distinguo maiorem: Beatitudo obiectiva est Deus ipse, ut bonum nostrum

Quest. I. Quodnam sit obiectum materiale? &c.

est, concedo maiorem; ut est in se ipso præcisè, nego maiorem. Et distincta minori eodem modo, nego consequentiam; quia Deus ipse, licet in ordine ad se non sit arduus, possibilis, nec futurus, tamen in ordine ad nos, & quatenus est bonum nostrum, est possibilis nobis, nobis arduus, nobisque futurus, modo infra explicando; & in hoc sensu est nostra beatitudo obiectiva.

23. **O**biicies secundo: Deus non est obiectum spei, ut est in se ipso, sed ut à nobis possidendus: Sed hæc possessio est ipsa beatitudo formalis: Ergò beatitudo formalis est obiectum immediatè terminativum spei. Distinguo maiorem, ut à nobis possidendus, ly ut reduplicante possessionem, ut obiectum formale terminativum, vel ut rationem formalem terminandi spem, nego maiorem: Ly ut reduplicante possessionem, ut conditionem, & connotatum essentiale ex parte obiecti terminativi spei, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam: Nam sicut cibus, ut comedendus, est obiectum terminativum famis, non tamen ipsa commestio; quia solum reduplicatur commestio ipsa, ut est conditio essentialis obiecti; & ignis non comburit, nisi ut applicatus; & tamen applicatio non est quæ comburit, nec ratio formalis comburendi, sed solum conditio: Et bonum non movet voluntatem, nisi ut apprehensum; & tamen apprehensio non est quæ movet voluntatem, nec ratio formalis movendi, sed solum conditio; imò, & ipse Deus non est nostra beatitudo obiectiva, nisi ut possidendus, quin tamen ex hoc inferatur possessionem ipsam esse nostram beatitudinem obiectivam, sed tantum est conditio, ut ipse Deus obiectivè beatificet hominem; sic rectè coheret, quod Deus, tantum, ut à nobis possidendus, sit obiectum terminativum spei, quin tamen possessio ipsa sit, quæ terminat spem primario, nec ratio formalis terminandi, sed solum conditio.

24. **O**biicies tertio: Idèò diximus obiectum primario terminativum spei esse ipsum Deum, ut summum bonum, quia spes est quidam amor supernaturalis concupiscentiæ, & Deus ipse, ut summum bonum, est obiectum supernaturalis concupiscentiæ: Sed Deus non potest esse obiectum supernaturalis concupiscentiæ: Ergo nec obiectum primarium terminativum spei. Minor probatur: Nam quod amatur amore concupiscentiæ, non amatur propter se, sed propter aliud, scilicet propter ipsum amantem: Sed Deus amari non potest licetè propter aliud, sed debet amari propter se ipsum: Ergò non potest esse obiectum supernaturalis concupiscentiæ. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Quod amatur amore concupiscentiæ non amatur propter se, sed

propter aliud, tanquam propter finem cuius gratia, nego maiorem: Tanquam propter finem cui, concedo maiorem; & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia dum amamus Deum, ut summum bonum nostrum amore concupiscentiæ, ipse Deus est finis cuius gratia, licet nos ipsi sumus finis cui, quia videlicet illo amore non amamus Deum, prout est in se ipso, & sibi ipsi bonus absque respectu ad nos, sed illum amamus, in quantum est bonum nostrum, nostri perfectivum, & nobis proficuum, quo amore ipse Deus semper respicitur ut finis cuius gratia; sed quia non respicitur, ut est in se ad solutè bonus, sed ut bonus nobis, idèò amatur propter nos ipsos, tanquam propter finem cui, & hic est propriè amor concupiscentiæ, & amor spei.

25. Sed dices obiectum spei debet esse distinctum ab obiecto charitatis: Sed si obiectum spei non sit possessio ipsius Dei, sed ipse Deus, ut summum bonum, non potest distingui ab obiecto charitatis, quia etiam respicit Deum, ut summum bonum: Ergò obiectum spei debet esse possessio Dei, & non ipse Deus, ut summum bonum. Confirmatur: Idem est subiectum spei, quod est obiectum delectationis, & fruitionis, quæ in Patria succedit spei; siquidem de eodem ipso obiecto delectabimur in Patria, de quo habuimus spem in via: Sed obiectum delectationis, & fruitionis, quæ succedit spei in Patria est possessio ipsius Dei, non autem ipse Deus immediatè in se ipso: Ergò obiectum spei in via est possessio ipsius Dei, non autem ipse Deus immediatè in se ipso. Minor probatur: Nam delectatio, quæ succedit spei, debet esse distincta à delectatione, quæ consequitur ad charitatem: Sed delectatio, quæ consequitur ad charitatem in Patria, habet pro obiecto immediato ipsum Deum in se ipso: Ergò delectatio, quæ succedit spei, non habet pro obiecto immediato ipsum Deum in se ipso, sed solum possessionem ipsius Dei.

26. Respondeo, concessa maiori, negando minorem: Nam obiectum charitatis est Deus ipse, ut summum bonum sibi, & in se ipso absque respectu ad nos, obiectum verò spei, licet sit etiam immediatè Deus ipse, ut summum bonum, non est summum bonum sibi, & absolutè absque respectu ad nos, sed ut summum bonum nostrum à nobis possidendum, & obtinendum, quo pacto distinctum obiectum est ab obiecto charitatis. Ad confirmationem, concessa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Delectatio, quæ consequitur ad charitatem, habet pro obiecto ipsum Deum immediatè in se ipso, ut est bonum sibi, & absque connotatione ad nos, concedo minorem: Ut est bonum nostrum, & per connotationem ad nos, nego minorem, & consequentiam in

eodem sensu. Nam, dum dicimus obiectum charitatis, aut spei esse Deum immediatè in se ipso, *ly immediatè in se ipso* potest excludere connotationem ad aliud, & considerare Deum in se, & propter se absque omni respectu ad nos; & hoc pacto Deus immediatè, & in se ipso solum est obiectum primarium charitatis. Secundo *ly immediatè, & in se ipso* potest excludere quodlibet aliud obiectum immediatè, & in recto terminativum spei, licet admittat connotationem ad aliud in obliquo attactum; & hoc pacto Deus immediatè, & in se ipso potest dici obiectum spei, quia immediatè, & in se ipso est summum bonum nostrum, & licet hoc pacto connotet possessionem, possessio ipsa non est obiectum immediatè, & in recto attactum à spe primario, sed solum in obliquo, modo supra explicato.

27. Instabis: Id per quod constituitur obiectum primario terminativum spei, est obiectum primarium terminativum spei, saltè partialiter: Sed possessio summi boni constituit ipsum summum bonum in esse obiecti primario terminativi spei: Ergò talis possessio est saltim partialiter obiectum primario terminativum spei. Probatur minor primo: Id, quo præcisè non intellecto, seu deficiente, non intelligitur, seu deficit obiectum, terminativum spei, constituit illud intrinsecè, & essentialiter in esse talis, iuxta regulam de constitutivis à nobis traditam in Methaph. *quest. 2. num. 22. & 19.* Sed possessione sola deficiente, seu non intellecta, non intelligitur summum bonum, ut obiectum terminativum spei: Ergò talis possessio constituit intrinsecè ipsum summum bonum in esse obiecti terminativi spei. Secundo; nam idem est formaliter constitutivum, & distinctivum: Sed summum bonum, ut terminativum spei, vnicè distinguitur à se ipso, ut terminativum charitatis, per possessionem: Ergò.

28. Respondeo distinguendo maiorem: Id, per quod constituitur obiectum terminativum spei in recto, concedo maiorem; per quod constituitur in obliquo, & de connotato, nego maiorem. Et distinguo minorem eodem modo. Ad cuius primam probationem, eadem distinctione respondeo: Quod ex illa ad summum probatur possessionem constituere intrinsecè de connotato obiectum terminativum spei, non verò necessario pro recto; nam ut constat citato loco ex Meth. constitutivum intrinsecum est in duplici differentia, vnum propriè, & in recto tale, aliud tale cum addito, & de connotato: Primum quidem admitto, quod debeat suscipere, saltè partialiter, denominationem constituti; secus autem secundum: Undè possessio summi boni, quamvis prædicto modo constituat ipsum summum bonum in esse obiecti terminativi, non idèò suscipit, adhuc partialiter, rationem formalem obiecti terminativi spei, sed

ad summum est connotatum essentialiter obiecti terminativi. Ad secundum, concessa maiori, distinguo minorem: Vnicè distinguitur per possessionem importatam de connotato, concedo minorem: Importatam in recto, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu; Nam ad summum sequitur, quod summum bonum non sit obiectum terminativum spei, nisi in quantum connotat possessionem, tanquam essentialiter conditionem ad terminandum, non verò, quod possessio ipsa sit ratio formalis terminandi; nam ratio formalis terminandi in recto est sola bonitas Divina, licet intellecta sub connotato possessione. *Vide loc. sup. citat. num. 7.*

29. Objicies quarto: Obiectum primarium immediatè terminativum spei est finis noster ad quem movemur per merita: Sed per merita movemur ad beatitudinem formalem assequendam, tanquam ad finem nostrum: Ergò beatitudo formalis est obiectum primario terminativum spei. Minor probatur: Quia tantum movemur per merita ad id, quod de condigno meremur: Sed non meremur de condigno beatitudinem obiectivam, sed tantum formalem: Ergò per merita non movemur ad assequendam beatitudinem obiectivam, sed formalem. Minor probatur: Nam beatitudo obiectiva est Deus, ut summum bonum: Sed de condigno non possumus mereri Deum, ut summum bonum, per actus nostros elicitos, & creatos, cum inter illos, & summum bonum nulla sit proportio, aut æqualitas, sed infinita distantia: Ergò non meremur de condigno beatitudinem obiectivam, sed tantum formalem. Confirmatur: Beatitudo obiectiva, id est Deus, ut summum bonum, non potest esse merces, aut præmium nostrorum meritorum: Sed idèò supra probavimus esse obiectum primario terminativum spei, quia est merces, & præmium nostrorum meritorum: Ergò à contraria ratione, potius negandum est esse obiectum primario terminativum spei. Maior probatur: Nam Deus, ut summum bonum, non potest esse effectus in genere causæ efficientis moralis causatus à nostris meritis, cum Deus sit ens à se à nullo causabile: Sed merces, seu præmium meritorum semper est effectus ipsorum meritorum ab ipsis causatus in genere causæ efficientis moralis: Ergò Deus, ut summum bonum, non potest esse merces, seu præmium nostrorum meritorum.

30. Respondeo, distinguendo maiorem: Est finis noster, ad quem movemur per merita, ut ad finem *qui*, & propriè talem, concedo maiorem: Ut ad finem *quo*, qui est impropriè talis, nego maiorem, & distinguo minorem, eodem modo: Nam finis duplex communiter distinguitur, & finis *qui*, & finis *quo*: Ille est in quem vltimatè sistit, & terminatur appeti-

petitus, & quem in recto, & ut quod assequi conamur; iste verò est assecutio, seu actio illa, qua possidemus, & assequimur ipsum finem *qui*; v. gr. in avaro finis *qui* sunt divitiæ, seu pecuniæ, finis *quo* est actio illa, qua sperat assequi, seu possidere divitiis; & hic finis *quo*, non appellatur propriè finis; cum in ipso non sistat appetitus; sed hæc ratio solum convenit propriè, & in recto fini *qui*: Igitur obiectum primario, & immediatè terminativum spei nostræ non est finis *quo*, qui est ipsa beatitudo formalis, sed finis *qui*, qui est ipsa beatitudo obiectiva, & in hoc sensu distinximus maiorem primi syllogismi. Ad probationem minoris, concessa maiori, nego minorem, & ad probationem, distinguo minorem: De condigno non possumus mereri Deum, ut summum bonum nobis substantialiter communicabile, concedo minorem: Ut summum bonum nobis accidentaliter, & modo finito communicabile, nego minorem, & consequentiam: Quia licet inter actus nostros, & ipsum Deum, ut summum bonum, quatenus est in se ipso infinitus, aut quatenus substantialiter communicabilis per unionem hypostaticam, quo pacto communicatur humanitati Christi, nulla sit proportio, & idèò hoc pacto non possit cadere sub merito nostro de condigno; tamen inter actus nostros, & ipsum Deum, ut nobis finito modo, & accidentaliter communicabilem, est sufficiens proportio, ut possit cadere sub merito de condigno; Deus autem est beatitudo nostra obiectiva, & nobis communicabilis tantum accidentaliter, & modo finito, & idèò hoc pacto ipsum possumus per actus nostros promereri de condigno.

31. Ad confirmationem, nego maiorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Deus, ut summum bonum, non potest esse effectus moralis, &c. ut summum bonum in se ipso, concedo maiorem; ut summum bonum nobis finito modo communicabile, nego maiorem, & consequentiam: Nam si Verbum Divinum, ut humanitati Christi communicatum est effectus B. V. in genere causæ efficientis physicæ, utpotè verus Filius eius, quin obfit, ut sit ens à se, & incausabile: Cur ut nobis communicabilis per accidens ratione visionis beatæ, non poterit esse effectus moralis nostrorum meritorum?

32. Denique objicies: Quia non solum speramus beatitudinem obiectivam, sed etiam speramus auxilia supernaturalia, & dona purè creata, quæ de manu Dei accipere possumus: Ergò non sola beatitudo, sed ipsa simul cum donis creatis est obiectum primario terminativum spei. Respondeo, distinguendo antecedens: Possumus sperare auxilia supernaturalia, & dona purè creata in ordine ad beatitudinem obtinendam, concedo antecedens; absque

Illustrus, Palanco.

ordine ad beatitudinem obtinendam; nego antecedens, & consequentiam: Quia licet spe Theologica sperare possimus alia præter beatitudinem obiectivam, ea tamen sperare non possumus, nisi in ordine ad beatitudinem obiectivam, tanquam ad obiectum primario, & per prius speratum; ex quo non sequitur talia dona creata esse obiectum primarium spei, sed solum obiectum secundarium.

33. Sed replicabis: Demus quod alii cui fieret absoluta revelatio de sua damnatione, hinc sanè adhuc posset sperare dona, & auxilia supernaturalia ad honestè, & laudabiliter vivendum: Sed ea tunc sperare non posset in ordinem ad beatitudinem obtinendam. Ergò sperare possumus dona, & auxilia creata absque tali ordine. Minor patet: Quia ille homo sperare non potest beatitudinem obtinere, ut infra videbimus: Ergò nec posset sperare auxilia, & dona creata per ordinem ad beatitudinem assequendam. Confirmatur: Quia beati sperare possunt plura bona, vel sibi, vel alijs obtinenda à Deo: Sed non in ordine ad beatitudinem obtinendam: Ergò.

34. Respondeo, distinguendo maiorem: Ille homo posset sperare auxilia, & dona creata, ad honestè, & laudabiliter vivendum spe Theologica, nego maiorem: Spe comuniter dicta, transeat maior, & nego consequentiam: Nam spes Theologica nihil omninò sperare potest, nisi in ordine ad Deum primario speratum; vndè si ille homo tunc speraret, & non in ordine ad Deum obtinendum, spes illa non esset Theologica, sed comuniter dicta. Ad confirmationem, distinguo maiorem: Sperare possunt aliqua dona spe Theologica, nego maiorem: Spe comuniter dicta, concedo maiorem, & minorem. negoque consequentiam, & hæc doctrina est expressa Div. Thom. in *Disp. quest. vnic. de spe, artic. 4.* vbi sic ait *Si subtrahatur principale obiectum spei, secundum quod est virtus Theologica, ita scilicet, quod beatitudo eterna iam non sit futura, sed habitus, cessat species huius virtutis; vndè non est in Beatis spes virtus Theologica. Possunt autem Sancti aliqua sperare inherendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum rationem communem spei, que non est virtus Theologica.* Hanc igitur vocamus spem comuniter dictam, non Theologicam.

ALIQVA DVBIOLA DECIDUNTUR.

35. **D**UBITABIS PRIMO: AN visio beata, seu possessio summi boni, dicenda sit obiectum secundarium spei? Ratio dubitandi est: Quia obiectum secundarium, debet adæquatè distingui ab obiecto primario, &

B

ordi-

ordinari ad illud, tanquam medium ad finem: Sed visio beata, seu possessio summi boni, non distinguitur adæquatè, nec ordinatur ad obiectum primum, tanquam ad finem: Ergò nec dici potest obiectum secundarium. Maior patet: Quia obiectum primum spei est summum bonum, vt clarè videndum, & possidendum: Sed visio beata non distinguitur adæquatè à summo bono, vt videndo, & possidendo; nam per ipsam visionem futuram constituitur formalitèr videndum, & possidendum, & consequenter nequit ordinari tanquam medium ad ipsum, quia constitutum finis non est medium ad ipsum finem consequendum: Ergò.

36. Respondeo, quod visio, & possessio summi boni potest dupliciter considerari, & sperari; nempe, vel in recto, vel in obliquo, & deconnotato. Dico igitur, quod si ipsa accipitur, & speretur de connotato, & vt *quo*, tanquam modus, & conditio obiecti primarij, non ponit in numero cum ipso, sed hoc modo speratur in ipso, & cum ipso, per modum vnus. Si verò accipitur in recto, vt obiectum *quod* distinctum ab ipso Deo, dico quod ita est obiectum secundarium spei. Ratio est: Quia hoc modo sumpta, distinguitur adæquatè ab ipso summo bono; siquidem in recto, summi boni visio adæquatè distinguitur ab ipso summo bono videndo, & ipsum summum bonum videndum pro recto, adæquatè distinguitur à sui visione, & sic hoc pacto potest visio considerari, & sperari vt obiectum secundarium, in ordine ad primum. Undè in forma ad rationem dubitandi, distinguo maiorem: Obiectum secundarium debet adæquatè distingui à primario, eo modo, quo est obiectum secundarium, concedo: Aliter, nego maiorem, & distinguo minorem: Visio beata, seu possessio summi boni, sumpta vt connotatum ipsius in esse possidendi, & videndi, non distinguitur adæquatè ab ipso, concedo minorem; sumpta in recto, & comparata cum summo bono, tanquam rectum cum recto, nego minorem, & distinguo consequens, eodem modo.

37. Ad probationem minoris, eadem distinctione, dico, quod obiectum primum spei non est summum bonum, vt possidendum, & videndum, ly *vt* reduplicante visionem, & possessionem, tanquam rectum obiecti primarij, seu tanquam obiectum primum in recto, sed solum tanquam connotatum obiecti primarij, & hoc pacto sumpta ipsa visio, aut possessio, fatemur, quod non constituit distinctum obiectum, nec secundarium, nec ponit in numero cum obiecto primario, sed ingreditur constitutivè in ipso obiecto primario, tanquam modus, conditio, vel connotatum essentiale ipsius, & non est obiectum secundarium. Si verò summatur visio, & possessio, in recto, & comparatur cum summo bono, tanquam rectum

cum recto, & tanquam vnum obiectum *quod* cum alio obiecto *quod*, falsum est, quod sic sumpta constituat obiectum primum, seu quod in illo intelligatur, sed est obiectum *quod* in esse talis distinctum adæquatè pro recto ab obiecto primario, & sic potest ordinari ab sperante, tanquam medium ad obiectum primum, & accipi vt tale, saltem ex suo modo concipiendi.

38. Et hæc doctrina parificatur, primo in revelatione respectu fidei, quæ potest considerari dupliciter, nempe prout credibilis in recto, & vt *quod*, quo pacto est obiectum secundarium fidei, & materiale; vel vt in exercitio formalizans ipsum obiectum primum, quo pacto accipitur, vt *quo*, & non ponit in numero cum ipso obiecto primario, sed est vnum obiectum adæquatum cum illo. Secundo in ipso auxilio divino, quod potest etiam accipi, & sperari, vt *quod*, & tunc speratur, & accipitur, vt obiectum secundarium distinctum, & ordinatum ad primum; si verò accipitur vt *quo*, & tanquam ratio formalis primarij, non ponit in numero cum illo, sed facit vnum obiectum cum illo adæquatum. Idem ergò dicimus de possessione respectu obiecti primarij spei, cum hac sola distinctione, quod in nostra sententia, revelatio non est præcisa conditio, aut connotatum obiecti primarij fidei, sed ratio formalis *sub qua*, & similiter auxilium divinum respectu obiecti spei; possessio verò, vel visio non est ratio formalis, sed pura conditio, aut connotatum obiecti primarij: Cæterum si ratio formalis *sub qua*, quando accipitur in recto, & vt *quod*, potest habere rationem obiecti secundarij ordinati ad primum; cur etiam modus, seu conditio obiecti primarij, si accipitur vt *quod*, non poterit habere rationem obiecti secundarij?

39. Dubitabis secundo: An summum bonum, secundum omnia prædicata divina, & attributa, quæ realitèr importat, sit obiectum primum *quod* spei, an solum sub ratione deitatis, & secundum essentiam metaphysicam illius? Respondeo, quod formalitèr loquendo, & ex nostro modo concipiendi, solum sub ratione deitatis, & essentia, seu sola summa bonitas essentia divinx est obiectum *quod* primum, seu formale terminativum spei. Probat: Quia spes regulatur per fidem, vnde eo modo voluntas sperat Deum, sicut intellectus per fidem illum credit, & sibi proponit: Sed Deus solum sub ratione deitatis, & essentia est obiectum primario terminativum fidei, & formale *quod* ipsius: Ergò pariter spei. Minorem ostendimus, vt comunem sententiam Thomistarum *Tract. ar. de Fide, disput. 1. quest. 30. numer. 21.*

40. Dices, esse disparitatem: Quia fides non respicit Deum vt possidendum, nec

vt clarè videndum, sed eo modo, quo cum nostris præcisionibus cognoscitur à nobis in via: Atamen per spem speramus Deum, vt clarè videndum, & possidendum; cum autem non sit videndus, & possidendus cum præcisionibus, sed prout est in se, indè est, quod Deus, prout est in se, indivisibilitèr secundum omnia sua prædicata, sit obiectum formale terminativum spei. Et id confirmabis: Quia Deus, secundum illam rationem est obiectum terminativum spei, secundum quam nos beatificat, & satiatur nostrum appetitum, quia vt beatitudo obiectiva est obiectum formale *quod* sperantis: Sed non beatificat nos, nec faciat nostrum appetitum, secundum præcisam rationem deitatis, nec ratione solius bonitatis essentia, sed secundum omnia sua prædicata indivisibilitèr visa, imò, & secundum relationes; quia non visis relationibus, quamvis videretur essentia non beatificaret, nec satiaret appetitum; vt tenent communiter Thomistæ: Ergo.

41. Sed contra: Quia, licèt Deus sit obiectum primum spei, vt clarè videndus, & possidendus, ly *vt* reduplicante conditionem essentiali ex parte obiecti sperati, non tamen reduplicante modum, quo actu speratur, nec modum, quo actu terminat spem. Ratio est: Quia actu non terminat spem, nisi prout actu cognoscitur, nihil enim volitum, quin præcognitum: Undè nullum obiectum de facto terminat intentionalitèr, seu formalitèr affectum voluntatis, nisi secundum formalitates præviè cognititas, & repræsentatas per cognitionem proponentem voluntati tale obiectum, & sub eo ordine formalizatum, sub quo proponuntur de facto: Sed per cognitionem regulantem affectum spei non proponitur Deus eo modo, quoad omnia sui prædicata, sicut postea est videndus, & possidendus, sed longè diverso modo, quia nunc proponitur sub nostro modo imperfecto concipiendi cum præcisionibus, & formalitatibus distinctis ordinatè conceptis ordine primarij, & secundarij, postea verò videbitur indivisibilitèr, prout est in se, sine his præcisionibus: Ergò de facto non terminat obiectivè, & intentionalitèr spem, sub eo modo, & cum ea simplicitate, & totalitate, qua postea terminabit possessionem, & visionem, sed aliter, nempe cum præcisionibus nostris.

42. Undè, adhuc admissio, quod obiectum formale terminativum visionis clara Dei, non sit sola essentia divina, sed indivisibilitèr omnia attributa, & etiam relationes, quod plures ex nostris negant, censeo non indè sequi quod idem sit dicendum respectu spei, aut fidei; quia sicut obiectum fidei est Deus, vt quid complexum, visionis autem, vt quid simplex, ita potest esse obiectum fidei, & spei, sub præcisa ratione deitatis, & essentia, licèt sit obiectum

visionis, sine tali præcisione, vt est in se. *Vide loco citato, num. 24.*

43. Ex quo ad confirmationem in contra, distinguo maiorem: Secundum illam rationem est Deus obiectum primum spei, secundum quam nos beatificat, & satiatur, secundum illam, inquam, vt adæquatè conceptam, nego maiorem: Secundum illam inadæquatè conceptam secundum rationem essentia, & deitatis, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam: Quia licèt in beatificando, & satiando appetitum nostrum essentia divina non admittat præcisionem ab attributis: Quia solum satiatur concepta adæquatè, & prout est in se sine vlla præcisione, tamen dum per fidem proponitur vt obiectum spei non concipitur adæquatè, & prout est in se, sed inadæquatè, & cum præcisione, & distinctione essentia, & attributorum proponendo essentiam ex parte modi concipiendi, & in actu exercitio, vt quid prius attributis, & primario sperabile, quam ipsa attributa.

44. Sed dices: Non proponitur essentia divina, vt obiectum spei, nisi in quantum proponitur vt videnda, & possidenda: Sed non proponitur vt videnda, & possidenda cum præcisione essentia, & attributorum, neque cum ordine primarij, & secundarij: Quia ita non est videnda, & possidenda: Ergò non proponitur, vt obiectum spei cum præcisione, sed vt importat totam Dei perfectionem, prout est in se. Respondeo, distinguendo maiorem: Nisi in quantum proponitur, vt videnda, & possidenda signatè, concedo maiorem: Ut videnda, & possidenda in actu exercitio, nego maiorem, & distinguo minorem: Non proponitur, vt videnda, & possidenda cum præcisione signatè futura ex parte ipsius possessionis, & visionis, seu, in ea exercenda, concedo minorem: Cum præcisione nunc exercita ex parte ipsius propositionis, qua modo proponitur, vt possidenda adæquatè, & sine præcisione, nego minorem: Quia dum sic proponitur, per talem propositionem in actu exercitio proponitur, & concipitur inadæquatè, & cum præcisione, sicut proponitur, vt clarè videnda, & tamen in actu exercitio proponitur obscure; nam sicut ipsa clara visio potest modo obscure proponi pro obiecto spei, ita ipsa visio adæquata, & nullo modo præcisa, potest modo proponi inadæquatè, & præcise ex modo proponendi in actu exercitio: Undè potest intellectus in actu exercitio, & præcise, primario; seu per prius proponere essentiam divinam, vt videndam, & possidendam, quam proponat attributa, vt videnda, & possidenda, licèt non proponat essentiam divinam, vt prius possidendam, & videndam signatè, quam attributa; imò, & in ipsa visione beata præcendit noster intellectus, concipiendo illam prius, vt

visionem essentiae, quam ut visionem attributorum, licet non concipiat signatè ipsam prius videre essentiam, quam videre attributa: Quia licet præscindat in ipsa tendentiam ad essentiam, & tendentiam ad attributa, non tamen concipit signatè ipsam esse præcisivam, seu ipsam præscindere inter essentiam, & attributa: Ad hoc autem, ut spes primario terminetur ad essentiam, quam ad attributa, seu ut essentia primario terminet intentionaliter, & formaliter spem, quam attributa, sufficit præcisio exercita ex modo quo proponitur de facto per fidem, & non requiritur præcisio signata ex parte possessionis, & visionis futuræ, quia essentia Divina non terminat spem formaliter, & intentionaliter, nisi prout modo voluntati proponitur per fidem, ut postea possidenda, & videnda; modo autem proponitur exercitè cum præcisione, adhuc quando proponitur ut signatè videnda sine præcisione.

45. Et quidem demus, quod aliquis invincibiliter ignoret Trinitatem, vel aliud prædicatum divinum, & quod per fidem crederet Deum, ut ultimum finem à nobis consequibilem, & nobis promissum, sanè ille posset habere spem Theologicam. Rogo ergò: Ista spes Theologica terminaretur formaliter ad illud prædicatum divinum ignoratum? Non sanè: Quia nemo sperat formaliter, quod ignorat, & nihil volitum, quin præcognitum: Ergò speraret summum bonum cum præcisione ab illo prædicato ignoto: Et tamen non speraret ipsum, ut possidendum signatè cum præcisione à prædicatis ignoratis: Ergò stat spem esse præcisivam in actu exercitè sperando summum bonum sub vna formalitate, & non sub alia, quin speret possidere Deum, seu Deum, ut possidendum signatè cum præcisione.

46. Dices, quod in prædicto casu spes speraret Deum adæquatè, licet explicitè quoad rationes sibi notas; implicitè tamen etiam quoad rationes ignotas. Rectè quidem: Ergò spes ex parte obiecti, sperati est præcisivè explicita, quatenus potest sperare Deum explicitè, quoad unam rationem, quin explicitè ipsum speret, quoad aliam: Ergò explicitè potest primario sperare Deum sub ratione deitatis, quam primario per fidem cognoscit, & secundario, quoad attributa, quæ secundario per fidem credit; & sic, quamvis non speret possidere, seu videre explicitè prius essentiam, quam attributa. *Vide loco citat. num. 38.*

47. Denique dices: Si spes respiceret secundario, seu tanquam obiectum secundarium attributa, illa respiceret, tanquam media in ordine ad finem primario speratum: Sed hoc dici nequit: Ergò. Respondeo, negando maiorem: Quia non omne, quod respicitur secundario, respicitur tanquam medium in ordine ad finem, seu ad obiectum primarium, sed

potest respici, tanquam intrinseca perfectio, vel tanquam modus intrinsecus obiecti primarij, propter ipsum obiectum primarium, ut videbimus Tract. sequent. loquendo in simili de charitate; & sic, licet spes respiciat attributa, tanquam obiecta secundaria, non sequitur, quod ea respiciat, ut media ad ultimum finem, sed solum ut perfectiones intrinsecè spectantes ad ultimum finem.

48. Dubitabis tertio: Quisnam ordo requiratur inter obiectum primarium, & obiecta secundaria spei? Respondeo primo: Quod debet dari ordo prioritatis in esse obiecti, ita, ut spes per prius speret obiectum primarium, quam secundaria. Patet: Quia sperat obiecta secundaria, propter primarium, & in ordine ad illud, ut primario speratum: Sed hoc est impossibile, nisi primario, seu prius speret obiectum primarium, quam secundaria: Ergò. *Vide supra Tractat. de Fide, disput. 1. quest. 13. num. 33.*

49. Respondeo secundo: Quod debet dari ordo causalitatis, ita ut obiectum primarium in genere causæ finalis, moveat ad speranda secundaria. Patet: Quia virtus spei est virtus de ordine intentionis, & expectans ad voluntatem; voluntas autem in intentione prius vult finem, & ex intentione finis, in genere causæ finalis, movetur ad volenda ea, quæ sunt ad finem, vel quæ ad finem expectant: Ergò inter spem finis, seu obiecti primarij, & spem obiecti secundarij datur ordo causalitatis in genere causæ finalis. Veruntamen talis ordo diversus est, quando obiectum secundarium est aliquid creatum ordinatum, tanquam medium ad finem, ad primarium, ac quando est solum aliquod prædicatum divinum realiter identificatum cum obiecto primario, quia in primo casu intervenit ordo causalitatis finalis realis, & ex parte rei speratæ, cum omne medium creatum volitum propter Deum, sit realiter propter Deum, tanquam propter causam finalem, in secundo verò casu ordo interveniens non est realis, nec ex parte rei speratæ, sed solum ex modo recipiendi, & concipiendi obiectum in actu exercitè; quia attributa, & prædicata divina non sperantur propter essentiam divinam, ly propter sumpto realiter, & ex parte rei, sed sumpto per rationem, & ex eo modo illud sperandi in actu exercitè.

50. Respondeo tertio: Quod talis ordo non debet semper esse formalis, & signatè expressus, sed satis est virtualis, aut implicitus in actu exercitè. Patet: Quia ut quis velit aliquid propter finem satis est hic secundus, & non semper intervenit primus: Ergò pariter, ut quis speret aliquid propter finem primario speratum. Sed de hoc alibi.

51. Aliqui etiam in presenti dubitant: An decretum negandi beatitudinem possit esse obiectum spei.

obiectum spei. Veruntamen indignum iudico istud, ut in dubium revocetur. Tum, quia quodlibet Divinum Decretum est æternum à parte antea, & ut æternum à quolibet concipitur, & consequenter nequit respici, ut futurum, nihil autem sperari potest, nisi ut futurum: Ergò nemo potest sperare decretum illud nec aliud, sperando nimirum, quod Deus hoc vel aliud decernat.

52. Si dices hoc verum esse, difficultatem tamen esse: An quis possit sperare videre, seu possidere illud decretum. Sed contra: Quia nec hoc dignum est ut indubium vocetur; quia nemo potest sperare possidere nisi bonum, malum enim non est obiectum spei, sed timoris, vel fugæ: Sed decretum negandi mihi beatitudinem, bonum non est, nec ut tale prudenter apprehendi potest, sed solum ut malum: Ergò difficultas esse nequit; an tale decretum sit obiectum spei, sed ad summum? Utrum cum illo cognito possit compati spes obiecti negati, nempe beatitudinis. De quo postea. Sed dices de Fide diximus *Tract. præced. disput. 1. quest. 15.* quod omne obiectum possibile, est obiectum illius, etiam decretum nihil revelandi: Ergò pariter in spe. Respondeo, non id à me dictum fuisse, sed quod omne verum possibile potest esse obiectum fidei; quia omne verum possibile est possibile revelari. Ex quo ad summum sequitur, quod omne bonum possibile possit esse obiectum sperabile, quia sicut obiectum fidei est verum, ita spei est bonum. Cæterum decretum negandi beatitudinem, licet possit esse verum, non tamen bonum speranti, licet decretum nihil revelandi possit esse verum, revelabile. Præter quam quod nec hoc sequitur; quia spes exigit ex parte boni plures conditiones, quas non exigit fides ex parte veri, nempe, quod sit arduum, futurumque. Undè non sequitur quod omne bonum possibile sit obiectum spei.

53. Similiter alij dubitant: An unio hypostatica Dei cum sperante possit esse obiectum primarium spei. Veruntamen, si sermo sit de illa in præsentis providentia, res etiam est dubitari indigna; quia in præsentis providentia nulli est talis unio, nec ab ullo potest, nisi fatuæ, apprehendi sibi practicè possibilis, aut futura, quod opus erat, ut illam sperare posset. Si verò sermo sit in alia possibili providentia, pariter dubitari posset, an quis posset sperare miracula imaginabilia, ut quod Deus assumeret hypostaticè naturam suæ carnis, aut quis vxoratus, quod assumeret naturam suæ vxoris, aut quod sibi crearet alterum Mundum, cuius ipsum faceret Regem, & alia, quæ metaphysicè possibilis sunt, & non repugnantia in alia providentia. De his autem, nedum dubia excitare; sed vel ea imaginare, seu apprehendere, quid prorsus frustra-

neum est. Nec valet dicere, quod conducit ad cognoscendam essentiam, & naturam spei Theologicæ. Quia ad hanc cognoscendam, prout Theologum Catholicum decet, mirum esset quod esset necessarium, dubitare, aut disputare de sui unione hypostatica cum Deo, aut de alijs similibus possibilibus metaphysicè, & in alia providentia.

54. Veruntamen, ne cogites, hoc esse difficultatis effugium, & magis ut explicem ipsius unione hypostaticæ essentiam, quam spei Theologicæ, rationes dubitandi proponam, & solvam. Sic igitur aliqui arguunt: Obiectum primarium spei Theologicæ est Deus, ut bonus speranti, & ut ab ipso possidendus: Sed Deus, ut vnitus hypostaticè est bonum ipsi, cui vnitur, & ab ipso possessus: Ergò est obiectum primarium spei Theologicæ. Confirmant: Quia obiectum spei Theologicæ est beatitudo: Sed unio hypostatica est beatitudo: Ergò est obiectum primarium spei Theologicæ. Minorem probant: Quia unio hypostatica est possessio, si non intentionalis, physica tamen summi boni; quia per illam vnitur summum bonum physicæ creaturæ: Sed possessio summi boni est beatitudo: Ergò, & unio hypostatica. Et hinc excitant aliud dubium, nempe, an in eo casu unio hypostatica sperari posset spe nunc infusa, seu eiusdem speciei: An spe distinctæ speciei, ita quod possessio summi boni penes physicam, & intentionalem, specificet distinctas virtutes Theologicas spei.

55. Veruntamen nego assumptum. Et ad objectionem, concessa maiori, nego minorem: Quia sperans non est natura rationalis, sed suppositum creatum: Unio autem hypostatica non esset bonum supposito creato, cum illi prorsus repugnet, sed eversiva illius, ut communiter docent Theologi 3. part. quest. 3. Undè non esset bonum illi; imò nec ab eo possidenda, adhuc ratione naturæ; quia natura, quæ hypostaticè vnitur Deo, non possidet ipsum Deum, sed potius ipsa possideretur à Deo, siquidem definit esse sua, aut sui suppositi, & sit physicè natura suppositi divini. Ex quo ad confirmationem, nego minorem: Quia non quælibet unio cum summo bono est possessio summi boni, sed unio solum, qua quis trahit ad se, aut tenet summum bonum; natura autem creata vnita summo bono, non trahit ad se summum bonum, nec illud villo modo tenet, sed potius trahitur ad summum bonum, & ab illo tenetur, & sustentatur, ut non sit sua, sed summi boni. Præter quam, quod licet esset possessio physica, non esset beatitudo, quia non satiaret formaliter appetitum rationalem, quin non satiatur, nisi bono intentionaliter, & cognoscitivè possessio; nam ad illum satiandum nihil prodest bonum physicè habitum, si non cognoscatur, nec per cognitionem possidetur. Ex quo evanescit secundum dubium, quia

quia si unio hypostatica non esset possessio summi boni, nec beatitudo, nec ab ullo sperari posset spe presenti, vel alia distincta speciei. Ex quo infertur obiectum spei primarium non esse summum bonum, ut possidendum possessione abstrahente à physica, vel intentionali, sed possidendum determinatè intentionaliter. Tum, quia Deum physicè possideri ab sperante ipsum, ut sic possidendum, omnino repugnat: Tum, quia obiectum spei est bonum, ut possidendum possessione propria creaturæ rationalis: Possessio autem physica per unionem hypostaticam, est communis etiam naturis irrationalibus, imò, & cadaveri; nam cadaver unitum fuit hypostaticè Verbo Divino: Ergò.

56. Per hæc tamen non nego unionem hypostaticam Christi, quæ de facto fuit futura respectu PP. Antiquor. Veteris Legis, fuisse obiectum spei illorum, non quidem primarium, adhuc partialiter, sed secundarium, utpotè tanquam medium necessarium ipsis, & omnibus ad salutem æternam, & beatitudinem assequendam. Nec item præiudico illi sententiæ, quæ asserit fuisse obiectum spei B. V. Non ut medium, sed ut constitutum suæ Maternitatis de connotato, eo quod ad Maternitatem non fuit medium, sed illius constitutum. Cæterum ex hoc non sequitur illam fuisse adhuc partialiter obiectum primarium spei; quia nec Maternitas fuit respectu B. V. obiectum primarium suæ spei, sed solum secundarium, vnde nec eius Maternitatis connotatum, aut constitutum de connotato, debuit esse obiectum primarium.

QUESTIO II.

An quis possit Spe Theologica sperare alteri beatitudinem?

1. **Q**UÆSTIONEM istam in terminis excitat D. Thom. in præfenti, eo quod obiectum spei non est bonum, ut est in se absolutè sumptum, sed ut bonum subiecto cum connotatione ad aliquem, cui est bonum, tanquam ad subiectum cui, & idè ad cognoscendum hoc subiectum cui, merito inquirat, an solus ipse, qui sperat, sit subiectum, vel obiectum cui, an possit esse alter ab ipso. Sententia autem D. Thom. est, quam sequentibus Assertis explico.

PRIMA CONCLUSIO.

2. **D**ICO primo: *Nemo potest sperare alteri beatitudinem absolutè, & nulla facta suppositione unionis cum ipso.* Ita D. Thom. Et probatur ex Augustino, qui in *Enchirid. cap. 87* sic ait: *Spes autem non nisi bonorum rerum est, nec nisi futurarum, & ad cum pertinentiam, qui earum spem gerere perhibetur.*

Ergò spes absolutè, & præscindendo ab unionem cum altero, solum potest sperare bonum pertinens ad ipsum, qui sperat, seu bonum sibi.

3. Deindè probatur ratione D. Thom. quia *Spes importat motum sperantis, sive protensionem appetitus eius in aliquod bonum arduum. Sed motus semper est ab bonum proprium proportionatum mobili*: Ergò spes absolutè, & præscindendo ab unionem sperantis cum alio, solum est ad bonum proprium, & proportionatum speranti, non autem ad bonum, quod ad alium pertinet. Explicatur hæc ratio: Quia motus, & conatus spei, non est motus sperantis, ut causæ purè instrumentalis, cum sit motus vitalis, & voluntarius, sed est motus ipsius, ut causæ principalis se moventis, & bonum procurantis: Sed de ratione causæ principalis se moventis est tendere ad bonum proprium, sibi que proportionatum acquirendum, ad distinctionem instrumenti, quod sicut solum movetur ab alio, ita tendit ad bonum, & perfectionem alteri acquirendam: Ergò.

4. Dices verum esse, quod spes nequit sperare bonum alteri, nisi præsupposita aliqua unionem cum ipso: Cæterum satis esse unionem similitudinis naturalis, quam quisque habet cum alio suæ speciei. Sed contra: Primo, quia hoc gratis admissio, non salvant contrarij, quod quis speret alteri, ut alter est, bonum, sed solum alteri, ut secum est unum, & consequenter sibi: Ergò non assequuntur intentum. Antecedens probatur: Quia licet sæpè videamus causas principales agere ad bonum alterius individui; v. gr. ignis generando ignem, & homo generando hominem, tamen, quia hoc faciunt propter similitudinem suæ speciei, & ad bonum suæ propriæ speciei, non tam procurant bonum alienum, ut alienum, sive ut alterius est, quam bonum illud, ut suum, nempe ut est conservatio, & multiplicatio suæ propriæ speciei, vel sui ipsius in specie; licet non in individuo, quia hoc est sibi impossibile: Ergò pariter, dato quod speraret bonum alteri, ratione unitatis, quam secum haberet in eadem specie, non speraret bonum alteri, ut alter est absolutè, sed potius speraret bonum sibi in specie, seu suæ propriæ speciei.

5. Contra secundo: Quia unio, quam Div. Thom. exigit, non est unio per similitudinem naturalem, & physicam, sed per amorem, & affectum, vnde subdit: *Sed præsupposita a unionem amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare, & desiderare alteri beatitudinem æternam, in quantum est ei unius per amorem*: Ergò non satis est unio per similitudinem naturalem. Si verò negare audeas D. Thom. sententiam, sic eam probo. Quia unitas exacta cum alio, ut quis possit procurare bonum alterius, ut suum, debet esse proportionata appetitui, seu conatui procurantis; vnde, quia appetitus generandi est appetitus

naturalis, & physicus, idè, ut procuret bonum prolis, satis est, & exigit, quod bonum prolis sit bonum suum per unitatem physicam similitudinis naturalis: Sed unitas ista physica, & naturalis similitudinis non est proportionata appetitui, & conatui spei; quia hic non est appetitus naturalis ad bonum naturale speciei, sed est appetitus rationalis, & affectivus ad bonum, ut proprium modo rationali, & affectivo: Ergò respectu illius non sufficit prædicta unitas similitudinis naturalis, sed exigitur alia proportionata sibi.

6. Explicatur: Spes eo modo tendit in bonum proprium, quo tendit in bonum, ut possidendum: Sed nequit tendere in bonum, ut possidendum possessione physica; quia possessio physica improporcionata est appetitui rationali; vnde de bono purè physicè possessio, si non possideatur cognoscibiliter, & modo rationali, & cognoscitivo, nemo gaudet, aut lætatur: Ergò nequit etiam tendere in bonum, ut proprium proprietate purè physica, quia hæc est improporcionata appetitui rationali, sed exigit proprietatem modo rationali, quæ sit proportionata tali appetitui: Sed hæc proprietas non potest esse purè fundata in similitudine physica, & naturali; quia hæc ad summum potest esse proprietas physica proportionata ad appetitum physicum: Ergò debet fundari in unionem alterius generis, nempe affectiva, & amoris.

7. Dices secundo: Esse necessariam unionem affectivam, sed hanc posse fieri per ipsum actum spei, quo quis speret alteri beatitudinem, quia per hunc vult alteri bonum, & consequenter ei affectivè unitur. Sed contra, quia, ut inquit D. Thom. *Amor, & spes in eo differunt, quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum: Unio autem est aliquorum distinctorum, & idè amor directè potest respicere alium, quem sibi unit per amorem, habens illum, sicut se ipsum: Spes autem importat motum, &c.* Undè concludit: *Sed præsupposita unionem amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare alteri beatitudinem*: Ergò unio exacta à D. Thom. non est quæ fiat per actum ipsum spei, sed quæ præsupponatur per actum amoris differentis ab spe. Explicatur: Quia spes ex proprio munere non habet, unire alium, vel aliam personam sibi, sed hoc est proprium munus amoris differentis ab spe, cum in hoc constituat D. Thom. differentiam utriusque: Ergò unio alterius cum sperante non fit per ipsum actum spei, sed debet præsupponi per actum amoris differentis ab ipsa.

8. Si verò parvi pendas D. Thom. auctoritatem, ex ipso probo sic ratione: Quia spes ex proprio munere non est amor directè, & ut quod tendens ad personam, illam amando, sicut amor, sed solum obliquè in illam tendit, tanquam in obiectum cui, directè autem tendit solum in bonum arduum, quod personæ procu-

rat; & hanc differentiam, quæ satis ex terminis est cuique nota, innuit D. Thom. dum de amore inquit: *Amor directè potest respicere alium, quem sibi unit.* De spe autem: *Spes directè respicit bonum proprium: Sive: Importat motum quendam in aliquod bonum arduum: Sed unio affectiva unius cum alio non fit per affectum illum solum obliquè respicientem, sed opus est illum directè amare ut quod ad illum sibi affectivè unendum: Ergò unio affectiva alterius cum sperante non potest fieri per actum spei, sed solum per amorem ab illa differentem, & ipsa præsuppositum.*

9. Ex quo infero falsum esse quod Recentior, & perdoctus Thomista Complutensis ait *Tract. de Spe, disput. 3. quest. 2. sect. 1. n. 12. in corp. & ad marginem.* Nempe, conclusionem istam solum posse probari ab auctoritate non à ratione. Nam sanè D. Thom. istam conclusionem ponit, & eam probat in *corpor. art.* ut ostensum manet: Sed in *corpor. art.* nullum adducit auctoritatem, sed solum utitur ratione à nobis iam exposita: Ergò vel dicendum est rationem D. Thom. non probare intentum, quod nulli Thomistæ licet, vel ista conclusio ratione probari potest, & non sola auctoritate.

10. Inquit rationem Div. Thom. solum esse efficacem ex suppositione, quod spes de facto infusa sit motus strictæ concupiscentiæ, quia discursus D. Thom. & præmissæ illius supra expositæ num 3, intelliguntur de motu strictæ concupiscentiæ; nam de motu benevolentæ maior est falsa, nempe: *Motus semper est ad proprium terminum proportionatum mobili.* Minoris verò veritas, inquit, vnde, aut qua ratione constare poterit, cum ex se non repugnet dari spem, quæ determinatè non sit motus concupiscentiæ: Undè concludit, quod D. Thom. securus August. quem citavit in argumento *sed contra*, asserit spem de facto infusam unice terminari ad bonum proprium. Ad huius doctrinæ comprobationem præmittit primam conclusionem, in qua asserit, quod possibilis est habitus spei Theologica, qui absolutè possit velle alteri beatitudinem; & quod magis est, secundam, in qua asserit, quod possibilis est spes Theologica, quæ determinata sit ad volendum alteri, & non sibi beatitudinem: Item, tertiam, in qua tenet quod possibilis est habitus spei Theologica, indivisibiliter idem, potens velle absolutè alteri beatitudinem, & etiam sibi.

11. Veruntamen displicet hæc doctrina; primò ex ratione præterita, quia Div. Thom. in *corpor. articul.* probat suam conclusionem, nulla in ibi facta mentione auctoritatis Augustini. ex illis duabus præmissis; mirum autem esset quod si minor non aliunde constare posset, quam ex auctoritate August. illum ad eius comprobationem non citaret falsè. Præterquamquod minor illa non est D. August. sed addu-

adducitur à D. Thom. ad probandum assertum August. quod pro conclusione statuit: Ergò minorem illam non posuit D. Thom. vt vnicè constantem ex auctoritate August. sed, vel vt facillè notam ex terminis obiectivis, vel saltèm, à quolibet Theologo facillè probabilem. Item, quia D. August. dicens, quod spes est rerum, non nisi ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur, aliquam rationem obiectivam habuit ad hoc asserendum, & non puram suam auctoritatem; non enim loquitur, vt testis in aliqua quæstione facti, nec vt Interpret alicuius Textus S. Scriptur. in quo solet auctoritas, vt plurimum attendi, sed ibi describit differentiam spei à fide, & explicat quidditatem eius propriam: Quando autem SS. PP. explicant quidditates, differentias, & proprietates rerum, non loquuntur absque ratione obiectiva, sed rationem obiectivam habent in ipsis obiectis, de quibus loquuntur, quod, præsertim Augustino, negari nequit, qui perspicacissimus fuit in transcendendo, & penetrando rationes obiectivas rerum, & vix unquam sine ratione loquitur: Habuit ergò rationem obiectivam in prædicto asserto, licèt eam explicare non curaverit. Sed quam? Non sanè aliam, nisi ipsam, quam D. Thom. exponit in illis duabus præmissis, ex eo, nempè, quod spes ex suo conceptu obiectivo est motus quidam in bonum, vt in terminum, & quia omnis motus tendit ad proprium terminum, vt proportionatum mobili: Vndè non aridet genium aliquor. RR. qui, quamvis admittant sententias PP. & Theologor. eas tamen ratione efficaci destitutas volunt, & plus insudant evertendis rationibus, & fundamentis earum, quam eis roborandis, & confirmandis. De quo vide *Tract. de Fide, disp. 2. quæst. 4. num. 18.*

12. Displicet secundo in eo, quod ait; D. Thom. supponere, & in eo fundare suum discursum, quod spes sit motus strictæ concupiscentiæ; id autem non probare, nec probari posse à ratione. Tum, quia D. Thom. in eo discursu mentionem non fecit de illa differentia strictæ concupiscentiæ, sed solum assumit pro principio, quod spes est motus quidam ad bonum arduum, tanquam ad terminum. Mirum autem esset, quod si motus ad bonum arduum, tanquam ad terminum, esset indifferens, & quasi genus ad motum concupiscentiæ, & benevolentæ, vt vult præcitatus A. & tota vis probandi conclusionem non esset in hac ratione generica, sed in differentiali strictæ concupiscentiæ, vt etiam contendit, D. Thom. solum assumpsisset rationem genericam motus, quæ nihil probaret se sola, omissa, & silentio tradita ratione differentiali, in qua tota vis probandi, & inferendi consisteret: Hoc enim esset, quasi si quis ita discurreret: *Homo est animal: Ergò visibile.* Quod dicere de discursu D. Thom. quis audeat? Tum, quia proprietatem, qua D. Thom. in eo discursu accepit motum

ad terminum, obscurat per improprietatem, qua motum istum distinguit in motum benevolentæ, & concupiscentiæ, appellans amorem benevolentæ motum, æquè ac amorem concupiscentiæ; quod sanè apertè est contra D. Thom. & contra rationem ipsam. Contra D. Thom. quia D. Thom. contra distinguit ibi amorem ab spe, quæ est motus concupiscentiæ, in eo, quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum, spes autem importat quandam motum, sive protensionem appetitus: Ergò sentit Div. Thom. amorem non esse motum æquè propriè, ac spes. Est etiam contra rationem ipsam; quia motus propriè sumptus, est actus ens in potentia, prout in potentia, hoc est, actus quidem tendens ad acquirendam perfectionem, ad quam mobile est in potentia, seù quæ illi deficit; & hoc propriè convenit spei ex conceptu obiectivo ipsius, quia essentialiter est motus voluntatis ad terminum acquirendum, qui illi deficit, & ad quem est in potentia, non autem convenit amori strictè tali, seù amori benevolentæ, quia hic per se non importat motum ad terminum acquirendum, nec tendentiam ad bonum, ad quod sit in potentia; vndè in Deo datur strictus amor benevolentæ, & non motus strictus, & in quolibet coheret amor strictus benevolentæ cum gaudio, & quiete in obiecto amato, & consequenter sine motu propriè tali in terminum acquirendum: Ergò vel fallitur, vel impropriè loquitur, qui amorem benevolentæ æquè appellat motum, ac amorem concupiscentiæ, vel spei.

13. Vndè cenleo, rationem D. Thom. non fundari in ratione, differentiali concupiscentiæ strictæ, de qua non meminit, sed in conceptu motus strictè talis, ex quo demonstrativè probat assumptum, nisi fallor; nam sanè illa maior: *Motus semper est ad proprium terminum proportionatum mobili*, ex conceptu proprio motus evidens est; quia nullum mobile propriè movetur, nisi ad terminum ad quem est in potentia, & quo caret, nec movetur, nisi vè transeat de potentialitate, & carentia ad actum, & possessionem: Sed evidens est, quod nemo est in potentia, nisi ad terminum sibi proprium, nec transit de potentia ad actum per actum, bonum, aut terminum alterius, & non suum: Ergò evidens est, quod motus semper est ad terminum sibi proprium, & non ad alienum, & hoc ex conceptu præciso motus propriè talis, quin opus sit mentionem facere strictæ concupiscentiæ, vel benevolentæ. Dein de minor, nempè, quod *spes est motus in aliud quod bonum arduum tanquam ad terminum*, etiam est evidens intellecta de motu proprio, & in sensu maioris; quia spes ex proprio conceptu est motus sperantis in bonum possibile, futurum, & arduum, ac proindè in bonum, ad quod est in potentia, & quo caret, & tendens ad possessionem talis boni, & vt transeat de potentia ad actum, & de carentia ad possessionem:

nem: Et hoc habet spes, non quidem ex conceptu arbitrario spei præsentis præ possibili, sed ex proprio, & essentiali conceptu spei; propterea enim à Deo relegant omnes spes; quia relegant ab ipso motum in tali proprietate: Ergò evidenter, & demonstrativè sequitur ex præcis, & essentialibus conceptibus motus, & spei, spem solum posse esse circa bonum, vt proprium terminum sperantis: Ex quo.

14. Displicet tertio dicta doctrina, eo, quod, cum A. Thomista sit, tenet possibilem esse spem Theologicam, sive quæ sit determinata ad absolutè volendum alteri, & non sibi beatitudinem, sive quæ possit eam velle, & sibi, & alteri absolutè, & præscindendo à prævia vnione affectiva cum ipso. Tum, quia distinguit de possibili plures virtutes Theologicas spei specie diversas; ex quo consequenter debet distinguere plures virtutes Theologicas fidei, & etiam charitatis. Ex quo rursus tenebitur admittere posibles etiam plures gratias habituales specie diversas, quod sanè totum est contra communem sententiam Thomistar. & maximè redolet Scholam Iesuiticam. Præterquam quod dictam specificam differentiam vnicè fundat in differentia obiecti cui obliquè per spem attacti, absque differentia rationis formalis sub qua, & obiecti formalis quod, seù absque differentia obiecti formalis motivi, & primario terminativi; quia hoc sanè idem omnino manet, sive sibi, sive alteri speremus beatitudinem obiectivam, auxilio Divino innitendo. Hoc autem alienum est à Doctrina Div. Thom. & Thomistar. quia virtutes nunquam specificari dixerunt ab obiecto cui obliquè attacti, nec tale obiectum specificativum dixerunt, sed solum obiectum formale quo, & quod. Tum, quia si esset possibilis spes Theologica essentialiter determinata ad sperandum alteri beatitudinem, nulla esset ratio, cur spem istam negaremus Deo, nec Christo; quia sanè huiusmodi spes nullo ex capite repugnat Deo; nam licèt respectu ipsius nullum bonum possit esse futurum, aut arduum prout requiritur ad spem, nec ad illud possit comparari in potentia, tamen respectu alterius posset esse bonum possibile futurum, & arduum, quod sufficeret, vt alteri speraret beatitudinem, sicut sufficit, quod sit bonum alteri, & ab altero vnicè possidendum. Si enim satis esset ad obiectum spei, quod esset bonum vnicè alteri, cur non sufficeret, quod esset futurum alteri, & arduum alteri? Posset ergò absque vlla imperfectione ipsius Dei dari in Deo spes verè Theologica, quod est contra communem sensum PP. & Theolog. & etiam multo magis in Christo, quod nec præcitatus A. admittit, nec cæteri Theologi respectu beatitudinis essentialis.

15. Tum demum: Quia, prædicta

Illustinus Palanco,

possibilitate admittit, relinquitur omnino incerta species determinata spei infusa, quæ de facto datur; nam si est possibilis triplex illa spes Theologica, & infusa, nemo, nec August. potuit, fundatè, & cum ratione determinare, an spes de facto infusa, sit ea, quæ determinata est ad sperandam sibi soli beatitudinem; an ea, quæ indifferens sit, & æquè potens eam velle sibi, & alteri; an duplex virtus, vna, quæ determinata sit ad sperandum sibi, & alia ad sperandum alteri: Huius sanè nulla ratio haberi potest, si ex conceptu obiectivo spei nihil horum inferatur, sed est quasi conceptus genericus cum indifferentia obiectiva ad illas species spei. Recurrere autem ad auctoritatem Augustini, nullo fundamento, aut ratione obiectiva loquentis, est recurrere ad auctoritatem præsumptam in casu, in quo fallitur præsumptio; nam auctoritas Aug. in his, & similibus, eo est magna, quia præsumitur ipsum non sine rationali fundamento, aut sine ratione obiectiva certissima, loqui: Suppositio autem, quod in hoc casu nulla ratio obiectiva haberi possit, fallitur in hoc casu illa præsumptio. Nisi dicas D. August. loquutum ex speciali revelatione, quæ sibi revelata fuit differentia specifica spei præsentis ab spebus possibilibus; quod sanè si quis dicat, Theologum sanè non aget, cuius non est recurrere ad revelationes privatas, sed pro posse explicare rationes, & motiva, quæ mira SS. PP. perspicacia penetrabat, & habebat in suis sententijs.

16. Sed contra arguit primo sic: Possibilis est habitus inclinans ad volendum alteri beatitudinem ex motivo proprio spei Theologicæ, qui sit habitus amoris benevolentæ. Sed hic inclinaret ad volendum alteri beatitudinem absolutè, & nulla facta suppositione vnionis cum ipso per affectum: Ergò possibilis est habitus ad hoc inclinans, & consequenter habitus spei Theologicæ potens velle alteri beatitudinem absolutè. Probat maiorem, quia si aliquid obstat, vt habitus ille, ex suo motivo Theologicus, esset amoris benevolentæ, esset quia necessario moveretur à bonitate personæ, quæ, cum creata sit, destruit rationem amoris Theologici: Sed amor benevolentæ non movetur necessario à bonitate personæ, vt probatum supponit: Ergò.

17. Secundo sic: Possibilis est habitus inclinans ad volendum alteri beatitudinem ex motivo spei Theologicæ determinatus ad actus benevolentæ, vt distinctos ab actibus concupiscentiæ: Sed hic esset spei Theologicæ, & aliundè determinatus ad volendum alteri beatitudinem: Ergò est possibilis habitus spei Theologicæ vnicè ad hoc determinatus. Maiorem probat: Quia actus benevolentæ, & concupiscentiæ specie distinguntur, vt etiam probatum supponit: Aliundè nulla est ratio probans

bans impossibile esse habitum restrictum ad actus unius speciei, & non alterius: Ergò. Tertio probat etiam esse possibilem habitum, qui indivisibiliter idem possit velle, & sibi, & alteri beatitudinem; quia stat aliquem habitum, ita esse amplum, ut sub se contineant actus diversæ speciei: Aliundè hoc non regurgnat specialiter ex capite virtutis spei; quia sicut potest virtus charitatis Theologicæ de facto se extendere ad actus benevolentia erga Deum, & proximum, qui sunt specie diversi, cur non poterit dari habitus spei Theologicæ cum simili amplitudine? Ergo.

18. Respondeo tamen facile, ad primum, negando maiorem: Quia non potest dari habitus inclinans ad actum impossibilem; impossibilem autem est actus amoris benevolentia ex motivo proprio spei Theologicæ. Ad probationem autem in contra, nego causalem: Quia quidquid sit, an amor benevolentia debeat, vel non moveri ex bonitate personæ, certum tamen est non posse moveri ex motivo proprio spei Theologicæ, quia motivum proprium spei Theologicæ est auxilium Divinum, seu Divinæ Omnipotentia; amor autem benevolentia repugnat moveri ex hoc motivo: Tum, quia nemo cum veritate dicit: *Amo benevole Petrum, propter auxilium Divinæ Omnipotentia*, & hoc motivum ineptissime applicatur amori strictè tali, qualis est amor benevolentia; quia hic vnicè movetur ex bonitate, sive personæ dilectæ, sive alterius primario dilecti, nempe Dei, ut contingit in charitate; vnde licet opus non sit moveri ex bonitate personæ dilectæ, quando illa secundariò amatur, opus autem est, quod moveatur ex bonitate alterius primarij amati, & repugnat moveri ex auxilio alterius: Tum, quia ex auxilio Divinæ Omnipotentia, solum moveri potest actus, qui sit motus irascibilis aggressivus contra difficultates occurrentes ad consequendum bonum difficile, vel arduum; ad hoc enim movere potest auxilium, non verò ad amorem strictè talem, sive vnitivum cum alia persona, qualis est amor benevolentia, qui non est motus propriè talis, nec aggressivus, nec irascibilis, ut per se notum est, & supra ostensum manet.

19. Ad secundum, nego pariter maiorem, ob eandem rationem. Ad probationem, in primis posset negari maior; quia, ut notat in præsentem Ioann. à S. Thom. idem amor potest esse concupiscentia, & benevolentia, ut cum amico desideramus aliquod bonum illi conveniens; nam hic amor respectu boni desiderati est concupiscentia, respectu verò personæ amici, cui talè bonum desideratur, est benevolentia, & addit, quod nullus amor concupiscentia est sine aliquo amore benevolentia, respectu illius, cui bonum concupiscitur. Et mirum est, quod præfatus A. velit adunare

de possibili in eodem actu rationem amoris benevolentia cum ratione motus irascibilis, & aggressivi ex motivo auxiliij Divini, absque distinctione specifica, & aliàs iudicet necessario distinguendum esse specificè amorem benevolentia, & concupiscentia, quæ longè minus inter se distant. Veruntamen nec in hac doctrina fundatur nostra conclusio, nec illam fundat D. Thom. Nam quidquid sit, an amor concupiscentia, & benevolentia debeant, vel non debeant, possint, vel non possint distingui specificè, de quo infra, semper tamen manet verum, quod actus spei debet distingui specificè ab amore stricto benevolentia, eo quod actus spei est essentialiter, & propriè motus aggressivus ad comparandum bonum innixus tantum motivo formali, non bonitate obiecti; sed auxilio vitrici Divinæ Omnipotentia; amor autem strictus benevolentia, nec potest esse motus propriè talis, nec pertinet ad irascibilem, nec proindè potest inniti, tanquam motivo formali, auxilio Dei. Et idè ommissa maiori probatione, & minori, nego consequentiam: Quia ex illis præmissis ad summum sequitur non repugnare habitum restrictum ad actus amoris benevolentia, non verò ad actus benevolentia, qui necessario sin actus spei; nam implicat actus benevolentia, qui necessariò sint, imò qui possint esse actus spei, ut ostensum manet.

20. Ex quo ad tertium dico: Quod non repugnat habitus, qui inclinatur ad actus diversæ speciei, cum ordine primarij, & secundarij, & sic non repugnabit habitus, qui inclinatur ad actum benevolentia primario, & ad actum concupiscentia secundariò supponentem actum benevolentia, & sic potest dici de habitu charitatis, quod nempe primariò inclinatur ad actum benevolentia erga personam, & secundariò ad actum concupiscentia erga bonum concupitum ipsi personæ prius amata. Cæterum, licet hoc admisso, ille habitus esset primariò benevolentia, & secundariò concupiscentia, non esset nec primariò, nec secundariò spei Theologicæ; quia licet spes Theologica fundatur in amore benevolentia, & concupiscentia, non est ipse amor, nec concupiscentia, nec benevolentia, siquidem pertinet ad irascibilem formaliter, & formalitè innititur auxilio vitrici arduitate obiecti, quod est supra speciem benevolentia, & solum concupiscentia, quæ est solum in concupiscibili, & non in irascibili: Imò nec ille habitus esset, adhuc secundariò, volitivus beatitudinis alteri, nisi præsupposito amore benevolentia erga ipsum, qui esset actus primarij eius, necessariò ad actum secundarium præsuppositus. Si autem præfatus A. intelligere nolit pro amore concupiscentia, nisi actum, quo quis sibi concupiscit bonum, & pro amore benevolentia, actum, quo alteri

alteri velit bonum, debuit explicare, quomodo sit possibilis ordinatio primarij, & secundarij inter hos actus, & obiecta, non præsupposita unione affectiva amoris cum alio, quod haud facile præstasset; nam velle per concupiscentiam aliquod bonum mihi, & per benevolentiam velle illud bonum alteri, nescio quomodo possint habere ordinem primarij, & secundarij, si nulla præsupponitur unio affectiva inter me, & alium.

SECUNDA CONCLUSIO:

21. **D**ICO secundo: *Supposita unione per amorem cum altero potest quis sperare alteri beatitudinem per eandem spem Theologicam, qua illam sibi sperat.* Ita expressè D. Thom. in præf. art. 3. & quæst. sequent. art. 2. ad 3. Et in indisputatis quæst. univ. de Spe, art. 4. in corp. & ad 5. Quem sequuntur communiter Thom. & plures ex extraneis: Et probatur primò ex illo Apost. 2. ad Corinth. 1. dicentis: *Sive autem tribulamur, pro vestra exortatione, & salute, sive consolamur pro vestra consolatione, sive exortamur pro vestra exortatione, & salute, qua operatur tolerantiam earundem passionum, quas, & nos patimur, ut spes nostra firma sit pro vobis, scientes, quod sicut Socij passionum estis, sic eritis, & consolacionis.* Ubi Apost. quia per charitatem illis maximè intimus, & adstrictus erat, eodem affectu procurabat, ac sperabat eorum salutem, ac propriam: Ergò potest quis, supposita prædicta unione cum altero, illi sperare beatitudinem, sicut, & sibi, & eadem spe.

22. Secundo: Quia propterea in conclusione præcedenti probabimus, quod non supposita unione amoris cum altero, nequit aliquis illi sperare beatitudinem, quia spes est propriè motus sperantis ad bonum, ut ad terminum, & motus solum est ad terminum proportionatum mobili, & ipsi proprium: Sed supposita tali unione amoris cum altero, iam beatitudo, seu bonum alterius est, & reputatur terminus sibi proprius, & bonum proprium; quia iam reputat se ipsum unum cum altero, & alterum unum secum, & bona, sicut & mala alterius, sunt communia, & reputantur communia: Undè amicus dicitur *alter ego*, & consequenter bonum illius, bonum meum: Ergò hac supposita unione, iam sperans potest sperare alteri, sicut sibi beatitudinem, & eadem spe Theologica. Nec obstat, quod ad beatitudinem debeat comparari ut impotentia, ut propriè moveatur ad ipsam, ut ad terminum; quia qui semel conglutinatus est per amorem cum altero, & factus unus eum illo, considerat se carentem, & indigentem bono, quo caret, & eget alter, & impotentia ad id, ad quod alter est in potentia, siquidem subit, & exercet per-

sonam illius; & hoc modo esse in potentia sufficit ad motum spei, qui sanè non est motus physicus, & naturalis, sed affectivus, & intentionalis, ad quem non requiritur, quod ipse, qui movetur, physicè loquendo, sit in potentia, sed satis est, quod intentionalitè, & affectivè se ipsum reputet in potentia, in carentia, & indigentia boni alterius: Ergò.

23. Confirmatur: Quia non minus requirit quies terminum proprium, respectu quiescentis, quam motus respectu mobilis, aut se moventis: sed quia gaudium non est quies physica, sed affectiva, potest quis per gaudium quiescere in bono amici, & de illo gaudere, ac si proprium esset, quia licet non sit proprium physicè, est, & reputatur proprium per amorem, modo affectivo unientem personas; Ergò pariter de motu spei.

24. Ex quo infero, immeritò supra citatum R. dicere, quod ista conclusio, non aliter venit probanda, quam ab auctoritate, ut præcedens: Immeritò, inquam, quia auctoritas D. Thom. quam adducit, non est solum auctoritas, sed ratio fundamentalis, & à priori; continet enim eandem rationem, quam modo expensam relinquimus. Dicit forsam, prædictam rationem vnicè fundari in eo, quod ad spem de facto infusam, non alia proprietas boni requiritur, nisi proprietas moralis, & reputativa; hoc autem aliundè probari, nequit, nisi quia AA. qui tradunt naturam spei de facto infusæ, prout est affectus concupiscentia, maiorem proprietatem non requirunt. Sed contra: Quia idè maiorem proprietatem non requirunt, quia ipsa spes Theologica, ex proprio conceptu, & ratione obiectiva, illam non requirit, nec hoc fundat D. Thom. in conceptu peculiari spei modo infusæ præ alia possibili, sed in conceptu speciali spei Theologicæ, & in eo, quod amor facit amantem unum cum amato: Ergò hæc ratio, quæ D. Thom. movit ad hoc asserendum, ratio est, ex qua probanda est nostra conclusio: Ergò non venit solum probanda ex auctoritate. Et Rogo: Probavit ne D. Thom. hanc conclusionem, vel non? Si negas, communi Thomistar. sententiæ contradicis, & rursus obligaris asserere D. Thom. dixisse, sed non probasse, quod certè non dices. Si verò probavit, rogo ulterius: Vel ab auctoritate, vel à ratione? Non quidem ab auctoritate; quia nullam ibi memorat pro hoc asserto: Ergò à ratione: Ergò prædicta conclusio à ratione probari potest.

25. Sed obijcies: Spes est affectus concupiscentia: Sed per affectum concupiscentia, adhuc supposita unione amoris cum alio, nemo potest velle bonum alteri: Ergò nec per spem. Minor probatur: quia affectus, quo quis vult bonum alteri, semper est affectus benevolentia contradistinctus ab amore concu-

piſcentiæ: Ergò, adhuc ſuppoſita vnione amoris cum altero, nequit eſſe affectus concupiſcentiæ: Ergò, adhuc ea ſuppoſita, nemo poteſt per affectum concupiſcentiæ velle bonum alteri.

26. Hoc argumentum ſuam difficultatem habet apud eos, qui amorem concupiſcentiæ intrinſecè, & ſpecificè diſtinguunt ab amore benevolentia, vnice in eo, quod ille ſit amor, quo volumus nobis bonum, ille autem, quo volumus alteri perſonæ; & ex alia parte tenent, quod ſpes eſt affectus concupiſcentiæ ſtriſtæ, vt à benevolentia ſtriſta diſtinguitur. Vtrumque tenet expreſſè præcitatus Thom. Complut. primum, *diſp. 1. queſt. 2. num. 36.* ſecundum, *ibid. num. 42.* Et nihilominus poſtea cum D. Thom. tenet, quod poteſt quiſque, ſuppoſita vnione per amorem cum altero, ſperare alteri beatitudinem. Cæterum, quam difficile hoc concilietur, oſtendit præcedens argumentum, quod ſic ſpecialiter contra præſatum A. vrgeo: Per te in amore concupiſcentiæ finis cui eſt vnice determinatè ipſa perſona amans, & in amore benevolentia finis cui eſt vnice determinatè altera perſona, cui amatur bonum, & hoc habet determinatè vterque amor ex propria natura, & ſpecie: Sed per te ſpes eſt affectus concupiſcentiæ ſtriſtæ, vt à benevolentia ſtriſta diſtinguitur: Ergò ſpes ex propria natura determinata eſt, vt reſpiciat pro fine cui vnice propriam ſperantis perſonam; Sed nulla facta ſuppoſitione poteſt amittere ſuam naturam, nec obiectum cui vnice determinata eſt ex tali natura; quia nulla ſuppoſitio accidentalitatis variare poteſt naturam, & eſſentiam vilius rei: Ergò quacumque facta ſuppoſitione ſpes determinata eſt, vt reſpiciat pro fine cui vnice propriam perſonam ſperantis: Ergò nulla facta ſuppoſitione, poteſt reſpicere pro fine cui alteram perſonam.

27. Dices, nulla facta ſuppoſitione poſſe reſpicere alteram perſonam, quæ omnimodò ſit altera, nempe re ipſa, & reputatiuè, phyſicè, & moraliter altera; poſſe tamen reſpicere pro fine cui, perſonam phyſicè alteram, ſed moraliter, & reputatiuè ipſam, ſeu eandem cum ſperantis perſona. Sed contra primo: Quia per te in amore concupiſcentia, finis cui, eſt vnice determinata ipſa perſona amans; quia poſſibilis eſt affectus, qui in ſua natura ſit determinatus ad attingendam propriam perſonam amantem, vt finem cui boni deſiderati; & talis, per te, eſt affectus concupiſcentiæ ſtriſtæ: Sed perſona, quæ ſolum moraliter, & reputatiuè eſt eadem cum perſona amantis, non eſt vnice, & determinatè perſona amantis, quia perſona realis ipſus, principalitè, & veriùs eſt perſona amantis: Ergò illam reſpicere nequit affectus ſtriſtæ concupiſcentiæ pro fine cui; aliàs enim finis cui in ipſo non eſſet vnice deter-

minatè ipſa perſona amans, ſed etiam perſona amati, moraliter reputata pro ſua. Secundò: Quia, per te, affectus concupiſcentiæ ſolum poteſt reſpicere pro fine cui eam perſonam, quæ non poſſit eſſe finis cui amoris benevolentia; ſiquidem per te iſti amores ſpecie differunt ex perſonis, quibus amant: Sed perſona moraliter, & reputatiuè eadem cum perſona amantis eſt potiſſimus finis cui amoris benevolentia ſiquidem amor benevolentia ſtriſtè talis eſt, per te, affectus, quo quis vult bonum alteri, quem benevolè amat; ille autem alter, à fortiori eſt moraliter, & reputatiuè eadem perſona cum amante, ſiquidem eſt alter ego: Ergò hanc perſonam non poteſt reſpicere pro fine cui affectus concupiſcentiæ ſtriſtæ, prout diſtinctus ab amore ſtriſtæ benevolentia.

28. Dices, affectum benevolentia, requirere perſonam alienam, etiam moraliter, præſuppoſitiuè, & antecedenter, licèt conſequenter moraliter propriam; quia cum amor benevolentia vniat amantem cum amato affectiue, & moraliter, eſt quidem erga perſonam antecedenter moraliter alienam, ſed quam facit conſequenter moraliter propriam; & in hoc differre ab amore concupiſcentia, qui nequit eſſe, niſi erga perſonam, vel phyſicè, vel moraliter antecedenter propriam, non faciendo, ſed ſupponendo illam moraliter propriam.

29. Sed contra: Quia ex hoc ſequitur, quod omnis affectus, quo quis vult bonum amico, vel perſonæ antecedenter amate, erit affectus concupiſcentia ſtriſtæ, & nullo modo ſtriſtæ benevolentia: Sed hoc eſt contra ipſum A. & contra omnes, qui tenent cum ipſo, quod ſæpè volumus affectu benevolentia noſtris amicis bonum, vel perſonis, quas diligimus: Ergò. Sequela patet: Quia affectus, quo quis vult bonum amico, vel perſonæ antecedenter amate, ſupponit, & non facit ipſius perſonam moraliter propriam; ſiquidem ſupponit illam amatam: Sed, per te, hoc eſt contra eſſentiam affectus benevolentia, & concupiſcentia proprium: Ergò talis affectus erit concupiſcentia ſtriſtæ, & nullo modo ſtriſtæ benevolentia. Confirmatur: Quia nunquam quis vult bonum alteri, vt bonum ipſi, niſi, quia ipſum amat: Ergò ſemper præſupponitur amor perſonæ, vt quis velit ipſi bonum: Sed per amorem perſonæ ſit talis perſona propria amantis moraliter, & reputatiuè: Ergò quotieſcumque quis vult bonum alteri, vt bonum ipſi, ſupponit eius perſonam, vt propriam moraliter, & reputatiuè: Sed hoc eſt contra rationem benevolentia, & proprium concupiſcentia, iuxta datam ſolutionem: Ergò nemo vnquam, affectu benevolentia, poterit velle alteri bonum, vt bonum ipſi, ſed ſolum affectu concupiſcentia ſtriſtæ: quod eſt contra ipſum.

ſum. Sequitur ergò ex doctrina prædicta. vel eſſe impoſſibile, quod quis velit alteri bonum, vt bonum ipſi, & ex amore ad ipſum, affectu benevolentia, quod penitus contradicit; vel diſtinctionem perſonæ propria, & aliena, vnde ſumit diſtinctionem ſpecificam affectus concupiſcentia, & benevolentia, debere eſſe penes propriam phyſicè, & phyſicè alienam, ita vt erga perſonam phyſicè propriam erit concupiſcentia, & erga phyſicè alienam ſit ſtriſtæ benevolentia: Cum ergò ex alia parte doceat ſpem eſſe affectum concupiſcentia, neceſſario cogitur dicere determinatam eſſe ad perſonam phyſicè propriam, vt illi ſoli poſſit ſperare bonum, & non perſonæ moraliter, & reputatiuè propria, & conſequenter nec amico, nec alteri amato.

30. Undè ad argumentum facilius reſpondeo primo, negando maiorem: Quia ſpes formaliter non eſt affectus concupiſcentia, nec benevolentia, ſed ſolum eſt actus irafciſibilis, ſiue motus, & erectio animi, ad conſequendum bonum concupitum in vi auxiliij Divini: Undè licèt præſupponat affectum concupiſcentia erga bonum ſperandum, non tamen eſt formaliter affectus concupiſcentia, ſed ſolum præſuppoſitiuè. Et in hoc ſenſu poteſt ſecundo reſponderi, diſtinguendo maiorem: Spes eſt affectus concupiſcentia, præſuppoſitiuè, concedo; formaliter nego maiorem: Quia formaliter eſt motus irafciſibilis, & ſolum præſuppoſitiuè concupiſciſibilis, vt infra magis explicabo.

31. Sed replicabis: Per nos ſpes præſupponit affectum concupiſcentia erga bonum ſperandum: Sed nequit præſupponere affectum concupiſcentia erga bonum alterius, vt ipſi bonum: Ergò nec ſperare bonum alterius, vt bonum ipſi. Minor probatur: Quia implicat ex dictis affectus concupiſcentia erga bonum alterius, vt bonum ipſi; quia hic eſt affectus benevolentia, & non concupiſcentia: Sed nequit præſupponere affectum implicantem contradictionem: Ergò. Reſpondeo, negando minorem. Ad cuius probationem, nego maiorem: Quia in præcedentibus loquuti ſumus ad hominem, contra præſatum R. Infra enim ex D. Thom. videbimus, qualiter affectus ſtriſtæ concupiſcentia ſe extendat ad bonum alterius, vt ipſi bonum, ſuppoſito amore benevolentia erga ipſum, vbi aſſignabitur diſtinctio vtriuſque amoris, non ex obiecto, & fine cui obliquè attracto, ſed ex obiecto directè amato, ſeu volito, & ex modo intrinſeco tendendi vtriuſque affectus.

32. Suppoſito igitur requiri præuium amorem alterius, vt illi quis poſſit ſperare beatitudinem; difficultas eſt, qualis amor requiratur, & ſufficiat; vt enim hic notant PP. Salm. de hoc non eſt expreſſa D. Thom. ſen-

tentia, & idè inter Thomiſtas aliqui exiſtunt prærequiri amorem charitatis: Alij, ſufficere, & requiri amorem benevolentia ſupernaturalis, licèt imperfectum: Alij ſufficere amorem merè naturalem. Pro clara tamen ſolutione, noto, ex infra dicendis, diſtinctum eſſe amorem directum perſonæ, qui eſt ſtriſtè amor benevolentia, ab amore boni concupiti perſonæ, vt fini cui, qui eſt ſtriſtè amor concupiſcentia. Noto ſecundo, difficultatem iſtam non procedere de amore concupiſcentia erga bonum ſperandum, prærequiſito ad ſpem; quia hic amor non eſt vnitiuus perſonæ ſperantis, cum perſona proximi, ſed potius ſupponit affectum vnitiuum cum illa: Solum ergò procedit de amore benevolentia directè reſpiciente perſonam, cui ſperamus beatitudinem; quia ſolus iſte eſt vnitiuus perſonæ ſperantis cum altera, cui ſperamus. Hoc ſuppoſito. Sit.

TERTIA CONCLUSIO.

33. **D**ICO tertio: *Ut quis ſperet alteri beatitudinem, non requiritur erga illum amor charitatis, imò nec amor benevolentia ſupernaturalis, ſed ſatis eſt amor benevolentia naturalis.* Tres partes continet conclusio. Prima eſt, quod non prærequiritur de neceſſitate amor charitatis; & probatur: Quia non requiritur maior amor, vel affectus erga alteram perſonam, vt illi quis ſperet beatitudinem, quam erga ſe ipſum, vt illam quis ſperet ſibi; ſiquidem actus ſperandi alteri, nihil aliud eſt, quam extenſio quædam ſpei erga alterum, ſicut ſibi, & ſic ſatis eſt, quod amet alterum, ſicut ſe, non verò requiritur, quod amet illum pluſquam ſe, aut perfectiori modo, quam ſe: Sed vt quis ſperet ſibi beatitudinem, non requiritur, quod amet ſe ipſum amore charitatis; quia aliàs nemo poſſet ſine charitate habere ſpem Theologicam de ſua beatitudine, & conſequenter peccatores non poſſent ſperare, nec ſpes charitatem præcederet, quod falſiſſimum eſt: Ergò nec ad ſperandum alteri requiritur illum diligere amore charitatis.

34. Secunda pars eſt, quod nec requiritur amor benevolentia ſupernaturalis, & hæc quidem eſt difficilior, illamque negant PP. Salm. tenet tamen M. Ferre. Sed probatur: Quia difficile aſſignabitur amor benevolentia ſupernaturalis, qui non ſit amor charitatis: Sed amor charitatis non requiritur: Ergò nec benevolentia ſupernaturalis. Secundo: Quia talis amor non requiritur, niſi vt pura conditio: Sed pura conditio ad actum ſupernaturalem, non requiritur de neceſſitate, quod ſit ſupernaturalis: Ergò. Probo maiorem: Quia talis amor non requiritur, niſi vt ſperans ſit moraliter, & reputatiuè vnium cum altero, cui ſpe-

Sperat: sed hæc vnitas moralis, & reputativa, solum est pura conditio, absque aliqua causalitate in spem: Ergo. Probo minorem: Quia non minus requiritur, vt quis speret sibi, quod sit idem physicè secum, quam vt quis speret alteri quod sit idem moraliter cum altero; imò vnitas affectiva, & moralis cum altero ponitur ad supplendum defectum vnitatis physicè, quam quisque secum habet: Sed vt quis speret sibi, non requiritur vnitas physica secum ipso, tanquam causa, sed solum, vt pura conditio; quia vlla vnitas physica, vtpotè naturalis, non est villo modo causa sperandi supernaturaliter beatitudinem: Ergo nec vnitas moralis, & affectiva requiritur tanquam causa, sed solum vt pura conditio.

35. Explicatur: Quia talis vnio solum requiritur ad constituendum alterum in esse finis cui, seu subiecti, cui speratur beatitudo: Sed de ratione finis, aut subiecti cui speratur aliquid supernaturale, non est quod sit supernaturale; quia subiecto pure, & entitativè naturali possumus sperare donum supernaturale, sicut quando speramus, quod aliquis infidelis convertatur, & disponatur ad conversionem; quia nempè subiectum, aut finis cui nullam importat causalitatem in donum illi conferendum, sed solum se habet per modum subiecti passivi perfectibilis per tale donum: Ergo. Urgetur: Quia vt quis speret sibi beatitudinem, non requiritur, quod se ipsum diligat amore benevolentiae supernaturalis, nec quod affectivè se vniat secum, vnione affectiva supernaturali: Tunc, quia nemo requirit, quod diligat se ipsum plusquam affectu concupiscentiae supernaturali: Tum, quia affectus benevolentiae supernaturalis erga se ipsum perfectior videtur, quam sperare sibi beatitudinem, & non potest praequiri affectus perfectior: Tum, quia affectus benevolentiae supernaturalis non potest esse primario erga se ipsum, nec motus ex propria bonitate creata, sed debet esse primario erga Deum, & motus ex bonitate Divina, & secundario terminatus ad se ipsum: Sed non requiritur de necessitate ante spem affectus benevolentiae primario terminatus ad Deum, nec motus ex bonitate Divina: Ergo nec erga se ipsum.

36. Ex quo sequitur iam tertia pars conclusionis, nempè satis esse amorem benevolentiae naturalis, seu naturalis amicitiae: Et hanc tenet M. Ferre. Siquidem per hanc sufficienter sperans fit vnum moraliter, & reputativè cum amato, vt ille possit esse subiectum, & finis cui suae spei. Et inde solvitur argumentum PP. Salm. sic enim obijciunt: Amor proximi requisitus, vt quis speret proximo beatitudinem, conducit per se ad actum sperandi illi beatitudinem, qui actus supernaturalis est: Sed nihil merè naturale potest per se conducere ad

actum supernaturalem: Ergo talis amor proximi non satis est, quod sit merè naturalis. Respondeo enim, negando, vel distinguendo maiorem: Conducit per se materialiter, & vt pura conditio passivè se habens, omitto maiorem: Conducit per se causaliter movendo, exigendo, aut positivè disponendo ad actum sperandi illi beatitudinem, nego maiorem, & minorem in eodem sensu: Quia actus qui solum est praevia conditio ex parte subiecti cui, absque motione, aut positiva dispositione ad actum supernaturalem, non debet esse supernaturalis, sed satis est merè naturalis.

37. Sed contra insurgunt: Quia praedictus actus movet ad desiderandum, & sperandum; nam si quis interrogetur, quare alicui desideret, & speret salutem? Respondet: Quia illum amo, eiusque commodum, meum reputo: Ergo conducit causaliter, & motivè. Confirmant: Quia aliàs, vt quis speraret sibi beatitudinem, sufficeret, quod amor sui, qui ad hunc actum praesupponitur, esset merè naturalis: Sed hoc dici nequit, quia aliàs non deberet praesupponi affectus supernaturalis ad bona repromissa, quod est falsum: Ergo. Respondeo tamen, negando minorem. Ad probationem, distinguo causalem: Respondet: Quia illum amo amore concupiscentiae, concedo: Amore benevolentiae, subdistinguo, ly quia dicente conditionem puram, concedo; ly quia dicente causam, nego causalem; & nego consequentiam de amore requisito benevolentiae. Et similiter ad confirmationem distinguo sequelam: Sufficeret quod amor sui esset naturalis, loquendo de amore benevolentiae, concedo: Loquendo de amore concupiscentiae, nego sequelam, & quod non deberet praecedere affectus supernaturalis ad bona repromissa; nam iste sane debet praecedere, vt rectè probant PP. Salm. sed hic non est affectus benevolentiae directè respiciens personam, sed affectus concupiscentiae directè respiciens bona repromissa, & obliquè personam; hoc est, cupiens sibi bona repromissa, & hic affectus debet esse supernaturalis, & praecedere actum spei, vt positivè conducens ad ipsum; & si de hoc amore sit sermo, fatemur, quod interrogatus: Cur speras alteri beatitudinem, aut tibi? Respondere poterit, tanquam per causam: Quia illum amo, aut quia me ipsum amo, hoc est; quia mihi, aut illi concupisco bona repromissa: Sed hic amor non est, de quo procedit nostra conclusio, vt explicui supra; quia procedit de amore benevolentiae, directè respiciente personam.

38. Sed dices: Demus, quod quis interrogetur: Cur alteri concupiscis bona repromissa? Sanè respondebit: Quia illum amo: Sed hic non intelligitur de amore concupiscentiae, quia de hoc inquiritur ratio, & causa: Ergo datur pro ratione, & causa amor benevolentiae erga

erga personam: Sed nequit esse ratio, & causa amoris concupiscentiae de bonis repromissis, si sit amor purè naturalis; quia ille amor est supernaturalis, & amor purè naturalis nequit esse ratio, & causa amoris supernaturalis: Ergo debet esse amor supernaturalis benevolentiae: Respondeo, vt supra, distinguendo causalem. Respondebit: Quia illum amo; ly quia dicente conditionem concedo: Dicente causam, aut motivum, nego causalem: Quia non semper, & in omni causali, ly quia dicit causam, sed saepissimè puram conditionem; v. g. si quis interrogetur: Cur agis poenitentiam? Et respondeat: Quia peccavi, peccatum non est causa, nec positivè causaliter conducens ad poenitentiam, sed pura conditio. Item, si quis interrogetur: Cur desideras tibi salutem? Et respondeat: Quia aegroto. Ly quia non dicit causam; quia aegritudo non est causa volendi salutem, sed conditio. Sic ergo similiter in casu argumenti, ly quia non dicit causam, sed conditionem praeviam ex parte finis cui. Et ratio est, quia tunc solum amor directus personae debet esse causa volendi, vel concupiscendi bonum ipsi, quando bonitas personae me movet, vt velim ipsi bonum; quia nimirum non potest movere, nisi vt directè amata, & medio amore ipsius personae: Ad concupiscendam autem beatitudinem supernaturalem proximo, praesertim peccatori, non movet bonitas ipsius proximi de necessitate, nec ad eam mihi concupiscendam me movet mea bonitas; & idè non est necessum, quod moveat amor mei, nec amor directus proximi. Et ratio est, quia hæc est differentia inter amorem concupiscentiae naturalis, & amorem concupiscentiae supernaturalis; quod concupiscentia naturalis vult proximo bonum, propter ipsum, tanquam propter finem cuius gratia; & idè est, quod debet moveri ex amore ipsius, seu ex eius bonitate, vt amata: Attamen concupiscentia supernaturalis, praesertim Theologica, de qua loquimur, non vult bonum, id est, Deum, vt beatitudinem obiectivam, proximo, propter ipsum, tanquam propter finem cuius gratia; aliàs non esset affectus Theologicus, sed vult bonum proximo, tanquam fini cui, vel propter ipsum, tanquam propter finem effectus, seu perficiendum; finis autem cuius gratia solus est ipse Deus, vt bonum nobis, seu nostri perfectivum: Undè talis amor concupiscentiae, non debet de necessitate moveri ex amore directo personae, licet supponat ipsum, tanquam conditionem necessariam.

39. Sed dices: Quid respondendum querenti causam: Cur concupisco beatitudinem proximo? Respondeo: Quod si querat determinatè causam, & non conditionem ex parte subiecti, respondendum est; quia beatitudo est bonum summum, super omnia ipsi

appetibili, ad quod tamquam vltimum finem ordinatus est, & in quo eius vltima felicitas consistit, & hæc est ratio motiva illius amoris, & finis cuius gratia, & idè ille affectus est Theologicus. Nec potest reddi pro causa, & motivo amor alterius boni, vel obiecti, aliàs hoc obiectum, vel bonum prius moveret, & esset finis cuius gratia vltimus, repugnat autem amari Deum, vt beatitudinem obiectivam, & amari ex amore alterius boni, & propter aliud bonum prius amatum.

SOLVUNTUR OBIECTA.

40. **O**BIJCIENS primo contra primam conclusionem ex Div. Thom. in present. art. 3. dicente: Sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum se ipsum, & proximum, ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi, & alijs: Sed per charitatem possumus absolutè, & nulla facta suppositione vnionis cum proximo, diligere proximum: Ergo pariter illi sperare beatitudinem. Concessis praemissis, nego consequentiam, propter manifestam disparitatem, quam ibid. assignat D. Thom. inter spem, & amorem, quod nempè amor est vnitivus amantis cum amato, & cum vnio sit distinctorum, amor vnitivus potest absolutè respicere proximum, non supponendo, sed faciendo vnionem cum illo: At spes est motus in bonum acquirendum subiecto, cui speramus, & non facit per se vnionem cum illo. Undè debet illam supponere ex vi amoris praecedentis, vt vidimus in probatione conclusionis.

41. Obijciens secundo: Potest quis alteri desperare beatitudinem, nulla supposita vnione amoris cum illo: Ergo pariter illi sperare; quia spes, & desperatio sunt circa idem. Antecedens probatur: Quia quisque tenetur alteri non desperare salutem, iuxta D. August. Serm. 11. de Verb. Divin. dicentem: De nullius salute desperandum est, dum vivit: Sed hæc obligatio esset frustranea, si non posset vllus desperare de salute alterius: Ergo potest. Respondeo, negando antecedens: Quia vt D. Thom. 1. 2. q. 40. art. 3. ad 3. inquit: Desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quandam recessum à re desiderata, propter estimatam impossibilitatem adipiscendi. Undè desperatio supponit desiderium, sicut spes de eo enim, quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus; & propter hoc etiam verumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit: Cum autem nemo possit desiderare alteri beatitudinem, nisi praesupposito amore erga illum, ita, neque illi desperare beatitudinem nisi tali amore praesupposito. Nec probatio in contra obstat: Quia vt teneamur absolutè non des-

desperare, satis est, quod in nullo casu, & pro nulla suppositione liceat desperare salutem alterius, quod verum tenet, licet solum possit desperare media suppositione amoris alio; quia hoc modo desperare nunquam licet, nec facta, nec non facta tali suppositione; siquidem non facta, non potest, & sic nec licet, facta autem, potest, sed non licet. Sicut verum est quod nunquam licet sacrificare sacrilege, & tamen nemo id potest, nisi ex suppositione, quod sit Sacerdos.

42. Prædicta solutio, quæ est PP. Salm. non placet M. Albenda; quia inquit: Inter desperationem, & spem, debet dari disparitas, saltè quantum ad qualitatem amoris præsuppositi, quæ alia nequit esse, nisi, quia spes respicit per se bonum proprium, illud profecundo: At verò desperatio non profecundo, sed fugit bonum: Potest autem quis fugere bonum, non solum proprium, sed etiam omnino alienum: Quo igitur titulo erit necessaria ad desperationem strictam aliqua unio sperantis cum persona, cui desperat? Sed hæc replica aperte est contra textum D. Thom. Vnde ex ipso respondeo, quod desperatio non est utrumque fuga boni, sed est recessus à re desiderata, propter estimatam impossibilitatem adipiscendi, solumque est de re, quæ sub desiderio cadit: Cum ergò desiderium non sit fuga, sed profecutio boni, inde colligitur, quod nemo possit alteri desiderare bonum, nisi supposita unione amoris cum ipso, & consequenter, nec illi desperare, quia desperare supponit desiderare. Nec ex eo, quod detur disparitas in qualitate amoris præsuppositi, sequitur, quod debeat dari disparitas, quantum ad amorem præsupponere, vel non; quia diversa qualitas amoris præsuppositi probatur ex diversa qualitate utriusque actus sperandi, vel desperandi, eo, quod ille est supernaturalis, & honestus, secus iste, indeque videri potest, illum præsupponere amorem supernaturalem, & honestum, secus istum; at inde non inferitur illum supponere amorem aliquem, sed istum nullum præsupponere amorem, ut per se patet. Et quidem negari nequit, nisi negando D. Thom. desperationem præsupponere desiderium rei desperatæ, sicut spes: Et tamen circa qualitatem desiderij præsuppositi debet dari disparitas: Ergò licet circa qualitatem amoris præsuppositi debeat dari disparitas, non sequitur, quod debeat dari in præsuppositione amoris, præcindendo à qualitate illius.

43. Sed inquit præfatus A. Possum desperare de bono alterius, quin illud ipsi desiderem; quia de facto desperamus de salute damnatorum, quin illam desideremus: Ergò. Confirmat: Quia desperatio est recessus à salute per modum deiectionis animi nollentis, aut non potentis apponere media ad consequu-

tionem: Atqui hæc deiectionis animi erga salutem alterius potest haberi absque vilo amore alterius præsupposito: Ergò & desperatio. Sed quis non videat, istam replicam directè etiam militare contra textum D. Thom. Sed inquit, D. Thom. solum loqui de desperatione boni proprii, de qua fatetur, quod supponit desiderium illius, & amorem personæ propriæ. Sed contra est ipse textus D. Thom. dicentis: *Vnde desperatio supponit desiderium, sicut spes; de eo enim, quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus*: Sed per te, spes etiam circa bonum alterius supponit desiderium: Ergò similiter desperatio. Item, assigna rationem, cur desperatio boni proprii supponat desiderium boni proprii, & desperatio boni proximi non supponat desiderium boni proximi? Nam si hoc secundum probas, quia desperatio est recessus à bono desperato per modum deiectionis animi nollentis, aut non potentis ponere media ad illius consecutionem, hoc sanè æquè probat respectu boni proprii, ac proximorum; siquidem si potest quis recedere à bono proximi prædicto modo, non præsupposito desiderio illius, cur non poterit recedere à bono suo, non præsupposito desiderio illius? Item, vel damnati propriè desperant de salute propria sine desiderio illius, vel non? Si primum: Ergò admittis etiam desperationem à bono proprio sine desiderio illius contra D. Thom. etiam ut à te expositum. Si secundum, vnde probas nos desperare stricta desperatione de salute damnatorum, sine desiderio illius?

44. Igitur ad replicam, nego antecedens: Quia propriè loquendo, de eo, quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus. Vnde cum salutem damnatorum non desideremus vilo pacto, de illa nec desperationem, nec spem habemus, sed solum impropiè, & negativè, sicut quis desperat de conversione, seù salute sui carnis, aut de alio impossibili modo desiderato. Ad confirmationem, nego maiorem: Quia desperatio non est deiectionis animi nollentis, sed deiectionis animi ex se quidem volentis, & concupientis, sed propter estimatam impossibilitatem obiecti desistentis, & recedentis, ut constat ex D. Thom.

45. Sed dices: Ex hac doctrina sequitur, in damnatis non dari desperationem propriè dictam, quia in illis non datur desiderium Dei, cum potius Deum ipsum odio habeant: Sed hoc est absurdum, quia nemo magis desperatus est, quam damnati: Ergò. Respondent primo PP. Salm. concedendo sequentiam, vel quia desperatio est motus fugæ à termino spei, ut futuro ex parte Dei; vnde cum damnatis beatitudo repræsentetur, ut non futura, de illa propriè nequeunt desperare: Vel, pro-

quia uterque affectus spei, & sperationis est proprius viæ; damnati autem non sunt in via, sed in termino, & ideo non sunt in statu, nec sperandi, nec desperandi. In cuius confirmationem adducunt D. Thom. in præf. quæst. 20. art. 2. ad 3. dicentem: *Quod damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reddi ad beatitudinem, & ideo quod non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum*

46. Sed merito huic solutioni aliam præferunt, quia in primis ad sperationem non requiritur, quod obiectum respiciatur, ut futurum ex parte Dei, imò potius iuvat ad illam, quod apprehendatur, ut defuturum, vel propterea, quia apprehenditur Deus, ut nollens misereri, vel quia apprehenditur maior iniquitas, quam Dei misericordia, vel alio titulo; ex eo enim, quod damnatis repræsentetur beatitudo, ut non futura, minimè sequitur, quod in illis non detur vera desperatio, imò sicut dum repræsentatur ut futura conanti, & tendenti ad ipsam, movet ad sperandum, dum proponitur, ut non futura alicui, quantumvis conanti, & tendenti ad ipsam, hoc movet ipsum ad desperandum, & desistendum à conatu; & ita forsitan contingit damnatis, quia vident, quod quamvis conarentur ad beatitudinem frustra esset ad illam assequendam. Nec item est verum, quod uterque affectus spei, & desperationis sit proprius statui viæ; nam licet de spe sit verum, non tamen de desperatione; quia desperatio non est motus ad terminum viæ, sed deiectionis animi desistentis à conatu, propter estimatam impossibilitatem assecutionis, quod quamoptimè potest reperiri in termino damnationis: Cum enim primo vident se iam exclusos in perpetuum à beatitudine; deijcitur eorum animus, & desperat penitus ab illa assequenda. Nec doctrina D. Thom. fovet prædictam solutionem; quia in ea D. Thom. solum negat, damnatos esse in statu sperandi, & quod non sperare, sive omittere spem, imputetur eis ad culpam; quia videlicet sperare non possunt, & sic in eis culpabile non est, quod non sperant, valde autem differt desperare à non sperare; quia desperatio est positivus recessus ex deiectione animi, qui absdubio possibilis est in damnatis, licet non sit possibilis spes.

47. Vnde veriùs respondetur, negando sequelam, & ad probationem, ibi inductam, dico, quod licet damnati odio habeant Deum, ut Iudicem eos punientem, hoc non tollit, quod affectu inefficaci, & conditionato illum concupiscant ut beatitudinem obiectivam; hoc est, quod vellent, si possent, illum videre, & vanti ex illius visione, licet consequenter desperent ab hoc assequendo, quia vident se Divina iustitia ab hoc exclusos, & propterea etiam consequenter, ipsam, ut sic iudicantem, odio prosequuntur.

Illustrus. Palanco,

48. Sed dices: Desperatio, & spes, cum sint contraria, sunt circa idem: Ergò si spes pertinet vnicè ad statum viæ, etiam desperatio. Secundo: Quia desperatio supponit desiderium honestum supernaturale boni sperati, sicut amorem honestum personæ, cui desperatur tale bonum: Sed in damnatis non datur tale desiderium: Ergò nec stricta desperatio. Probatur maior: Quia spes supponit illud desiderium: Ergò simile supponit desperatio. Respondeo, quod de ratione contrariorum non est, quod sint circa eundem statum, sed circa idem subiectum; æterna enim pœna, & æterna gloria sunt contraria; & tamen non sunt circa eundem statum. Item, motus, & quies sunt contraria, & non pertinent ad eundem statum. Similiter visio Dei, & inevidentia Dei; fides etiam, & infidelitas; & tamen infidelitas non de necessitate est in statu viæ, sicut fides; quia potest absdubio dari in damnatis vera infidelitas: Solum ergò est de ratione contrariorum, quod, ut contraria, respiciant idem subiectum; quia vnum in vno, & aliud in alio subiecto, non contrariantur. Ad secundam, nego maiorem. Ad cuius probationem, concessio antecedenti, nego consequentiam: Quia propterea spes supponit desiderium illud honestum, & supernaturale; quia est actus honestus, & supernaturalis: Attamen desperatio non est actus honestus, & supernaturalis, sed in honestus, & purè naturalis, vnde satis ad illam est quod præcedat desiderium inefficax inhonestum, & naturale, ex amore proprio vnicè ortum trahens; eo enim ipso, quod quis ex amore proprio velit esse beatus, si videat id sibi à Deo negari, iamque sibi impossibile esse, statim desperat ab eo assequendo. Et hoc parificari potest: Quia gaudium charitatis circa bonum alicuius, supponit honestum amorem illius boni; & tamen invidia, seù tristitia de bono alterius supponit quidem amorem illius boni; quia nemo invidet alteri bonum, quod non amat, sed non amorem honestum; eadem ergò disparitas est inter spem, & desperationem.

49. Obijcitur secundo: Iustitia potest respicere absolutè satisfactionem pro debito alieno: Ergò spes potest etiam absolutè respicere beatitudinem alienam. Probatur antecedens: Quia iustitia Christi Domini vnicè respexit satisfactionem pro debito alieno; quia proprium non habuit, nec potuit habere, pro quo satisfaceret: Ergò. Confirmatur: Quia absque amore alterius potest quis pro illius debito satisfacere, si nimirum sit fidei ussor illius; tunc enim, licet ipsum detestetur, pro illo satisfacit: Ergò pariter sperare alteri beatitudinem. Respondeo in primis, omisso antecedenti, negando consequentiam: Quia iustitia, ex propria ratione formali, non est motus ad proprium terminum proportionatum mobili,

sicut

sicut spes, sed æqualitatem ponendam inter debitorem, & creditorem, imò ex propria ratione formali iustitia est ad alterum, secus autem spes; vnde nulla est paritas, presentim in ratione probativa nostræ conclusionis. Vel secundo, distinguo antecedens: Potest absolute respicere satisfactionem pro debito alieno, non factò proprio, adhuc moraliter, nego: Factò ita proprio, concedo antecedens, & nego consequentiam: Quia licet iustitia Christi Domini absolute respexerit satisfactionem pro debito nostro, idque primario, idè fuit, quia debitum nostrum fecit proprium, & suum moraliter, constituendo se fideiussorem nostrum: hoc enim pacto peccata nostra portavit, & pro nobis doluit; aliter enim non ex iustitia rigorosa, sed ex pura liberalitate satisfecisset, nempe nihil debens. Et similiter ad confirmationem patet; quia in eo casu fideiussor non solveret debitum omnino alienum, sed moraliter proprium, eo, quod per fideiussionem illud fecisset proprium moraliter. Undè solum differt in hoc iustitia ab spe, quod sperans non potest reputare bonum proximi proprium, nisi ratione amoris præsentis erga ipsum; at iustitia reputat debitum alienum, proprium; non ratione amoris præsentis erga ipsum de necessitate, sed ratione fideiussionis præteritæ, licet cum odio præsentis erga ipsum.

50. Sed dices: Iustitia Christi vnicè & primario respexit debitum alienum, & minimè proprium, nisi moraliter, & reputativè: Ergò pariter posset spes vnicè, & primario respicere beatitudinem alienam, licet propriam moraliter, & sic posset dari in beatis, & in Christo erga beatitudinem alienam. Respondeo, concessio antecedenti, negando consequentiam: Quia iustitia Christi fuit virtus specialissima vnicè pertinens ad ordinem hypostaticum, ex qua non licet facere paritatem ad alias virtutes omnibus competentes, & communiter infusas independentè ab vnione moralis amoris cum alio, vt est spes; quia iustitia Christi D. non fuit illi infusa independentè à charitate illius erga peccatores, & à fideiussione illorum, sed quia ex charitate peccatoribus redimendis venit, & vt illorum fideiussor satisfactorius pro illis; est enim illa virtus propria Redemptoris, vt talis.

51. Contra secundam conclusionem obijcitur etiam primo ex Div. Thom. 3. part. quest. 7. artic. 4. ad 3. vbi sic ait: *Dicendum, quod edificatio Ecclesie per conversionem fidelium, non pertinet ad perfectionem (Christi) qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suæ perfectionis inducit; & quia spes dicitur proprie respectu alicuius, quod speratur ab ipso sperante habendum, non potest dici, quod virtus spei Christo, ratione inducta, conveniat: Sed edificatio Ecclesie erat propria*

Christi moraliter, & affectivè, nam diligebat Ecclesiam: Ergò non satis est hoc proprietatis moralis, vt quis possit alteri sperare bonum. Communis solutio est; talem proprietatem non sufficere, quando deficit respectu sui obiectum primarium spei, nempe beatitudo propria, vt futura; Christo autem non erat futura propria beatitudo, & idè ad spei Theologicam non satis erat illa vnio affectiva cum Ecclesia, vt speraret ædificationem illius. Sed contra est: Quia licet D. Thom. in corp. art. excluderet à Christo spei Theologicam ex ratione prædicta, nempe quia in illo non fuit obiectum primarium illius, in prædicta resp. ad 3. ratione expressa in corp. art. non vtitur, nec eius meminit, sed quia spes proprie dicitur respectu alicuius, quod speratur ab ipso sperante habendum: Ergò hæc sola ratio sufficit, vt quis non possit alteri sperare, independentè ab alia. Nihilominus M. Alben conatur sustinere datam solutionem primo, quia D. Thom. in ea solut. ad 3. citat se ad rationem datam in corp. art. cum ait: *Non potest dici, quod virtus spei, ratione inducta conveniat.* Secundo: Quia antecedenter concedit spei, licet non Theologicam, respectu aliquorum bonorum: Ergò ad 3. negans spei de ædificatione Ecclesie per conversionem fidelium, solum negat spei Theologicam ex defectu obiecti primarij. Et confirmat: Quia D. Thom. concedit spei communiter dictam, & solum negat spei Theologicam: Sed hanc præ illa negare nequit ex defectu proprietatis; quia proprietatis boni sperati æquè requiritur ad spei communiter dictam, quam ad Theologicam: Ergò solum eam negat ex defectu obiecti primarij.

52. Sed hoc, nisi fallor, expressè videtur esse contra litteram: Quia si ratio unica D. Thom. ad negandam spei, quam ad 3. negat, non fuisset proprietatis, sed defectus obiecti primarij, non meminisset proprietatis, vt impertinentis, sed solum allegasset defectum obiecti primarij: Sed contra fecit: Ergò. Undè in primis, nego, quod D. Thom. in ea solut. ad 3. citat se ad rationem datam in corp. art. in hoc enim fallitur, etiam qui ad marginem textus id notavit. Nam ratio inducta, de qua loquitur, est ratio inducta in art. 3. Concludit enim: *Es quia spes proprie dicitur respectu alicuius, quod speratur ab ipso sperante habendum, non potest dici, quod virtus spei Christo, ratione inducta conveniat.* Id est, non potest dici, quod spes, ea ratione, qua ab argumento inducitur, Christo conveniat. Secundo: Fateor, quod antecedenter concesserat spei communiter dictam aliquorum, quæ Christo erat futura, illis verbis: *Habuit tamen spei respectu aliquorum, qua nondum erat adeptus, quia nempe, nondum plene habebat omnia, qua ad eius perfectionem pertinebat, puta immortalitatem, & gloriam corporis.*

poris, quam poterat sperare. Undè ad 2. solum negat circa gloriam corporis spei Theologicam, admittens spei communiter dictam.

53. Nego verò, quod ad 3. solum neget spei Theologicam, admittendo spei communiter dictam, aliàs eodem pacto respondisset, ac ad secundum de gloria corporis, idemque dixisset de ædificatione Ecclesie, ac de gloria corporis; quod minimè fecit, sed potius ea ratione, qua admisit spei de gloria corporis, negavit illam de ædificatione Ecclesie; admisit enim in corp. art. spei de gloria corporis, quia nondum illam erat adeptus, & quia ad eius perfectionem pertinebat, nempe tanquam perfectio habenda ab ipso Christo in se, & non purè in alijs causanda. E contra verò negavit spei de ædificatione Ecclesie; quia non pertinet ad perfectionem Christi, qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suæ perfectionis inducit: Ergò ipsam spei, quam D. Thom. admisit in Christo de gloria corporis, negavit, ob disparem rationem, de ædificatione Ecclesie. Hæc prolixè dixerim: Quia ægrè fero mentem D. Thom. extra scopum detorqueri, prout vtile cuique videtur ad vim argumenti declinandam.

54. Respondeo ergò ad objectionem, concessa D. Thom. auctoritate, distinguendo minorem: Ædificatio Ecclesie erat propria Christi moraliter, & reputativè, tanquam ab ipso habenda, nego minorem: Tanquam ab ipso causanda in alijs, & alijs participanda, concedo minorem: Et distinguo consequens eodem modo: Nam, vt quis possit alteri sperare bonum, non satis est quælibet proprietatis moralis, aut amor personæ, cui sperat, sed requiritur, quod bonum illud non consideretur, vt de plenitudine sperantis alijs participandum, & in alijs causandum; nam hoc pacto est potius effectus illius, quam bonum acquirendum sibi, aut amico auxilio alterius; & respectu illius boni, potius comparatur vt causa, & principium, quam vt subiectum, nec physicè, nec moralitèr, prout requiritur ad finem cui spei; & quia ædificatio Ecclesie, seu corporis Christi, per conversionem infidelium, non pertinet ad perfectionem Christi, nisi causalitèr, tanquam principio communicativo talis perfectionis alijs, non verò vt subiecto perficiendo per illam, adhuc moralitèr, & reputativè; quia nimitum vnio amoris, quam Christus habet cum Ecclesia, non est, vt cum illa, aut in illa perficiatur Christus, sed vt illam perficiat, indè est, quod respectu ædificationis Ecclesie, non datur ea vnio aut proprietatis, quæ requiritur ad spei circa illam in Christo ponendam; inter nos autem satis est vnio amoris, vt vnus alteri speret beatitudinem, aut aliud bonum; quia vnus, respectu beatitudinis alterius, non consideratur vt causa, & principium, à quo

alius illam debeat participare; & idè moralitèr, & reputativè potest illam sperare, ac si esset ipse perficiendus per illam.

55. Præterquam quod argumentum non conabatur probare in Christo spei, qua speraret Ecclesie, aut alteri, sed qua speraret sibi, nec fundatur in vnione amoris Christi cum Ecclesia, sed absolute in eo, quod ædificatio Ecclesie pertinet ad perfectionem Christi, tanquam ædificatio corporis eius; & quia non pertinet ad perfectionem Christi, vt ab ipso habenda subiectivè, sed vt alijs communicanda, idè rectè concludit D. Thom. non posse dici, quod spes conveniat Christo ea ratione, qua illam probat argumentum; quidquid sit, an ratione amoris amicitie, quam habet cum Ecclesia, possit illi sperare augmentum, & ædificationem per conversionem infidelium; De hoc enim modo sperandi alijs, ibi non dubitabit D. Thom. nec meminit; & idè, nec negavit, nec asseruit.

56. Obijcies secundo: Adhuc supposita vnione amoris cum altero, desperare illi beatitudinem non est contra spei Theologicam: Ergò nec sperare illi beatitudinem erit actus spei Theologicæ. Probat antecedens: Quia nulla est contrarietas in eo, quod quis speret sibi spei Theologica beatitudinem, & alteri illam desperet. Respondeo cum Ioann. à S. Thom. negando antecedens. Ad probationem dico, quod qui desperat alteri beatitudinem, cui æquè, ac sibi promissa est, & æquè auxilium Dei præparatum, eo ipso difidit de motivo formali spei Theologicæ, & illud, quantum ex se est, destruit, & à se aufert; & idè non potest manere in eo spes Theologica, adhuc respectu propriæ beatitudinis; sicut qui discredidit vni articulo æquè sibi ab Ecclesia proposito, ac aliud, istud credere nequit fide Theologica; quia abstulit à se motivum fidei Theologicæ. Et ratio vtriusque est; nam qui discredidit vni articulo, convincitur non credere aliud, vnicè propter Dei auctoritatem, vt propositam per Ecclesiam; nam aliàs alterum non discredideret, cum æquè proponatur ab Ecclesia, vt ex divina auctoritate revelatus: Pariter ergò, qui desperat de salute alterius, convincitur non sperare propriam vnicè propter Dei auxilium, aut in Dei auxilio, vt promisso, & præparato ex parte Dei; nam si ex hoc motivo speraret propriam, minimè desperaret de aliena; quia etiam alteri est divinum auxilium paratum, & promissum: Ergò qui desperaret de salute alterius, non haberet spei Theologicam de propria salute, sed præsumptionem, quam ipse spei existimaret, sicut hæreticus, adhuc circa articulum, quem credit, non habet fidem Theologicam, sed opinionem, quam ipse fidem existimat.

57. Sed contra insurgit M. Ferr. in præf. Incredible est, quod si quis videns mo-

ribundum impœnitentem, desperaret de salute illius, eo ipso non posset sperare propriam: Ergò. Secundo: Quia desperare de salute, quam quis non tenetur sperare, non tollit sperare salutem, quam sperare tenetur: Sed quisque tenetur sperare propriam salutem, & nemo salutem alterius: Ergò rectè cohæret desperare istam, & sperare illam. Maiorem probat: Quia discredere articulum, quem quis non tenetur credere, non tollit, quod credat articulum, quem tenetur credere; quia si quis discrederet, quod Abraham habuit duos filios, eo quod id credere non tenetur, non obstaret, ut crederet Mysterium Trinitatis, quod credere tenetur: Ergò pariter si quis desperaret de salute, quam sperare non tenetur. Secundo ex Div. Thom. in *praf. quest. 20. artic. 1. ad 3. dicente: In statu via, si quis desperet, & de eo, quod non est natus adipisci, non esset peccatum; puta si Medicus desperaret de salute alicuius infirmi, vel desperaret se forte divitias adepturum*: Ergò.

58. Respondeo ad primam, negando antecedens: Quia etsi quis videat aliquem moribundum impœnitentem, hoc non tollit, quod illi sit promissum, & paratum auxilium, ut convertatur à sua impœnitentia, & revertatur ad D. Deum suum; quod si faciat miserabitur eius: Hoc autem supposito, si quis desperat de salute alterius, dum vivit, in sensu composito non potest sperare propriam salutem ex illo motivo; nempe, quia sibi auxilium paratum est, ut convertatur, vel ut perseveret, & in vi illius; & sic, nec spe Theologica, quæ huic motivo innitur de necessitate. Item: Quia eo ipso, quod desperat de salute alterius; quia eum videt impœnitentem, paratus, & dispositus est desperare etiam de salute propria, si se ipsum viderit impœnitentem; qui autem sic paratus, & dispositus est, absdubio non habet spem Theologicam; quia spes Theologica est habitus inclinans ad sperandam salutem, & veniam cuiuseumque peccati, quantumvis magni, dum restat tempus, & vita ad illud retrahendum; quia spes Theologica, ex vi sui motivi, non est retracta, nec limitata, sed quodammodo infinita, & qui motivum eius limitat, & restringit, illud destruit. Undè Div. August. *Serm. 11. de Verb. Dom. inquit: De nullius salute desperandum est, dum vivit*; quia nulla est multitudo, nec magnitudo peccatorum, quæ vincat, & superet Dei misericordiam, & omnipotentiam, quibus spes Theologica vnicè innitur, tamquam formali motivo.

59. Ad secundam respondeo, distinguendo maiorem: Desperare de salute, quam quis non tenetur sperare, quoad specificationem, non tollit sperare salutem, quam tenetur sperare, concedo maiorem: Desperare de salute, quam non tenetur sperare, quoad

exercitium, benè verò, quoad specificationem, non tollit, &c. nego maiorem. Ad cuius probationem, eadem distinctione respondeo, quod si quis discrederet articulo, quem tenetur quoad specificationem credere, licèt non teneatur, quoad exercitium, amitteret fidem; unde vel quis scit, quod *Habrahamum habuisse duos filios* est revelatum à Deo, & propositum ab Ecclesia, ut sic revelatum, vel non scit hoc: Si non scit, fareor, quod discredere illud non tollit fidem Theologicam de alijs articulis, quia ex ignorantia non tenetur illud credere, nec quoad specificationem, nec quoad exercitium: si verò scit illud proponi ab Ecclesia ut à Deo revelatum, nequit illud discredere, nisi dimittendo fidem de alijs articulis; quia tenetur illud credere, quoad specificationem: Et similiter dico: Quod si quis desperet de salute proximi, dum scit, vel credit ex parte Dei esse paratum auxilium, & promptam Dei misericordiam, eo ipso amittit spem Theologicam de salute alterius, & de sua, quia licèt salutem proximi non teneatur sperare, quoad exercitium, tenetur tamen, quoad specificationem. Et quidem instatur argumentum: Quia pariter posset quis arguere: Desperare de salute, quando quis non tenetur sperare, non tollit spem Theologicam: Sed nunc non teneor sperare salutem propriam; quia non teneor semper, & pro semper: Ergò desperare nunc de salute propria, non destruit spem Theologicam: Hoc autem nullus admittit. Sicut ergò desperare de salute, etiam quando non teneor sperare actu, & quoad exercitium, destrueret spem Theologicam; quia semper teneor, quoad specificationem; ita desperare de salute, quam non teneor, quoad exercitium actu sperare, destrueret spem Theologicam; quia ex vi illius teneor omnium proximorum salutem sperare, si non actu, & quoad exercitium, tamen, quoad specificationem.

60. Si verò roges: Quid intelligo per teneri quoad specificationem ad salutem, sperandam? Dico, quod intelligo idem, ac esse obligatum, non quidem ad actu exercendam spem illius, sed ex suppositione quod erga illam velim me exercere, ad exercendum me determinate per spem, & non per desperationem; hoc est, teneor non habere animum indifferentem quoad specificationem ad spem, vel desperationem illius, sed esse determinatum, ut casu, quo vnum ex illis affectibus oporteat exercere, sit spes, & non desperatio; ad hoc enim semper quisque est obligatus, adhuc respectu salutis alienæ, & hoc ex præcepto ipso spei Theologicæ; sicut ex præcepto fidei, non quidem teneor semper ad credendum omnes articulos, quoad exercitium, teneor tamen semper, quoad specificationem: Quia semper teneor, ut si oporteat credere, vel discredere, ex his duobus, sim determinatus ad credere,

absque

absque indifferentia animi ad discredere; & hoc sufficit, ut si quando discredam vni articulo, eo ipso amittam fidem Theologicam de alijs. Ad auctoritatem D. Thom. dico, non esse ad rem, quia loquitur de desperatione circa ea, quæ homo *non est natus adipisci*, quæ proinde, nec necessaria sunt ad salutem, quæ est finis primarius spei Theologicæ, nec ad illam conducunt; & de his fateor, quod desperare non tollit spem Theologicam; quia ad ea, nec nobis est promissum à Deo auxilium, nec per se pertinent ad spem Theologicam, sed ad spem humanam incertam, & frustrabilem, ut potè soli humanæ industriæ innixam. Salus autem proximi talis non est: Quia per se est obiectum spei Theologicæ, ad illamque est paratum Dei auxilium, sicut ad nostram, & dici nequit de proximo adhuc vivente, *quod non est natus illam adipisci*.

61. Ex quo colliges, ut plura alia dissolvas, quod præceptum spei obligans, quoad specificationem, modo explicato, seu quod idem est præceptum negativum non desperandi, nec de propria, nec de proximi salute, oritur intrinsecè ab ipsa virtute spei Theologicæ, & est proprium illius, licèt præceptum obligans, quoad exercitium, seu affirmativum sperandi salutem proximo sit ex charitate. Primum patet: Quia ipsa virtus spei Theologicæ ex propria inclinatione, & ex proprio motivo, exigit, ut de nullius salute desperemus, quodcumque est illi paratum auxilium, & oblata Dei misericordia; nam eo ipso iniuria feret Dei misericordiam, & auxilio; nam practicè, & in actu exercito sic desperans limitaret Dei misericordiam, & auxilium, eamque existimaret restrictam ad se, vel ad paucos, & non ad omnes, imò illum, cui desperaret, in actu exercito respiceret ut exclusum à Dei misericordia, & auxilio; hoc autem absdubio esset offendere divinam misericordiam, & auxilium, ut obiectum est spei Theologicæ: Sed virtus spei Theologicæ intrinsecè, & ex vi sui motivi obligat illum non iniuriandum: Ergò.

62. De præcepto autem affirmativo, & quoad exercitium, alia est ratio: Quia ad exercitè sperandam alijs salutem, requiritur prævius amor proximi, ad quem non obligat, nisi charitas, & sic independenter à charitate, vel præcepto charitatis, non potest dari absoluta obligatio exercitè sperandi alijs salutem. Tum, quia sperare alijs salutem nihil aliud est, quam extendere, & communicare proximis curam illam, sollicitudinem, & spem, quam de salute adipiscenda habemus, eo quod salutem illorum, ut communem iam reputamus: Sed ad hanc extensionem, & communicationem sola charitas per se obligat: Ergò præceptum affirmativum sperandi exercitè alijs beatitudinem per se pertinet ad charitatem.

Undè cenfeo, quod si tolleretur præceptum charitatis erga proximum, eo ipso nunquam esset obligatio exercitè sperandi proximo salutem. Sed dices: Ergò tunc nec esset obligatio non desperandi salutem illius. Nego consequentiam: Quia ad non desperandum illi salutem, nulla vnio, aut communicatio amoris cum illo requiritur, & sic præceptum non desperandi proximo, impleri potest independenter à charitate. Tum, quia desperare alteri per se, & independenter à charitate, est contra reverentiam, & æstimationem debitam motivi spei, nempe divinæ misericordiam, & auxilij, ut iam vidimus.

63. Colligo secundo, vel potius adverto, doctrinam præcedentem intelligendam esse de desperatione salutis, vel alterius boni, ad quod supponimus Dei misericordiam paratam, & auxilium promissum; nam si sermo sit de desperatione salutis damnatorum, vel in casu, quo quis sciret per Dei revelationem aliquem iam exclusum à Dei misericordia, & auxilio, desperatio de salute huius non est contraria spei Theologicæ de propria, vel de aliorum salute, quibus misericordia Dei promissa, aut parata creditur; quia desperare de obiecto non contento sub motivo formali sperandi, nempe sub Dei misericordia, & auxilio, ut promisso, minimè est contra tale motivum, nec contra æstimationem illi debitam, nec proinde tale motivum destruit; sicut discredere articulum, qui non continetur sub divina revelatione, ut proposita per Ecclesiam, non destruit, nec offendit divinam revelationem, ut motivum fidei. Et similiter, quod quis desperet assequi æqualem gloriam cum B. V. non est contra motivum spei Theologicæ; quia licèt divinum auxilium omnibus paratum sit ex Dei misericordia ad salutem, non tamen omnibus oblatum est ad æquanda merita B. V. aut eius gloriam. Et demum, si quis desperaret de salute Paganorum, ad quos existimaret per errorem non posse pervenire doctrinam salutarem, & illis paratam non esse Dei misericordiam, non ideo ex hac desperatione amitteret spem Theologicam, ob rationem prædictam, nisi fortè error ille esset pertinax contra fidem; quia tunc per illum, sicut per hæresim, excluderetur fides Theologica, & consequenter spes.

64. Undè illa sola desperatio, sive de propria salute, sive de aliena, sive de alio bono ad salutem conducenti, excluderet motivum spei, & spem ipsam Theologicam, quæ esset de salute, vel bono, ad quod Dei misericordia, & auxilium paratum creditur, vel sine hæresi discredi non potest, aut negari. Nam si quis, salva fide, iudicaret per errorem materiale, Dei misericordiam paratam, & oblatam non esse iudæis; v. g. aut illos existimaret exclu-

exclusus à divinis promissionibus, tunc posset de illorum salute desperare, salva etiam spe Theologica de salute sua, & aliorum; quia sicut error ille, quia materialis, non excluderet fidem, ita desperatio ista esset solum materialis, & ideo non excluderet spem Theologicam. Nec hoc est contra illud August. *De nihilus salute desperandum est, dum vivit*; quia esto illud verisimum sit, quod omnibus oblata est divina misericordia, nullusque, dum vivit, exclusus sit ab ea ex parte Dei, quantumvis Iudæus, Paganus, & impenitentes, tamen loquimur in casu, quo quis, ex ignorantia huius doctrinæ, iudicaret aliquem ex parte Dei exclusum à sua misericordia per errorem materiale contra fidem.

65. Colligo tertio, aliud esse ex odio proximi nolle procurare, nec sperare alterius salutem, imò velle illius damnationem, ac desperare de illa; nam stat optimè aliquem, ex odio contra alterum, nolle illius salutem, sed velle illius damnationem, quin tamen propterea desperet de illa, aut amittat spem; licet enim ea nolitio, sive odium alterius, sit contrarium actui sperandi illi beatitudinem, præsuppositivè, & indirectè, ea parte, qua tollit amorem alterius prærequisitum, & illi opponitur; non tamen opponitur directè actui sperandi; quia non attingit motivum illius, adhuc adversativè, & contrariè; vnde licet per tale odium excludatur charitas, non tamen excluditur spes, nec illius motivum destruitur, quoad specificationem, sed solum, quoad exercitium, respectu illius, cuius damnationem vellet.

66. Sed dices: Impossibile est, quod aliquis velit sibi damnationem, nisi desperatus: Ergò impossibile est, quod aliquis velit alterum damnari, nisi desperando de illius salute. Respondeo, omisso antecedenti, negando consequentiam: Quia cum amor sui sit naturalis, & necessarius, saltem quoad specificationem, impossibile est quod aliquis ex odio sui velit damnari; vnde si velit damnari, absurdum erit, quia non invenit alium exitum à malis præsentibus, nisi damnationem, nec recursum se habere putat ad divinam misericordiam, veluti si iam sibi clausa esset, quod est desperare directè de illa: Attamen amor alterius non est naturalis, nec necessarius, adhuc quoad specificationem; vnde potest aliquis alterum odio habere, & ex puro odio velle illi damnationem, quamvis cognoscat illi misericordiam Dei esse paratam, & illius ianuam apertam, & consequenter sine desperatione formali de illius salute. Vnde falsum est, quod qui ex odio in alterum vellet illum in peccato mori, & id procuraret, ex hoc ipso strictè desperaret de illius salute, & amitteret spem Theologicam; quia desperatio stricta, quæ op-

ponitur directè spei, iuxta D. Thom. est recessus à beatitudine ex deiectione animi propter æstimatam impossibilitatem illius; hunc autem recessum minimè haberet qui procuraret alteri mortem, sed longè diversum. Et item, quia iuxta D. Thom. desperatio propriè dicta supponit aliqualem amorem erga bonum desperatum, ut supra vidimus; ille autem, qui alterum in peccato mori procuraret, non vellet illius salutem vilo modo: Ergò strictè de illa non desperaret, sed ex puro odio illam nollet. Ex quo etiam infertur, quod non amitteret ex hoc præcisè spem Theologicam, quæ non amittitur per peccatum odij contra charitatem, sed per peccatum strictæ desperationis.

67. Nec valet, si dicas, quod illam destrueret præsuppositivè, quia destrueret affectum concupiscentiæ erga salutem alterius, qui ad spem prærequisitur. Non, inquam, valet: Quia ille affectus solum requiritur ad exercitium spei, non verò ad specificationem illius; & sic solum impediret exercitium spei circa beatitudinem alterius, non tamen spem ipsam habitualem quoad specificationem; quia relinqueret illibatum obiectum motivum, & specificativum illius: Tum, quia aliàs cum odio gravi proximi nemo posset retinere spem Theologicam, quod sanè durissimum est: Tum, quia quemcumque simili odio peccantem deberemus desperatum dicere, & spe Theologica orbatum; quod quis dicat? Paritas autem de eo, qui sui mortem in peccato procuraret; non tenet: Quia ut iam dixi, nemo ex puro odio sui procurare potest sui mortem in peccato, sed quia non invenit alium exitum à malis præsentibus, quod sanè involvit deiectionem animi erga suam salutem propter æstimatam impossibilitatem, & consequenter formalem desperationem; & iste quidem inefficaciter vellet sui beatitudinem; sed propterea vellet mori in peccato; quia nec illam, nec alium exitum à malis præsentibus existimaret possibilem. Quam disparitatem, si advertisset, præcitarus R. Complut. non dixisset æquè strictè desperaturum, & amissurum spem Theologicam, qui ex odio in alium vellet illum mori in peccato, ac qui se ipsum mori in peccato procuraret.

68. Si autem contendas, posse aliquem nolle suam beatitudinem, quantumvis sibi oblatam, & æstimatam possibilem, non ex deiectione animi circa illam, sed ex odio sui, aut Dei, vel ex alio motivo: Ne de hoc contendam, dicam, quod in tali casu, qui sic nollet suam salutem non strictè desperaret, nec spem amitteret ex illo præcisè titulo, sed solum impediret exercitium illius. Peccaret autem gravissimè contra charitatem. Veruntamen, quidquid sit de possibilitate prædicti casus, quotiescumque aliquis sibi mortem procurat,

curat, censendum est hoc fuisse ex deiectione animi; quia non æstimavit possibilem alium exitum à malis præsentibus: Ideò desperatos dicimus, qui sibi mortem adsciverunt, vel procurarunt.

69. Obijcies tertio: Quia castitas respicit proprium subiectum, & poenitentia peccatum proprium, non possunt respicere personam, aut peccatum alterius, qui per amorem supponatur unitus: Ergo pariter de spe Theologica. Confirmatur: Si spes Theologica respiceret beatitudinem alterius, esset per actum primarium: Sed hoc dici nequit, quia alias in beatis posset dari actus primarius spei Theologicæ, & consequenter ipsa spes Theologica, contra communem doctrinam Thomistarum infra tradendam: Ergò. Sequela probatur: Quia propterea actus, quo quis sibi sperat beatitudinem, est actus primarius, quia est respectu obiecti primarij: Sed etiam actus, quo sperat alteri: Ergò. Secundo: Quia supposita unioni amoris cum altero, alter reputatur ipse: Ergò si propterea potest illi, sicut sibi, sperare beatitudinem, eodem titulo poterit illi, sicut sibi, sperare primario, sive per actum primarium. Tertio: Quia supposita unioni Christi cum hominibus per amorem, aut fideiusionem; iustitia ipsius primario satisfecit pro debito illorum: Ergò pariter supposita unioni sperantis cum proximo, primario potest illi sperare beatitudinem.

70. Respondeo, concessio antecedenti, negando consequentiam, propter manifestam disparitatem: Nam castitas est virtus cohibitiva, & temperativa motuum carnalis concupiscentiæ, & quia nullus cohibere potest in alio tales motus, sed solum in se, ideò solum est virtus respectu proprii subiecti, non respectu alterius, quia licet quis possit alteri, secum per amorem unito, desiderare cohibitionem, & temperantiam talium motuum, non consistit in hoc virtus castitatis, sed in ipsa virtute cohibitiva, & temperativa executivè; spes verò, cum sit virtus intentiva, & non de se executiva, potest, supposita unioni cum proximo, illi, sicut sibi sperare beatitudinem. Et similiter de poenitentia, nam poenitentia essentialiter est, & importat mutationem, & retractationem quandam affectus, vi cuius dolet, & poenitet, de eo, quod antea placuit, & sic essentialiter est circa peccatum proprium; nam de peccato alieno nemo retractat, nec mutat affectum, nisi antea tale peccatum sibi placuerit, quo casu, iam præcessisset peccatum proprium talis complacentiæ, & de illo esset poenitudo, non de pure alieno. Nec satis est, quod per amorem charitatis, aut per fideiusionem peccatum alienum possit facere proprium, quia nequit illud facere proprium eo pacto, quo est obiectum poenitentiae; solum enim illud potest facere

proprium, quantum ad debitum solvendi, non autem quoad culpam, & malitiam peccati præteriti, charitas enim solum facere potest, quod quis communicet cum proximo in miseria, in onere, aut debito, non verò quod communiter cum illo in culpa, & in malitia, poenitentia autem per se solum est de malitia peccati, non de debito, onere, aut miseria inde resultante, quia nemo poenitet, nisi de eo, quod malè fecerit, & de culpa à se commissa, ut per se patet.

71. Nec obest, quod quis possit ex charitate dolore de peccato alieno; quia solum potest dolore de illo dolore proprio compassionis, & charitatis, non dolore proprio poenitentiae, nam dolor proprius poenitentiae, in quantum talis, procedit ex mutatione, & retractatione præteriti æstimationis, & affectus, importatque essentialiter talem mutationem, & retractationem, dolor verò ex compassione, vel charitate, quæ talem mutationem, & retractationem minimè importat, ille enim, cui nunquam placuit peccatum proximi, sed semper illud detestatus fuit, si viderit illum peccasse, potest ex charitate dolore, sed non est de quo poeniteat, quia non est quod retractet, nec de quo mutet affectum, & æstimationem. Mitto etiam, quod poenitentia est dolor de peccato, de quo accusat conscientia, nam conscientia accusat factum præteritum, reprehendit, & pungit, & dolor inde conceptus est propriè poenitentia, cum autem de peccato alterius, nulla possit esse conscientia accusans, & reprehendens, & pungens, adhuc supposito amore illius, inde est, quod dolor de illo, nequit esse propriè poenitentia. Iste autem rationes minimè in spe Theologica militant, ut per se patet.

72. Ad confirmationem, nego sequentiam. Ad eius probationem, distingo maiorem: Quia est respectu obiecti, & subiecti primarij, concedo: Præcisè quia est respectu obiecti primarij, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, vel illam nego, quia obiectum primarium spei, non est beatitudo ut cumque, sed beatitudo, ut connotans proprium subiectum, sed beatitudo physice propria, ad beatitudinem autem amici solum secundariò, & ex suppositione extenditur, non autem per se primo, & ex intrinseca habitudine. Ad secundam, concedo antecedens, & nego consequentiam: Quia quod alter reputetur ipse, non est intrinseca tendentia spei, nec de ratione illius, sed fit per charitatem, & est quid extrinsecum, & accidentale spei; & ideo tendentia spei ad beatitudinem alterius nequit esse essentialis, & primaria, sed solum accidentalis, & ex consequenti secundaria. Ad tertiam pariter, concessio antecedenti, nego consequentiam, quia iustitia Christi ex propria, & intrin-

seca ratione fuit iustitia fideiussoris propria, & suppositio fideiussoris non fuit illi virtuti accidentalis, sed essentialis, & ex intrinseca ratione illius exacta; & idem fuit virtus primario, imò, & vnicè satisfactiva pro debito alterius, hæc autem ratio non militat in spe Theologica, vt per se patet.

73. Sed dices: Quod sperat quis secundo, sperat per ordinem ad id, quod sperat primario; nam de ratione obiecti secundarij est ordinari ad obiectum primarium: Ergò si sperans primario speraret suam, & solum secundo alterius beatitudinem, solum speraret alterius beatitudinem in ordine ad suam, & ordinando illam ad suam: Sed hoc ipso non speraret alteri, sed sibi, quia quod quis sperat in ordine ad suum finem, sperat illud sibi, & non alteri: Ergò. Respondeo, distinguendo antecedens: Quod quis sperat secundo ex parte obiecti sperati, concedo antecedens: Quod quis sperat secundo ex parte subiecti cui, nego antecedens, & consequentiam: Quia cum ordo primarij, & secundarij versatur inter obiecta directè sperata, præcisivè à subiecto connotato, verum est quod tunc secundarium debet ordinari ad primum, sicut ad finem ultimum, vt quando quis sperat primario beatitudinem, & secundo victoriam tentationum, & perseverantiam finalem: Cæterum inter sperare sibi, & alteri beatitudinem, non est ordo primarij, & secundarij hoc pacto, nam sanè si quis speraret beatitudinem alterius, vt ordinatam, & conducendam ad suam, certum est, quod illam non speraret alteri, sed sibi, nec ad hoc opus esset vnicè alteri per amorem, sed quamvis esset alteri inimicus, si eius beatitudo conducirer ad propriam, posset illam sperare, & desiderare, propter propriam obtinendam. Solum ergò intervenit ordo primarij, & secundarij inter spem beatitudinis alterius, & propriam ex parte subiecti, & finis, cui quatenus spes, quæ per se primo, & absolute sperat sibi beatitudinem, supposito, quod alter sit amicus, & vnus per amorem, ex consequenti, & secundo eandem beatitudinem sperat alteri, tanquam subiecto, & fini cui secundo, ex charitate nempe erga ipsum, non verò ex concupiscentia propria erga se, non ordinando bonum alterius ad bonum suum, sed commune faciendo bonum vtrique sine divisione: Sicut per charitatem quisque prius amat se, quam proximum, charitas enim bene ordinata incipit à se ipso, non tamen ordinando bonum alterius ad suum, sed communicando suum affectivè alteri, sic ergò in ipse, quando ex charitate extenditur ad sperandum alteri.

74. Ex dictis inferes, non rectè assignari disparitatem inter spem Theologicam ex vna parte, & poenitentiam, castitatem, aut

iustitiam satisfactivam Christi ex alia, ex eo præcisè, quod licet sit possibilis spes, quæ vnicè respiciat proprium subiectum, sicut castitas, & poenitentia, vel quæ vnicè respiciat alterius subiectum, sicut iustitia Christi alterius debitum, vel quæ æquè primario respiciat vtrumque, tamen, spes de facto infusa nulla ex his est, sed alterius conditionis, nempe quæ per se primo respiciat proprium subiectum, & secundo alienum. Contra enim est, nam hæc non est disparitas, sed manifesta petitio principij, si enim est possibilis spes Theologica, & infusa, quæ vnicè possit tendere in beatitudinem propriam, sicut poenitentia in peccatum proprium, vel quæ vnicè possit sperare beatitudinem alterius, sicut iustitia Christi vnicè potuit satisfacere pro peccato alieno, vel quæ vtrumque æquè primario respiceret, vnde probabis, aut qua ratione quod spes de facto infusa talis non est sicut poenitentia de facto infusa, aut sicut castitas de facto infusa? Certè per te possibilis est poenitentia infusa vnicè, vel secundo; vel æquè primo circa peccata aliena, ac circa propria: Cur Ergò Deus, inter has poenitentias posibles, solum infudit hominibus poenitentiam restrictam ad peccata propria, & inter spes illas similiter posibles, solum de facto infudit spem secundo extensam ad beatitudinem alienam? Dices hoc solum probari ex autoritate, & congruentia. Sed sanè iam supra vidimus autoritatem in hoc nihil valituram, si ratio deesset. Congruentia autem optima vix apparet; si desit ratio à priori. Nam si dicas, quod datur affectus concupiscentiæ erga bonum proprium, & alterius; v. g. ira quæ quamvis per se sit solum contra propriam iniuriam, vt inquit Div. Thom. *quest. 47. artic. 1.* datur ira etiam contra eos, qui alijs nocent, in quantum illi aliquando ad nos pertinent per affinitatem, vel per amicitiam, vt inquit ipse D. Thom. *Ibid. ad 1. & 2.* Sanè etiam datur poenitentia, quæ solum de proprijs peccatis dolet, & non de peccatis amicorum, aut proximorum: Cur rogo spes de facto infusa imitatur iram, quæ de facto datur, & non poenitentiam, quæ de facto datur? Si huius nulla est ratio ex conceptu obiectivo spei, & poenitentia: Ergò nulla congruentia.

75. Contra tertiam conclusionem nihil est, quod specialiter obsit, præter ea, quæ supra soluta manent. Restat tamen specialiter de amore concupiscentiæ disquirere: An per illum possimus amare bonum alteri? Nam ab hoc non leviter pendet intelligentia perfecta præcedentium, vt vidimus *num. 25.* Veruntamen hoc determinari nequit, nisi prius explorando distinctionem propriam, & strictam inter amorem benevolentia, & concupiscentia; propterea que sequentem excito quæ-

tionem.

QUESTIO III.

An, & quomodo distinguatur amor benevolentia, & concupiscentia, & an secundum possit quis amare bonum alteri?

1. **H**UIUS Vltimæ partis resolutio pendet ex resolutione prioris, circa quam plures invenio sententias; nam in primis Caiet. sensit amorem benevolentia, & concupiscentia non esse affectus intrinsecè, & specie diversos, sed solum esse distinctas denominationes eiusdem amoris erga obiecta distincta, ac proinde distinctionem vtriusque nom tam esse distinctionem amorum, quam amatorum. Ex his verò, qui distinctionem intrinsecam, & specificam inter vtrumque amorem admittunt, aliqui illam assignant ex eo, quod amor benevolentia intrinsecè attingit, seu movetur ex bonitate personæ, secus verò amor concupiscentia. Alij verò eam desumunt vnicè ex diverso fine cui, ita vt quando finis cui amoris est propria persona, sit amor concupiscentia, quando verò est aliena sit amor benevolentia; attamen sententia D. Thom. clara est, & ab his, nisi fallor, valdè diversa, quam, vt explicem.

PRIMA, ET SECUNDA
Conclusio.

2. **D**ICO Primo: *Amor concupiscentia, & benevolentia intrinsecè, & specie differunt inter se.* Probatur contra Caiet. referendo textum D. Thom. 2. 2. *quest. 26. art. 4. in corp.* vbi sic ait: *Motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum, quod quis vult alicui, vel sibi, vel alij, & in illud, cui vult bonum: Ad illud ergò bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentia; ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitia: Hac autem divisio est secundum prius, & posterius; nam id quod amatur amore amicitia, simpliciter, & per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentia, non simpliciter, & per se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio, ita & bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid: Et per consequens amor, quo amatur aliquid, vt ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem, quo amatur aliquid, vt sit bonum alterius est amor secundum quid.* En vbi D. Thom. non solum distinguit obiecta penès bonum simpliciter, & bonum secundum quid, sed ex hac distinctione obiectorum, etiam distin-

Illustmus. Palanco.

guit amores penès amorem simpliciter, & amorem secundum quid, & illum dicit esse amorem amicitie, sive quod idem est benevolentia, illud autem concupiscentia: Ergò dicendum est distinctionem istam non esse solum obiectorum, seu amatorum, sed etiam esse distinctionem specificam, & subiectivam amorum, seu affectuum. Et id quidem confirmari potest, quia D. Thom. inquit quod hæc divisio est secundum prius, & posterius, intelligens pro priori amorem benevolentia, & pro posteriori amorem concupiscentia: Ergò sentit priorum esse amorem benevolentia, quam concupiscentia, & consequenter distinctos amores. Deinde id ipsum ratio suadet, quia prius est amare personam, quam velle illi bonum: Hæc enim causalis vera est: *Quia amo Petrum, propterea volo illi bonum:* Hæc autem falsa: *Quia volo Petro bonum, propterea illum amo:* Ergò priorum, antequam velim Petro bonum, præcedit amor personalis illius, seu amor directus erga personam: Ergò iste, vt prior, distinguitur subiectivè, & intrinsecè ab illo, vt posteriori.

3. Sed dices: D. Thom. ante verba relata, inquit: *Quod amare est velle alicui bonum:* Ergò non potest præcedere amor Petri, antequam quis velit illi bonum. Sed contra est, quia ibi D. Thom. non definit expressè amorem per suam essentiam, sed per suum immediatum effectum illum explicavit ex Philosopho; nam cum primus, & immediatus effectus, per quem explicatur amor erga personam, sit velle personæ amatæ bonum, idem tam Philosopho, quam D. Thom. per hoc solent explicare amorem, tanquam per immediatum, & proprium illius effectum, non tanquam per affectum, in quo essentialiter consistat; quia vt inquit D. Thom. *quest. 25. art. 2. ad 1.* *Hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit; nos autem, vt implurimum, per effectum cognoscimus causam; effectus autem amoris est desiderium, vel concupiscentia, qua nempe volumus bonum amato: Ergò. Confirmatur.* Quia salvatur amor benevolentia, seu erga personam, quo amans non velit bonum ipsi: Tum, quia Deum amamus per complacentiam in ipso, etiam quamvis nullum bonum ipsi velimus, vel cupiamus, quia nullo eget: Tum, quia casu, quo Deus, vt potuit, nullum vellet bonum à se distinctum, nullum vellet, aut cuperet bonum sibi; & tamen amaret se ipsum: Tum, quia se ipsum amat necessario; & tamen necessario non vult bonum aliquod sibi: Quia etiam, quamvis velit plura bona extrinseca, illa non tam sibi vult, quam nobis, vt fini cui; quia ipse est solus finis cuius gratia: Et tamen se ipsum propriissime amat: Ergò amare aliquem, non consistit essentialiter in velle illi bonum. Urgetur: quia, vt amemus Deum verè,

E

non

non est opus, quod illum respiciamus, ut finem *cui*, sed satis est, quod illum amemus, propter se ipsum, ut finem *cuius gratia*, licet nos ipsos, vel proximos respiciamus, ut finem *cui*: Ergo amare aliquem, non importat essentialiter *velle illi bonum*, seu illum respicere, ut finem *cui*.

4. Nec dicas: Quod quando amamus, Deum, saltè volumus ipsi bonum, quod ipse est, seu bonum intrinsecum ipsius; & idem loquendo de amore, quo Deus amat se ipsum; quia eo vult sibi bonum, hoc est, suam bonitatem sibi. Contra enim est: Quia distinctio D. Thom. inter personam, & bonum illi volitum, non est de bono, quod ipsa persona est; quia hoc non est bonum secundum quid, eo sensu, quo exponit D. Thom. Ergo quando D. Thom. distinguit inter illum, cui volumus bonum, & bonum, quod illi volumus, non loquitur de bono, quod ipse est, sed de bono ab eo distincto, quod ipsi volumus, vel cupimus. Unde cum assumit dictum illud Philosophi. *Quod amare est velle alicui bonum*, & subiungit, *unde motus amoris in duo tendit, scilicet, in bonum, quod quis vult alicui, vel sibi, vel alijs, & in illum, cui vult bonum*, ineptè explicatur de bono, quod est ipse; quia ita motus amoris, non tenderet in duo, sed in unum, & idem. Nec D. Thom. diceret, quod bonum amatum alicui est bonum per accidens, & amatum secundum quid, ille autem, cui amatur, per se, & simpliciter: nec diceret, quod ad bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; quia bonum, quod ipse est, non terminat amorem concupiscentiæ, ut per se patet: Ergo.

5. Urgetur: Quia, si propriè loquamur, non volumus alicui bonum, quod ipse est, seu quod iam in ipso supponimus; nam *velle*, propriè sumptum, in hoc distinguitur ab *amare*, quod *velle* significat affectum procurativum boni nondum habiti, *amare* autem significat affectum complacentiæ erga personam, seu erga bonitatem illius, quam illi competentem supponimus: Sed propriè loquendo non procuramus personæ bonum, quod ipsa persona est, sed solum bonum, quod illi potest advenire; complacemur autem in bono, quod ipsa persona est: Ergo, propriè loquendo, amor non consistit in velle bonum amato, adhuc bonum, quod ipsa persona est; nam hoc, propriè loquendo, non terminat volitionem, sed complacentiam, & amorem.

6. Secundo: Quia velle alicui bonum est affectus connotativus, id est, respiciens bonum cum connotatione ad subiectum; item est affectus quasi compositivus, seu unitivus boni cum subiecto amato; attamen amor simpliciter talis est affectus absolutus respiciens amatum sine vlla connotatione ad aliud; est

affectus simplex, absque vlla compositione, & dato quod sit unitivus in actu exercito, non est unitivus boni voliti, cum subiecto amato, sed unitivus amanti cum amato: Ergo amor simpliciter talis non consistit essentialiter in velle bonum alicui, sed est affectus specificè, & intrinsecè distinctus ex suo modo tendendi.

7. Tertio ex ipso D. Thom. qui 1. 2. quæst. 25. art. 2. in corp. explicat de proposito quid sit amor, & inquit: *Manifestum est autem, quod omne, quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet appetitum, seu proportionem ad finem, &c. Ipsa autem appetitudo, sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est, quam complacentia boni. Et quæst. 26. art. 1. in corp. sic ait: Appetitio appetitus sensitivus; vel voluntatis ad aliquid bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur amor sensibilibus, vel intellectivus, seu rationalis. Et art. 2. in corp. similiter ait: Ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coactionem ad ipsum, quæ est quadam complacentia appetibilis: Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili, vocatur amor, qui nihil est aliud, quam complacentia appetibilis. Hic sanè D. Thom. explicat primariam, & essentialem rationem amoris, non quidem per affectum connotativum volendi bonum alicui, sed per primam immutationem, quam facit bonum in appetitu, quæ est quadam captatio, seu amplexus, & dulcis occurfus inter appetitum, & bonum, per modum complacentiæ in ipso, & ipsam complacentiam, inquit esse ipsum amorem: Ergo amor personæ propriè, & simpliciter non est affectus, quo illi volumus bonum, sed est prima immutatio appetitus erga ipsam personam, seu primus ille occurfus utriusque cum coactione, & complacentia, quæ coactio, & complacentia est ipse amor essentialiter: Sed hæc intrinsecè, & essentialiter differt ab affectu, quo illi volumus bonum: Tum ex modo diverso tendendi: Tum ex diverso obiecto directo: Tum, quia hic affectus præsupponit illam complacentiam; siquidem prius est, quod persona placeat amanti, & exinde sequitur velle illi bonum: Ergo isti affectus sunt intrinsecè, & specie distincti; affectus igitur erga personam est amor simpliciter, & dicitur amor benevolentæ; & affectus volendi bonum personæ est amor secundum quid, & dicitur amor concupiscentiæ, ut supra aiebat D. Thom. Ex quo.*

8. Dico secundo: *Distinctio intrinseca, & specifica inter amorem benevolentæ, & concupiscentiæ, sumenda est, tum ex distincto obiecto directe tracto, tum ex diverso modo tendendi.* Probat ex præcitato textu D. Tho. nam iuxta ipsum, amor benevolentæ est amor directus personæ, est affectus absolutus erga personam, est amor simpliciter, & erga bonum substantivè, & simpliciter tale; amor verò concupiscentiæ est amor directus boni perfectivi personæ,

personæ, & solum obliquè respiciens personam, est affectus connotativus, non absolutus, est amor secundum quid, & erga bonum secundum quid, non erga bonum simpliciter: Sed huiusmodi distinctio est ex diverso obiecto directe inspecto, & ex diverso modo tendendi, ut ex terminis patet: Ergo. Ex quo.

TERTIA CONCLUSIO.

9. **D**ICO Tertio: *Non rectè distinguitur amor concupiscentiæ ab amore benevolentæ ex diverso fine cui amatur bonum, eo, quod in amore concupiscentiæ finis cui sit unice ipsa persona amans, & in amore benevolentæ finis cui sit unice determinatè altera persona.* Probat ex D. Thom. vbi supra, nam ibi expressè ait, quod *ad illud bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ.* Item, quod *autem amatur amore concupiscentiæ non simpliciter, & per se amatur, sed amatur alteri.* Recolatur textus; nam in eo expressè admittit amorem concupiscentiæ erga bonum alterius, ut distinctum ab amore benevolentæ erga subiectum, cui vult bonum: Ergo non est de essentia amoris concupiscentiæ, ut distincti ab amore benevolentæ, respicere pro fine *cui* propriam personam.

10. Dices, verum esse Div. Thom. ibi concessisse cuilibet amori duos respectus, benevolentæ, scilicet, respectu personæ, sive propriæ, sive alienæ, & concupiscentiæ respectu boni voliti personæ; sed intelligendum esse (ne sibi ipse sit contrarius) de amore concupiscentiæ, & benevolentæ in generali acceptione, ut hoc nomine distingueret aliquo modo respectum illum, quem idem amor dicit ad bonum, à respectu illo, quem dicit ad personam; quia clarum est comparisonem non fecisse inter amorem boni, & boni, nec inter amorem personæ, & personæ, sed inter amorem boni, & amorem personæ, hic tamen non est rigorosus sensus quæstionis, sed ille, quem explicuit D. Thom. in solut. ad 1. & 3. & alijs in locis.

11. Sed contra est: Quia in primis falsum est D. Thom. concessisse cuilibet amori duos illos respectus benevolentæ erga personam, & concupiscentiæ erga bonum illi volitum; nam, ut iam vidimus, D. Thom. expressè distinxit amorem personæ, quem dicit esse simpliciter amorem, ab amore boni illi voliti, quem dicit esse amorem secundum quid: Sed amori personæ, prout distincto ab amore boni, non concessit illos duos respectus, nec amori boni, prout distincto ab amore personæ, sed cuilibet assignavit suam peculiarem respectum: Ergo falsum est, quod D. Thom. cuilibet amori concessit illos duos respectus. Ex

plicatur: Nam D. Thom. distinguit illos duos amores, tanquam prius, & posterius: Ergo sensit amorem personæ esse priorem ad amorem boni, ut boni personæ: Sed eo ipso amori personæ non concessit respectum ad bonum personæ; nam aliàs amor ille non esset prior ad amorem boni personæ, cum per se ipsum esset talis amor: Ergo non cuilibet amori concessit illos duos respectus. Item: Quia omnes admittunt amorem simplicem personæ, quæ non velit, per se ipsum, bonum ipsi personæ; & ipse, contra quem disputamus, admittit amorem erga bonum personæ, qui per se non sit amor directus ipsius personæ: Ergo non potest nisi falso, cuilibet amori concedi uterque ille respectus ad personam, & bonum personæ; non ergo D. Thom. id concessit, nisi velle ipsum falso concessisse. Nec obstat quod Div. Thom. ibi ait: *Motus amoris in duo tendit, &c.* Tum, quia non ait: *Motus cuiuslibet amoris* Tum, quia latius patet motus amoris, quam amor ipse; quia motus amoris importat seriem plurius actuum, quibus voluntas ex amore movetur, & sic ex amore personæ movetur ad amandum illi bonum, non per eundem, sed per posteriorem amorem, qui etiam est motus amoris, quo ex præcedenti amore movetur voluntas ad procurandum bonum amato.

12. Secundo: Falsum est D. Thom. ibi loqui de amore benevolentæ, & concupiscentiæ in generali acceptione tantum; nam in primis D. Thom. loquitur ibi in corp. art. de amore benevolentæ, & concupiscentiæ expressè, contra distinguendo utrumque amorem ex obiecto proprio utriusque, ut iam vidimus, & constat ex ipso textu: Ergo loquitur de amore concupiscentiæ, ut contradistincto ab amore benevolentæ, & de amore benevolentæ, ut contradistincto ab amore concupiscentiæ: Sed hæc non est generalis, sed specialis, & differentialis utriusque acceptio: Ergo. Et quidem quænam specialior acceptio potest esse utriusque amoris, quam ea, penès quam uterque contradistinguitur specificè, & ex obiecto?

13. Inquit solutio, D. Thom. ibi comparisonem non fecisse inter amorem boni, & amorem boni, inter amorem personæ, & amorem personæ, in quo sensu, solum procedit difficultas, quia hic est rigorosus sensus quæstionis, quem explicuit D. Thom. ad 1. & 3. Sed contra est; fateor enim D. Thom. talem comparisonem non fecisse; sed cur eam non fecit, quando ex professo tractabat divisionem, seu distinctionem inter amorem benevolentæ, seu amicitæ, & amorem concupiscentiæ; nam hic est titulus illius articuli? Sanè si illa comparatio esset unicus, & rigorosus sensus quæstionis, & penès quam unice, ac determinatè distingueretur uterque amor

in propria, & stricta acceptione, diminutè, imò impertinenter processisset D. Thom. & extra choram saltasset, non illam, sed aliam comparisonem faciendò: Ergò si illam non fecit, idè est, quia penès illam non distinguuntur illi amores propriè, & strictè, sed solum penès amorem personæ, quod est bonum simpliciter, & penès amorem boni personæ, quod est bonum secundum quid. Et quidem ut quid D. Thom. faceret comparisonem personæ, & personæ, boni, & boni voliti personæ? Nam sanè hæc comparatio ad distinguendos specificè amores nihil profus iuvat: Quod enim persona amata sit hæc, vel illa, quid iuvat ad distinguendos specificè amores? Sanè si sola distinctio personarum esset distinctivum specificum amorum, ad quamlibet personam distinctam, opus esset amore specie distincto, & sic ad amandum Petrum; v. g. opus esset amore unius speciei, ad Paulum amore alterius speciei, & ad reliquos similiter; quod sanè nullus vel somniavit: Ergò meritò D. Thom. non fecit comparisonem inter personam, & personam; nam ex hac parte invenire nequibat peculiarem distinctionem, quam ex ipso articulo titulo explicandam assumpserat.

14. Tertio falsum est, quod D. Thom. solum explicuit sensum rigorosum quæstionis ad 1. & 3. quia mirum esset, quod D. Thom. sensum rigorosum quæstionis tacuisset in corpore articuli, in quo semper respondet directè quæsitò, & illum explicuisset in sola solutione argumentorum: Tum, quia in solutione argumentorum eodem sensu loquitur D. Thom. ac in corpore articuli; aliàs æquivoce solveret obiecta, loquendo de subiecto quæstionis in alio sensu, ab eo, in quo resolvit quæstionem: Tum, quia D. Thom. in solut. ad 1. solum ait: *Ille propriè dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.* In hoc autem minimè distendit à comparatione, & distinctione assignata in corp. art. Nam hic, sicut ibi comparat illum, cui volumus bonum, cum bono, quod nobis volumus, & distinguit amorem amicitie ab amore concupiscentie in eo, quod ille est erga illum, cui bonum volumus, iste autem est erga bonum, quod volumus nobis; quia hoc solum dicimur concupiscere: Sed ille, cui volumus bonum, est persona, & bonum, quod nobis volumus, est bonum volitum personæ, quia nos personæ sumus: Ergò hic etiam Div. Thom. facit comparisonem personæ, cui volumus, cum bono, quod volumus personæ, & penès hanc distinctionem distinguit, vtrumque amorem, sicut in corp. art.

15. Nec obstat, quod dixerit: *Illud dicimur concupiscere, quod volumus nobis, & non dixit, quod volumus alijs;* nam vtrumque potuit dicere, nobis, vel alijs, sicut in corp.

art. cum inquit: *Quod quis vult alicui, vel sibi, vel alijs, vbi satis innuit, ad distinctionem vtriusque amoris per accidens esse, quod bonum sit volitum sibi, aut alijs, ac indifferenter vitur hoc, vel illo subiecto cui;* vndè subiungit: *Ad illud ergò bonum, quod quis vult alteri habetur amor concupiscentie, vbi etiam potuit dicere, quod quis vult sibi;* quia relationem facit ad illud bonum, quod (vt immediate dixerat) *quis vult alicui, vel sibi, vel alijs.* Cæterum ad intentum D. Thom. non facit magis dicere *sibi;* quam dicere *alteri,* nec dicere *nobis,* quam dicere *alijs;* quia in hoc vim non facit, nec distinctionem ponit, sed solum distinguit illum, cui bonum volumus, à bono, quod volumus illi, quicumque ille sit, & ex hoc sumit præcisè distinctionem vtriusque amoris, vt legenti constabit. Præterquam quod per *ly volumus nobis,* non excludit distinctam personam ab vnoquoque volente, nam inter plures, quod ad invicem quilibet nostrum alteri ex nostris volumus, nobis volumus, & tamen cum distinctione volentis à persona, cui vult.

16. Item, in solut. ad 3. solum ait, quod amicitia utilis, & delectabilis habet aliqualem rationem amicitie, in quantum vult bonum amico, id est, in quantum directè respicit amicum, vt illum, cui bonum vult, sed in quantum bonum illius refert ad suam delectationem, & vtilitatem, deficit à ratione veræ amicitie, & trahitur ad amorem concupiscentie, quia videlicet, iam amicus, non amatur in se, & absolutè, vt bonum simpliciter, sed amatur connotativè, & relativè ad suam vtilitatem, aut delectationem, tanquam bonum commodum, aut conveniens alteri. Ex quo minimè sequitur D. Thom. vnicè distinxisse amorem amicitie ab amore concupiscentie ex diverso fine cui penès personam propriam, & alterius, sed solum ex diversa ratione obiectiva, & modo tendendi, quo attingit eandem personam; nam in quantum illam amat, vt bonum absolute, & substantivè tale, hoc est, vt subiectum bonitatis terminat amorem amicitie, sed in quantum illam amat, vt bonum alterius, vel sui, vel alius, trahitur ad amorem concupiscentie.

17. Et vt videas hoc ita esse, pone, quod quis diligat mulierem propter speciosam formam illius, sanè si in hoc sistat amor, habet aliqualem rationem amicitie, non quidem, quia ei vult bonum, sed quia ipsam amat, vt bonum in se, & substantivè, quia etsi nullam ei bonum procuret, si tamen propter eius speciosam formam illam amet, erit amor aliqualis amicitie: Pone item, quod illam, vt sic speciosam, referat ad delectationem, non suam, sed sui amici, & sic amet eam, vt delectabilem suo amico, sanè iam amor illius trahitur ad amo-

amorem concupiscentie; quia iam illa amatur, vt bona alteri, nec minus erit respectu illius amor concupiscentie amare illam, vt delectabilem amico, quam amare illam, vt delectabilem sibi, ex principijs Div. Thom. Ergò Div. Thom. non distinguit amorem concupiscentie ab amore amicitie ex eo præcisè, quod bonum quis velit potius sibi, quam alteri, sed ex eo, quod velit bonum, potius, vt bonum alicuius, vel sui, vel alterius, quam vt bonum substantivè, & in se: Non ergò Div. Thom. contrarius est, vt resolvens quæstionem in corp. art. sibi ipsi, vt respondentem ad 1. & 3. sed omnino cohæret sibi. Et quidem casu, quo ex hoc timore sensus illius minus propriè explicandus esset, potius oportebat solut. ad 1. & 3. trahi ad sensum corporis articuli, quam è contra.

18. Secundò probatur assertum à ratione: Quia diversitas sola finis cui, non sufficit ad diversificandos specificè amores: Ergò male distinguitur amor concupiscentie ab amore benevolentie ex solo fine cui diverso. Probo antecedens, primò, quia finis cui non est specificativum amoris, siquidem obiecta specificativa solum sunt obiectum motivum, vel terminativum primarium: Sed distinctio specifica amoris solum est penès distinctum obiectum specificativum: Ergò. Secundo: Quia quod bonum amatum ametur Ioanni, vel Paulo, ad summum potest causare distinctionem individualement amoris, quia non est maior distinctio inter Ioannem, & Paulum, sicut amicitia ex eo præcisè, quod sit cum Ioanne, vel cum Paulo nemo dixit esse distinctam amicitiam: Ergò ex diverso fine cui, non probatur diversitas specifica.

19. Dices, prædictam distinctionem, non sumi ex distinctiore personæ penès hanc, vel illam, sed penès propriam amantis, vel alterius, distinctio autem personæ penès propriam, vel alterius esse specificam respectivè ad amorem respicientem hanc, vel illam; quod constat, nam amor propriæ personæ non est amor amicitie; amor autem alterius personæ est amor amicitie; qui amores specificè distinguuntur. Sed contra est, quia amor propriæ personæ, vt fundantis communicationem cum altera, etiam est amicitia, sicut amor alterius, vt fundantis communicationem cum propria, si autem amor propriæ personæ præcisivè à communicatione non est amor amicitie, sed solius simplicis complacentie, etiam amor alterius, si præcindat à communicatione, non est amor amicitie, sed solius benevolentie simplicis: Ergò penès personam propriam; & alterius præcisè non distinguitur amor amicitie, & benevolentie simplicis. Confirmatur: Amor personæ amici, est amor amicitie, & amor personæ inimici non est amor amicitie, sed solius simplicis benevolentie: Et tamen hæc dis-

tinctio non est ex diversitate personæ penès propriam, & alterius; quia persona vtroque hoc amore amata, est alterius, & non propria: Ergò.

20. Tertio probatur conclusio, nam rogo, amor propriæ personæ directè, & vt quod illam amans, pro priori antequam illi velim bonum, est ne amor strictæ concupiscentie, vel strictæ benevolentie? Si strictæ benevolentie: Ergò datur amor strictæ benevolentie erga personam propriam: Non ergò est de ratione differentiali amoris benevolentie respicere personam alterius. Si autem dicas esse amorem strictæ concupiscentie, sic arguo: Et tamen amor ille non respicit propriam personam, vt finem cui, sed vt obiectum quod directè amatum: Ergò non est de essentia, nec differentia amoris strictæ concupiscentie respicere propriam personam, vt finem cui. Confirmatur: Quia amor, quo volumus divitias amico, in quantum talis, non est amor benevolentie, sed concupiscentie: Et tamen respicit pro fine cui, non propriam, sed alterius personam: Ergò. Probo maiorem: Quia ille amor, licet præsupponat amorem benevolentie erga amicum, tamen per se, & formaliter, in quantum vult illi divitias, solum est amor divitiarum, non verò directè amici: Sed non est amor benevolentie, sed concupiscentie divitiarum: Ergò solum est amor concupiscentie, non autem benevolentie, nisi tantum præsuppositivè, & in radice. Urgetur: Quia iuxta A. solutionis, possibilis est amor amans bonum personæ distinctæ, quia licet præsupponat amorem talis personæ, non sit tamen intrinsecè amor illius: Idque satis constat ex dictis in 1. conclus. Sed talis amor non esset amor strictæ benevolentie: Ergò esset strictæ concupiscentie, licet de bono alteri personæ volito. Probo maiorem: Quia non esset intrinsecè amor strictè benevolus personæ, siquidem intrinsecè non esset amor personæ, & implicat, quod sit intrinsecè amor benevolus personæ, si non est intrinsecè amor personæ: Aliundè, nec esset intrinsecè amor strictè benevolus divitiarum, quia implicat divitias amari benevolentè: Ergò.

21. Denique probatur conclusio: Quia spes non differt specificè ex eo præcisè, quod speret sibi, vel alteri, vt supra vidimus ex Div. Thom. Nec ira erit specie distincta ex eo, quod irascatur contra nocentem illatum sibi, vel illatum amico, & sic de alijs affectibus: Ergò nec amor specificè debet distinguí ex eo, quod amet sibi, vel alteri, nempe amico. Dices, hoc verum esse in sensu antecedentis: Quia nimirum eis affectibus non respicitur persona alterius, vt alterius, sed vt moraliter propria, seu reputativè, quo pacto affectus est eiusdem speciei, ac circa personam physicè propriam: Cæterum distinguí amorem concupis-

cupiscentiæ ab amore benevolentiae ex eo, quod iste respicit pro fine cui personam alteram, non solum physicè, sed etiam moraliter, & reputativè alteram, iste verò personam propriam, sive physicè, sive reputativè, & moraliter propriam.

22. Sed contra est: Quia impossibilis est amor, qui respiciat pro fine cui personam, tam physicè, quam moraliter alteram in sensu solutionis: Ergò erit impossibilis amor benevolentiae strictae, de quo loquitur solutio, & quem intendit distinguere ab amore strictae concupiscentiae. Probo antecedens: Quia impossibilis est amor respiciens pro fine cui personam, non pro priori amatam, nam quicumque vult bonum alicui, illum pro priori amat simpliciter, vt constat ex Div. Thom. supra relato, & quia nemo vult alteri bonum, nisi quia illum praesuppositivè amat: Sed per istum amorem praeivium personae illa persona amata fit moraliter, & reputativè propria, seu vna cum amante; quia amor est unio quaedam inter amantem, & amatum, & haec unitas amoris est unitas moralis, & reputativa, de qua loquitur solutio: Ergò implicat amor respiciens pro fine cui alteram personam, nisi illa sit moraliter, & reputativè vna cum persona amantis, seu sic propria: Ergò implicat, seu est impossibilis amor respiciens pro fine cui personam, tam moraliter, quam physicè alienam. Ex quo rursus sequitur, omnem amorem, quo quis vult bonum personae, vt bonum illi, esse amorem concupiscentiae, quae est nostra, & ipsissima Div. Thom. doctrina, quia nemo vult bonum personae, vt bonum illi, nisi talis persona sit secum unita per amorem directum illius unitivum amantis cum amato: Sed eo ipso vult bonum propriae personae affectivè, & moraliter propriae, quod sufficit per se ad amorem strictae concupiscentiae: Ergò omnis amor, quo volumus bonum personae, est amor strictae concupiscentiae, sive sit persona amantis, sive amati, implicat enim quod non sit vel amantis, vel amati, quia personae non amatae nihil unquam boni volumus, vt bonum ipsi.

23. Dices forsam: Dupliciter posse aliquem velle bonum personae moraliter secum unitae, seu propriae, nempe, vel specificativè, vel reduplicativè: Specificativè quidem, quando supposito amore directo illius personae, per quem in actu exercito unitur cum illa, consequenter, absque reflexione, supra illam unionem affectivam, & moralem, illi vult bonum: Reduplicativè verò, quando facit reflexionem supra unionem, & proprietatem alterius personae factam per amorem, & tunc illi vult bonum, tanquam personae iam ad se pertinentis, & quodammodo propriae: Igitur primus amor benevolentiae, secundus verò con-

cupiscentiae. Sed contra: Quia si distinguis istos amores penes personam propriam, & alienam, eodem sensu debes accipere alienam ad amorem benevolentiae, ac proprietatem personae ad amorem concupiscentiae: Ergò sicut ad amorem concupiscentiae exigit, quod persona cui sit reduplicativè propria, vel physicè, vel moraliter, media reflexione explicata, etiam hoc pacto exigere debes ad amorem benevolentiae, quod persona cui sit reduplicativè altera, seu aliena, tam physicè, quam moraliter, media reflexione explicata: Ergò opus erit ad amorem benevolentiae, quod amans reflectat supra alium, cognoscens illum esse extraneum, tam physicè, quam moraliter, & tunc illi velit bonum: Sed hoc est impossibile: Quia ita esse alterum, vel extraneum, importat esse sibi exosum, vel saltè non à se amatum, & implicat, quod quis velit alicui bonum, cognoscens per reflexionem ipsum esse sibi exosum, vel à se non amatum: Ergò constituis amorem benevolentiae in modo impossibili amandi.

24. Secundo: Quia vt quis speret amico aliquod bonum, minimè necessaria est talis reflexio, sed satis est, quod in actu exercito illum amet, & hoc amore uniatur cum ipso; & similiter, vt quis irascatur contra nocentem amico: Et tamen per se vterque iste affectus est affectus concupiscentiae: Ergò ad affectum concupiscentiae non requiritur talis reflexio. Tertio: Quia talis reflexio, & reduplicatio purè voluntariè exigitur; illam enim non exigit D. Thom. nec est vlla ratio, cur non sufficiat unio cum subiecto cui per amorem illius exercita, & in actu exercito praesupposita; vel assigna illam; quod non facile praestabis: Ergò. Quarto: Quia talis reduplicatio, & reflexio supra amicum, vt vnum moraliter, & affectivè secum, non potest extrahere amorem benevolentiae à ratione talis, & illum trahere ad amorem concupiscentiae: Quod enim cognoscam Ioannem esse meum amicum, & inter nos non esse divisionem, & propterea illum amem, & mea bona illi velim, minimè minuit meam benevolentiam erga illum, nec eam in concupiscentiam transmutat, vt per se patet. Ergò. Quinto: Quia in amicitia delectabili, vel utili, si personam delectabilem, vel utilem referat quis ad amicum suum, eamque velit, vt suo amico delectabilem, vel utilem, trahit amorem amicitiae ad amorem concupiscentiae, & hoc quamvis nullam faciat reflexionem de eo, quod amicus est persona moraliter, & reputativè propria: Ergò haec reflexio non requiritur.

25. Sed obijcies: Ratio, quare aliquis amor dicitur concupiscentiae, potius quam benevolentiae, vnicè est, quia ille respicit personam propriam, non iste; Ergò in hoc, &

per hoc differunt tales affectus. Probatur antecedens. Primo: Quia non est alia ratio assignabilis. Secundo: Quia communis PP. & Theologorum sententia definit concupiscentiam per respectum ad concupiscentem. Ergò: Quia differentia illius consistit in eo, quod respiciat personam propriam. Tertio: Nam cur D. Thom. & ferè omnes dixerunt, amorem concupiscentiae esse, vel vnicè, vel per se primò de bono ad se pertinenti, potius, quam de bono pertinenti ad alium? Quarto: Quia charitas ab omnibus appellatur amor amicitiae, seu benevolentiae, spes autem concupiscentiae: Sed huius nulla esset ratio, si velle bonum alteri esset amor concupiscentiae, sicut velle bonum sibi; nam charitas etiam vult bonum alteri, nempe proximis: Ergò. Quinto: Quia possibilis est amor, qui ex sua natura sit determinatus ad attingendam propriam personam amantem, vt finem cui boni desiderati; & item possibilis est amor ex natura sua determinatus ad attingendam alienam personam, vt finem cui boni amati: Sed hi affectus ex vna parte distinguuntur specificè ex praedicta differentia, & natura vtriusque, & ex alia nullo proprio nomine explicantur, quam primus nomine amoris concupiscentiae, & secundus benevolentiae: Ergò ex hoc vnicè debent distinguì amor concupiscentiae, & benevolentiae. Et confirmatur: Quia supposita possibilitate, & existentia talium affectuum, omnes primum vocaverunt amorem concupiscentiae, secundum benevolentiae: Sed his primum credi debet, quam vni, vel alteri Recentiori: Ergò. Urgetur: Quia PP. plerumque hoc pacto distinguunt amorem concupiscentiae ab amore benevolentiae. Undè Anselm. lib. de Casu Diab. cap. 4. & de Concord. cap. 9. sic distinguit vtrumque amorem: Nam alter, inquit, oritur ex suprema quadam affectione honestatis, alter ex affectione propriae commodi: Ergò. Consonat D. Thom. pluribus in locis, & praecipuè 1. 2. ubi supra.

26. Respondeo tamen facile, negando antecedens. Ad primam probationem, dico, esse aliam rationem, quam nempe assignatam supra relinquimus ex D. Thom. assert. 2. Ad secundam, dico, concupiscentiae amorem ab omnibus definiri, aut explicari directè in ordine ad bonum commodum alicui, pro illo tamen aliquo, cui bonum appetatur, vt commodum, plerumque ponunt ipsum amorem, & non alterum, non quia non possent interdum, vt fecit D. Thom. supra expensus, explicans amorem concupiscentiae per amorem boni commodi, vel sibi, vel alteri indifferenter; sed quia amor concupiscentiae per se primo, & absolute, semper est de bono commo ipso amanti, & solum ex suppositione, & secundario de bono commo alteri. Et quid mirum quod explicarent illum per ordinem ad subiec-

tum cui per se primò, & absolute inspectum, potius quam per ordinem ad subiectum cui solum ex suppositione, & secundario attactum? Ex hoc tamen minimè sequitur, quod excluderint personam alteram ab amante à subiecto cui ipsius amoris concupiscentiae. Ad tertiam dico, quod ideò D. Thom. & alij dixerunt, quod amor concupiscentiae per se primò, & absolute est de bono ipsi amanti commo, quia essentialiter est de bono commo alicui, & nemo per se primò, & absolute amat bonum, vt commodum, nisi sibi, alteri verò solum facta suppositione accidentali amoris ad illum, & unionis cum ipso, & consequenter ad talem unionem. Cuius ratio à priori est: Quia amor boni commo, vt commo, est motus appetitus, & de ratione motus est tendere in terminum proprium proportionatum mobili, quod tali motu se movet, vt supra vidimus ex D. Thom. quest. prac. num. 3. Et quia bonum commo, vt commo, non amatur, nisi subiecto praeivè amato, & quisque à se ipso naturaliter, & necessario est amatus; alter verò solum contingenter, & accidentaliter, inde bonum, vt commo, vt ametur sibi non indiget suppositione accidentali, bene verò vt ametur alteri.

27. Ad quartam similiter dico, charitatem appellari amorem amicitiae, & spem concupiscentiae ex suo obiecto primario, quod licet respectu vtriusque sit summum bonum, tamen respectu charitatis est summum bonum, vt in se simpliciter bonum, respectu verò spei, vt bonum commo, seu conveniens alteri, vel sibi, vel alijs; hoc est, vel speranti, vel alteri cui sperat ipsum, & haec est primaria ratio, desumpta nempe ex diverso modo attingendi directè ipsum obiectum primarium. Si verò charitas sumatur, quoad actum, secundarium amandi proximum, etiam distinguitur à spe, in eo, quod charitas amat directè proximum, vt subiectum habens bonitatem, seu, vt bonum simpliciter, & substantivè, & ex hoc dicitur amor benevolentiae; spes verò non amat directè proximum, sed ad summum vult bonum commo ipsi, vt praeivè amato per benevolentiam; ideòque ex bono commo directè amato, dicitur amor concupiscentiae; quod tamen intelligendum est praesuppositivè, & fundamentaliter, non formaliter, vt supra diximus. Si verò dicas, quod etiam ex charitate volumus bonum Deo, & proximis commo, dico, hoc ad summum probare, quod charitas habeat actum secundarium concupiscentiae. Quod nec contrarius negare poteris, quia etiam ex charitate velle possumus, & saepe volumus bonum nobis ipsis, & per prius, quam proximis; quia charitas bene ordinata incipit à se ipso. Rogo ergò: An actus ille, quo ex charitate volumus nobis bonum, sit

concupiscentiæ, vel non? Si non: Ergò non satis explicatur amor concupiscentiæ per velle bonum personæ propriæ, vel sibi ipsi, contra tuam sententiam. Si concedis: Cur ex tali actu concupiscentiæ non denominas charitatem amorem concupiscentiæ? Responde, & eandem rationem exhibeam, cur ex actu, quo amat bonum proximo, licet sit actus concupiscentiæ, non denominetur amor concupiscentiæ?

28. Ad quintam, distingo maiorem: Possibilis est amor, qui ex natura sua individuali sit determinatus ad propriam personam, vt finem *cui*, transeat: Ex propria natura specifica, seu generica, nego maiorem; & eodem modo distingo secundam partem: Quia impossibilis est amor, quo velim mihi bonum, quin per talem speciem amoris, vel genus, possum velle etiam proximo, vel amico bonum; quia quod bonum sumatur; vt bonum mihi, vel vt bonum proximo, vel amico meo, non ponit diversitatem specificam ex parte boni, sed solum individualem. Et quidem rogo: Est nè possibilis amor ex sua specie determinatus ad velle bonum Ioanni tantum? Si concedis, argumento tuo poteris probare, iuxta diversitatem numericam proximorum, quibus bonum cupimus, esse distinguendos specie amores. Quod quis dicat? Si negas: Cur Ergò negare non possum, esse possibilem amorem ex sua specie determinatum ad velle bonum mihi tantum? Præterquam, quod amor concupiscentiæ ab amore benevolentiae non distinguitur solum specie, sed genere; est enim talis divisio, vel distinctio generalissima, seu amoris, vt sic, in genera vterius divisibilia in alia genera, & species amoris; dicere autem quod amor aliquis ex conceptu valde generico sit determinatus, vt tantum vni individuo velit bonum, impossibile est.

29. Ad confirmationem, nego maiorem: Quia in primis non omnes supponunt possibilitatem illorum affectum. Deinde, ea supposita, non omnes vocarunt amorem benevolentiae, & non concupiscentiæ affectum illum, quo quis vult divitias, vt vtilis filio, vel fratri, vel amico, aut quo quis amat mulierem speciosam, vt amico delectabilem, imò D. Thom. cui magis credendum est, appellat amorem concupiscentiæ omnem amorem, quo vis vult bonum alteri, vel sibi, vel alij, vt expressè vidimus suprâ. Nec his appellationibus, & nominibus nimium fidendum est, quando inquiritur quidditas, & distinctio essentialis rerum; quia nomina sæpè imponuntur ex alio capite, quam ex quidditate intrinseca rei; vnde quamvis sæpè PP. qui magis moraliter, quam philosophicè, & quidditative loquuntur, nomine amoris concupiscentiæ vtantur restrictè ad amorem proprium, & privatum, ex hoc non est dignoscenda quidditas vtriusque amo-

ris, sed magis ex D. Thom. illam philosophicè explicante, & quidditative distinguente penes diversitatem obiecti, seu boni terminantis affectum. Ex quo patet ad augmentum difficultatis. Ad Anselmum autem dico, ipsum ibi non distinxisse illos duos amores penes finem *cui* diversum, sed penes rationem distinctam obiecti *quod*; nam quando amatur amore concupiscentiæ, amatur ex affectione proprii commodi; id est, vt bonum commodum, & propter ipsius commoditatem; quando autem amatur amore amicitiae, amatur ex affectione ad honestatem; hoc est, vt bonum in se dignum honestè amari, seu vt bonum simpliciter, & absolutè; potissimè, cum amicitia, quando est perfecta, sit solum ad amicum, vt virtuosum, & ex amore virtutis, & honestatis. De Div. Thom. miror, quod citetur pro opposita sententia pluribus in locis, quæ promittuntur, sed non adducuntur, & præcipuè 1. 2. *vbi supra*, nam ibi nostram potius exprimit sententiam.

QUARTA CONCLUSIO.

20. **D**ICO Ultimo: *Affectus, quo quis vult bonum sibi, & quo vult bonum alteri, non differunt tanquam amor concupiscentiæ, & amor benevolentiae, ex eo quod iste moveatur ex bonitate personæ, & illam intrinsecè attingat, secus ille.* Probat primo: Quia hæc differentia impertinenter se habet ad differentiam vtriusque amoris; quamvis enim quis ex amore sui, seu suæ personæ, cuperet sibi divitias, absdubio hic amor esset concupiscentiæ; & quamvis alium amarem, non motus ex illius bonitate, sed ex mea, non affectu capiendi ex eo vtilitatem, delectationem, aut aliud commodum, sed puro, & generoso affectu communicandi illi meam bonitatem, quo pacto Deus nos ipsos amat, sanè talis amor esset benevolentiae, & non concupiscentiæ, quamvis non moveretur ex bonitate personæ amata: Ergò ad rationem differentialem vtriusque prædicti amoris impertinenter se habet quod moveatur, vel non moveatur ex bonitate personæ. Secundo: Quia amor, quo quis vult bonum alteri, iuxta Ripald. contra quem militat hæc assertio, movetur ex bonitate illius: Ergò amor, quo quis vult sibi bonum, movetur ex bonitate sui: Ergò vel vterque, vel neuter movetur ex bonitate personæ: Ergò ex hoc non datur in illis differentia, vt vnus dicatur amor benevolentiae, alter concupiscentiæ.

31. Dices esse disparitatem: Quia vt quis vellit alteri bonum, vt bonum ipsi, debet præcedere amor illius, & complacentia in ipso, at vt quis vellit sibi bonum, opus non est quod præcedat amor sui, & complacentia in se ipso. Sed contra: Quia huius disparitatis rationem

tionem quærimus: Cur nempe, ad velle bonum alteri præcedere debet amor illius, & complacentia in ipso, & non pariter ad velle bonum sibi? Dices, quod ad velle bonum alteri debet præcedere cognitio bonitatis illius, secus verò ad velle bonum sibi, cognitio bonitatis sui. Sed contra: Quia etiam assero, quod vt quis velit bonum sibi, appetitu elicitu, debet præcognoscere se ipsum vt bonum, & in se complacere: Quod sic ostendo; quia per te, vt quis velit alteri bonum, debet præcognoscere ipsum, vt bonum: Ergò vt quis velit sibi bonum, debet præcognoscere se ipsum, vt bonum. Probo consequentiam: Quia ratio primi est, quod appetitus, quo quis vult alteri bonum, est appetitus elicitus, de cuius ratione est non tendere, nisi in bonum præcognitum: Sed etiam appetitus, quo quis vult sibi bonum, est appetitus elicitus, quia est actus voluntatis: Ergò pariter nequit velle sibi bonum, nisi sibi præcognito vt bono.

32. Dices, ideò ad velle alteri bonum opus esse præcognoscere illum, vt bonum; quia talis actus non solum est appetitus elicitus, sed liber etiam quoad specificationem; at tamen actus, quo quis vult sibi bonum est necessarius, quoad specificationem, & quisque ad illum est determinatus à natura, & ideò non indiget moveri ex amore sui, nec ex bonitate sui præcognita. Sed contra est: Quia ideò quisque est determinatus à natura ad velle sibi bonum; quia est determinatus à natura ad se amandum: Sed implicat se ipsum amare, nisi se ipsum cognoscendo, vt bonum; quia nihil volitum, quin præcognitum: Ergò, quod quisque sit determinatus à natura ad velle sibi bonum, non tollit, imò probat prærequiri cognitionem sui, vt boni. Urgetur: Quod quis libere velit alteri bonum, probat illum debere præcognoscere sub ratione boni, licet cum indifferentia ad cognoscendum illum sub ratione mali: Ergò quod quis necessario quoad specificationem velit sibi bonum, probat se ipsum debere præcognoscere, vt bonum, licet sine indifferentia cognoscendi se ipsum vt malum sibi. Patet consequentia: Quia sicut ad amorem liberum requiritur cognitio boni cum indifferentia, ita ad amorem necessarium cognitio boni sine indifferentia: Undè cenfeo quemque à natura determinatum esse, vt se ipsum cognoscat sub ratione boni, & vt sibi bonus videatur simpliciter, & non sibi, aut in se malus; nam aliter non esset determinatus à natura ad sui amorem, quoad specificationem; nam si posset sibi videri simpliciter malus, posset se ipsum odio habere simpliciter, & sic non esset determinatus, adhuc quoad specificationem ad sui amorem.

33. Sed contra obijcies: Quia in-
Illustimus. Palanco,

terdum videmus homines nequissimos cognoscentes se ipsos, vt tales, & indignos omni amore, tamen velle, & procurare sibi bonum: Sed isti non procurant sibi bonum ex complacentia in propria bonitate, nec cognoscunt se ipsos sub ratione boni: Ergò ad velle sibi bonum, id non requiritur: Secundo: Quia bruta appetunt bonum sibi: Et tamen nullam in se cognoscunt bonitatem, ex cuius complacentia sibi appetant bonum: Ergò ad velle sibi non requiritur cognitio sui sub ratione boni. Tercio, nam res non cognoscitivæ appetunt sibi bonum absque vlla sui cognitione, alijs autem non appetunt, quia alia non cognoscunt: Ergò ad sibi appetendum bonum, non requiritur cognitio sui, secus ad velle bonum alijs. Quarto: Quia eodem habitu amicitiae volumus amico bona specie diversa, vt scientiam, divitias, honores; nobis autem hæc omnia volumus affectibus specie diversis: Sed huius ratio alia esse nequit, nisi quia ad velle bona amico movet bonitas sola ipsius; ad verò, vt quis velit sibi bonum non movetur ex propria bonitate, sed ex bonitate illius boni, quod sibi vult: Ergò. Quinto: Quia vt quis amet alium habitualiter indiget habitu, secus vt amet se: Ergò quamvis, vt velit alteri bonum, egeat cognitione illius, secus, vt amet se, aut velit sibi bonum. Sexto: Quia amor est vnitivus cum directè amato: Sed nemo potest se vnire secum: Ergò nec se amare directè.

34. Respondeo ad primum: Nullum esse hominem, quantumvis nequissimum, qui sibi non videatur bonus naturaliter, & sibi non placeat; quamvis enim cognoscat se ipsum, vt moraliter malum, & vitiosum, hoc ad summum probat, sibi videri, seque cognoscere, vt malum accidentaliter, & secundum quid; at tamen simpliciter, & substantialiter sibi malus videri non potest, sed semper videtur bonus, & ad hoc est necessitatus quoad specificationem, & ideo est necessitatus quoad specificationem ad se simpliciter amandum amore naturali, licet possit sibi displicere, & se ipsum odio habere secundum quid, id est, secundum malitiam moralem sibi accidentalem, sed hoc odium sæpissimè procedit ex amore sui ipsius; sicut, & cognitio suæ malitiæ ex cognitione suæ bonitatis; non enim vitium est malum, nisi quia contrarium naturæ bonæ, & sic non cognosceret quis se esse malum moraliter propter vitia, nisi cognosceret vitia sua, vt contraria bonitati naturæ suæ, & consequenter, nisi cognosceret se vt naturaliter bonum. Fa-teor quidem hanc cognitionem propriæ bonitatis, sicut naturalem, & propriam amorem, & complacentiam in illa, vix esse à nobis experientia perceptibilem, sed hoc non probat illam non dari, sed esse nobis ita vniformiter continuam, intimam, & assuetam, quod vix

percipiatur; potissimè, quia experientia sensibilis de actibus internis non habetur nisi ex difficultate, variatione, aut contrarietate in illis, & inter illos; in amore autem naturali sui nulla est difficultas, sed summa facilitas, nulla varietas, sed assuetudo, & continuitas vniformis, nullaque contrarietas, quia nullus affectus est contrarius naturali cuiusque amori sui, qui est quasi primum movens inter omnes affectus naturales hominis; idemque de cognitione sui ipsius sub ratione boni, & idèd vix experientia de illo haberi potest.

35. Ex quo (notaverunt hic aliqui, & meritò sanè, quia notatu dignissimum) ortum habere solet deceptio speculativa, & reflexa aliquorum contemplativorum, qui existimant in quiete perfectæ complationis intellectum nihil cognoscere, imò & cogitarum voluntatem nihil agere, sed ad summum pati, quia nempe licèt intellectus sit in actuali cognitione summi boni, & voluntas in actu intensi amoris, hoc contingit cum tali vniformitate, facilitate, & suavitate, & absque omni contrarietate, & idèd nullus ibi motus sentitur, sed summa quædam quies, & pax, & propterea ipsi videtur, nihil ibi esse, nisi purum otium; sed re ipsa agitur ibi maximum, & summum negotium, sed remotissimum ab experientia sensibili, & idèd non ex ista iudicandum est, sed ex vera Philosophia, & Theologia per vtriusque principia, quæ certiora sunt omni sensibili experientia.

36. Ad secundam similiter dico, bruta amare etiam naturaliter se ipsa, & se ipsa naturaliter cognoscere sensitivè, vt bona sibi, & sibi placere; oppositum enim nulla ratione probari potest; cum enim per æstimativam habeant cognitionem boni vtilis, & mali nocivi, à fortiori debent habere per prius cognitionem subiecti, cui hoc est conveniens, & illud nocivum; nam de subiecto minimè cognito, impossibile est cognoscere quid sit illi conveniens, & quid nocivum. Ad tertiam dico, quod res non cognoscitivæ appetunt sibi bonum appetitu innato, ad quem nemo requirit cognitionem; in præsentia autem sermo est de appetitu elicito, quo quis vult sibi bonum; vnde sicut appetitus innatus tendit directè in bonum non cognitum absque cognitione illius quin ex indèd probetur posse quem, appetitu elicito, velle bonum non cognitum; sic similiter licèt appetitus innatus possit respicere subiectum cui non cognitum, non infertur idem de appetitu elicito. Et quidem non solum datur appetitus innatus erga bonum sibi, sed erga bonum alteri: Corpora enim Cælestia ex appetitu innato communicant suas influentias sublunariis, non ad suum commodum, sed ad hæc sublunaria perficienda: Et tamen non indèd infertur, quod sicut hic appe-

titus innatus est respectu alterius subiecti, & finis cui incogniti, ita possit appetitus elicitus respicere alterum subiectum, & finem cui incognitum: Ergò.

37. Ad quartam nego assumptum: Quia etiam proximis volumus bona specie diversa, affectibus specie diversis; si enim velimus amico honores immeritos, hic affectus erit ambitio; si autem divitias illi immodicè cupiamus, erit avaritia, & similiter si eorum miseriam sublevare velimus, hic affectus erit misericordiæ; si bonum illis futurum speramus est spes; si contra nocentem illis illatum movemur, est ira, & sic de alijs; licèt enim hi affectus imperentur, seù fundentur in eodem habitu, vel amore amicitiae, non tamen sunt formaliter ipse amor amicitiae, sed affectus specie diversi; sicut ijdem affectus, quando exercentur ab vnoquoque erga se ipsum fundantur in vno amore sui, sed non sunt formaliter amor sui. Ad quintam, concessa antecedenti, nego consequentiam: Quia quod quis non egeat habitu, oritur ex summa facilitate, & necessitate naturali amandi se; hæc autem facilitas, & necessitas amoris non tollit necessitatem cognitionis præviæ, sicut tollit indigentiam habitus, aliàs nullus amor necessarius egeret cognitione boni amati; quod quis dicat? Vel potest negari etiam antecedens: Quia qui ponunt in intellectu habitum ad prima principia cognoscenda, & in beato habitum charitatis distinctum à gratia ad Deum necessario amandum, etiam possunt ponere in voluntate habitum naturalem ad sui amorem necessarium. Ad sextum dico, quod amor est vnitivus affectivè amantis cum obiecto directè amato: Nihil autem obstat, quod quisque sit re ipsa secum identificatus, vt affectivè vnivatur secum per amorem, & in hoc sensu, nego minorem.

38. Sed dices: Unio affectiva est affectus ad vnionem realem, & effectivam: Sed implicat, quod quis per affectum tendat in vnionem secum realem, & effectivam: Ergò & quod vnivatur secum vnione amoris, & affectiva. Respondeo, distinguendo maiorem: Est affectus ad vnionem realem, & effectivam, quando amor intrinsecè illam non supponit, concedo: Quando illam intrinsecè supponit, nego maiorem, & consequentiam: Quia de ratione amoris solum est vnire affectivè amantem cum amato, iuxta illud: *Anima magis est ubi amat, quam ubi animat*; nam sicut intellectus intelligendo trahit obiectum ad se, ita voluntas amando fertur ad obiectum: Undè sicut intellectus, qui est in se ipso realiter, nihilominus, intelligendo se ipsum, trahit se ipsum intentionaliter ad se, ita qui amat se ipsum, licèt sit realiter in se ipso, fertur tamen, & vnivatur affectivè sibi; quæ quidem vnio affectiva, tunc solum

solum est procurativa vnionis realis, quando illam non supponit, quando verò eam supponit, non tendit affectivè, aut procurativè ad ipsam, sed potius ad ipsam consequitur: Undè Deus amat se ipsum, iuxta omnes, & hoc amore vnivatur affectivè sibi, quin tendat procurativè in vnionem realem, quam supponit.

39. Ex dictis colligitur, affectum volendi sibi bonum equè supponere amorem propriè personæ, ac affectus volendi bonum alteri supponit amorem personæ illius, ac per consequens, quod si ex hoc capite probatur hunc affectum moveri ex bonitate personæ, pariter probari posset, quod affectus volendi sibi bonum moveri debet ex bonitate propriè personæ; vel si hoc non probatur, nec illud. Colligitur secundo, vtrumque istum affectum attingere intrinsecè personam, licèt obliquè, & tanquam finem cui. Patet: Quia vterque affectus relatus directè respicit bonum commodum personæ, formaliter, vt illi commodum, vnus vt commodum propriè personæ, alter vt commodum personæ alterius: Sed hoc implicat, nisi attingendo intrinsecè ex parte obiecti, vnus personam propriam, alter personam alterius, licèt obliquè, & de connotato; siquidem bonum formaliter, vt commodum personæ, intrinsecè importat, licèt de connotato, personam, cui commodum reputatur: Ergò vterque prædictus affectus attingit intrinsecè ex parte obiecti, licèt obliquè, personam, cui bonum vult. Ex quo rursus sequitur, minimè vnum differre ab alio in attingendo intrinsecè personam, nec ex hoc capite vnum præ alio esse affectum benevolentiae.

40. Colligitur tertio, & principaliter, distinctionem amoris benevolentiae, & concupiscentiæ non esse per se inter affectus volendi bonum commodum propriè, vel distinctè personæ; nam vt ex dictis patet, nulla est ratio, aut differentia assignabilis inter eos, cur vnus dicatur benevolentiae, & alter concupiscentiæ; quia nec est sufficiens differentia, quod vnus velit bonum propriè personæ, alter personæ alterius, vt iam vidimus in 3. conclus. nec quod vnus moveatur ex bonitate personæ, seù quod attingat intrinsecè personam, secus alter, vt etiam constat: Sequitur ergò distinctionem vtriusque amoris solum posse esse inter amorem directum ipsius personæ, vel suppositi, quod est bonum substantivè, & simpliciter, & inter amorem boni commodi ipsi personæ, vel supposito, quod est bonum adiectivè, & secundum quid; ita vt ille sit amor benevolentiae, & iste sit amor concupiscentiæ, strictè, & propriè loquendo. Et quidem hæc est ipsissima sententia D. Thom. vt iam supra vidimus. Et confirmari potest ex doctrina ipsius supra expensa, *quest. 2. num. 6.* Nam ibi docet, quod amor simpliciter talis, & spes dif-

ferunt in eo, quod ille respicit directè personam, spes verò bonum arduum personæ acquirendum: Sed similiter distinguuntur amor benevolentiae, & concupiscentiæ: Ergò quia ille respicit directè personam, ille autem directè respicit bonum, vt personæ commodum.

41. Sed dices: Affectus, quo quis vult bonum personæ, directè etiam respicit personam: Ergò in hoc non differt ab amore benevolentiae. Probat antecedens: Quia talis affectus denominat personam amatam: Sed hoc repugnat, nisi illam directè respiciat: Ergò illam directè respicit. Probat maior: Quia intrinsecè attingit personam ex parte obiecti, cum velit illi bonum: Sed amor necessario denominat propria denominatione obiectum, quod intrinsecè attingit: Ergò denominat personam amatam. Urgetur: Nam affectus, quo quis amat complexum ex duobus, vtrumque denominat amatum, & vtrumque amat: Sed affectus, quo quis amat bonum, vt personæ commodum, amat complexum ex bono, & persona, siquidem bonum, vt personæ bonum, est complexum ex bono, & persona: Ergò denominat bonum, & personam amatam: Tum sic: Sed non denominat personam amatam amore concupiscentiæ: Ergò illam denominat amatam amore benevolentiae: Ergò ille amor erit etiam benevolentiae, contra dicta.

42. Respondeo tamen facile, negando antecedens. Ad cuius probationem, in primis, nego maiorem. Et ad probationem, distinguo maiorem: Intrinsecè attingit personam directè, nego: Obliquè, & de connotato, concedo maiorem: Et distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia amor non de necessitate denominat propria denominatione omne id, quod intrinsecè attingit ex parte obiecti, aliàs, qui amat potum, vt remedium sitis, amaret sitim, & qui vellet mortem inimici, vellet hoc affectu inimicum, imò qui odio haberet inimicum sui, vt sibi inimicum, odio haberet se, quod sanè per se falsissimum est: Solum ergò affectus voluntatis denominat propria denominatione obiectum, quod directè, & non purè obliquè attingit; affectus autem ille, quo quis vult bonum commodum personæ, vel suæ, vel alterius, non attingit directè ipsam, sed solum obliquè, & de connotato, vt finem cui, non vt obiectum: quod, & idèd non denominat illam amatam. Vel secundo respondeo, quod denominat illam amatam obliquè, & de connotato, non in recto, aut directè, id est, non vt quid amatum, sed vt cui aliquid aliud amatur; & hoc pacto bene potest amari amore concupiscentiæ, vt patet in persona propria, quia obiectum cui amoris concupiscentiæ est de necessitate persona. Ad confirmationem, distinguo maiorem; si complexum

plexum ex duobus vtrumque dicat in recto, transeat maior; si vnum dicat in recto, aliud verò in obliquo, & de connotato, nego maiorem, & distingo minorem eodem modo: Quia bonum, vt commodum personę, vel re ipsa non est complexum, sed rectum simplex cum connotatione, vt *Pater filij. Palium Perri.* Vel si est complexum, erit ex recto, & obliquo; non vtrumque dicens in recto; hoc autem complexum potest amari, quin obliquum illius denominetur directè amatum eodem ipsissimo affectu; vnde cum persona sit obliquum illius, non debet denominari amata per illum affectum, nisi tantum obliquè; vnde ad summum inde poterit inferri, quod ametur obliquè per affectum concupiscentiæ, in quo non est in conveniens.

43. Obijcies secundò: Affectus, quo quis vult bonum alicui ex amore illius, est affectus benevolentię, vel amicitię, secus autem affectus, quo illi bonum volumus, & non ex amore illius, vt cum quis vult ex iustitia solvere illi pecunias, vel restituere illi honorem: Ergò amor, quo volumus alicui bonum, in primis non est affectus concupiscentiæ, sed benevolentię; deinde constituitur in esse amoris benevolentię ex eo quod movetur ex amore, seu ex bonitate personę. Explicatur: Qui solum ex Religione vult colere Deum, vel illi honorem procurat, non ex hoc diligit Deum amore amicitię; & tamen si ex amore illius velit illi honorem, ex hoc amat eum amore benevolentię: Sed non est alia ratio disparitatis, nisi quia hic secundus affectus movetur ex bonitate ipsius Dei, non tamen primus: Ergò.

44. Respondeo, distinguendo antecedens: Affectus, quo quis vult bonum alicui ex amore illius, est actus benevolentię, vel amicitię formaliter, nego antecedens; imperativè, aut causaliter, concedo antecedens, & nego consequentiam, quoad primam partem. Et dico quod affectus, quo quis vult bonum alteri, vt bonum commodum ipsi, per se, & formaliter, semper est affectus, & amor concupiscentiæ; si verò procedat, vt ferè semper procedit, ex amore directo erga personam illius, dicitur communiter affectus benevolentię, non formaliter, & elicitivè, sed imperativè, & causaliter, vel præsuppositivè, & fundamentaliter; quia videlicet, licet non sit actus formaliter elicitus à benevolentia, vel amicitia, est tamen imperatus ab illa, & ab illa motivè causatus, illamque supponens, & in ea fundatus; & hinc ortum habet, quod communiter talis affectus dicitur benevolentię, vel amicitię, id est, ex benevolentia, & amicitia procedens; sicut quando quis ex charitate elargitur eleemosynam alicui, dicitur talis actus, actus charitatis, non formaliter, & elicitivè, sed imperativè, & causaliter, quia imperatus ex

charitate erga illum. Undè dicitur, quod charitas omnia sustinet, omnia sperat, non quia id præstet formaliter, cum actus sperandi, & sustinendi sint formaliter, & elicitivè à virtute distincta spei, & patientię, sed imperativè: Sic ergò affectus volendi bonum alteri ex amore ipsius, est imperativè, sed non formaliter affectus benevolentię, & in hoc differt ab affectu, quo quis vult bonum alteri purè ex iustitia; quia hic nec imperativè est actus benevolentię erga ipsum, imò nec præsuppositivè, aut fundamentaliter; quia vt quis velit alteri bonum ex iustitia, non requiritur, quod præsupponatur amor illius: Imò, etsi illum odio prosequatur, potest ex iustitia cogi ad illi reddendum honorem, vel pecunias.

45. Ubi notandum est, quod tunc casus, nec erit affectus concupiscentiæ erga bonum illius: Tum, quia obiectum formale affectus concupiscentiæ est bonum commodum formaliter vt bonum commodum illi, cui amatur; in casu autem prædicto non amaretur honor, vt bonum commodum, imò nec vt bonum formaliter illi, cui restituitur, sed solum vt illi debitum ex æquitate, quo pacto est formaliter obiectum iustitiæ, & in hoc intrinsecè, & formaliter distingueretur, tum ab affectu benevolentię, tum ab affectu formalis concupiscentiæ erga bonum illius; non verò ex eo, quod moveretur, vel non, ex bonitate personę. Ex quo ad explicationem patet solutio: Quia qui Deo vult cultum, & honorem purè ex Religione, sine prævio amore ipsius Dei, exercet affectum, qui non est imperativè, nec elicitivè amor benevolentię erga Deum, imò nec concupiscentiæ erga bonum ipsius: Non benevolentię; quia nec per se est talis amor, nec imperatur ex illo: Non concupiscentiæ; quia non respicit cultum formaliter vt bonum commodum Deo; hoc enim est impossibile, sine prævio amore directo ipsius Dei, qui sit amor benevolentię formaliter; sed solum vt debitum titulo supremi dominij, & causalitatis; vnde si velit tali debito satisfacere ex amore sui ipsius, erit imperativè, & causaliter actus benevolentię erga se, sed elicitivè, & formaliter affectus concupiscentiæ erga bonum proprium; quia vult cultum exhibere Deo debitum, quia hoc est sibi commodum, & bonum; sicut qui ex amore sui, & non ex amore proximi, vult reddere debitum illi, exercet affectum, qui elicitivè est concupiscentiæ proprię, & imperativè à propria benevolentia erga se. Ille verò, qui ex amore Dei vellet illi cultum, exerceret affectum, qui esset imperativè à benevolentia erga Deum, & elicitivè concupiscentiæ erga ipsum, vt vnum secum per amorem; & qui hæc notaverit, plura, quę possent ingenere difficultatem, facile solvet.

46. Sed dices: Ex hac doctrina sequitur,

quitur, quod affectus, quo quis vult bonum amico, æquè sit affectus concupiscentiæ, ac affectus, quo quis vult bonum sibi. Itemque, quod iste æquè sit benevolentię, ac ille: Hoc autem est contra communem intelligentiam omnium, qui primum adscribunt benevolentię, secundum verò concupiscentiæ: Ergò. Sequela probatur: Quia affectus, quo quis vult bonum amico est, per nos, elicitivè, & formaliter concupiscentiæ, sed imperativè benevolentię, affectus etiam, quo quis vult bonum sibi, per nos, est elicitivè concupiscentiæ, sed imperativè benevolentię, quia imperatus ex benevolentia erga se: Ergò æquè vterque est concupiscentiæ, & benevolentię. Respondeo, distinguendo sequelam: Si affectus benevolentię sumatur, prout abstrahit ab amicitia, & prout est etiam erga propriam personam, concedo sequelam; si sumatur confundendo illum cum amore amicitię, vel fundante amicitiam, nego sequelam; & eadem distinctione, respondeo ad probationem: Quia ideò communis stylus loquendi adscribit affectum volendi bonum amico benevolentię, potius quàm affectum volendi bonum sibi; quia nominè benevolentię communiter intelligunt, vel amicitiam, vel amorem erga alterum illam fundantem; cuius ratio est, quia hic solum per se est moralis, & laudabilis, & ad amores pertinens; benevolentia autem erga propriam personam, licet strictè sit benevolentia, non est per se moralis, nec laudabilis, quia est amor naturalis sui ipsius, vix perceptibilis, & experientia vix notus, vt supra dicebamus; & ideò nomine benevolentię à paucis intellectus; nisi quando expressè de illo agitur.

47. E contra verò est amor concupiscentiæ erga se, qui, iuxta diversitatem boni sibi voliti, variat species, vel avaritię, vel ambitionis, vel temperantię, vel alterius virtutis, aut vitij, & consequenter est moralis, laudabilis, aut vituperabilis, & satis experientia notus; & ideò cum de amore erga se agitur, vix amor benevolentię nominatur, sed solum concupiscentiæ; & inde ortum trahit illa differentia loquendi, & intelligendi. Dum autem philosophicè, & Theologicè loquimur, debemus erga nos etiam distinguere, sicut erga amicos, amorem benevolentię, & concupiscentiæ, sicut distinguit Div. Thom. ita vt amor directus personę proprię sit benevolentię strictę, & amor directus boni nobis commodi sit concupiscentiæ, licet imperativè à benevolentia; sicut erga amicos amor personalis illorum est benevolentię, amor verò boni illis commodi est concupiscentiæ strictę, licet imperativè à benevolentia, si nempè, vt distinximus, benevolentia sumatur abstrahendo ab amicitia; nam plures vnā cum altera confundunt, & ideò illa disparitas tenet, quia licet erga pro-

priam personam sit benevolentia, non tamen, quæ sit, nec fundet erga nos amicitiam, & ideò in hoc sensu verum dicunt, qui affectum volendi bonum amico adscribunt benevolentię, id est, amicitię affectum verò volendi bonum sibi vnice adscribunt concupiscentiæ, quia nec imperativè est, ab amicitia.

48. Sed inquires: Quodnam sit motivum formale benevolentię, & quodnam amoris concupiscentiæ? Respondeo, quod motivum intrinsecum, & formale amoris concupiscentiæ semper est bonitas convenientię, seu ratio boni commodi illi personę, cui amatur. Patet: Quia hæc est ratio formalis, sub qua amatur bonum commodum alicui, vt bonum ipsi: Sed ratio formalis sub qua amandi bonum alicui, vt bonum ipsi, est motivum formale intrinsecum talis amoris: Ergò cum talis amor sit formaliter amor concupiscentiæ, vt ex dictis patet sequitur, quod motivum formale intrinsecum illius est bonitas convenientię, seu ratio boni commodi illi personę, cui amatur. Ex quo facillè percipitur, quo pacto amor concupiscentiæ de Deo, in quo fundatur spes Theologica, seu, vt alij volunt, inclusus formaliter in ipso actu spei Theologicę, sit affectus Theologicus, quia videlicet non solum respicit Deum, vt obiectum terminativum, vt obiectum quod, & rationem qua, quæ in idem recidunt, sed respicit etiam pro motivo formali intrinsecum, obiecto quo, seu ratione formali sub qua, quæ similiter æquivalent, bonitatem ipsius Dei, vt est bonitas commoda, & convenientię respectu illius, cui concupiscitur, seu illius perfectiva; quia nempè respicit Deum, vt summum bonum, non absolutè, & vt in se summum bonum, sed vt summum bonum commodum illi, cui concupiscitur, & perfectivum, & beatificativum illius, quin motivum formale intrinsecum talis affectus sit bonitas personę creatę, nec bonitas vlla creata, adhuc inadæquatè. Loquendo verò de motivo mediato, & extrinsecum, dico, quod si affectus concupiscentię imperetur ex amore benevolentię erga personam, cui bonum concupiscitur, motivum formale talis amoris benevolentię erit motivum mediatum, & extrinsecum amoris concupiscentię. Vbi notandum est amorem supernaturalem concupiscentię, quo amamus Deum, vt bonum nobis, vel proximis, imperari non posse ex amore naturali benevolentię, quo nos, vel proximos diligimus, licet hic amor præsupponatur, tanquam necessaria conditio: Et ratio est, quia amor supernaturalis imperari nequit ex amore naturali, vt satis constat ex dictis *Tract. de Fide, disp. 5. quæst. 12.* & est communis sententia Thomistarum: Potest tamen imperari ex amore benevolentię, qui est amor charitatis, vel erga se, vt sibi concupiscat Deum, vel erga

ga proximum, ut proximo quis concupiscat Deum; quo casu, amor concupiscentiæ de Deo extrinsecè movetur ex motivo, ex quo movetur amor benevolentiae supernaturalis, seu charitatis erga nos, vel erga proximum.

49. Sed inquiritur ultra: Quodnam sit motivum formale amoris benevolentiae? Respondedo: Quod respectu benevolentiae naturalis, motivum formale est bonitas absoluta personae, qua persona in se supponitur absolute bona, & placens amanti, sive sit persona amanti, sive alterius amati: respectu verò benevolentiae supernaturalis, quæ est amor charitatis, est maior difficultas; nam Deus amat nos amore benevolentiae, & charitatis, & tamen non movetur eius amor ex bonitate aliqua nostra, seu personae creatæ amatae, & de amare etiam charitatis, quo nos diligimus proximum, vel nos ipsos, dubitatur: An moveatur ex bonitate intrinseca personae dilectæ, vel solum ex bonitate Dei? Cuius tamen dubij decisio ad sequentem pertinet tractatum, ibique resolvetur. Nunc tamen sufficiat dicere, quod ut sit amor strictus benevolentiae non requiritur de necessitate moveri ad talem amorem ex bonitate personae, sed satis est, ex dictis, directe amare ipsam personam, ut absolute bonam in se, sine respectu commoditatis, & utilitatis illius ad alium finem cui, sed taliter, ut ex vi ipsius amoris, fiat finis, cui ipse amans consequenti affectu concupiscat bonum.

50. Ex dictis denique manet clara decisio secundæ partis principalis quaesiti: An nempe amore concupiscentiæ possit quis velle alteri bonum? Respondetur enim, posse, si supponatur, vni amoris cum ipso per amorem benevolentiae; imò, non posse, nisi per amorem concupiscentiæ; quia affectus, quo quis vult bonum alicui, vel sibi, vel alteri, iuxta Div. Thom. essentialiter est amor concupiscentiæ, ut contradistinctus ab amore benevolentiae. Vbi valde notandum est, non esse idem velle bonum alicui ex amore benevolentiae, ac velle bonum illi amore benevolentiae; possumus quidem velle alicui bonum ex amore benevolentiae erga ipsum, sed non ipso, seu per ipsum amorem benevolentiae formaliter, sed solum amore, & per amorem concupiscentiæ formaliter; sicut non est idem velle sublevare miseriam alterius ex charitate, ac velle hoc ipsum amore charitatis, aut per actum formalem charitatis; possumus enim sublevare alicuius miseriam ex charitate, vel ex amore charitatis erga ipsum, sed non formaliter per charitatem, aut per amorem charitatis erga ipsum. Sic ergo in nostro casu; nam licet affectus volendi bonum alicui sit sæpissimè ex benevolentia erga ipsum, non tamen est, nec esse potest formaliter affectus benevolentiae, sed solum est concupiscentiæ.

QUÆSTIO IV:

Quodnam sit obiectum formale quo seu motivum, cui inniitur spes Theologica?

I. **N**IMIUM nos distraxerunt duæ præcedentes quaestiones à proposito, sed redimus iam ad ipsum, nempe ad explicandum, quodnam sit obiectum formale quo spei Theologicae: In quo quidem dubio P. Suarez cum pluribus alijs asseruit, divinam bonitatem, ut amabilem amore concupiscentiæ, esse obiectum formale motivum, seu rationem formalem sub qua spei. Alij verò communiter asserunt, esse omnipotentiam, ut auxiliantem, vel ut auxiliatricem in ordine ab beatitudinem assequendam. Inter quos tamen est differentia, nam aliqui non solum omnipotentiam, ut auxiliatricem, sed ipsam simul cum misericordia Dei, ut nobis promittente auxilia, & cum fidelitate summa Dei, ut asserante promissum, asserunt, obiectum esse quo adæquantem spei. Alij verò solum omnipotentiam, præcisivè à reliquis attributis. Inter quos etiam est differentia; nam aliqui asserunt esse omnipotentiam in actu primo, ut auxiliatricem, seu ut potentem auxiliare. Alij verò, ipsam omnipotentiam, ut in actu secundo auxiliantem, sive ipsum auxilium Dei activè sumptum ex parte omnipotentiae. Et quia hæc ultima sententia magis arridet; pro ea explicanda, & probanda.

2. Præmittendum est, auxilium Dei dupliciter summi posse, & activè ex parte ipsius Dei, & passivè, prout recipitur in creatura. Hanc distinctionem latè explicatam habes in *Tract. de Provid. quest. 14.* Auxilium igitur Dei passivè sumptum est quid creatum, receptum in creatura, & consequenter de hoc fatemur non esse obiectum formale quo spei: Auxilium verò Dei activè sumptum est ipsa actio increata Dei, qua nos auxiliari dignatur in ordine ad beatitudinem assequendam, & de huiusmodi auxilio, vel actione increata Dei dicimus esse obiectum quo formale adæquantem spei; quam sententiam amplectimur: Tum, quia conformiorem veritati: Tum, quia magis coherentem doctrinæ à nobis traditæ circa obiectum formale quo fidei.

NOSTRA CONCLUSIO STATUITUR, & probatur.

3. **D**ICO igitur: *Obiectum formale motivum, cui inniitur spes Theologica, est solum Omnipotentia Divina, ut auxilians in actu secundo; sive auxilium divinum activè sumptum ex parte ipsius Dei.* Probatur primo ex Angelico Præcept. in *disputat. quest. univ. de Spe art. 2. in corpor.* dicente: *Spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet, ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, & auxilium divinum, à quo sperat; sicut etiam fides habet duo obiecta, scilicet, rem, quam credit, & veritatem primam, cui correspondet: Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum inheret testimonio veritatis primæ.* Et post pauca: *Per quam, sicut per quoddam medium, assentit his, qua creduntur, que sunt obiectum materiale fidei; ita etiam obiectum formale spei est auxilium divinae potestatis, propter quod motus spei in bona sperata tendit, qua sunt materiale obiectum spei:* Sed, ut vidimus *tract. de Fide,* obiectum motivum formale illius est divinum testimonium, ut activè se tenet ex parte Dei: Ergò pariter obiectum formale motivum spei est divinum auxilium, quatenus activè se tenet ex parte ipsius Dei: Et hæc est expressa sententia D. Thom.

4. Deindè probatur ratione: Id, quo præcisè posito, & intellecto, redditur obiectum materiale spei formaliter sperabile, est obiectum adæquatum formale motivum spei: Sed posito, vel intellecto auxilio divino activè sumpto ex parte Dei, redditur obiectum spei proximè, & formaliter sperabile: Ergò solum divinum auxilium, activè sumptum ex parte Dei, est obiectum formale motivum, & adæquatum spei. Minor probatur: Nam auxilium divinum, activè sumptum ex parte Dei, est medium efficax superans omnes difficultates, & arduitates, quæ retardare possunt consequutionem obiecti materialis spei: Sed posito medio efficaci superanti de se omnes tales difficultates, & arduitates, redditur proximè, & formaliter sperabile obiectum materiale spei: Ergò posito solo auxilio divino, activè sumpto ex parte Dei, redditur proximè, & formaliter sperabile obiectum materiale spei. Confirmatur: Ideò obiectum formale motivum fidei est sola divina revelatio, quia per illam quodlibet obiectum materiale fidei redditur formaliter credibile; & ideò per illam redditur formaliter credibile, quia ipsa superat omnem obscuritatem, & incredibilitatem obiecti materialis fidei: Sed pariter divinum auxilium activè sumptum ex parte Dei est quo

vincitur omnis arduitas, & impossibilitas obiecti materialis fidei: Ergò per tale auxilium redditur proximè, & formaliter obiectum materiale spei sperabile, & consequenter ipsum auxilium est obiectum formale motivum spei.

5. Sed dices, hoc ad summum probare, quod auxilium divinum sit motivum spei, non tamen, quod ipsum solum, præcisivè à reliquis attributis sit obiectum formale motivum spei; nam etiam Omnipotentia Divina, ut auxilians in actu primo, iuxta aliquos, movet ad spem: Itemque misericordia Divina, vel eius promissio, iuxta alios, seu etiam fidelitas asserans impletionem rei promissæ, iuxta non nullos. Sed contra hanc evaluationem.

6. Dico primo: Omnipotentia in actu primo, præcisivè ab auxilio in actu secundo, non est obiectum formale motivum spei: Ergò solum auxilium, sive omnipotentia, ut auxilians in actu secundo est obiectum formale motivum spei. Antecedens probatur: Nam omnipotentia, ut auxiliatrix in actu primo, se sola non est victrix formaliter, & immediatè omnium difficultatum, & arduatum, quæ retardare possunt consecutionem obiecti spei, sed hoc habet ratione auxilij in actu, vi cuius habet vincere formaliter tales arduitates, & difficultates: Sed in eo consistit formaliter obiectum motivum spei, quo formaliter, & immediatè vincitur difficultas, & arduitas obiecti materialis spei: Ergò non in omnipotentia considerata in actu primo, sed in ipsa, ut in actu secundo auxiliante, seu in ipso auxilio divino, collocandum est obiectum formale motivum spei. Confirmatur: Etiam si quis credat firmè Omnipotentiam Divinam in actu primo esse potentem ad auxiliandum, non eo præcisè habet obiectum motivum formale spei: Ergò omnipotentia sic considerata in actu primo non est obiectum formale motivum spei. Antecedens probatur: Nam ille, qui desperat, non desperat, quia non credit omnipotentiam in actu primo esse potentem ad auxiliandum, sed quia non credit auxilium divinum sibi affuturum ad vincendam difficultatem, & arduatem occurrentem in consecutione obiecti materialis spei: Sed ille, qui desperat, ideò desperat, quia sibi iudicat deficere obiectum formale motivum spei: Ergò signum est, quod in sola omnipotentia, ut in actu primo auxiliatrice, non habemus motivum formale spei.

7. Ex quo iam infertur, omnipotentiam in actu primo præsuppositivè tantum, & radicaliter, non verò per modum rationis formalis, comparari ad obiectum motivum spei. Patet: Nam tota ratio formalis, qua speramus vincere difficultates, & arduitates obiecti materialis spei, est Divinum auxilium efficax in actu

actu secundo : Sed ad istud omnipotentia in actu primo tantum præsuppositivè , & radicaliter, seu causaliter comparatur : Ergò omnipotentia in actu primo , non per modum rationis formalis, sed præsuppositivè , & radicaliter comparatur ad obiectum motivum spei. Confirmatur : Implicat, quod Omnipotentia Divina in actu primo æquè immediatè , & formaliter , moveat ad sperandum, ac ipsum auxilium efficax in actu secundo : Ergò non movet immediatè , & formaliter, sed causaliter, & præsuppositivè. Antecedens probatur primo : Quia non potest dari duplex ratio formalis immediatè , & formaliter motiva spei, aliàs enim spes non esset vnica, & indivisibilis virtus, sed duplex, cum haberet duplicem rationem formalem specificativam : Sed, si omnipotentia æquè immediatè , & formaliter, ac auxilium, moveret ad spem, iam esset duplex ratio formalis motiva spei, nimirum, & ipsa omnipotentia in actu primo, & ipsum auxilium activè sumptum in actu secundo : Ergò ipsa omnipotentia in actu primo non est æquè immediatè , & formaliter motiva, ac ipsum auxilium in actu secundo. Secundo : Quia cum duo ordinatè se habent in ordine ad aliquid, ita ut vnum procedat ex alio, non potest vtrumque æquè, & formaliter immediatè se habere in ordine ad illud aliquid, sed vnum se habet mediatè, & præsuppositivè, aliud verò immediatè, & formaliter : Sed omnipotentia, & auxilium se habent ordinatè ad movendam spem, ita ut auxilium intelligatur procedere ex omnipotentia in actu primo : Ergò omnipotentia in actu primo non potest esse æquè immediatè , & formaliter motivum spei, sed tantum præsuppositivè se habere. Patet secundo : Quia implicat, quod omnipotentia in actu primo æquè immediatè , & formaliter vincat difficultatem, & arduum obiecti materialis spei, ac ipsum auxilium in actu secundo : Sed in tantum movet ad spem, in quantum vincit talem arduum, & difficultatem : Ergò implicat, quod omnipotentia in actu primo æquè immediatè, & formaliter moveat, ac auxilium in actu secundo. Maior patet : Quia omnipotentia non vincit se sola talem arduum, & difficultatem, sed medio auxilio elicitò, vel procedenti à se : Ergò implicat, quod æquè immediatè, & formaliter vincat talem arduum, ac auxilium divinum efficax.

8. Dico secundo : Misericordia Divina, promissio auxilij, & fidelitas ex parte Dei, tantum etiam præsuppositivè se habent in ordine ad obiectum motivum spei : Ergò non sunt ratio formalis motiva spei. Antecedens probatur : Quia misericordia, in tantum conducit ad movendam spem, in quantum ex illa persuadetur, non de futurum nobis auxilium, quo innitur formaliter spes ; & simili-

ter promissio, & fidelitas Dei in quantum nos assecurant de futuritione talis auxilij : Sed hoc est præsuppositivè, & illativè se habere ad motivum formale spei : Ergò ita se habent. Confirmatur, explicando ordinem, quo hæc omnia concurrunt ad movendum : Misericordia enim est virtus ex parte voluntatis divinæ inclinans Deum, ut velit auxiliare nostram infirmitatem : Promissio etiam est actus, quo Deus promittit nostram infirmitatem adjuvare : Fidelitas est virtus Dei assecrans infallibiliter non de futurum auxilium promissum : Nulla tamen ex his virtutibus est ratio formalis vincendi difficultates occurrentes in obiecto materiali spei ; nam istæ difficultates solum vincuntur immediatè, & formaliter vi divini auxilij : Ergò solum divinum auxilium formaliter, & immediatè concurrunt ad movendam spem, cætera verò relata præsuppositivè se habent.

IMPUGNATUR SENTENTIA SUAREZ.

9. PATER Suarez specialiter in hac quæstione discurret. Ait enim, spem in distinctam esse omnino ab amore supernaturale concupiscentiæ, ac proindè habere omnino idem obiectum terminativum, & motivum, vndè sicut ratio formalis *sub qua* amoris concupiscentiæ est bonitas divina, ut bona nobis, sic, ait, rationem formalem *sub qua* motivum spei esse ipsam divinam bonitatem, quatenus nobis bonam, & convenientem ; & hoc pacto non recurrit ad auxilium, nec ad omnipotentiam, nec ad promissionem, nec ad fidelitatem pro obiecto motivo spei formali assignando.

10. Sed contra hanc sententiam, dico tertio, divinam bonitatem, ut nobis convenientem, licèt sit ratio formalis *sub qua* amoris concupiscentiæ, non tamen est ratio formalis *sub qua* spei Theologicæ : Probatur : Nam spes Theologica non est præcisè amor concupiscentiæ, sed est amor, vel actus voluntatis principaliter pertinet ad partem irascibilem, quam ad partem concupiscibilem : Sed amor, vel actus voluntatis principaliter pertinet ad partem irascibilem, quam ad concupiscibilem, non potest habere pro ratione formali *sub qua* bonitatem divinam, ut nobis convenientem, sed potius debet habere pro ratione formali *sub qua* rationem aliquam victricem difficultatum : Ergò obiectum formale motivum spei, non potest esse sola bonitas divina, ut nobis convenientem. Minor patet : Nam obiectum formale *quo*, seu ratio formalis *sub qua* partis irascibilis, non potest esse eadem, ac ratio formalis *sub qua* partis concupiscibilis. Maior verò probatur : Quia virtus spei ex natura sua est virtus aggressiva difficultatum, & victrix im-

pedimentorum, quæ occurrunt in consecutione beatitudinis : Sed huiusmodi virtus potius pertinet ad partem irascibilem, quam ad partem concupiscibilem : Ergò virtus spei potius ad irascibilem, quam ad concupiscibilem pertinet.

11. Explicatur : Nam licèt voluntas nostra sit ex se indivisibilis, nihilominus Theologi in illa, penès comparisonem ad distincta obiecta, & motiva, distinguunt, & vim concupitivam, quam appellant concupiscibilem, & vim aggressivam, quam appellant irascibilem : Ratio huius distinctionis est ; nam statim ac aliquod obiectum apparet bonum, & conveniens voluntati, voluntas illud sibi concupiscit ; si tamen talè obiectum, non ut cumque sit bonum, & conveniens voluntati, sed vterius sit arduum, & difficile, vel impossibile proprijs viribus, vis concupitiva non sufficit ad illud efficaciter appetendum, nam ipsa arduitas, & difficultas obiecti quasi desperare facit ipsum appetitum, ipsumque deficere cogit, & desistere à suo conatu ; tunc igitur opus est, quod voluntas quasi irascatur adversus difficultatem, & arduum obiecti, & vi sua irascibili aggrediatur illud efficaciter ut consequendum : Tunc sic : Sed virtus spei non consistit præcisè in vi concupiscibili, sed potius in vi irascibili voluntatis : Ergò obiectum motivum eius non potest esse idem, ac obiectum amoris concupiscentiæ, sed debet esse distinctum. Minor probatur : Nam spes non est virtus tendens circa bonum conveniens ut cumque, sed circa bonum conveniens, & arduum : Sed circa bonum conveniens ut arduum non exercetur vis concupiscibilis voluntatis, sed vis irascibilis, ut explicatum manet : Ergò virtus spei non pertinet ad partem concupiscibilem, sed potius ad partem irascibilem.

12. Confirmatur : Stat optimè aliquem habere amorem concupiscentiæ erga Deum, ut bonum sibi conveniens, non tamen habere spem, sed potius desperare à consecutione illius : Ergò actus spei non est indistinctus ab amore concupiscentiæ, sed valdè diversus, nec habet idem obiectum motivum, sed valdè distinctum. Antecedens probatur : Nam potest contingere, quod aliquis consideret vna consideratione Deum præcisè ut bonum sibi conveniens, præscindendo per illam considerationem ab eius arduitate, & per aliam consideret tantam arduum in eius consecutione, ut sibi omnino repræsentetur impossibilis eius assecutio : Sed tunc casus, ille haberet amorem concupiscentiæ erga Deum consideratum ut bonum sibi conveniens ; desperaret tamen circa ipsum consideratum ut arduum nimis, & impossibile : Ergò stat optimè aliquem habere amorem concupiscentiæ circa Deum ut bonum sibi conveniens, non tamen

sperare, sed potius desperare ab eius consecutione.

13. Dices, in prædicto casu dari amorem concupiscentiæ inefficacem, à quo, fatetur P. Suar. spem esse distinctam ; negat tamen esse distinctam ab amore efficaci concupiscentiæ ; vndè nemo potest efficaciter amare Deum amore concupiscentiæ, & desperare ab eius consecutione. Sed contra est : Nam etiam spes propriè talis distincta est ab amore concupiscentiæ efficaci : Ergò tuit solutio : Antecedens probatur : Nam demus, quod aliquis consideret Deum, ut summum bonum sibi conveniens, vel aliud obiectum, ignorando eius arduum, & illud considerando, ut proprijs viribus assequibile ; iste sanè posset habere amorem concupiscentiæ efficacem circa tale obiectum ; non tamen habere actum spei : Ergò actus spei distinctus est valdè ab amore etiam efficaci concupiscentiæ. Antecedens probatur : Nam spes non potest esse nisi circa obiectum arduum, ut tale : Sed ille non consideraret tale obiectum, ut arduum : Ergò ille non haberet spem circa obiectum illud, cuius haberet amorem efficacem concupiscentiæ.

14. Dices, spem non consistere in quocumque amore efficaci concupiscentiæ, sed in amore efficaci boni ardui ; non posse autem dari amorem efficacem boni ardui, qui non sit formaliter spes. Sed contra est : Nam demus, quod quis existimet, aut apprehendat bonum arduum, ut sibi possibile proprijs viribus, non attendendo, nec considerando, quod indiget auxilijs alterius pro eius consecutione : Sed iste haberet amorem efficacem concupiscentiæ, qui tamen amor non esset spes : Ergò spes etiam distinguitur ab amore efficaci boni ardui.

15. Sed dices iterum, distingui ab amore efficaci boni ardui, ut proprijs viribus consequibilis ; nam hic amor pertinet ad magnanimitatem, aut fortitudinem ; non tamen distingui ab amore concupiscentiæ boni ardui, ut alterius auxilio consequibile. Rectè quidem : Sed obiectum formale motivum, & specificativum huius amoris concupiscentiæ, prout distincti à reliquis, in quibus iam fateris non consistere spem, est auxilium alterius : Ergò licèt spes consistat in amore efficaci concupiscentiæ circa bonum arduum, ut consequibile auxilio alterius, non indè vitatur, sed potius probatur, spem habere pro obiecto formali motivo, & specificativo auxilium divinum, & non tantum bonum, ut sibi conveniens. Minor subsumpta probatur : Nam amor efficax concupiscentiæ circa bonum arduum, ut consequibile auxilio alterius, respicit auxilium alterius ex parte obiecti : Sed non respicit illud, ut obiectum materiale, sed ut rationem formalem ex parte obiecti motivam, & specificativam : Ergò talis amor efficax concupiscentiæ habet

pro obiecto formali motivo, & specificativo auxilium divinum, & non solum bonitatem Dei, vt sibi convenientem. Minor probatur: Nam qui amat bonum arduum, vt alterius auxilio consequibile, deo recurrit ad alterius auxilium, quia obiectum, præcisivè ab illo, non consideratur vt consequibile practicè, & consequenter, nec vt amabile efficaciter, sed solum est amabile efficaciter, & consequibile in vi auxilij alterius: Sed illud, quod consideratur ex parte obiecti, vi cuius obiectum vltimò consideratur vt assequibile, & amabile amore concupiscentiæ efficaci, est vltima ratio formalis, & obiectiva talis amoris efficaci concupiscentiæ: Ergò talis amor efficax concupiscentiæ respici pro obiecto formali motivo, & specificativo auxilium alterius, non autem illud respicit, vt obiectum materiale.

16. Explicatur: Qui considerat obiectum aliquod arduum, & proprijs viribus inconsequibile, & solum consequibile auxilio alterius, non potest illud amare efficaciter amore concupiscentiæ, vsque dum consideret tale auxilium ex parte obiecti, vt superativum arduitatis, & difficultatis; nam eo non considerato ex parte obiecti, obiectum purè manet inconsequibile; ad obiectum autem arduum, vt inconsequibile, terminari nequit amor efficax: Sed considerato tali auxilio ex parte obiecti, obiectum statim consideratur vt consequibile in vi illius, & consequenter vt amabile efficaciter amore concupiscentiæ: Ergò auxilium illud consideratum ex parte obiecti, est ratio vltimata, & formalis, vi cuius bonum arduum nobis conveniens redditur amabile amore efficaci concupiscentiæ, in quo vis, quod consistat spes.

17. Secundo impugnatur sententia P. Suarez: Nam amor concupiscentiæ supponitur ad spem: Ergò spes non potest consistere in actu amoris concupiscentiæ, & consequenter non potest habere pro obiecto formali Deum, vt amabilem præcisè amore concupiscentiæ. Antecedens probatur primo: Quia nemo sperat consequi, nisi id, quod præsuppositivè amat: Ergò spes supponit amorem eiusdem obiecti, quod sperat: Sed non supponit amorem charitatis, aut benevolentiam; cum hic amor, ordine generationis subsequatur ad spem, potius, quam præcedat: Ergò supponit amorem concupiscentiæ. Maior probatur: Quia eodem pacto se habent timor, & spes in ordine ad obiectum amatum; sicut enim timor timet amittere bonum amatum, sic spes sperat consequi bonum dilectum: Sed timor amittendi bonum semper supponit amorem talis boni: Ergò spes consequendi bonum, semper supponit amorem talis boni. Secundo probatur antecedens: Nam amor concupiscentiæ erga Deum supponitur ante fidem: Sed fides

supponitur ad spem, cum spes reguletur per fidem: Ergò amor concupiscentiæ supponitur ante spem. Maior probatur: Nam fides, qua credimus Deo, supponit piam affectionem, & amorem aliquem erga Deum, vt communiter dicitur in Tract. de Fide: Sed non potest supponere amorem benevolentiam, qui est amor charitatis, cum non detur charitas ante fidem: Ergò fides supponit amorem concupiscentiæ erga Deum.

18. Tertio impugnatur eadem sententia: Nam potest remanere, & de facto remanet, amor concupiscentiæ erga Deum, non remanente, nec potente remanere, actu spei erga ipsum: Ergò valdè distinguitur actus amoris concupiscentiæ ab actu spei. Antecedens probatur: Nam in beatis remanet amor concupiscentiæ erga Deum, cum maneat fruitio, & gaudium de possessione Dei, nullus autem gaudet, aut fruitur, nisi de possessione boni, quod sibi amat: Sed in beatis nec remanet, nec remanere potest actus spei erga Deum, cum Deum ipsum intuitivè videant, & iuxta Apost. *Spes, qua videtur, non sit spes*: Ergò potest remanere amor concupiscentiæ, vbi non remanet, nec remanere potest, actus spei. Confirmatur: Amor concupiscentiæ est compatibilis, imò essentialiter annexus fruitioni, seu gaudio de bono possesso, nemo enim gaudet se possidere, nisi bonum, quod sibi amat: Sed spes est incompatibilis cum gaudio, seu fruitione de bono sperato: Ergò valdè differunt actus amoris concupiscentiæ, ab actu spei.

19. Scio P. Suarez eius esse sententiam, quod habitus spei remaneat in Patria, in beatis, a quo, inquit, elicitur amor concupiscentiæ ibi à beatis exercitus; sed actum spei elici à beatis erga ipsum Deum, nec Suarez, nec alius dixit, nec dicere potest: Ergò semper infertur magna diversitas inter actum amoris concupiscentiæ, & actum spei: Sed eo ipso necessum est, quod habeant obiecta distincta formalia specificativa, cum à diversitate specifica obiectorum summatur diversitas actuum specifica: Ergò semper sequitur actum spei habere distinctam rationem formalem obiectivam, & specificativam à ratione formali obiectiva, & specificativa amoris concupiscentiæ: Sed ratio formalis specificativa amoris concupiscentiæ est bonitas divina, vt nobis conveniens: Ergò huiusmodi non est ratio formalis specificativa actus spei, sed alia diversa, nimirum Omnipotentia Divina, vt auxilians. Sed dices iuxta Suarez, parum interesse, quod actus spei, & actus amoris concupiscentiæ, inter se differant, habeantque distinctas rationes formales obiectivas, & specificativas, nam eius præcipuus conatus non est de his actibus, sed de habitu spei, quem con-

tendit

tendit remanere in beatis, & ab eodem elici in via actum spei, & in Patria actum gaudij de possessione Dei, & hunc habitum allerunt habere pro obiecto primario Deum, vt bonum nobis, & pro actu primario amorem concupiscentiæ; secundario autem elicere in via actum spei, & etiam secundario in Patria gaudium de bono possesso. Sed hanc solutionem infrà expugnabimus, persuadentes non remanere in Patria nec habitum quidem spei.

SOLVUNTUR OBIECTA.

20. **O**BIJCIES Primò pro sententia P. Suarez: Illud est ratio formalis *sub qua* spei, vi cuius materiale obiectum spei primarium, nimirum Deus, redditur sperabile proximè, & formaliter: Sed Deus ratione suæ bonitatis, vt nobis commodæ, redditur, vel est proximè sperabilis: Ergò bonitas divina, vt nobis commoda, est ratio formalis *sub qua* spei. Minor probatur primò; nam spes est quoddam desiderium, seu amor concupiscentiæ: Sed Deus, ratione suæ bonitatis, vt nobis commodæ, est proximè, & formaliter desiderabilis, seu amabilis amore concupiscentiæ: Ergò ratione suæ bonitatis, vt nobis commodæ, est proximè, & formaliter desiderabilis, seu sperabilis. Secundò: Quia ratio formalis, qua Deus constituitur attingibilis ab spe formaliter, debet esse aliqua bonitas specialis, seu aliqua ratio specialis bonitatis: Cum enim spes sit virtus voluntatis, nullam potest habere rationem formalem *sub qua*, nisi aliquam rationem boni: Sed non est alia bonitas, nec alia ratio specialis boni, sub qua tendat spes, nisi ratio boni divini, vt nobis commodi, & convenientis: Ergò bonitas divina, seu ratio boni divini, vt nobis commodi, est ratio formalis *sub qua* obiectiva spei. Tertio: Illa debet esse ratio formalis obiectiva spei, per quam distinguitur in ratione virtutis Theologicæ, à virtute Theologica charitatis: Sed ab illa distinguitur per hoc, quod tendit in Deum, vt bonum nobis commodum, charitas verò tendit in Deum, vt bonum absolute sibi, & in se: Ergò ratio boni, vt nobis commodi, est ratio formalis *sub qua* obiectiva spei.

21. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius primam probationem, distinguo maiorem: Spes est quoddam desiderium, seu amor concupiscentiæ præsuppositivè, concedo maiorem: Formaliter, nego maiorem, & omiſſa minori, nego consequentiam: Vel aliter distinguo maiorem: Est quoddam desiderium, seu amor concupiscentiæ, communiter dictus, nego maiorem: Est quoddam desiderium, seu amor concupiscentiæ pertinens ad partem irascibilem, & effi-

caciter agressivus circa bonum arduum, vt obtinendum ab alio, concedo maiorem: Et distinguo minorem: Deus ratione suæ bonitatis, vt nobis commodæ, est proximè, & formaliter desiderabilis, desiderio efficaci, & aggressivo circa ipsum Deum, vt arduum, & vt eius auxilio obtinendum, nego minorem: Est desiderabilis desiderio communiter dicto, concedo minorem, & nego consequentiam. Ratio huius distinctionis est: Nam aliud valdè est desiderium Dei communiter dictum, aliud spes formaliter talis; desiderium enim communiter dictum præsuppositivè se habet ad spem, imò, & est compatibile cum desperatione obiecti desiderati; vt enim inquit Div. Thom. 1. 2. quest. 40. artic. 4. ad 3. *Desperatio præsupponit desiderium, sicut, & spes de eo enim, quod sub desiderio nostro non cadit, nec spem, nec desperationem habemus, & propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.* Undè desiderium communiter dictum est quidam affectus voluntatis, præsuppositivè se habens, tum ad spem, tum ad sperationem, ac per consequens hoc pacto, nihil mirum, quod Deus sit proximè, & formaliter desiderabilis ratione suæ bonitatis vt nobis commodæ: Spes autem, vel non est desiderium formaliter tale, sed conatus efficax voluntatis, consequens desiderium, vel si est formaliter aliquod desiderium, est desiderium efficax circa bonum arduum, vt auxilio alterius obtinendum: Deus autem ratione suæ bonitatis vt nobis commodæ, præcisivè à divino auxilio, sicut non intelligitur vt proximè, & formaliter à nobis consequibilis, ita non intelligitur vt proximè, & formaliter à nobis desiderabilis desiderio efficaci explicato. Sed de hoc infrà reddibit sermo, cum distinctionem spei à desiderio stricto explicabimus.

22. Ad secundam respondeo, concessa maiori, negando minorem: Nam ratio boni divini, vt nobis commodi, etiam si sit ratio formalis *sub qua* amoris concupiscentiæ, sive desiderij, solum tamen est ratio *qua*, & terminativa respectu spei; ratio verò *sub qua* est auxilium divinum, vi cuius constituitur assequibile ipsum bonum divinum. Nec valet si dicas, quod per auxilium divinum nulla ratio specialis bonitatis additur bono divino. Nam hoc est manifestè falsum; si enim quis desideret bonum divinum vt sibi commodum, sentiat tamen sibi de futurum auxilium ad illud assequendum, eo ipso tristatur, & mæstitiam capit; protinus autem ac conceperit sibi affuturum auxilium ad illud consequendum, lætatur, hilari animo induitur, speque erigitur in ordine ad bonum assequendum: Sed id, quo deficiente ex parte obiecti, voluntas tristatur, & quo posito ex parte obiecti voluntas lætatur,

necessario addit aliquam bonitatem specialem, seu rationem specialem boni ex parte obiecti; siquidem voluntas non tristatur, nisi de defectu alicuius bonitatis, nec lætatur, nisi propter aliquam bonitatem: Ergo divinum auxilium consideratum ex parte obiecti addit aliquam bonitatem specialem bono divino nobis commo- do, quæ sit ratio formalis *sub qua* spei.

23. Sed dices: Bonum divinum, ut nobis commodum, est summum, & infinitum bonum: Sed summo, ac infinito bono nulla bonitas potest addi: Ergo per auxilium, adhuc consideratum ex parte obiecti, nulla bonitas specialis additur bono divino, ut nobis commo- do. Respondeo, concessa maiorem, distin- guendo minorem: Summo, ac infinito bono nulla bonitas potest addi, absolutè, & in se ip- so considerato, concedo minorem: Respectivè ad nos, subdividuo minorem: Nulla bonitas potest addi realiter distincta, & ab extrinseco illud augens, concedo: Nulla bonitas potest addi, ex nostro modo concipiendi tantum dis- tincta, & cum eo re ipsa identificata, nego mi- norem, & consequentiam: Nam licet bonum divinum, quia summum, & infinitum est, non suscipiat realiter augmentum, vel additamen- tum bonitatis, potissimè in se ipso, & absolu- tè consideratum; tamen respectivè ad nos, & prout à nobis concipitur, varijs conceptibus, benè potest sub vno importare aliquam ratio- nem specialem bonitatis, quam non importat sub alio, ac proindè considerari cum maiori aliqua bonitate respectivè ad nos; & sic contin- git in ipso Deo, si consideretur in primis ut no- bis bonum commodum, sed arduum; nam hoc pacto, propter sui arduitatem, consideratur, ut minus bonus nobis, quam si consideretur vltè- rius ut adiuvans nos ad sui consequutionem, & ut vincens sui arduitatem per suum auxilium, & hoc pacto consideratur cum aliqua maiori bo- nitate respectivè ad nos, & ex nostro modo concipiendi, licet realiter cum illo identificata, & in ipso inclusa.

24. Ad tertiam probationem mi- noris, distinguo maiorem: Illa debet esse ra- tio formalis *sub qua* spei, per quam vltimatè distinguitur à charitate, concedo maiorem: Per quam præsuppositivè distinguitur à chari- tate, nego maiorem, & distincta minori eo- dem modo, nego consequentiam: Nam distinc- tio illa, quæ sumitur ex bono divino, ut nobis commo- do, contrapositivè ad charitatem, quæ attingit bonum divinum, ut est in se, non est distinctio vltimata, & formalis spei à charita- te, sed præsuppositivè se habens, quatenus spes procedit ex amore Dei ut nobis commo- di, & quatenus ratio *qua* ipsius spei est bonum divi- num, ut nobis commo- dum; distinctio verò vlti- mata, & formalis spei à charitate summitur ex eo, quod spes inicitur Deo ut auxiliante, charitas

verò inhæret Deo ut bono in se præcisivè ab auxilio divino.

25. Obijcies secundò: Ratio for- malis *sub qua* specificativa semper concurrat in genere causæ formalis: Sed omnipotentia di- vina, ut auxilians, non concurrat in genere causæ formalis, sed in genere causæ efficien- tis: Ergo non est ratio formalis *sub qua* speci- ficativa spei. Minor probatur ex D. Thom. in *presens. quest. 17. art. 4.* vbi sic ait: *Spes duo respicit scilicet, bonum, quod obtinere intendit, & auxilium per quod illud bonum obtinetur; bonum autem, quod quis sperat obtinendum, habet rationem causa finalis, auxilium autem, per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, obtinet rationem causa efficiens*: Ergo auxilium divinum, sive omnipotentia, ut auxilians, con- currit in genere causæ efficiens, & non in ge- nere causæ formalis.

26. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Omnipotentia, ut au- xilians, concurrat in genere causæ efficiens præcisè ad ipsum actum sperandi, nego mi- norem: Concurrat etiam ad alios actus, & diffi- cultates vincendas, quibus adipiscitur bonum speratum, concedo minorem; & distinguo consequens: Ergo ratio formalis *sub qua* spei, non est omnipotentia, ut auxilians præcisè ad ipsum actum spei, transeat consequens, ut au- xilians ad vincendas arduitates, & difficultates, quibus obtinetur bonum speratum, nego con- sequentiam; & ad approbationem minoris ex D. Thom. concessa planè eius textu, distinguo consequens, ut supra. Nam, iuxta ipsum D. Thom. auxilium divinum, quod adiuvat in ge- nere causæ efficiens, respicitur ab spe, ut ob- iectum formale ipsius, ut supra vidimus. Pro- cuius intelligentia notandum est, hominem in via ad beatitudinem Deum habere semper, & pro causa finali, & pro causa efficiens: Est quidem causa finalis, quatenus est finis, quem tot laboribus, & meritis assequi conatur: Est etiam causa efficiens, quatenus efficienter ad- iuvat nos ad labores, & merita, sive ad vincen- das difficultates, quibus adipiscitur talis finis intentus, & speratus. Secundò notandum est, Deum, ut efficienter auxiliantem nos, posse comparari, vel ut auxilians efficienter ad ip- sum actum spei, vel ut auxilians efficienter ad cæteros actus, victorias, labores, & merita, quibus adipiscitur bonum speratum. Igitur D. Thom. rectissimè ait, spem respicere duo obiecta, nimirum, & ipsum Deum, ut finem vltimum, quem assequi conatur per tot labo- res, & merita; & auxilium divinum, ut effi- cienter adiuvans; non quidem, ut adiuvans ef- ficienter ad ipsum actum spei, sed ut auxilians efficienter ad cæteros actus, & labores, quibus obtinendus est Deus: Nullum autem est incon- veniens; quod omnipotentia, ut auxilians per modum

modum causæ efficientis ad cæteros actus, la- bores, & merita, se habeat ut causa forma- lis obiectiva, & specificativa ipsius actus spei.

27. Sed replicabis: Auxilium divi- num non solum est causa efficiens cæterorum actuum, & meritorum, sed etiam est causa efficiens immediata ipsius actus spei: Sed cau- sa immediatè efficiens ipsius actus spei, non po- test esse obiectum formale, nec ratio formalis specificativa ipsius actus spei: Ergo auxilium divinum non potest esse ratio formalis specifi- cativa ipsius actus spei. Respondeo, concessa maiori, & minori, distinguendo consequens ut supra: Ergo auxilium divinum, ut efficien- ter auxilians ad ipsum actum spei, non est ratio formalis specificativa ipsius, concedo conse- quentiam: Ut auxilians efficienter ad cæteros actus, & labores, nego consequentiam. Ratio disparitatis est: Quia ut auxilians efficienter ad ipsum actum spei se tenet ex parte subiecti sperantis, non tamen ex parte obiecti; vnde hoc pacto, nedum ratio formalis, verum nec obiectum quidem materiale potest esse respec- tu spei; quia non se tenet ex parte obiecti: Re- duplicativè autem ut auxilians ad cæteros ac- tus, & labores, potest considerari ut obiectum, seu ex parte obiecti spei, quia nullum est in- conveniens, quod munus causæ efficientis, respectu aliorum, respiciatur ut obiectum for- male ab ipso actu spei: Quod pluribus exem- plis ostendi potest, nam hic actus intellectus; v. g. *Ignis comburit*, habet pro obiecto for- mali verificativo ipsum ignem, ut efficienter concurrentem ad combustionem, sive ut exer- centem munus causæ efficientis, non quidem in ordine ad ipsum actum intellectus, sed in ordine ad aliud distinctum, nimirum ad effec- tum, vel passum: Cur ergo similiter actus spei non poterit habere pro obiecto formali auxi- lium divinum, ut efficienter concurrans, non quidem ad ipsum actum spei, sed ad cæte- ros actus, & labores distinctos ab ipso actu spei.

28. Obijcies tertio: Omnipotentia in actu primo est obiectum adæquatè moti- vum spei: Ergo non omnipotentia, ut auxilians in actu secundo, nec ipsum auxilium actuale. Antecedens probatur: Nam illud est obiectum formale motivum spei, vi cuius constituitur ob- iectum materiale ut à nobis acquisibile, & pos- sibile nobis: Sed per Divinam Omnipotentiam in actu primo constituitur formaliter assequi- bile, aut possibile nobis obiectum materiale spei: Ergo Divina Omnipotentia, ut auxilia- trix in actu primo, est obiectum formale adæ- quatè motivum spei. Minor probatur: Tum, quia obiectum materiale spei per auxilium ac- tuale, sive per omnipotentiam ut actu auxilian- tem, non constituitur possibile, sed exitens,

vel futurum: Tum, quia antequam intelliga- tur omnipotentia, ut actu auxilians, intelligi- tur obiectum spei, ut possibile nobis in vi om- nipotentia, ut potentis nobis auxiliare ad eius consequutionem: Ergo solum constituitur nobis possibile, & assequibile per ipsam omni- potentiam in actu primo.

29. Respondeo, distinguendo ma- iorem: Illud est obiectum formale motivum spei, quo obiectum materiale constituitur ut à nobis assequibile, & possibile nobis, possi- bilitate, & assequibilitate practica, concedo maiorem: Possibilitate, & assequibilitate pu- rè speculativa, nego maiorem, & distincta mi- nori eodem modo, nego consequentiam. Nam ut infra dicemus, non sufficit ad sperandum aliquod obiectum, quod illud consideretur, ut purè speculativè possibile, alias enim, nec Iudas, nec Cain desperassent; sed vltè- rius requiritur, quod consideretur, ut practice asse- quibile, & possibile nobis; hoc autem pacto non constituitur per omnipotentiam in actu primo præcisè consideratum, sed per auxilium divinum in actu secundo obiectivè considera- tum, & ut nobis non de futurum; ex eo enim oritur, quod obiectum assequendum cognos- catur, ut à nobis practice assequibile, & pos- sibile nobis, id est, ut assequibile, & possibile cum effectu, & re ipsa; quo pacto, non consti- tuitur per omnipotentiam in actu primo in- differentem, sed per ipsam, ut actu nobis au- xiliantem, vel auxiliaturam ad consequutionem obiecti sperati.

30. Sed replicabis primo: Obiec- tum spei, per nos, non solum est futurum, sed etiam bonum arduum, & possibile: Sed quia constituitur futurum in vi divini auxilij, di- cimus auxilium divinum esse rationem forma- lem *sub qua* illius: Ergo quia constituitur pos- sibile per Divinam Omnipotentiam in actu primo, etiam omnipotentia in actu primo erit ratio formalis *sub qua*; & quia constituitur ar- duum, & bonum per arduitatem, & bonita- tem, arduitas, & bonitas erunt etiam ratio for- malis *sub qua*. Secundo: Nam bonum spera- tum non constituitur practice possibile per au- xilium divinum, sed per aliquid prius ad au- xilium actuale divinum, & consequenter per omnipotentiam in actu primo; quia pro priori ad auxilium actuale, nihil principalius intelli- gitur, quam omnipotentia auxiliatrix in actu primo: Sed per nos ea est ratio formalis moti- va spei, vi cuius obiectum speratum constitui- tur, ut practice nobis possibile: Ergo omni- potentia in actu primo erit huiusmodi ratio formalis. Maior patet: Quia prius est obiectum speratum esse practice possibile, & assequibile, quam esse practice futurum: Ergo per aliquid prius constituitur practice possibile, quam constituitur practice futurum: Sed constituitur

tur practicè futurum per divinum auxilium: Ergò constituitur practicè possibile per aliquid prius ad divinum auxilium. Tertio: Nam obiectum speratum non constituitur futurum per divinum auxilium actuale, sed per Decretum Divinæ Misericordiæ, aut per Divinam promissionem: Sed per nos ea est ratio formalis obiectiva spei, vi cuius obiectum speratum rediditur nobis futurum: Ergò non divinum auxilium, sed divina promissio, vel misericordia erunt huiusmodi ratio formalis. Maior probatur: Nam per id constituitur bonum speratum, ut nobis futurum, quod actu de presenti nobis occurrit, & per id, quod actu iam existit, ut enim alibi latè probatum suppono, futurum constituitur semper per aliquid de presenti existens, & connexum cum eventu: Sed auxilium actuale Dei de facto non existit, quando speramus, & solum existunt de presenti divina misericordia, & eius promissio, vi quarum affecuramur non de futurum nobis auxilium tempore oportuno: Ergò non per divinum auxilium actuale, sed per misericordiam, & promissionem divinam de facto existentem constituitur bonum speratum, ut absolutè futurum.

31. Quarto: Quia non solum speramus alia bona, ut nobis futura, sed etiam speramus ipsum auxilium divinum, ut futurum nobis: Sed ipsum auxilium divinum per se ipsum non potest constitui, ut futurum nobis, sed quia Deus misericors illud nobis promissit: Ergò saltem respectu actus spei, quo speramus divinum auxilium, erit ratio formalis obiectiva Divina Misericordia, & eius promissio. Confirmatur: Quando speramus divinum auxilium, ipsummet auxilium est obiectum materiale spei: Sed obiectum materiale non potest esse ratio formalis *sub qua* sui ipsius: Ergò tunc auxilium divinum non est ratio formalis *sub qua* spei, sed solum illud, quo nobis affecuratur, & promittitur tale auxilium.

32. Respondeo ad primum, distinguendo maiorem: Obiectum spei non solum est nobis futurum, sed etiam possibile arduum, & bonum, ita ut hæc omnia sint rationes formales *sub qua*, nego maiorem; ita ut ex his vnum tantum sit ratio formalis *sub qua*, cætera autem conditiones, vel rationes *quæ*, concedo maiorem; & distinguo minorem: Quia obiectum speratum constituitur nobis futurum in vi divini auxilij, idèò divinum auxilium est ratio formalis *sub qua*, & simul quia hoc modo esse futurum se habet motivè, & per modum rationis formalis *sub qua* ad spem, concedo minorem: Idèò præcisè, nego minorem, & consequentiam: Quia licèt obiectum spei debeat esse bonum, arduum, possibile, futurum; diverso tamen modo se habent in ipso obiecto istæ denominationes; nam quod sit bonum nobis, solum est ratio terminativa; quod

verò sit arduum, est conditio essentialis præsupposita, non autem ratio formalis motiva; & huius ratio est, quia arduitas ex parte obiecti, quantum est ex se, & præcisivè ab auxilio victrici illius, non solum non movet, nec alicit ad sperandum obiectum, sed potius deterret animum, ac retrahit affectum, opponens magnam difficultatem in consecutione talis obiecti: Sed quando ita se habet non est ratio formalis motiva ad sperandum: Ergò obiectum esse arduum non est ratio formalis *sub qua* spei: Est autem conditio omnino necessaria: Quia cum spes sit virtus pertinens ad partem irascibilem, & aggressiva rerum difficilium, non habet sperare, nisi bonum, quod supponitur arduum, ac proindè arduitas est conditio necessario exacta ex parte obiecti spei, vel si mavis, ratio terminativa provocans appetitum irascibilis, sed non formalis motiva, quia hæc est auxilium, quo vincenda proponitur arduitas. Sed de hoc infra.

33. Deindè, quod tale obiectum sit possibile, potest considerari dupliciter, vel quod sit possibile intrinsecè, aut speculativè, hoc est ex terminis nullam dicens contradictionem, aut repugnantiam; vel ut possibile practicè, & extrinsecè, hoc est, ut re ipsa, & cum effectu consequibile ab sperante: Quod sit possibile in primo sensu, non est ratio formalis *sub qua*, sed tantum conditio prærequisita; nam licèt requiratur, quod obiectum sit speculativè possibile, seù ex terminis non repugnans, ut illud speremus, hoc tamen non sufficit, ut obiectum moveat, vel aliciat ad sperandum illud, alias enim nunc posset Plebeius sperare Dignitatem Regiam, aut Pontificatum, & cætera omnia bona, quæ ex terminis sibi non repugnant, quod per se est falsum, & absurdum: Esse verò possibile in secundo sensu, hoc est practicè, & cum effectu consequibile, est ratio formalis, quæ movet, & alicit, excitatque animum ad sperandum; & quia constituitur obiectum hoc modo possibile, seù consequibile in vi divini auxilij, idèò auxilium divinum est ratio formalis *sub qua* motiva ad sperandum: Esse denique obiectum futurum in sensu explicando *ad tertiam*, est etiam ratio formalis *sub qua*; nam ex eo, quod obiectum consideratur, ut futurum nobis conantibus ad eius consecutionem, erigitur, & movetur animum ad illud sperandum, & quia hoc pacto est futurum in vi divini auxilij; idèò auxilium est ratio formalis *sub qua*.

34. Ad secundam respondeo, negando maiorem: Nam auxilium divinum potest considerari ut possibile, & ut futurum; & prius consideratur ut practicè possibile, quam ut practicè futurum: Undè per auxilium divinum ut practicè possibile, constituitur bonum speratum practicè assequibile pro priori ante quam

quam intelligatur practicè futurum, seù assequendum; quia sic constituitur per ipsum auxilium consideratum ut futurum, vndè licèt prius sit esse practicè possibile, quam esse practicè futurum, non indè infertur, quod constituitur practicè possibile per omnipotentiam in actu primo; quia vltra istam est auxilium actuale, ut practicè possibile, quod etiam intelligitur prius ad ipsum, & ad bonum speratum, ut practicè futurum, per quod constat ad probationem maiorem. Ad tertiam respondeo, distinguendo maiorem: Bonum speratum non constituitur nobis futurum in recto, & subiectivè per divinum auxilium, concedo maiorem: Terminativè, obiectivè, & in obliquo, nego maiorem; & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Ad probationem maiorem, dico, quod futurum formaliter subiectivè, & in recto semper constituitur per aliquid de presenti existens, & hoc est, quod à nobis alibi probatum manet: Terminativè verò, seù obiectivè constituitur futurum nobis per illud, per quod tempore futuro à nobis est assequendum, & obtinendum: Futurum igitur obiecti spei formaliter, & in recto sumpta, transeat, quod consistat in Divino decreto, vel promissione; nam huiusmodi futurum, non est ratio formalis, sed tantum conditio exacta ex parte obiecti spei, siquidem huiusmodi futurum de presenti existens, per se, & formaliter non habet vincere difficultatem, & arduitatem, sed vi divini auxilij, quod in posterum erit; futurum autem terminativè sumpta, id est, illud vi cuius obtinendum est quod speramus, illud est ratio formalis obiectiva spei.

35. Ad quartum respondeo, distinguendo maiorem: Non solum speramus cætera bona, sed etiam auxilium divinum, passivè sumptum, concedo maiorem: Sed etiam auxilium divinum activè sumptum, subdistinguo; speramus illud, ut *quo*, concedo maiorem: Ut *quod*, nego maiorem; & distinguo minorem: Ipsum auxilium divinum passivè sumptum per se ipsum non est futurum nobis, concedo minorem: Activè sumptum, nego minorem, & consequentiam: Nam auxilium divinum potest sumi, vel activè, vel passivè, prout explico *Tract. de Provident. quest. 14. num. 2. & ferè per tot.* Activè sumptum importat actionem divinam cum Deo identificatam: Passivè sumptum importat aliquid creatum in nobis receptum, & ab ipso Deo participatum: Igitur dum speramus divinum auxilium, solum speramus ut *quod* & terminativè ipsummet auxilium secundum illud creatum nobis intrinsecum, quod importat; non verò speramus ut *quod*, & terminativè ipsum auxilium activè sumptum: Et ratio huius est: Nam solum speramus ut *quod*, & terminativè bonum

à nobis possidendum; sed solum auxilium passivè sumptum secundum, quod importat aliquid creatum nobis intrinsecum, est à nobis possidendum, & habendum, non verò auxilium divinum activè sumptum; quia hoc pacto solum se tenet ex parte Dei, & non est in nobis: Solum ergò sperare possumus, ut *quod*, & terminativè auxilium divinum passivè sumptum. Hoc autem constituitur nobis futurum in vi divini auxilij activè sumpti: Nam arduitas, & difficultas, quæ repetitur in participando divino auxilio ex parte nostra, vincenda est vi divini auxilij activè sumpti, efficacissima, & infinita; & idèò ipsum auxilium activè sumptum speramus ut *quo*, sive ut rationem formalem *sub qua* sperandi quo pacto non est nobis futurum in vi alterius, cum ipsum sit vis prima, & suprema per se nobis affutura in tempore oportuno, & in vi cuius cætera nobis proventura sunt bona.

36. Ad confirmationem respondeo, distinguendo maiorem: Quando speramus divinum auxilium, ipsummet auxilium passivè sumptum est obiectum materiale, concedo maiorem: Ipsummet auxilium activè sumptum, nego maiorem: Nam ut dictum manet, non speramus ut *quod*, & terminativè ipsummet auxilium activè sumptum, prout se tenet ex parte Dei, sed solum auxilium passivè sumptum, prout importat aliquid creatum nobis intrinsecum, & à Deo participatum; hoc autem sperare possumus in vi divini auxilij activè sumpti, tamquam in vi rationis formalis *sub qua*, ita ut ipsum auxilium passivè sumptum sit obiectum materiale, & terminativum; auxilium verò activè sumptum sit ratio formalis *sub qua*.

37. Sed replicabis: Non solum speramus participare in nobis divinum auxilium, sed etiam quod Deus activè nos adjuvet ex parte sua: Ergò non solum auxilium passivè sumptum, sed etiam activè sumptum speratur à nobis terminativè, & ut obiectum materiale. Distinguo antecedens: Speramus quod Deus activè nos adjuvet, spe stricta, & rigurosa, nego antecedens: Spe latè sumpta pro simplici expectatione, transeat antecedens; & nego consequentiam: Nam solum speratur, spe strictè tali, quod à nobis aliquatenus est possidendum, & quod nobis est arduum, ac laboriosum; auxilium verò divinum activè sumptum ex parte Dei pro eo quod dicit in recto, nec à nobis est possidendum, nec nobis arduum, ac laboriosum, cum se teneat vnicè ex parte Dei, & sit prima, & suprema vis, qua omnia ardua superantur; ac proindè, cum dicitur, quod speramus, quod Deus nos adjuvet ex parte sua, intelligitur de simplici expectatione, & confidentia, quæ non est spes stricta, sed lata, & prævia ad spem strictè talem.

38. Objicies quarto : Auxilium divinum est aliquid creatum : Sed nihil creatum potest esse obiectum formale motivum spei : Ergo nec auxilium divinum. Maior patet : Nam spes est virtus Theologica , cui repugnat habere pro motivo formali aliquid creatum. Maior verò probatur : Nam auxilium divinum est nobis intrinsecum : Sed quidquid est nobis intrinsecum est aliquid creatum : Ergo auxilium divinum est aliquid creatum. Respondeo, distinguendo maiorem : Auxilium divinum activè sumptum , nego maiorem : Auxilium divinum passivè , & terminativè acceptum , concedo maiorem , & distincta minori eodem modo , nego consequentiam de auxilio divino activè sumpto. Ad probationem maioris , sub eadem distinctione , respondeo : Quod auxilium , sive adiutorium divinum , passivè , & terminativè sumptum , est aliquid nobis formaliter intrinsecum , & consequenter aliquid formaliter creatum ; & in hoc sensu fatemur , non esse obiectum formale motivum spei : At verò , activè sumptum ex parte ipsius Dei est ipsa actio divina formaliter immanens , & virtualiter transiens , qua Deus nos adjuvat ad consecutionem beatitudinis ; huiusmodi autem actio , quamvis causaliter sit nobis intrinseca , & aliquid creatum , quia causat in nobis aliquid creatum , & intrinsecum , formaliter tamen , prout se tenet ex parte Dei , est divina , & increata , & hoc pacto est motivum formale spei Theologicae.

ALIQUA DUBIA DECIDUNTUR.

39. SED inquires primo : Qualiter se habeat auxilium passivè , & terminativè sumptum , secundum quod est aliquid creatum , ad obiectum formale spei ? Respondeo se habere per modum conditionis , seu applicationis , vi cuius applicatur nobis ratio formalis motiva spei. Ratio huius est : Nam auxilium divinum activè sumptum per se , & formaliter , cum sit Deo identificatum , non inhæret nobis , nec vincit formaliter nostras difficultates , & impedimenta , nisi participetur à nobis : Sed participatur à nobis per auxilium creatum nobis intrinsecum : Ergo tale auxilium creatum nobis intrinsecum est conditio , seu applicatio , qua nobis applicatur ratio formalis motiva spei , nimirum auxilium divinum activè sumptum. Explicatur : Revelatio divina passivè , & terminativè sumpta , prout importat signum aliquod creatum nobis manifestum , non est ratio formalis motiva fidei , sed tantum conditio , seu applicatio , vi cuius nobis intimatur revelatio activa ex parte Dei , quæ est ratio formalis motiva fidei , vt vidimus *Tract. de Fide* : Sed sic se habet auxilium divinum in ordine ad spem , sicut divina revelatio in ordine ad fidem : Ergo

passivè , & terminativè sumptum solum est conditio , seu applicatio , non autem ratio formalis nisi activè sumptum.

40. Sed replicabis : Illa est ratio formalis motiva spei , qua formaliter vincitur difficultas in consecutione beatitudinis occurrens : Sed per divinum auxilium activè sumptum solum causaliter vincitur talis difficultas , per ipsum verò passivè sumptum , formaliter , & cum effectu vincitur talis difficultas : Ergo auxilium divinum passivè sumptum erit obiectum formale motivum spei , secus verò activè sumptum. Distinguo maiorem : Illa est ratio formalis motiva spei , qua formaliter vincitur à Deo difficultas in consecutione beatitudinis , concedo maiorem : Qua formaliter vincitur à nobis , & ex parte nostra , nego maiorem , & distincta minori eodem modo , nego consequentiam ; quia cum spes Theologica non speret in nobis , sed in Deo , non sperat , tanquam in ratione formali in eo , quo ex parte nostra , & à nobis ipsis vincenda est arduitas , & difficultas in consecutione obiecti spei , sed in eo , quo ex parte Dei , & ab ipso Deo vincenda est talis difficultas , & arduitas ; hoc autem est auxilium divinum activè sumptum , licet illud sit ipsum auxilium divinum passivè , & terminativè sumptum.

41. Inquires secundo : Quodnam auxilium sit motivum formale spei : An sufficiens : An efficax ? Respondeo , non esse sufficiens , sed efficax : Ratio est : Nam illud auxilium est motivum formale spei , vi cuius bonum speratum , non solum redditur nobis possibile , sed futurum : Sed vi auxilii sufficientis solum redditur nobis possibile bonum speratum ; vi autem auxilii efficacis redditur nobis futurum : Ergo non auxilium sufficiens , sed efficax est motivum formale spei. Explicatur : Motivum formale spei debet habere connexionem infrustrabilem cum obiecto sperato ; nam spes Theologica , de qua loquimur , est summè certa in vi sui motivi ; Sed auxilium sufficiens nullam habet connexionem cum obiecto sperato , nimirum cum beatitudine : Ergo non est motivum formale spei. Minor probatur : Nam auxilium commune reprobis , & prædestinatis nullam habet connexionem cum beatitudine , sed est indifferens ad ipsam , vel non ipsam : Sed auxilium sufficiens est commune reprobis , & prædestinatis : Ergo non est connexionem cum beatitudine sperata.

42. Sed dices : Etiam plura auxilia efficacia sunt communia reprobis ; nam reprobi etiam habent auxilia efficacia plura ad plures actus bonos , licet non usque ad perseverantiam finalem in gratia ; & tamen auxilium efficax est motivum formale spei : Ergo similiter , licet divinum auxilium sufficiens sit commune reprobis , poterit esse motivum formale

male spei. Confirmabis : Nam potius motivum formale spei debet esse commune reprobis , & prædestinatis : Sed per nos solum auxilium sufficiens est commune reprobis , & prædestinatis : Ergo solum illud est motivum formale spei. Maior probatur : Nam spes est communis reprobis , & prædestinatis ; nam fere omnes Fideles , qui damnantur , non damnantur defectu spei Theologicae , sed defectu charitatis , vel aliorum operum : Sed virtus communis reprobis , & prædestinatis debent habere motivum commune vtrisque : Ergo motivum formale spei debet esse commune reprobis , & prædestinatis. Respondeo , spem posse considerari dupliciter , vel prout sperat ultimum finem , scilicet , beatitudinem , vt assequendam ; vel prout sperat aliquod medium particulare ordinatum ad talem finem : Prout sperat beatitudinem vt assequendam , non habet pro motivo formali hoc vel illud auxilium efficax particulare , sed auxilium efficax vt continuandum usque perseverantiam finalem ; vel vt habendum ad ipsam finalem perseverantiam ; quo pacto non est commune reprobis , sed speciale tantum prædestinatis : Si autem consideretur spes in ordine ad aliquod medium particulare , vt cum quis sperat vincere aliquam tentationem , vel elicere aliquem actum virtutis heroicum ; tunc non requiritur quod motivum formale sit speciale prædestinatis , nec connexionem cum beatitudine assequenda , sed sufficit quod sit speciale vincenibus illam tentationem , seu elicientibus illum actum heroicum , & cum illo obiecto sperato connexo.

43. Ratio quidem huius est : Quia spes solum exigit , quod motivum , cui innititur , & quo fidit ad aliquod sperandum , sit connexionem infrustrabiliter cum eo , quod sperat. Undè , cum sperat vincere tentationem , motivum , cui innititur , debet esse auxilium infrustrabiliter connexionem cum victoria tentationis ; cum autem sperat beatitudinem assequendam , motivum , cui innititur , debet esse auxilium , vt infrustrabiliter connexionem cum ipsa , quod non competit , nisi auxilio efficaci vt continuando usque ad perseverantiam finalem. Undè informa , concessa maiori , distinguo minorem : Ea auxilia sunt motivum formale spei respectu sperantis beatitudinem , nego minorem : Respectu sperantis aliqua media particulari , concedo minorem , & nego consequentiam : Nam auxilium sufficiens non solum est commune reprobis , & prædestinatis , sed etiam est commune vincenibus , & non vincenibus tentationem , elicientibus , & non elicientibus actum virtutis , & indifferens , ac in connexionem cum victoria tentationis , ac cum actu virtutis : Undè etiam in ordine ad hæc obiecta particularia , non potest esse motivum

formale ea sperandi ; auxilium verò efficax femper est connexionem cum eo , ad quod est efficax ; unde vt est efficax ad obiecta particularia est motivum ea sperandi , vt verò est efficax usque ad perseverantiam finalem , qua ratione est connexionem cum beatitudine vt assequenda , est motivum sperandi ipsam beatitudinem.

44. Ad confirmationem , nego maiorem. Ad cuius probationem , distinguo maiorem : Spes est virtus communis reprobis , & prædestinatis subiectivè , transeat maior : Obiectivè , nego maiorem. Et distincta minori eodem modo , nego consequentiam : Nam spes Theologica , licet subiectivè reperitur tam in reprobis , quam in prædestinatis , non tamen sperat obiectum commune reprobis , & prædestinatis ; nemo enim primario sperat esse sicut sunt reprobi , nec habere aliquid commune cum reprobis ; sed obiectum illius est beatitudo specialis prædestinatis : Ad hanc autem assequendam , non potest inniti formaliter in medio communi reprobis , & prædestinatis , quod necessario frustrabile est , & in connexionem , sed motivo speciali prædestinatis , quod habeat connexionem cum beatitudine assequenda.

45. Dices secundo : Auxilium sufficiens , idèd sufficiens dicitur , quia sufficit : Ergo auxilium sufficiens sufficit ad sperandum : Ergo est motivum sufficiens sperandi , aliàs non erit auxilium sufficiens. Urgetur : Qui non habet auxilium efficax , sed tantum sufficiens , habet motivum sufficiens ad sperandum : Ergo motivum sufficiens non consistit præcisè in auxilio efficaci , sed etiam potest consistere in auxilio purè sufficienti. Antecedens probatur primo : Nam si alicui deficiat auxilium efficax ad sperandum , & habeat auxilium sufficiens , ille habet potestatem proximam sperandi : Sed non haberet potestatem proximam , si non haberet sufficiens motivum ; nam sine motivo sufficienti ad aliquem actum , nullus est proxime potens elicere actum : Ergo sine auxilio efficaci habetur motivum sufficiens.

46. Respondeo , distinguendo antecedens : Auxilium sufficiens , idèd dicitur sufficiens , quia sufficit intra ordinem causæ secundæ , concedo maiorem : Quia sufficit , ita vt aliquid aliud non requiratur de ordine causæ primæ , nego antecedens : Vel aliter etiam distinguo : Quia sufficit intra ordinem causæ secundæ ad actum , ad quem adjuvat , per modum principij , concedo antecedens : Quia sufficit ad actum spei per modum motivi , nego antecedens , & consequentiam : Nam de essentia auxilii sufficientis non est ita sufficere ad actum , ad quem auxiliatur , quod nihil amplius requiratur , etiam de ordine causæ primæ , vt probat *Tract. de Provid. quest. 18. num. 10. sed solum , quod sufficiat ad eliciendum actum*

Illud, ad quem datur per modum principij; nam de essentia sufficientis auxilij collati ad actum misericordiae; v. gr. solum est quod sit sufficiens ad ipsum actum misericordiae, non verò quod sit sufficiens motivum ad actum sperandi elicientiam actus misericordiae. Et ratio est nam actus spei Theologicae non innititur in eo, quod sufficit intra ordinem causae secundae ad obiectum speratum assequendum, sed innititur in eo, quod requiritur, & sufficit ex parte causae primae ad illud assequendum; hoc autem non est auxilium sufficiens intra ordinem causae secundae, sed est auxilium efficax ex parte causae primae requisitum, quo adiuvante, speramus vincere difficultatem in assecutione obiecti.

47. Ad confirmationem, distinguo antecedens: Qui non habet auxilium efficax ad sperandum, concedo antecedens: Qui non habet auxilium efficax ad consecutionem obiecti sperati, subdividuo: Qui illud non habet exercitè, & re ipsa existens, concedo antecedens: Qui illud non habet, vt sibi futurum, & promissum, nego antecedens, & consequentiam; nam in primis nos non dicimus, quod auxilium efficax ad sperandum sit motivum formale sperandi, & idèd non requiritur, quod quis habeat auxilium efficax ad sperandum, vt habeat potestatem proximam, & motivum sufficiens sperandi; sed solum dicimus esse motivum formale sperandi auxilium efficax requisitum ex parte Dei ad assecutionem obiecti sperati; & de hoc auxilio efficaci dicimus, non requiri, vt sit motivum sufficiens sperandi, quod actu, & re ipsa existat, sed sufficit, quod cognoscatur vt futurum ex vi promissionis divinae, aut ex alijs indicijs, vel capitibus, modo infra explicando; & hoc pacto reprobi habent motivum sufficiens sperandi beatitudinem, & perseverantiam finalem, licet re ipsa non habeant, nec habituri sint auxilium efficax ad finalem perseverantiam; quia scilicet illud sibi promissum habent, & futurum, quantum est ex parte divinae misericordiae, & promissionis, & hoc pacto sufficit ad movendum.

48. Inquires tertio: An sufficiat pro motivo formali spei auxilium efficax ab extrinseco, quod dicitur tale ex praevisione conditionata, seu scientia media consensus conditionatè futuri sub illo? An verò requiratur auxilium ab intrinseco efficax? Respondeo non sufficere primum, sed requiri secundum. Et ratio est: Nam auxilium primi generis non redditur efficax ex Divina Omnipotentia auxiliante; sed ex nostra voluntate, vt conditionatè consensus sub illo. Sed spes Theologica non potest inni in efficacia auxilij proveniente ex nostro libero consensu; aliàs sperans niteretur in suo consensu libero conditionatè praeviso, ex quo sibi proventuram indicaret omnem effici-

ciam; non verò in Deo, qui tantum indifferenter offerret concursum: Et consequenter iam non esset spes Theologica, de cuius essentia est, quod homo speret in Deo, & non in se ipso. Ergò non sufficit pro motivo spei Theologicae illud auxilium extrinsecè efficax ex consensu nostro conditionatè praeviso, sed requiritur auxilium ab intrinseco efficax efficacia desumpta ex ipsa Divina Omnipotentia in actu secundo auxiliante. De quo vide plura *Tract. de Provid. quest. 12. à num. 41.*

49. Inquires quarto: An auxilium, vt universaliter promissum, & vt particulariter promissum promissione privata, sint distinctae rationes formales, quae moveant, & specificent spes distinctas specificè, vel solum sint vna ratio formalis specificativa vnius spei Theologicae; sive an per spem Theologicam possimus sperare, non solum bona universaliter omnibus promissa, sed etiam quae per revelationem privatam alicui particulariter promitterentur? Hoc dubium coincidit cum altero à nobis deciso *Tract. de Fid. disput. 1. quest. 4.* Circa quod Thomistae, qui ibi censent, per fidem Theologicam credi non posse revelationes privatas, pariter hic sentiunt per spem Theologicam sperari non posse bona particulariter alicui promissa. Et merito: Nam eadem utrobique militat ratio. Nec est disparitas dicere, quod revelatio est motivum formale fidei, promissio verò non est motivum formale spei, & idèd variata revelatione penès privatam, & universalem, variatur ratio formalis motiva fidei, secus autem variata promissione auxilij penès privatam, & universalem. Contra enim est: Quia revelationem esse privatam, vel universalem non est intrinseca ipsius revelationis distinctio, sed solum penès propositionem, & intimationem illius; quae enim proponitur, & intimatur universaliter Ecclesiae, dicitur universalis; quae autem solum proponitur, & intimatur in secreto cordis ei, cui fit, dicitur privata; de reliquo autem nulla est differentia, vt satis ostendi loco citato: Sed quod proponatur universaliter, vel particulariter non est ratio formalis, sed solum conditio; sicut promissio auxilij non est ratio formalis respectu spei, sed solum conditio: Ergò. Undè ad dubium, consequenter ad ibidem dicta.

50. Respondeo, quod promissio privata, & universalis non diversificant rationem formalem motivam spei, ac proinde eadem spe Theologica, qua quis sperat, quae universaliter sunt promissa omnibus, sperare posse, quae sibi privatè promitterentur à Deo, si promitterentur in ordine ad beatitudinem, quae est obiectum primarium spei; secus si ad id nullo modo ordinentur. Ratio est: Quia auxilium divinum idem est, sive promittatur uni-

QUESTIO V.

Qualiter debeat esse possibile, bonum, futurum, & arduum obiectum spei.

1. COMMUNIS iam Theologorum sensus obtinuit quod obiectum spei debet esse bonum, arduum, possibile, futurum; differunt tamen in explicandis his conditionibus: Ut meliorem sensum exponam.

EXPLICATUR BONITAS, ET arduitas requisita ad obiectum spei.

2. DICO Primo: *Obiectum spei debet esse bonum, non tantum absolute, & in se, sed commodum speranti:* Quod debeat esse bonum, patet, nam spes est actus voluntatis, non per modum fugae, sed per modum prosecutionis tendens in obiectum speratum: Sed voluntas per actum prosecutionis non tendit, nisi in bonum: Ergò obiectum, in quo tendit spes, debet esse bonum.

3. Sed dices: Aliquando etiam speramus mala, vt cum aliquis sperat febrim tertianam, vel quartanam, quo sensu, aiebat Poeta: *Nunc ego si potui tantum sperare dolorem.* Et Cicero etiam nuncupavit *spem malorum:* Ergò obiectum spei non petit necessario esse bonum, sed potest etiam esse aliquid malum. Respondeo, distinguendo antecedens: Aliquando speramus mala, spe sumpta in propria significatione, prout sumitur in praesenti Tractatu, nimirum pro affectu prosecutivo, & aggressivo voluntatis circa aliquid assequendum, nego antecedens: Spe sumpta improprie, & latissime pro expectatione futuri eventus, sive boni, sive mali, concedo antecedens, & nego consequentiam de spe proprie dicta, vt pertinet ad praesens institutum.

4. Quod item obiectum spei debeat esse commodum, & proportionatum bonum speranti, patet etiam; nam non omne illud, quod est bonum in se, & secundum se, est sperabile, sed solum illud, quod est bonum commodum, & proportionatum speranti: Undè licet bonum sit esse Regem, aut esse Angelum, nemo nostrum id sperare poterit; quia non est bonum nobis proportionatum.

5. Sed dices: Non solum speramus id, quod est bonum nobis proportionatum, sed etiam id, quod est bonum alijs: Undè Mater sperare solet Praefecturam filio, aut aliam Dignitatem, sibi tamen improprietam; & vnus homo alteri amico solet sperare bonum

universaliter, sive particulariter, quantum ad vim, & efficaciam vincendi difficultates retardantes conatum nostrum: Sed auxilium movet ad spem formaliter ratione huius efficaciae victricis, & non ratione promissionis; quia haec solum est conditio, quasi proponens debite motivum sperandi, non verò ipsum formale motivum sperandi: Ergò penès promissionem privatam, & universalem, non diversificatur auxilium, quantum ad rationem formalem motivam sperandi. Sequitur ergò, quod eadem spe sperare possimus particulariter promissa, ac bona universaliter promissa.

51. Inquires quinto: An auxilium solum existimatum promissum, possit movere ad spem Theologicam? Respondeo negativè vt in simili, *Tract. de Fide. Disputat. 1. quest. 9.* Ratio est, primo, quia spes Theologica, vt talis, non potest inniti nostrae existimationi, sed solum innititur fidei Theologicae de promissionibus: Ergò ad movendum spem non satis est, quod ego existimem infallibiliter bonum, seu auxilium esse promissum, sed requiritur, quod credam fide Theologica illud esse promissum: Sed hoc nequit esse, nisi re ipsa sit promissum: Ergò. Secundo: Quia aliàs spes Theologica esset frustrabilis, & minime ab intrinseco certa, sed ab intrinseco incerta: Sed hoc est contra communem PP. & Theologorum sensum, vt infra videbimus: Ergò. Sequela patet: Quia si posset inniti auxilio solum existimativè promisso, casu, quo re ipsa promissum non esset, posset sperans sua spe frustrari, etsi non sua culpa, sed ex defectu auxilij, in quo ponebat suam spem, quia auxilium non promissum deficiere posset: Ergò spes ab intrinseco frustrabilis esset. Tertio: Quia auxilium ad sperandum debet proponi per cognitionem super naturalem, vt infra constabit: Sed cognitio supernaturalis non potest proponere auxilium solum existimativè promissum; quia non potest proponere falsum: Ergò. Undè, cum sperantur aliqua bona particularia, de quibus non est certa promissio, vt sperantur spe Theologica, debent sperari sub tacita conditione, si nempe sint iuxta ordinem divinae providentiae, & voluntatis ipsius, quo pacto sunt universaliter promissa: quia Deus omnibus promittit auxilium ad assequenda, & procuranda omnia ea, quae secundum dispositionem suae providentiae, & voluntatis conducent ad beatitudinem. Ceterum sine hac tacita conditione, & subordinatione ad divinam voluntatem, temerè, & imprudenter sperarentur, & consequenter non sperantur spe Theologica.

bonum, quod tamen sibi est omnino improprietatum: Non ergo requiritur, quod obiectum sit bonum speranti commodum, aut proprietatum. Respondeo, quod amor, dilectio, sive amicitia facit ex duobus dilectis unum; unde amicus, dicitur alter ego; & sic quod est commodum amico, vel dilecto, etiam potest dici commodum diligenti, licet non sibi in se ipso, sibi tamen in suo amico, qui est tamen quasi alter ipse; & hoc pacto Mater sperat filio Dignitatem, licet non sibi in se ipsa proprietatum, tamen sibi in filio, in quo magis ipsa vivit, quam in se ipsa, iuxta illud sæpe sæpius repetitum axioma: Amans magis est ubi amat, quam ubi animat; & similiter amicus sperat bonum amico, quod etiam est bonum sibi per amorem, qui bona amici facit propria. Vide supra, quest. 2. & num. 21.

6. Dico secundo: Bonum, ut sit obiectum spei, debet esse arduum speranti. Ita communiter Theologi. Et merito: Nam spes, ut supra diximus, est motus partis irascibilis, & non solum concupiscibilis: Sed irascibilis semper est circa ardua: Ergo etiam spes non est circa bonum, nisi arduum. Difficultas tamen in explicanda huiusmodi arduitate occurrit: Nam aliqui asserunt huiusmodi arduitate consistere præcisè in eo, quod obiectum sit supernaturale: Alij dicunt consistere in eo, quod non sit adipiscendum propria virtute, sed ex solo auxilio alterius, & voluntate: Alij dicunt consistere in eo, quod sit impeditum varijs obstaculis retardantibus, & impediens assecutionem ipsius: Alij tamen, consistere in summa excellentia obiecti simul cum dubietate, & contingenda de assecutione eius. Cæterum nullo ex his modis perfectè explicatur arduitas obiecti spei. Non quidem primo: Nam obiectum cuiuslibet virtutis supernaturalis est supernaturale; & tamen non petit esse arduum; quia respicere bonum arduum est proprium, & peculiare ipsius spei: Ergo non est idem obiectum esse arduum, ac esse supernaturale. Secundo: Nam gloria corporis, & Resurrectio Mortuorum absdubio est supernaturalis; & tamen respectu beatorum non est illis ardua: Ergo idem quod prius. Nec item secundo modo: Nam prius est obiectum esse arduum, quam esse alterius auxilio assequendum; propterea enim indigemus auxilio alterius, quia obiectum respectu nostri est arduum: Ergo quid distinctum est esse arduum, quam non esse consequendum nisi alterius auxilio. Secundo: Nam gloria corporis à beatis tantum assequenda est alterius auxilio, & ex alterius voluntate, non enim propria virtute, aut voluntate possunt se ipsos resuscitare; & tamen respectu ipsorum non est ardua: Ergo non est idem esse arduum, ac esse adipiscendum alterius auxilio, seu voluntate.

7. Nec denique tertio modo: Nam plures Sancti non habuerunt dubietatem, & contingentiam de sua beatitudine, sed per revelationem certificati fuerunt de illa assequenda; & tamen illis erat ardua; nam illam sperabant spe propriè tali: Ergo non consistit arduitas obiecti sperati in practica contingentia, & dubietate. Secundo: Nam Animabus Purgatorij est ardua beatitudo, utpotè, quia illam sperant spe propriè tali, & eam non assequuntur, nisi maximis tormentis, & pœnis sibi constitutis; & tamen nullam habent dubietatem, sed certissimè sunt de illa assequenda: Ergo idem quod prius. Tertio: Nam Christo Domino erat ardua victoria Mortis, & sublimitas Crucis, cum erga illam exercuerit virtutem magnanimitatis, quæ non est, nisi circa ardua, & tamen nullam habuit dubietatem, nec contingentiam de tali victoria sublinenda: Ergo arduitas non consistit in prædicta dubietate, & contingentia.

8. Igitur dicendum videtur, arduitate obiecti sperati consistere in eminentia, & excellentia boni futuri, vi cuius magno labore constare debet speranti, ut illud assequatur. Probatur primo ex D. Thom. in 3. distinct. 26. ubi sic ait: *Difficile, vel arduum addit quandam specialem rationem bonitatis, scilicet, pretiositatem quandam, ex hoc, quod de facili non habetur, sicut dicitur omne rarum charum*: Sed huiusmodi pretiositas consistit in excellentia boni, quæ pluris constare debeat assequenti, iuxta illud: *Multo costat, quod multum valet*: Ergo in prædicta eminentia consistit arduitas obiecti sperati. Secundo: Nam iuxta D. Thom. in præsent. quest. 18. art. 2. ad 4. *Gloria corporis, esto habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui habenti gloriam Anima; quia gloria corporis est minimum quiddam, in comparatione glorie Anima*: Ergo iuxta D. Thom. arduitas consistit in excellentia obiecti, vi cuius non sit parum, aut minimum quoddam, sed quid excellens, & charum respectu sperantis.

9. Deinde probatur ratione: Nam id, quod de facili habetur, & est parum quoddam respectu alicuius, non dicitur arduum respectu illius; id solum dicitur arduum, quod magnum est respectu eius, multoque costat in sui assecutione: Sed hoc provenit ex ipsa excellentia boni, vi cuius bonum ipsum est rarum, & pretiosum, & magno labore costare debet, ut consequatur: Ergo arduitas consistit in prædicta excellentia boni.

10. Sed dices: Si Deus liberaliter omnino nobis promitteret beatitudinem, illa non esset tunc nobis ardua: Et tamen esset bonum pretiosum, & excellens: Ergo arduitas non consistit in excellentia, & pretiositate boni;

ni. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Esset bonum pretiosum, & excellens speciali illa excellentia, & pretiositate, quam habet bonum ex arduitate, & consequibilitate per labores, nego minorem: Alia excellentia, & pretiositate, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia nos non constituimus arduitate in qualibet excellentia, & pretiositate boni, sed in illa speciali, quam habet, ex eo, quod multo labore, & merito costare debeat ad sui assecutionem propter sui excellentiam, hoc enim est, quod ait D. Thom. cum inquit: *Arduum addit quandam specialem rationem bonitatis, scilicet, pretiositatem quandam, ex hoc, quod de facili non habetur*; & hanc pretiositatem, bonitatem, & excellentiam non haberet beatitudo, casu, quo liberaliter nobis daretur; licet aliàs semper sit bonum pretiosum, & excellens.

11. Notandum tamen est, quod bonum aliquod dupliciter potest esse difficile appetenti; nempe, vel extrinsecè, vel intrinsecè: Intrinsecè quidem, quando propter sui intrinsecam excellentiam, & ex meritis proprijs, exigit non de facili concedi, sed pretio magni laboris, aut meriti comparari: Extrinsecè vero, quando ex proprijs meritis res vilis, aut communis est, sed per accidens præpeditur eius assecutio impedimentis difficilè vincibilibus; tunc enim, respectu appetitus, res illa est ardua per accidens, & extrinsecè: Licet autem hæc arduitas extrinsecæ, & per accidens sufficiat ad spem communiter dictam, vel etiam ad magnanimitatem, tamen ad spem Theologicam non sufficit, sed requiritur prima, quia spes Theologica est per se de obiecto per se arduo, & ex meritis proprijs magno labore, vel merito assequile.

12. Dices secundo: Si arduitas importaret illam pretiositatem, & excellentiam boni, potius provocaret, quam retardaret appetitum: Sed arduitas potius retardat, quam provocat appetitum: Ergo non importat illam excellentiam, & pretiositatem boni. Respondent aliqui, arduitate dupliciter sumi, nempe pro ipsa difficultate consecutionis, vel pro eminentia boni, ut repulsiva, & victrici difficultatum occurrentium: Primo quidem modo retardare, sed secundo provocare appetitum. Sed contra: Quia eminentia boni, ut repulsiva difficultatum, non est propriè arduitas, sed vis superativa, aut victrix arduitatis, nec convenit Deo ex eminentia suæ bonitatis in esse terminativè consequibilis, sed ex eius omnipotentia, ut victrici impedimentorum retardantium consecutionem; nec hoc pacto est conditio obiectiva obiecti terminativi spei, sed est ratio formalis motiva ad sperandum: Sed arduitas, de qua in presenti loquimur, debet esse propriè talis, & non vis superativa arduita-

tis, debet convenire Deo ut terminativè consequibili, & non ut formaliter omnipotenti ad vincendam difficultatem, estque conditio obiectiva obiecti terminativi, sed non ratio formalis motiva: Ergo ineptè accipitur pro eminentia boni, ut victrici, & remotiva impedimentorum, & difficultatum occurrentium.

13. Undè aliter respondeo, distinguendo maiorem: Potius provocaret, quam retardaret appetitum concupiscibilem, nego: Appetitum irascibilem, concedo maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia concupiscibilis, ut concupiscibilis, ex se, solum respicit bonum, ut commodum, & conveniens ad fruendum eo, & cum arduitas afferat secum laborem, & incommoditatem quandam appetenti, retardat appetitum eius: Attamen irascibilis respicit bonum, ut victoriosè comparandum, unde spiritus magnanimi, & magnæ irascibilis contemnunt bona facilia; & ardua, quo magis ardua sunt pluris æstimant, & magis eorum vis appetitiva provocatur ab arduis, & difficultibus, quam à faciliè assequibilibus; quia videlicet appetunt bonum, ut victoriosè comparandum, & ubi maior est victoria, magis provocatur hic appetitus, & non retardatur, nisi ex defectu virium, vel auxilij ad talem arduitate superandam: Importat ergo arduitas specialem rationem bonitatis proportionatæ ad provocandum appetitum irascibilem.

14. Alia, quæ contra hanc explanationem arduitatis dici solent, regulariter desumuntur ex Animabus Purgatorij in ordine ad suam gloriam, & ex gloria corporis in ordine ad Animam beatam, & idè infra dissolventur, cum examinabimus: An in illis reperiantur spes suæ gloriæ, & in beatis gloriæ sui corporis.

EXPLICATUR POSSIBILITAS requisita in obiecto spei.

15. CIRCA possibilitatem, quæ debet esse possibile obiectum speratum, dico primo: *Illud debet esse possibile practicè, & non sufficit, quod sit possibile purè speculativè. Pro cuius intelligentia prius explicanda est distinctio possibilitatis practicæ, & speculativæ; licet enim hac distinctione utantur pluriq; AA. in præsentia materia frequentissimè, vix invenietur, qui eam explicaverit, ut oportet: Igitur possibilitatem speculativam eam dico, quæ non habet vim movendi, aut aliciendi voluntatem, ut conetur ad assecutionem obiecti possibilis: Practicam vero illam censeo, quæ hic, & nunc movet, & alicui voluntatem ad*

affecutionem obiecti: Ex quo rursus sequitur possibilitatem practicam debere esse cognitam ex parte obiecti, & non sufficere, quod sit exercita ex parte actus; & ratio est, nam solum potest movere, & alicere voluntatem id, quod cognoscitur ex parte obiecti, voluntas enim non movetur ab incognito: Sed possibilitas practica est ea, quæ movet, & alicet voluntatem: Ergo debet præcognosci ex parte obiecti. Rursus sequitur eandem possibilitatem posse esse speculativam respectu unius, & practicam respectu alterius: Primò: Nam si ab vno sit cognita ex parte obiecti, ab altero incognita, respectu illam cognoscentis potest esse practica, eum movendo, & aliciendo, vt conetur ad consecutionem obiecti possibilis; respectu verò illam non cognoscentis, erit merè speculativa, id est, infœcunda, & sterilis, seu non habens vim movendi voluntatem. Secundo: Nam etiam si ab utroque sit cognita, si vnus cognoscat eam possibilitatem non habituram effectum; alius tamen existimet saltè eam possibilitatem obtenturam effectum, respectu illius ista possibilitas erit practica; respectu verò illius merè speculativa. Et ratio est: Nam respectu illius, qui existimat probabiliter possibilitatem illam obtenturam effectum, illa possibilitas eum movet, & alicet, vt conetur ad affecutionem obiecti ita possibilis: Respectu verò alterius cognoscentis eam possibilitatem non habituram effectum, eum movere non potest, vt conetur ad affecutionem illius obiecti; nam videt frustrandum esse suum conatum, & nemo frustra conatur ad aliquid: Potest ergo eadem possibilitas esse practica respectu unius, & speculativa respectu alterius. Quo supposito.

16. Dicimus: *Quod obiectum aliquod, vt sperari possit non sufficit, quod sit possibile purè speculativè, sed requiritur, quod sit possibile practicè respectu subiecti sperantis*: Et ratio est: Nam requiritur, quod ita sit possibile, vt eius possibilitas ipsum aliciat, & moveat, vt conetur ad affecutionem talis obiecti, non frustra, sed cum spe illud assequendi: Sed hæc est possibilitas practica, & non speculativa: Ergo ad sperandum aliquod obiectum requiritur possibilitas practica, & non sufficit purè speculativa. Sed de hoc infra redibit sermo.

EXPLICATUR FUTURITIO requisita in obiecto spei.

17. DENIQUE circa futuritionem obiecti spei, dico primo: *Obiectum sperandum non debet esse futurum re ipsa, & omnino infalibiliter respectu sperantis*. Probatur: Nam reprobis non est futura re ipsa, & omnino infalibiliter beatitudo, sed potius re ipsa est illis defutura: Sed nihilominus de illa habent spem Theologicam: Ergo obiectum spei Theologicæ non petit esse futurum re ipsa, & omnino infalibiliter. Secundo: Nam spes eum compatitur timorem amittendi, vel non consequendi bonum speratum: Sed si esse deberet futurum re ipsa, & omnino infalibiliter, nullus posse esse timor de non consecutione illius: Ergo non requiritur, quod re ipsa, & omnino infalibiliter sit futurum.

18. Dico secundo: *Bonum speratum debet esse futurum ad minus futuritione probabilis, attentis motivis cognitis speranti*. Probatur: Nam in primis debet esse aliquantulum ipsi futurum: Sed non futuritione omnino infalibili: Ergo ad minus futuritione probabilis, attentis omnibus motivis sibi notis. Et hoc pacto bene explicatur qualiter beatitudo sit futura reprobis, vt eam sperare possint; nam cum ipsi habeant eadem motiva, ac prædestinati, vi quorum beatitudo sit ipsis futura probabiliter, sicut prædestinatis, inde est quod habent sufficientem futuritionem beatitudinis, vt illam sperare possint. Quod habeant eadem motiva patet: Nam motiva, quæ fundant futuritionem beatitudinis respectu prædestinatorum, non sunt ipsa prædestinatio, aut decretum Dei occultum, sed promissiones divinæ nobis revelatæ in Sacra Scriptura, Passio Christi Domini, & merita ipsius pro cunctis hominibus, etiam si sint maximi peccatores, & exempla divinæ misericordiæ, quibus constat Deum nemini denegare indulgentiam, & remissionem peccatorum, quantumvis magna commiserit scelera: Sed hæc eadem motiva nota sunt reprobis; de sua autem reprobatione, aut prædestinatione occulta nihilominus sciunt, nec reprobi, nec prædestinati: Ergo eadem sunt motiva, quæ adsunt reprobis in ordine ad fundandam futuritionem beatitudinis, ac ea, quæ adsunt prædestinatis.

19. Sed dices: Futurum probabilis est quod in plurimum ita contingit: Sed vt in plurimum non contingit homines salvari, aut consequi beatitudinem, cum iuxta veriorum sententiam, adhuc ex Fidelibus adultis, plures sint, qui damnantur, quam qui salvantur, quod non obscure innuit illa Salvatoris sen-

sententia: *Multi sunt vocati, pauci vero electi*: Ergo beatitudo non est nobis adhuc probabiliter futura: Et tamen illam speramus: Ergo non requiritur quod obiectum speratum sit nobis probabiliter futurum. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Plerumque non contingit homines salvari, quantum est ex parte divinæ misericordiæ, promissionum divinæ, Passionis, & meritorum Christi, & aliorum motivorum ex parte Dei, nego minorem: Quantum est ex parte fragilitatis nostræ, & malitiæ ponentis obicem, concedo minorem, & nego consequentiam in eodem sensu: Nam si re ipsa ita est, quod plures sint Fideles, qui damnantur, quam qui salvantur, hoc non provenit ex motivis se tenentibus ex parte Dei, in quibus fundatur futuritio probabilis beatitudinis, sed vnicè provenit ex fragilitate, vel malitia hominum, quæ plurimum inclinat in damnationem; nihil autem obest, quod attentis motivis ex parte Dei sit probabiliter nobis futura beatitudo, attentis autem motivis ex parte nostra, sit potius probabiliter nobis defutura. Imò hoc requiritur, vt spes nostra mixta sit timore amittendi beatitudinem: Sicut enim spes non est, nisi de bono futuro, ita timor non est, nisi de futuro malo: Ergo vt detur simul spes de assequenda beatitudine, & timor de illa amittenda, requiritur, tum quod affecutio beatitudinis sit futura, tum quod etiam amissio beatitudinis, vt aliquatenus futura consideretur: Hoc autem rectè componitur, si oculos conijciamus in diversa motiva; nam consideratis motivis se tenentibus ex parte Dei, & quantum est ex vi illorum, vt in plurimum homines salvarentur, raroque aliquis incurreret damnationem; vnde quantum est ex parte Dei, in quo speramus, valde probabiliter est nobis futura beatitudo: Si autem considerentur motiva ex parte nostræ fragilitatis, & malitiæ, quæ fundant timorem amittendi salutem, etiam est probabiliter futura amissio illius; nam attentis his motivis, & ex vi illorum, licet multi sint vocati, pauci tamen sunt electi.

20. Ex quo infertur non rectè explicari futuritionem requisitam, & sufficientem ad sperandum, dicendo, quod bonum speratum debet esse infalibiliter futurum, vel sub conditione finalis perseverantiæ, vel sub conditione conatus ex nostra parte, id est, si perseveraverimus vsque in finem, vel si quantum est ex parte nostra faciamus quicquid possumus, & debemus; nam in primis ad sperandam perseverantiæ finale, quam à Deo sperare debemus, non potest dici, quod sufficiat futuritio ipsius sub conditione, quod perseveremus finaliter; nemo enim prudenter speraret perseverantiæ finale, dicens: *Spero perseverantiæ, quia perseverabo, si perseveraverim*; alias enim æquè sperare posset assequi gloriam corporis in statu viæ, vel aliud impossibile, dicens: *Quia illud assequar, si illud affecutus fuero*: Non ergo sufficit ad sperandam perseverantiæ, quod ipsa sit futura sub conditione sui ipsius. Item: Nam qui desperat de beatitudine assequenda, salva fide, non idè desperat, quia non consideret vt futuram beatitudinem sub conditione finalis perseverantiæ; nam omnis Catholicus scit infalibiliter, seu credit, quod qui perseveraverit vsque in finem salvus erit; sed propterea desperat, quia censeat sibi non futuram perseverantiæ finale, seu finaliter se non perseveraturum: Ergo non sufficit ad sperandam beatitudinem considerare illam, vt infalibiliter futuram sub conditione finalis perseverantiæ, sed requiritur, quod ipsa finalis perseverantiæ consideretur etiam, vt futura.

21. Nec sufficit, quod hæc sit futura sub conditione conatus nostri; nam etiam opus est ad sperandum, sperare vt non defuturum conatum nostrum; nam cum tota difficultas ad consequendam beatitudinem consistat in eo, quod faciamus quantum ex parte nostra possumus, & debemus, & id ipsum obtinere non possumus, nisi in vi divini auxilii, inde est, quod etiam sperare debemus à Deo auxiliante, & adiuvante ipsum conatum nostrum requisitum, & debitum ad perseverandum: Sed ipsum conatum nostrum sperare non possumus, vt futurum sub conditione sui ipsius, quia videlicet hoc esset sperare illum futurum, si futurus fuerit: Ergo non rectè explicatur futuritio requisita ad sperandum per futuritionem infalibilem sub conditione conatus nostri: Solum ergo rectè explicatur per futuritionem absolutam, quantum est ex parte Dei, tum beatitudinis, tum perseverantiæ finalis, tum etiam conatus nostri requisiti ad obtinendam perseverantiæ finale, & beatitudinem; quæ futuritio fundatur in præparatione illa Divinæ Omnipotentis, quam late explicavi *Tractat. de Provident. quest. 18. num. 73*:

22. Hæc iam diù dictaveram; veruntamen adhuc satis non explicari censeo futuritionem exactam, & sufficientem ex parte obiecti sperati spei; nam futuritio ista probabilis, se sola, frustrabilis est, & fallibilis, & item cum iudicio de eo, quod quantum est ex parte Dei sit ita probabiliter futura beatitudo, componitur iudicium de eo, quod sit absolute defutura, vt questione sequenti ostendam: Sed eo ipso talis futuritio, solum probabilis, non potest se sola sufficere ad spem Theologicam, quæ debet esse certissima, & firmissima absolute, & quæ stare nequit cum iudicio de eo, quod sit absolute defutura beatitudo: Ergo:

23. Sed dices: Quenam ergo futuritio est, quæ sufficit, & requiritur pro conditione obiectiva ex parte obiecti sperandi? Respondeo hanc esse futuritionem absolutam, & in re, respectivam tamen ad sperantem, ut talem, hoc est, quod beatitudo sit absolute, & in re futura conanti efficaciter ad ipsam, conatu ipsius spei proprio, seu minime defutura speranti in Deo eius consecutionem. Ratio huius assertionis est: Quia ea sola futuritio sufficit ex parte obiecti spei, quæ proposita voluntati satis est, ut voluntas firmissimè, & certissimè speret beatitudinem assequi: Sed futuritio purè probabili ad hoc non sufficit, nec purè conditionata, ut satis probatum manet; & amplius infra constabit: Hæc autem futuritio absoluta, licet respectiva ad sperantem, sufficit; nam eo ipso, quod speranti, ut speranti, proponatur ut absolute, & in re futura beatitudo, certissimè, & firmissimè, & infrustrabiliter illam sperare potest; nam speranti, ut speranti, deficere nequit: Ergo. Hanc sententiam amplius confirmabo, & explicabo quæstione sequenti.

24. Dico ultimo: *Obiectum spei debet esse realiter futurum ex parte durationis, pro qua speratur consequendum, & non sufficit futuritio impropria, & solius intelligentia, pro priori signo eiusdem durationis.* Hoc assertum statuo propter aliquos, qui censent, ad sperandum obiectum, satis esse, quod pro signo actus primi non intelligatur possessio eius, seu, quod præscindatur ab illa, & non requiri carentiam realem possessionis, vel obiecti sperati pro toto instanti, sed posse in eodem instanti, in quo obiectum speratur, licet pro posteriori signo, possideri quod speratur, seu dari possessionem speratam. Unde hi AA. componunt in eodem instanti reali spem beatitudinis pro priori, & ipsam beatitudinem possessam pro posteriori: Veruntamen assertum probatur, primo ex communi omnium intelligentia; nam omnes Theologi pro comperto supponunt, quod spes est de bono futuro, hoc est de bono in posterum assequendo, seu pro duratione futura habendo; nullus enim sperat, nisi de futuro habere quod sperat, nec est intelligibilis alius modus sperandi: Sed signum posterius, nec est propriè futurum; non enim datur vera futuritio inter signa ipsa, sed inter durationes reales; nec quod in illo existit, aut possidetur, dicitur propriè futurum, sed realiter præsens; nec speratur de futuro, seu in posterum possidendum: Ergo, ex communi intelligentia, obiectum spei debet considerari ut futurum pro duratione verè, & realiter futura, & posteriori, & non solum pro posteriori signo.

25. Secundo: Quia quidquid sit, an Deus possit in eodem instanti, quo bonum

speratur, dare speranti possessionem ipsius pro posteriori, hæc tamen possessio pro illo instanti esset apertè præter spem illius; si quidem antequam sperabat, tale bonum possideret, sperabat enim de futuro, & possideret de præfenti: Ergo obiectum spei ex parte obiecti essentialiter importat futuritionem realem ex parte durationis, pro qua speratur, & non solum posterioritatem signi pro eadem duratione. Tertio: Quia nemo sperare potest, nisi illud, quod sibi practicè proponitur ut realiter non possessum: Sed implicat pro eodem instanti proponi practicè ut non possessum, & cognosci ut realiter possessum; quia tales cognitiones sibi contradicunt: Ergo obiectum spei debet esse, quantum ad sperantem, realiter non possessum, non solum pro priori signo, sed realiter, & pro toto instanti reali, ita ut non possit in eodem instanti cognoscibiliter possideri. Dixi *cognoscibiliter*; quia si possessio esset materialis, & ignota, nihil obesset, si quis speraret pecuniam ab alio, quam ipso ignorante, iam in bursa possideret. Sed de hoc infra redibit sermo.

QUÆSTIO VI.

Quanam cognitio requiratur ad regulandum actum spei Theologica?

1. SUPPONO in primis, ad regulandam spem non requiri certam cognitionem fidei de absoluta futuritione beatitudinis: Tum, quia huiusmodi cognitio, seu certitudo nemini, citrà speciale privilegium, conceditur, ut definit *Concil. Trident. sess. 6. Can. 10.* Tum, quia reprobi habent actum spei Theologicae de sua beatitudine, & tamen non sunt certi per fidem se illam assecuturos absolute: Ergo prædicta cognitio fidei non requiritur. Suppono secundo, requiri cognitionem fidei, vi cuius speraturus credar firmiter revelationes Dei promissorias, seu beatitudinem esse hominibus in generali promissam, & simul omnia subsidia, & auxilia ad illam assequendam. Ratio est: Quia fides iuxta Apostol. est *sperandarum substantia rerum*, id est, fundamentum, & radix sperandi: Sed non alia via, nisi in quantum docet, res sperandas esse à Deo promissas: Ergo de hoc requiritur fides ad sperandum, tanquam fundamentum, & radix sperandi: Tum, quia spes est certa de bono sperato, & hanc certitudinem participat à fide, ut infra videbimus, & est communis sententia Theologorum: Sed eam non participat à fide assertorum; quia hæc non sunt de rebus sperandis, ut talibus, sed de mysterijs speculabilibus, ut in se veris: Ergo solum illam participare potest à fide promissionum: Ergo hæc requiruntur.

2. Sed

Quæst. IV. Quanam cognitio requiratur? &c.

2. Sed dices primo: Plura bona speramus à Deo, quæ nobis non sunt promissa: Ergo. Probatur antecedens: Quia speramus veram contritionem, amorem Dei, perseverantiam finalem, & auxilia ad hæc necessaria: Et tamen hæc non sunt nobis omnibus promissa, nec de tali promissione fidem habemus: Ergo. Respondeo, ea omnia esse nobis omnibus, & cuilibet ea procuranti, postulanti, & conanti, promissa, iuxta illud: *Quærite, & invenietis, petite, & accipietis, pulsate, & aperietur vobis, & alia plura, quæ in Scripturis Sacris inveniuntur passim.*

3. Nec obstat, si dicas cum Ripalda, cuius est obiectio, quod possumus à Deo auxilium sperare, ante quam oremus, aut pulsemus: Sed tunc non intelligitur illud nobis promissum: Ergo. Respondeo enim, posse nos sperare antequam oremus, sed non antequam conemur, & proponamus orare, & procurare ea, quæ speramus; nam ipse actus spei est per se ipsum iste conatus, vnde licet sine oratione, vel ante orationem, quis speret consequi bonum, non tamen sperat consequi illud sine oratione, vel ante orationem, & procuracionem illius; sicut quamvis quis ante merita, & sine meritis, speret, non tamen sperat consequi beatitudinem sine meritis, & ante merita, quia ipse actus spei est conatus, & propositum adhibendi merita, & alia, quæ ex parte sua sunt ad bonum speratum consequendum.

4. Nec dicas secundo: Sæpè nos orare, & procurare bona, quæ speramus, & tamen ea non assequi: Ergo ea non sunt nobis repromissa, adhuc nobis orantibus, & procurantibus ea. Respondeo enim, quod, vel non procuramus, & oramus pro eis, prout oportet, iuxta illud: *Petitis, & non accipitis, eo quod male petatis*; & sic non sunt nobis promissa, nisi benè petentibus, & prout oportet; vel si sic petimus, & non accipimus ea, non erunt necessaria, nec per se conducentia ad salutem, & sic nec erunt absolute à nobis sperata, spe Theologica; quia spes Theologica solum est primario de salute assequenda, & secundario, & per se de requisitis ad salutem; vnde quando sperat aliquid particulare, quod de fide non sit requisitum ad salutem, solum illud sperat sub tacita conditione, quod illud sit necessarium ad salutem, vel per se conducent ad illam, iuxta Dei dispositionem, aliter enim non erit spes Theologica.

5. Nec dicas tertio, satis esse ad certificandam, & firmandam spem, Dei misericordiam, & bonitatem, vi cuius inclinatur ad bona nobis communicanda; nam hæc fundant futuritionem probabilem. Respondeo enim misericordiam, & bonitatem Dei explicari per liberales promissiones, & sic explica-

Illustrimus Palanco,

tam fundare futuritionem bonorum promissorum sufficientem ad ea speranda spe Theologica; cæterum ut non explicatam per promissiones talem futuritionem non fundare: Tum, quia ea inclinatio ad benefaciendum est cum summa indifferentia, & libertate, cum qua extitit per æternitatem à parte antea, antequam mundum crearet, nihil benefaciendo absque ulla sui violentia: Tum, quia non determinat bona communicanda, & sic nullius fundat futuritionem determinatam.

6. Nec dicas quarto: Quod indè sequeretur, nullum posse sperare certum gradum beatitudinis, aut gratiæ; quia nulli promissus est certus gradus gratiæ, aut gloriæ: Sed hoc videtur falsum: Quia quisque potest sperare maiorem; & maiorem gradum gratiæ, & gloriæ: Ergo. Et confirmari potest: Nam nec posset quis sperare auxilium ad ieiunandum, aut ad alia opera supererogationis; quia ad hæc non est facta promissio certa: Sed hoc est falsum: Ergo. Et idem argumentum potest fieri de bonis temporalibus, quæ non sunt nobis certò promissa. Respondeo tamen, nullum posse spe Theologica sperare cum restrictione, & limitatione certum gradum beatitudinis absolute, & sine tacita conditione, & subordinatione ad voluntatem divinam, quia hoc esset imprudenter, & temere sperare, potest tamen sperare maiorem, & maiorem gloriam sub tacita conditione, si Deo placuerit, & cum subordinatione ad voluntatem divinam; & similiter posse etiam quemlibet sperare bona temporalia, & particularia, ut conducentia ad beatitudinem assequendam, in eo gradu, qui Deo placuerit, iuxta ipsius providentiam; quo pacto spes non nititur auxilio non promisso; quia Deus certo omnibus promittit auxilium ad procuranda, & assequenda omnia ea, quæ secundum ordinem suæ providentiæ, conducent ad finem beatitudinis.

7. Suppono tertio: Cognitionem proximè regulantem actum spei debere esse supernaturalem. Quod iisdem rationibus probandum venit, quibus id probabimus de cognitione proximè regulativa actus fidei, & piæ affectionis, *Tractat. de Fide, disput. 5. quæst. 10. num. 17.* Nam sicut cognitio proximè regulativa actus fidei, & piæ affectionis, proximè movet ad tales actus, qui sunt supernaturales, & nequit cognitio merè naturalis movere proximè ad actum supernaturalem; ita similiter cognitio proximè regulans actum spei; quia etiam actus spei est essentialiter supernaturalis. Ex quo suppono quarto, cognitionem proximè regulativam actus spei non posse esse falsam, nec positivè falsibilem, aut positivè suavisimam assensus falsi; quia hæc prædicata essentialiter repugnant cognitioni supernaturali.

8. His

8. His ergo suppositis, dubitatur: An talis cognitio proximè regulativa Spei debeat esse iudicium, an apprehensio, an debeat esse solum de possibilitate, an de futuritione conditionata; an de absoluta obiecti sperandi; an de futuritione probabili, an de futuritione infalibili, an sufficiat iudicium reflexum de prudenti sperabilitate obiecti? Ad quæ, ut respondeam, ex dictis in *Tract. de Fide, disput. 5. quest. 10.* aliqua asserta breviter subiungam, reliqua ibi videnda; quia ex ibi dictis, facile in præsentem potest quisque discurre.

ALIQVA ASSERTA.

9. **D**ICO primo: *Cognitio pura possibilitatis boni sperandi, non est sufficiens ad regulandam proximè spem.* Hoc assertum probant aliqui ex eo, quod spes affert secum gaudium de bono sperato, iuxta illud: *Spe gaudentes*: Cognitio verò de bono merè possibilis tale gaudium habere nequit. Sed hæc ratio non urget: Quia gaudium illud consequitur ad actum Spei, non verò ad cognitionem regulantem ex parte actus primi, vnde illa non debet generare tale gaudium, ac proinde ex hoc capite non probatur, quod debeat esse de bono futuro, aliàs illa per se generaret gaudium de illo ante actum Spei, quod nemo dicet. Unde hac relicta ratione, probatur primo: Quia cognitio proximè regulativa Spei debet proponere voluntati obiectum, ut est obiectum ipsius Spei: Sed obiectum bonum, ut merè possibile, non est obiectum proprium Spei: Tum, quia obiectum Spei ab omnibus ponitur, quod sit bonum possibile futurum, non autem merè possibile: Tum, quia nemo sperat bonum, ut purè possibile, sed ut futurum, vel consequendum re ipsa: Ergò. Secundo: Quia stat obiectum esse possibile, & ut tale proponi, quin voluntas possit illud prudenter sperare: Ergò non sufficit cognitio purè possibilitatis ad regulandum actum Spei. Probatur antecedens: Quia stat obiectum esse possibile, & ut possibile proponi, & nihilominus esse, & proponi, ut defuturum; quia possibilitas ex se est indifferens ad futuritionem, & defuturitionem, & cum utraque coniungibilis: Sed si proponatur, ut defuturum, voluntas non potest illud prudenter sperare; quia nemo prudenter sperat, quod sibi defuturum cognoscit: Ergò stat obiectum esse, & proponi, ut possibile, quin voluntas possit illud prudenter sperare.

10. Respondebis primo: Non sufficere ad spem iudicium de possibilitate boni, se solo, sufficere tamen cum carentia iudicij de non futuritione; nam eo ipso, quod ex parte actus primi ponatur cognitio repræsentans ob-

iectum, ut possibile, & carentia iudicij de non futuritione, datur quidquid requiritur, ut voluntas possit illud prudenter sperare. Sed contra: Quia licet detur carentia talis iudicij, si semel obiectum solum repræsentetur ut possibile, solum repræsentatur, ut indifferens ad futuritionem, vel defuturitionem: Sed obiectum, ut sic indifferens, non potest prudenter sperari: Ergò cognitio de sola possibilitate, licet adiuncta cum carentia de non futuritione, non sufficit ad sperandum prudenter obiectum. Maior patet: Quia possibile, præcisè ut possibile, est indifferens, ut sit futurum, vel defuturum: Ergò si purè repræsentetur ut possibile, purè repræsentatur ut indifferens ad futuritionem, vel defuturitionem; & hoc, quamvis supponatur carentia iudicij de non futuritione, quia hæc ad summum potest facere, quod non repræsentetur determinatè, ut non futurum, non verò tollit, quod repræsentetur cum indifferencia obiectiva, ut sit, vel non sit futurum. Minor etiam non minus patet: Quia nemo prudenter suam spem collocat in obiecto, de quo solum habetur indifferencia, ut eveniat, vel non eveniat futurum.

11. Confirmatur: Quia licet forsam possit quis prudenter sperare bonum aliquod, quod prævidet indifferens, ut eveniat, vel non eveniat, spe humana, & incerta, ut cum quis in aliqua humana negotiatione sperat per fortunam, & incertitudinem; tamen spe certissima, & firmissima sperari nequit quod solum proponitur cum indifferencia, ut eveniat, vel non eveniat, ut per se patet: Sed spes Theologica est spes certissima, & firmissima: Ergò per illam sperari nequit bonum, quod solum proponitur cum prædicta indifferencia: Ergò nec bonum, quod solum proponitur, ut purè possibile.

12. Respondebis secundo: Ex hoc ad summum probari, quod non sufficiat cognitio boni, ut purè possibilis speculativè, & ex terminis, non autem, quod non sufficiat cognitio bonum proponens, ut practicè possibile, id est, ut consequibile cum effectu, attentis omnibus circumstantijs hic, & nunc occurrentibus. Sed contra est primo: Quia vel, dum sic consideratur ut possibile, consideratur cum indifferencia ut eveniat, vel non eveniat, vel cum determinatione ut eveniat? Si consideretur cum tali indifferencia, reddit argumentum factum; quia nemo certo, & firmissimè sperat, quod considerat indifferens, ut eveniat, vel non eveniat: Ergò quamvis bonum consideretur ut practicè possibile, si prout sic est indifferens ut eveniat, vel non eveniat, nequit terminatè spem, præsertim Theologicam, quæ certissima, & firmissima est, ut quæstione sequenti videbimus. Si verò non consideretur cum tali indifferencia, sed cum aliqua determinatione ut

eve-

eveniat potius, quam non: Ergò non consideratur ut purè possibile, sed aliquantulum futurum, quia purè possibile, ut tale nullam importat determinationem, sed omnimodam indifferenciam ut eveniat, vel non, quod autem importat determinationem ad eventum iam est futurum, & non purè possibile: Ergò vel cognitio proponens obiectum ut practicè possibile non proponit illud ut purè possibile, sed ut futurum, vel si proponit illud ut purè possibile, non sufficit ad sperandum, & habemus intentum.

13. Contra secundo: Quia bonum sperabile non solum pendet in sua consecutione ab ipso sperante, sed ab alio, in cuius auxilio speratur, vel à quo speratur, ut infra constabit, & satis ex dictis constat: Sed eo ipso non potest considerari, nec proponi ut practicè possibile, & consequibile cum effectu, nisi aliquantulum proponatur ut futurum ex parte alterius, à quo dependet: Ergò si per se requiritur, quod proponatur ut practicè possibile, & consequibile cum effectu, requiritur quod proponatur, ut futurum ex parte alterius & consequenter non sufficet pura possibilitas cognita. Probo minorem: Quia si ex parte alterius nullo modo proponatur ut futurum, sed solum ut purè possibile, non potest ex hoc proponi ut practicè possibile, & consequibile cum effectu, saltè, ut certò consequibile cum effectu, prout requiritur ad spem certam, & firmam; ex eo enim, quod aliquis possit mihi conferre mille auros, si nullum iudicium, aut principium habeo, ut mihi illos collaturus sit, magis quam negaturus, minimè possum illos certò ab illo sperare, aut mihi eos proponere ut practicè, & certò ab eo consequibiles, aut impetrabiles cum effectu: Ergò.

14. Dico secundo: *Nec sufficit cognitio, aut iudicium defuturitione purè conditionata ex parte Dei, sub conditione nempe nostri conatus, & perseverantiæ finalis.* Ita communiter Thomistæ contra Iesuitas; & probatur: Nam in præsentem loquimur de spe Theologica, qua speramus, innitendo auxilio divino, consequi absolutè beatitudinem: Sed ad hanc spem non sufficit, quod beatitudo proponatur solum ut conditionatè futura sub prædicta conditione: Ergò. Probo minorem: Quia si solum proponatur ut futura sub prædicta conditione, talis conditio nostri conatus, aut perseverantiæ remanet insperabilis spe Theologica, adhuc secundariò, & omnino extra obiectum Spei, seu extra spheram obiectivam ipsius: Sed hoc est absurdum: Tum, quia aliàs solum speraremus consequi beatitudinem dependentem ab aliqua conditione non sperata, quod esset sperare purè conditionatè: Tum, quia sperare non possemus in vi auxilij divini vincere difficultatem imminentem in perseverando, & cooperando ex nostra parte; quod quis dicat: Ergò. Sequetur

la probatur; Quia per futuritionem purè conditionatam non redditur villo modo futura conditio, sed remanet purè possibilis, aut impossibilis, prout ipsa ex se fuerit: Sed eo ipso, quod remaneat nullo modo futura, sed purè possibilis, aut impossibilis, remanet extra obiectum adæquatum Spei, seu non sperabilis spe Theologica; quia ut ostensum manet, bonum non est sperabile, nisi proponatur ut aliquantulum futurum: Ergò.

15. Confirmatur: Quia negari nequit, quod possumus sperare spe Theologica perseverantiam finalem, & conatum, cooperationemque nostram necessariam ad beatitudinem consequendam; quia hæc sunt dona Dei, qui voluit esse nostra merita, quæ sunt ipsius dona, ut loquitur Aug. suntque dona necessaria ad salutem, & beatitudinem consequendam. Certum autem est, & à nemine negatum, quod possumus sperare spe Theologica omnia dona divinæ gratiæ, quæ sunt necessaria ad salutem, quando ea deficiunt: Non ergò negari potest, quod possumus sperare spe Theologica ipsum nostrum conatum, & cooperationem: Sed ut possumus proximè sperare bonum aliquod; debet illud proponi ut futurum: Ergò ipsa nostra cooperatio, & conatus debet proponi ut futurus, ante spem illius. Rogo ergò, vel proponitur ut futura absolutè, vel conditionatè? Si absolutè: Ergò etiam beatitudo proponi potest ut futura absolutè, quia, dato, quod proponatur futura sub conditione, si conditio proponitur ut absolutè futura, iam ipsa beatitudo manet ut absolutè futura: Si verò nostra cooperatio, & conatus proponitur ut conditionatè solum futurus; rogo, sub qua conditione? Quia non est alia conditio, nisi ipse conatus, & cooperatio: Dicere autem, quod proponitur ut futurus, sub conditione sui ipsius, minimè sufficet ut sit obiectum Spei, ut per se patet: Nam quis sperat bonum, quia erit, si fuerit? Quia illud assequetur, si assequatur? V. g. quis sperat, quod perseverabit, aut cooperabitur, si cooperetur, aut perseveret? Sequitur ergò non sufficere quod obiectum Spei proponatur ut futurum præcisè sub conditione.

16. Dices, id verum esse, quando conditio non est in potestate libera sperantis; secus si sit in sua libera potestate: Quia eo ipso, quod conditio propriæ cooperationis sit in sua libera potestate, potest sperare absolutè beatitudinem futuram sub tali conditione; quia est in sua potestate illam facere absolutè futuram, purificando conditionem. Sed contra est: Quia reddit argumentum factum; si quidem saltè sperare non poterit propriam cooperationem, seu conditionem; quia hæc nullo modo proponitur ut futura, nisi sub conditione sui ipsius; quod non sufficit ad illam sperandam;

dam: Sed opus est, quod possit eam sperare spe Theologica, vt ostensum manet: Ergò.

17. Dices: Quod vt quis possit sperare propriam cooperationem, non requiritur, quod proponatur vt futura, sed satis est, quod proponatur vt possibilis; quia solum requiritur, quod obiectum spei proponatur vt futurum, quando illud dependet ex alterius arbitrio, non verò, quando est in propria potestate, vt est libera cooperatio. Sed contra: Quia quamvis libera cooperatio sit in propria potestate, non tamen sine dependentia, & subordinatione ad omnipotentiam, & libertatem divinam; si quidem voluntas creata, in cooperando gratiæ, dependet, & subordinatur Deo liberè præoperante, & dante voluntati ipsam suam cooperationem, nequit enim voluntas cooperari, nisi accipiendo à Deo liberè, & gratuito operante ipsam suam cooperationem; quid enim habet, quod non acceperit? Sed per te, quando obiectum pendet ex alterius libera potestate, debet proponi vt futurum, vt possit sperari: Ergò vt quis possit sperare suam cooperationem, debet illam sibi proponere vt futuram.

18. Secundo probatur assertum: Quia cognitio boni vt purè conditionatè futuri, non assecurat sufficienter sperantem de futura consecutione boni: Ergò non sufficit ad regulandam spem certam, & firmam. Probatur antecedens: Quia si conditio manet dubia, & contingens, purèque possibilis: Ergò de illius positione nulla erit securitas, nec certitudo: Ergò nec de consecutione boni ab ea dependentis; siquidem quoties manet dubia, & contingens conditio, à qua necessario pendet consecutio finis, æquè dubia, & contingens manebit consecutio finis.

19. Dices, sufficienter assecurare de consecutione finis, quando conditio manet in libera potestate sperantis; nam de quo potest quis esse magis securus, quam de eo, quod habet in sua libera potestate? Sed contra: Nam ex eo, quod sit in libera potestate sperantis, minimè firmari, aut assecurari potest: Ergò ruit solutio. Probo antecedens, primo: Quia si ex hoc posset firmari, seù firmiter sperare consecutionem finis, posset firmiter, & certo sperare in sua libera potestate consecutionem finis; ita vt motivum firmiter, & certo eam sperandi esset sua libera potestas, seù liberum arbitrium: Sed hoc omnino repugnat spei Theologicæ, imò & virtuosæ; quia collocare suam spem de salute assequenda in suo libero arbitrio potius est vitium præsumptionis, quam virtus spei: Ergò ex eo, quod conditio, à qua dependet salus, sit in sua libera potestate, minimè firmari, aut assecurari potest de consecutione illius. Confirmatur: Motivum formidandi de consecutione salutis, non potest esse mo-

tivum firmans, & assecurans de consecutione illius, vt per se patet: Sed quod conditio necessaria ad salutem pendeat à libera potestate est motivum prudenter formidandi de consecutione salutis; ex eo enim, quod quis videt flexibilitatem, & inconstantiam suæ liberæ potestatis, in cuius potestate, & à qua dependet consecutio salutis, prudenter formidat, & cautè timet, ne forsam illam amittat: Ergò ex eo, quod prædicta conditio sit in propria potestate libera, non potest quis assecurari, nec firmari per spem de consecutione salutis.

20. Explicatur: Quamvis aliquis sciat esse in sua libera potestate inter tentationes, & pericula huius vitæ perseverare, & salutem consequi; quia si non esset in sua libera potestate, minimè peccaret, licèt cederet, & seccumberet, & consequenter, nec amitteret gratiam, nec salutem; tamen potest prudenter formidare, ne inter tot pericula, & tentationes seccumbat, & salutem amittat, eo, quod videt propriam liberam potestatem flexibilem, inconstantem, & facile vincibilem: Indiget ergò contra talem formidinem, ne deiciatur animus, firmari per spem Theologicam: Ex quo ergò firmabitur? Nunquid ex eo, quod propria cooperatio, ex qua pendet salus, est possibilis; seù ex eo, quod manet posita in sua libera potestate? Absit; nam de sua libera potestate diffidebat prudenter, de illaque formidabat: Ergò ex illa minimè firmari potest.

21. Tertio probant alij assertum: Quia stat iudicium de futuritione conditionata salutis sub conditione nostræ liberæ cooperationis, absque potestate libera sperandi: Ergò non sufficit tale iudicium ad sperandum. Probatur antecedens: Quia cum tali iudicio de futuritione conditionata, componitur iudicium de defuturitione absoluta salutis; nam hæc duo iudicia nullam dicunt oppositionem: Salvabor, si cooperaberim gratiæ: Non salvabor, quia non cooperabor gratiæ: Sed cum hoc secundo iudicio, non datur potestas proxima sperandi; nam qui prævidet se non cooperaturum gratiæ, & consequenter non salvandum, minimè sperare potest quod salvabitur: Ergò stat iudicium de futuritione conditionata salutis, absque potestate proxima sperandi.

22. Sed hæc probatio videtur committere circulum; nam indè postea probatur cum revelatione absoluta damnationis, seù cum noticia de damnatione absolutè futura, non componi potestatem proximam sperandi; quia cum tali noticia, seù iudicio de damnatione absolutè futura, non stat iudicium de futuritione absoluta salutis, requisitum ad sperandum, licèt stet iudicium de futuritione conditionata; quia hoc non sufficit: Ergò probare nunc non sufficere iudicium de futuritione conditionata, quia hoc non excludit iudicium

de futuritione absoluta, cum quo nequit stare potestas proxima ad sperandum, est probare assertum præsens ex asserto postea statuendo, cum tamen assertum postea statuendum probandum sit per assertum præsens; hoc autem videtur clara petitio principij, & circulus manifestus.

23. Veruntamen, licèt hoc ita sit contra AA. qui conantur conciliare potestatem proximam sperandi cum iudicio absoluto de non futuritione salutis, etiam pro priori habito; tamen non omnes in hac parte contrarij conantur: Nam Suarez, & alij plures, qui in præsentem contendunt satis esse iudicium conditionatum de futuritione salutis, nihilominus in altera controversia tenent, cum iudicio absoluto de non futuritione salutis, non posse conciliari potestatem proximam sperandi. Contra hos igitur vim habet præfatum argumentum: Quia per vos cum iudicio de futuritione absoluta salutis, saltem pro priori habito, non potest conciliari potestas proxima sperandi: Sed cum illo compatitur iudicium de futuritione conditionata salutis, sub conditione nostræ cooperationis: Ergò non sufficit ad potestatem proximam sperandi, sed ulterius requiritur iudicium de futuritione absoluta.

24. Dicunt, non sufficere illud, nec requiri illud, sed requiri ultra illud carentiam iudicij de absoluta de futuritione salutis, sufficereque ad potestatem proximam sperandi iudicium de futuritione conditionata, cum carentia iudicij de absoluta de futuritione salutis; & quia hæc carentia deficit in habente tale iudicium; idè in eo non compatitur potestas proxima sperandi. Sed contra est: Quia propterea requireretur ex parte potestatis ad sperandum carentia iudicij de non futuritione absoluta salutis, quia tale iudicium excluderet potestatem proximam sperandi, aut aliquod eius constitutum; non enim alio titulo requiri potest: Sed si ad sperandum sufficit cognitio de futuritione conditionata salutis, & non requiritur de futuritione absoluta per iudicium de absoluta de futuritione salutis non aufertur vllum constitutum potestatis ad sperandum; quia non aufertur iudicium de futuritione conditionata, quod est constitutum, solumque aufertur iudicium de futuritione absoluta, quod per se non est constitutum: Ergò non requiritur carentia talis iudicij, vt constituat potestatem.

25. Dices requiri carentiam talis iudicij, quia tale iudicium aufert sui carentiam, quæ est constitutum potestatis sperandi, licèt non auferat aliud constitutum libertatis. Sed contra: Quia hic inquirimus rationem, cur talis carentia necessariò constituat potestatem sperandi? Cum autem carentiæ ex se sint nihil, ratio positiva cur talis carentia, potius, quam alia constituat talem potestatem debet sumi ex positivo iudicio, cuius est carentia; quia nem-

pè illud sit destructivum potestatis sperandi. Dicere autem, quod destruit potestatem sperandi, quia destruit sui carentiam, est ratio ridicula, quia etiam ipsum iudicium de futuritione conditionata destruit sui carentiam, & nihil est in rerum natura, quod non excludat sui carentiam; vndè si ex hoc præcisè auferret potestatem sperandi, quidquid est in rerum natura auferret potestatem sperandi, & carentia cuiuslibet rei constitueret illam. Quod quis non rideat?

26. Dices tale iudicium auferre libertatem sperandi, non præcisè qui aufert sui carentiam, sed quia sui carentia est constitutiva libertatis sperandi. Sed contra: Quia huius rationem inquirendam assumpsimus: Ergò tandem respondes idem per idem, seù quod est constitutiva libertatis sperandi, quia est illius constitutiva, seù quia est carentia iudicij, quod aufert libertatem, quia aufert sui carentiam, & quia hæc carentia est constitutiva libertatis. Pari autem ratione possem ego dicere quod carentia cognitionis formicæ constituit libertatem sperandi. Si autem interrogas cur? Dicam; quia cognitio formicæ aufert libertatem sperandi. Si autem rursus mireris, & dicas: Undè cognitio formicæ aufert libertatem sperandi? Dicam: Quia aufert sui carentiam, quam iam dixi esse constitutivam libertatis. Si autem dicas huius ultimi rationem esse exhibendam, id ipsum ego dico de carentia iudicij de non futuritione absoluta salutis. Undè sic vrgeo: Per te iudicium de absoluta de futuritione salutis aufert potestatem sperandi; qui aufert per se aliquod constitutum talis potestatis: Sed non præcisè, quia aufert sui carentiam, quia hæc ratio est transcendentalis omni iudicio, imò, & omni entis: Ergò quia aufert aliquid præter sua carentiam. Tum sic, sed non quia præter sui carentiam auferat iudicium de futuritione conditionata salutis; quia hoc non aufert: Ergò quia aufert iudicium de futuritione absoluta salutis: Ergò hoc est constitutum necessarium potestatis sperandi, vel si non est, sed sufficit, de futuritione conditionata, nihil aufert constitutum potestatis sperandi, præter sui carentiam, & consequenter non erit ratio cur auferat libertatem.

27. Sequitur ergò ad constituendam ultimò, & proximè potestatem sperandi, sive ad proximè regulandum actum spei ex parte actus primi, non sufficere iudicium, nec cognitionem de futuritione purè conditionata salutis. Quid ergò amplius requiritur, aut sufficit? Dicunt Thomistæ aliqui cum M. Ferre, ulterius requiri, & sufficere proximè ad sperandum iudicium evidens de prudenti sperabilitate obiecti. Alij verò, vt sunt PP. Salm. dicunt cognitionem proximè regulativam spei esse iudicium præctivum, quo quis iudicat hic, & nunc sperandum. Veruntamen non placent. Undè.

ALIA ASSERTA.

28. **D**ICO tertio: *Nec iudicium, sive evidens, sive obscurum, desperabilitate obiecti, signatè affirmata, potest esse immediatum regularium spei.* Non quidem iudicium evidens, ut inquit Ferre, quia hoc necessario esset naturale, cum citra specialem gratiam, nemini concedatur evidentia infusa de sperabilitate obiecti, nec de vilo alio: Sed iudicium naturale, non potest proximè regulare actum spei, ut supponimus ex num. 7. Ergò nec iudicium evidens de sperabilitate obiecti. Deindè, sive tale iudicium ponatur evidens, sive obscurum, probatur assertum: Quia iudicium signatè affirmans obiectum esse sperabile, vel affirmat ipsum esse proximè sperabile, vel tantum remotè esse sperabile, vel præscindendo à remotè, vel proximè. Si primum: Ergò supponit ipsum, ut proximè sperabile, siquidem debet supponere, quod affirmat signatè. Si autem supponit illud, ut proximè sperabile: Ergò tale iudicium non requiritur ad regulandam spem; siquidem ante ipsum, iam obiectum supponitur, ut proximè sperabile, & consequenter sufficienter propositum proximè, ut speretur. Supposito enim, quod obiectum sit proximè sperabile, nihil ulterius requiritur, ut speretur, & consequenter nec iudicium reflexè id affirmans. Si verò dicatur secundum, tale iudicium non sufficit; quia quod obiectum cognoscatur, ut remotè sperabile, minimè sufficere potest, ut qui sic cognoscit possit illud proximè sperare. Si verò dicatur tertium, idem sequitur: Nam quod obiectum sit, & cognoscatur, ut sperabile, vel proximè, vel remotè, non sufficit, ut determinatè constituatur proximè sperabile: Ergò. Confirmatur: Nam cognitio proximè regulativa actus spei ex parte actus primi debet esse talis, quod per illam, & ex vi illius constituatur obiectum proximè sperabile: Sed eo ipso non potest esse cognitio signatè affirmans ipsum esse proximè sperabile; aliàs signatè affirmaret se ipsam, & se ipsam signatè supponeret ex parte obiecti, quod aperte repugnat: Ergò.

29. Dices forsam, AA. qui regulant proximè spem per iudicium de obiecto, ut sperabili, seu sub ratione communi sperabilis, non velle, quod tale iudicium affirmet signatè sperabilitatem, sed exercitè, quatenus tale iudicium proponit obiectum ut sperabile in actu exercito ex vi sui ipsius. Sed contra: Quia restat illis designare quid repræsentare debeat signatè, ut reddat obiectum in actu exercito sperabile, de hoc enim est potissima difficultas, omnes enim supponunt, quod cognitio proximè regulativa spei proponit ob-

iectum in actu exercito, ut proximè sperabile; & vnusquisque de cognitione, quam ponit pro regula proxima spei, id affirmat; restat autem tota difficultas, quid, aut quomodo debeat repræsentare signatè, id est, an obiectum, ut possibile, an ut futurum? An ut futurum conditionatè, an ut futurum absolutè, vel quo pacto, ut proponatur ut proximè sperabile? Hoc autem minime explicatur, dicendo, quod proponit illud, vel illud affirmat, ut sperabile in actu exercito: Ergò nisi dicant, quod illud affirmat signatè, ut sperabile, nihil dicunt, quod omnes non dicunt, & supponant, nec aliquid de difficultate explicant. Vide quæ diximus de cognitione regulativa fidei, vel piæ affectionis. *Tract. de Fide, disput. 5. quæst. 10. num. 25.* Ubi ostendimus, eam esse non posse iudicium signatè affirmans obiectum esse credibile. Ex ibidem enim dictis constat idem de iudicio affirmante signatè sperabilitatem obiecti, respectu spei.

30. Dico quarto: *Nec iudicium practicum dictans hic, & nunc esse sperandum est regula proxima ex parte actus primi ad sperandum.* Primo: Quia vel hoc iudicium est dictamen practicè practicum per modum imperij, vel speculativè practicum per modum conscientie dictantis obligationem sperandi: Neutro modo est regula proxima ex parte actus primi, de quo est quæstio: Ergò. Probo minorem, quoad primam partem: Quia illud dictamen practicè practicum per modum imperij regulariter non præcedit ad intentionem efficacem finis, sed solum ad electionem mediæ, cum enim debeat habere efficaciam ex actu voluntatis præcedente, & ante intentionem efficacem finis nullus sit actus voluntatis, ex quo possit efficaciam sortiri, ante illam, illud dictamen practicum, seu efficax supponi nequit: Sed actus spei est motus intentionis efficacis ad finem, nempe ad beatitudinem: Ergò ante illam non potest supponi tale dictamen practicè practicum, seu efficax. Secundo: Quia dato, quod illud dictamen supponatur, illud non supponitur in signo potestatis, & libertatis ad sperandum, sed supponit proximam potestatem sperandi; & dictat cum efficacia ex parte actus secundi, esse sperandum: Sed in præsentem inquirimus cognitionem regulantem ex parte actus primi, & ultimo constitutivam potestatis, & libertatis sperandi: Ergò cognitio, quam in præsentem inquirimus, non potest esse illud iudicium practicè practicum. Deindè probatur minor, quoad secundam partem: Quia dictamen conscientie obligans ad sperandum, non constituit, sed aliundè supponit constitutam potestatem proximam sperandi, aliàs enim obligaret ad id, quod supponebat non possibile proximè: Itemque tale dictamen minimè requiritur ad sperandum; quia ut quis spe-

speret, non requiritur, quod obligetur ex conscientia, sed potest sperare non obligatus ex conscientia: Ergò dictamen conscientie obligans ad sperandum non est cognitio regulativa spei necessariò constitutiva potestatis proximæ sperandi, de qua nempe est præsens difficultas.

31. Secundo probatur assertum: Quia iudicium dictans hic, & nunc esse sperandum, vel supponit obiectum cognitum, ut futurum, vel non? Si non: Ergò dictat esse sperandum obiectum non præcognitum, ut futurum, quod negant omnes Thomistæ. Si supponit obiectum cognitum ut futurum; rogo: An cognitum ut futurum absolutè, vel conditionatè, seu qualiter? Et in hoc est tota difficultas: Ergò difficultas manet invicta.

32. Propter hoc, aliqui, ut præsentem difficultati satisfacerent, dixerunt, cognitionem proximè regulativam actus spei esse iudicium probabile de futuritione absoluta obiecti, nempe beatitudinis; per hoc enim, quod quis probabiliter iudicet se consecuturum beatitudinem absolutè, illam sperare potest; nam cum cognitione probabili assecutionis, quisque sperare potest quodlibet bonum optatum. Sed hic modus dicendi ut sonat, magis displicet, quam reliqui præcedentes. Undè.

33. Dico quinto: *Nec iudicium probabile de absoluta futuritione salutis, potest esse cognitio proximè regulans spem.* Probatur facile: Quia iudicium probabile est fallibile, & in reprobis est falsum, si affirmet futuritionem absolutam salutis: Sed iudicium re ipsa falsum, aut fallibile, nequit proximè regulare spem, quia cognitio regulativa spei debet esse supernaturalis, ut supposui numer. 7. & implicat iudicium supernaturale falli, aut fallibile esse: Ergò tale iudicium probabile nequit esse cognitio proximè regulans actum supernaturalem spei.

34. Propterea iam diù arriserat alius modus dicendi, nempe, cognitionem proximè regulativam spei esse iudicium, non quidem subiectivè, aut ex modo tendendi probabile, nam hoc est intrinsecè fallibile, & nequit esse supernaturale; sed subiectivè, & ex modo tendendi intrinsecè certum, & infallibile, veruntamen de futuritione absoluta solum probabile: Quem modum dicendi novissimè invenio in Recentiore Complutensi supra citato, qui ait, implicite esse etiam omnium Thomistarum. Et probat primò: Nam aliquod iudicium de futuritione salutis requiritur ad spem, quod, titulo supernaturalis, non possit falsificari: Sed solum iudicium reflexum obiectivè absolutum de probabili futuritione salutis est huiusmodi: Ergò. Secundo: Quia in spe, sicut in fide, debet dari duplex certitudo, alia obiectiva, & formalis; alia subiectiva: Sed ad hanc certitu-

dinem subiectivam conducit, & requiritur tale iudicium de futuritione probabili salutis: Ergò. Minorem probat: Quia in primis, quod conducat ad talem securitatem salutis, à nemine negari potest; quia voluntas cum maiori securitate, & firmitate imperabit actum spei efficaciter aggressivum beatitudinis consequendæ, si supponatur ex parte intellectus certum iudicium, & absolutum de probabili futuritione salutis. Quod autem etiam requiratur, probat primo à paritate fidei; quia ut credens subiectivè certificetur de prudenti elicentia actus fidei, requiritur, quod intellectus, reflectens supra motiva suadentia credibilitatem, evidenter iudicet obiectum illud apparere verum: Ergò similiter, ut quis certificetur subiectivè de prudenti elicentia actus spei. Secundo: Quia aliquando evenit existentem in peccato securiorem esse, quam existentem in gratia: Sed non est alius titulus, vnde hæc maior securitas habeatur, nisi ex iudicio obiectivè absoluto de futuritione probabili salutis; ille enim, qui magis penetrat motiva suadentia hanc probabilem futuritionem, certior erit subiectivè de beatitudine assequenda, ac proindè maiori securitate imperabit actum spei: Ergò. Tertio à paritate actus religionis: Nam qui adorat Hostiam Consecratam, non habet aliud iudicium, nisi iudicium, quo reflectens supra circumstantias occurrentes, certissimè iudicat probabiliter ibi apparere præsentiam realem Corporis Christi, & per hoc iudicium certificatur subiectivè de prudenti elicentia actus Religionis: Ergò pariter potest certificari in elicentia actus spei per iudicium reflexum certissimum de apparitione probabili futuritionis.

35. Et vrget paritatem: Nam sicut qui adorat Hostiam, illam adorat, non sub conditione, sed absolutè, sic qui sperat beatitudinem, ut futuram, illam sperat, non sub conditione, sed absolutè. Item, sicut qui adorat non habet iudicium fidei, aut supernaturale, quo directè affirmet, ibi esse Corpus Christi, nisi sub conditione, quod Hostia sit rectè Consecrata, ita qui sperat non habet iudicium fidei aut supernaturale, quo directè affirmet beatitudinem esse futuram, nisi sub conditione propriæ cooperationis: Tunc sic: Sed ad securam Hostiæ adorationem absolutam, illud non sufficit, sed requiritur, quod quis, reflectens supra motiva præcedentia, affirmet, positivè, ibi apparere probabiliter præsentiam Christi: Ergò ad securam elicentiam actus spei absolutè tendentis in beatitudinem, non sufficit iudicium illud conditionatum, sed requiritur, quod quis, reflectens supra motiva præcedentia, certè iudicet probabiliter apparere salutem sibi futuram.

36. Veruntamen hic modus dicen-

di, potissimè sic explicatus, suas habet difficultates. Primo: Quia efficaciter non probatur. Ad primam enim probationem facilè responderi potest, ex illa solum consequi, quod iudicium illud requiratur, non verò, quod illud sufficiat immediatè, & proximè ad regulandam spem; potest enim illud requiri, & simul aliud, vel alia cognitio apprehensiva, de quo infra. Deindè, nec probat illud requiri; concessa enim maiori, potest negari minor: Quia illud iudicium, prout ponitur à suo A. nempe reflexum suprà probabilem apparientiam, non est supernaturale; siquidem illa probabilis apparientia directa, suprà quam reflectit, naturalis est, cum sit fallibilis; reflexio autem suprà apparientiam naturalem, non potest esse supernaturalis: Ergò falso supponitur, quod tale iudicium reflexum sit supernaturale, seu quod titulo supernaturalis sit infallibile. Poterit quidem dici infallibile, sed non titulo supernaturalis, sed titulo evidens, nam de apparientia probabili datur evidentia reflexa; vndè communiter A.A. dicunt, quod licet res probabilis non sit directè evidens, probabilitas tamen ipsa est evidens reflexè.

37. Ad secundam etiam potest negari maior: Quia ipsa certitudo subiectiva, distincta à formali, & directa, de qua loquitur prædictus A. est certitudo reflexa de prudenti elicentia actus; hæc autem certitudo reflexa actualis, per actualem reflexionem, ad nullum actum virtutis per se requiritur, licet requiratur fundamentalis, quæ nempe fundet certitudinem illam reflexam, casu, quo reflexio fiat, non quidem certitudinem reflexam, infallibilem, aut supernaturalem, sed probabilem, & naturalem. De quo vide *Tract. de Conscientia. quest. 33.* Vel data maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, quatenus ait: *Quod voluntas cum maiori securitate, & firmitate imperabit actum spei*, si supponatur ex parte intellectus prædictum iudicium, dico, quod hoc ad summum probat, quod illud iudicium conducat, aut requiratur ad imperandum actum spei, non autem ad illum elicendum; quia licet ad illum imperandum requiratur cognitio reflexa assecurans subiectivè, non tamen ad illum elicendum; quia in illius elicentia, solum regulatur voluntas cognitione directa proponente bonum sperandum. Deindè, prætermisso, quod illud iudicium conducat, nego quod requiratur. Et ad eius primam probationem à paritate fidei, dico, quod si aliquid probat, probat requiri ad elicendum actum spei cum securitate subiectiva, iudicium evidens de illa futuritione probabili; nam ex iudicio evidente de credibilitate, requisito ad securitatem subiectivam fidei, vel probatur simile iudicium, id est, evidens, ad

securitatem spei, vel nullum, imò probabitur requiri iudicium evidens, non de futuritione probabili obiecti, sed solum de sperabilitate obiecti, sicut in fide requiritur de credibilitate: Quin etiam, sicut ad fidem iudicium evidens de credibilitate est naturale, & idè non est proxima regula fidei, licet remotè prærequiratur, vt diximus suo loco, ita similiter iudicium evidens de sperabilitate, vel futuritione probabili, solum remotè requiretur ad spem, non tanquam regula proxima; quia non est supernaturale.

38. Ad secundam etiam dici potest, tum, quod admissis præmissis, solum probatur, quod, quando illa maior securitas datur, requiratur iudicium illud; cæterum sicut illa maior securitas non requiritur per se ad actum fidei, ita nec illud iudicium. Tum, ommissa maiori, negari potest minor; quia potest peccator, etsi minorem probabilitatem habeat suæ salvationis, magis inniti auxilio divinæ misericordiae, & omnipotentiae, maioremque ex illo fiduciam concipere, & sic magis firmiter sperare, quam alter iustus, quod non provenit ex eo, quod penetret magis, vel minus motiva probabilitatis, sed ex maiori motione divinæ gratiæ, & ea supposita ex maiori animi erectione ex parte sui in vi divini auxilii; vel, vt clarius dicam, provenit ex maiori spe in divino auxilio, qui enim magis sperat, magis divino auxilio inhæret, magis de Dei misericordia præsumit, & indè magis certificatur, & firmatur de salute consequenda, alia autem firmitas ad spem non requiritur. Sicut enim, quod quis magis intimè inhæreat Deo per amorem, non semper provenit, ex eo, quod magis penetret motivum amandi; quia sæpè, qui minus penetrant, magis amant; ita similiter, quod quis magis speret in Deo, & magis firmiter eius auxilio inhæreat, non semper provenit ex maiori penetratione motivorum; quia sæpè qui minus penetrant motiva, magis sperant, & magis inhærent Deo, vt auxilianti, magisque de eo præsumunt.

39. Ad tertiam, nego maiorem: Quia adorans Hostiam habet iudicium fidei, quo per fidem credit in ea esse Corpus Christi sub tacita conditione, & suppositione, quod est ritè consecrata, per quod iudicium proximè regulatur in adoratione illius, quæ quidem adoratio, vt est actus Religionis infusæ, etiam tendit in illam Hostiam sub eadem tacita suppositione, & conditione; vndè, vt adoratio supernaturalis, regulatur per cognitionem supernaturalem infallibilem de vera existentia Corporis Christi, & non de sola apparientia probabili illius; incredibile enim est, quod per adorationem illam adoremus solum apparientiam probabilem Corporis Christi, & non potius ipsum reale Corpus Christi, vt ibi realiter

existens; cognitio ergò regulans illam, debet proponere non solum apparientiam probabilem, quam minimè adoramus, sed veram, & realem existentiam Corporis Christi, quam verè adoramus, licet sub tacita conditione, sicut illam adoramus; siquidem debet proponere id ipsum, quod adoramus, eo modo, quo illud adoramus. Vel secundo dici potest, quod obiectum proprium actus Religionis non est ipsum Corpus Christi in recto, sed honestas cultus illi exhibitus; hæc autem honestas non est solum probabiliter apparens, sed certissima, & absoluta, quamvis contingat ibi non esse Corpus Christi; & idè per cognitionem supernaturalem potest proponi absolute, & infallibiliter honestas illius cultus. De quo vide *Tract. de Fide, disput. 2. quest. 4. num. 34.* Cæterum actus spei, cum sit virtutis Theologicæ, non respicit pro obiecto proprio honestatem actus sperandi, aut alterius, sed ipsum Deum, vt bonum nostrum futurum; nec hunc respicit sub tacita conditione, si aliundè supponatur futurus, sed affectu intrinsicè absoluto illum consequendi in futurum, aut de futuro; non enim speramus consequi Deum, sub tacita conditione, si sit futurus, sed absolute intrinsicè speramus ipsum consequi de futuro absolute, & re ipsa; cum ergò cognitio regulans debeat proponere obiectum sperandum, eo modo, quo illum speramus, debet proponere ipsum absolute, & absolute re ipsa futurum, seu consequendum, & non satis est quod proponat signatè, & reflexè futuritionem probabilem, seu ipsum, vt solum probabiliter assequendum; quia non speramus futuritionem probabilem, nec ipsum, vt solum probabiliter assequendum.

40. Ex quo patet ad urgentiam paritatis: Nam qui adorat Hostiam ex virtute supernaturalis Religionis, illam adorat sub tacita conditione, & suppositione; vndè si contingat in sensu composito adorationis, Hostiam non esse ritè consecratam, virtus supernaturalis Religionis non fallitur, nec frustratur in suo intrinsicè actu, sed solum in actu prævio præsupposito, & naturali intellectus, quo supponit, esse Hostiam consecratam; attamen actus spei non sperat beatitudinem sub tacita conditione, quod supponatur, aut sit futura, sed absolute sperat, vndè si speranti, vt speranti, & in sensu composito, deficeret beatitudo re ipsa, intrinsicè frustraretur spes, & falleretur; & idè hoc est impossibile, vt quæst. sequenti dicemus. Item, qui adorat Hostiam, secure adorat, quamvis solum habeat iudicium fidei implicitè conditionatum de vera existentia Corporis Christi; vel quia adorat solum sub implicita ipsa conditione; vel quia ibi virtus Religionis solum inspicit per se honestatem cultus, quæ non frustratur, quamvis contingat ibi non esse Corpus Christi. Attamen in virtute spei op-

Illustratus Palanco.

positum contingit, vt explicatum manet: Quia nec respicit pro obiecto honestatem actus, nec sperat suum obiectum sub tacita conditione. Est autem etiam alia disparitas: Quia adoratio tendit speculative in ipsum Corpus Christi, & idè regulari debet per iudicium speculative affirmans ibi esse Corpus Christi, eo modo, quo adorandum est: At spes tendit practice in beatitudinem futuram, & assequendam, non tam supponens illam assequendam, quam conando ad illam assequendam, & futuram faciendam; vndè non debet supponere iudicium absolute affirmans illam esse futuram, sed satis est apprehensio infra explicanda.

41. Enervatis fundamentis prædicti modi dicendi, plura occurrunt contra illum. Primo: Quod cognitio immediatè regulativa actus spei debet proponere voluntati vnicè, & præcisè id ipsum, quod sperandum est, sub eo motivo, quo sperandum est, non autem aliquid aliud, quod sperandum non est, nec est motivum formale sperandi: Sed futuritio probabilis de beatitudine consequenda, non est quid sperandum, nec motivum formale sperandi, licet sit conditio prærequisita: Ergò cognitio immediatè regulativa spei non debet proponere voluntati, nec repræsentare signatè futuritionem probabilem, licet debeat eam supponere; vndè sicut hac ratione probabimus, *Tract. de Fide, disput. 5. quest. 10.* quod cognitio proximè regulans fidem non debet signatè repræsentare credibilitatem mysteriorum ex motivis credibilitatis desumptam, licet debeat eam supponere, ita in præsentia, licet cognitio proximè regulativa spei debeat supponere probabilitatem futuritionis beatitudinis, desumptam ex motivis illam fundantibus, vt ex promissionibus, exemplis divinæ misericordiae, & Passionis Christi; non tamen debet illam repræsentare signatè voluntati, vt speret.

42. Secundo: Quia propterea ponitur tale iudicium de futuritione probabili pro regula proxima spei, vt ex eo sperans firmetur, assecuretur, & certificetur: Sed ex illo minimè assecurari potest: Ergò. Probo minorem, primo: Quia futuritio probabilis, vt potè fallibilis, & fallibilissima, quo modo poterit assecurare, & certificare sperantem? Nec valet dicere, quod hæc futuritio probabilis certissime cognoscitur: Quia tota hæc certitudo reflexa solum est de futuritione probabili, & fallibili, certitudo autem, quantumvis maxima, de futuritione fallibili assecutionis, quo modo poterit sperantem firmare, & assecurare, de assecutione, seu de beatitudine assequenda? Et quidem, per te iudicium directum probabile de beatitudine, assequenda, aut futura, non assecuraret: Sed certitudo reflexa probabilitatis, nullam maiorem certitudinem affert de beatitudine assequenda, siquidem solum affirmat

fig.

signatè probabilitatem ipsam, quam exercet iudicium directum, & ex eiusdem motivis: Ergò. Secundo: Quia cum iudicio certissimo reflexo de probabili futuritione salutis, stat iudicium certissimum reflexum de probabili futuritione damnationis, seu de probabili de futuritione salutis; ytrumque enim contradictorium potest esse certò probabile ex diversis motivis; ponamus enim, quod alicui proponatur sua damnatio, vt probabailiter futura ex divinis comminationibus, ex exemplis Divinæ Iustitiæ, ex paucitate salvandorum, ex perversis suis inclinationibus, & habitibus, & ex sua fragilitate; sicut ex alijs motivis proponatur futura sua salus, æquè, vel magis: Sanè iste reflectens, æquè certo, vel magis iudicabit sibi probabiliter futuram damnationem, ac iudicat sibi probabiliter futuram salutem. Quid ergò proderit certa cognitio huius futuritionis probabilis ad eum asscurandum?

43. Nec valet dicere, quod in præfenti providentia regulariter non coniunguntur illa duo iudicia reflexa, nec duæ illæ probabilitates; quia regulariter habemus fundamenta positiva, & magni ponderis pro futuritione salutis, & non pro futuritione damnationis. Utinam sanè ita foret; sed recale motiva proximè relata, & videbis sanè, quod motiva probabilia pro futuritione damnationis, plura, & vrgentiora sæpissimè concurrunt; veruntamen non propterea desperandum est; nec enim sufficit ad desperandum probabilitas damnationis, quantumvis maxima, duommodo maneat probabilitas salutis, quantumvis parva.

44. Undè non satis percipio, quare ratione præcitatus R. Complut. cum sibi obijcisset *disp. 2. quest. 3. num. 62.* hanc propositionem: *Hoc iudicium: Probabile est mihi non futuram salutem, sufficit ad desperationem,* respondet *num. 64.* distinguendo sic: *Sufficit ad desperationem peccaminosam, nego: Non peccaminosam, omitto.* Non sanè id percipio: Quia potius si sufficit ad aliquam desperationem, sufficit ad peccaminosam; qui enim ex sola probabili non futuritione salutis desperaret, peccaminosè desperaret, quandoquidem per illam probabilitatem nondum esset clausa porta spei, ipseque illam sibi claudet desperando. Undè sic arguo: Probabilitas de futuritionis sufficit ad aliquam desperationem: Sed per te non sufficit ad desperationem peccaminosam: Ergò sufficit ad desperationem non peccaminosam: Ergò qui ex illa desperaverit de consecutione salutis, licet, & non peccaminosè desperabit. Quod quis nisi temere dicat: Sequela rectè inferitur. Minorem concedit. Maiorem omittit; imò, & concedere debet: Quia si quis nimis consideret ex suprâ relatis motivis magnam probabilitatem suæ damna-

tionis, & non attendat ad motiva suæ salutis, ita considerans, absdubio succumbere poterit, & animum deijcere ac desperare ex magna illa probabilitate; & ita desperare ferè omnes, qui salva fide, desperant, videtur certum; si quidem isti ante desperationem non iudicant absolutè sibi negatam esse salutem, aut absolutè se damnandos esse, sed solum esse maximè difficilè salvari, & maximè probabile damnandos esse, & ex pusillanimitate deijciunt animum, ac desperant de tanta difficultate vincenda, & de tanta probabilitate falsificanda. Dicere autem, quod qui sic desperant, licet desperant, & non peccaminosè, absurdum videtur. Sed.

45. Secundo, & vrgentius arguo contra prædictum modum dicendi: Nam propterea prædictus A. ponit pro regulativo spei iudicium illud de futuritione probabili absoluta, & rejicit, vt sufficiens, iudicium de futuritione conditionata; quia cum iudicio de futuritione conditionata componitur iudicium de non futuritione absoluta, quod adimit potestatem sperandi: Sed pariter cum iudicio de absoluta futuritione, solum probabili, componitur iudicium absolutum de non futuritione absoluta, quod adimit potestatem sperandi: Ergò nec hoc sufficit ad sperandum. Probò minorem: Quia ex duobus contradictorijs, aut contrarijs, benè potest quis iudicare reflexè vnum esse probabile, & absoluto iudicio affirmare directè aliud, & in hoc nulla est contradictio, nam Thomistæ tenent, & iudicant absoluto iudicio prædeterminationem esse requisitam ad actus liberos, & tamen non negant, sed fatentur oppositum esse probabile; & vniuersaliter ex opinionibus contrarijs probabilibus; qui tenet directè vnam, vt veram absoluto iudicio, non negat, sed fatetur, & iudicat reflexè alteram esse probabilem ex suis motivis: Ergò non opponuntur, sed conciliantur in eodem intellectu iudicium reflexum de probabili futuritione salutis cum iudicio directo de absoluta non futuritione salutis. Explicatur: Iudicium directum de damnatione absolutè futura per te aufert potestatem proximam sperandi, quia aufert iudicium requisitum ex parte actus primi ad sperandum: Sed non aufert iudicium reflexum de probabili futuritione salutis; quia cum iudicio absolutè dicente: *Damnabor,* cohæret iudicium dicens reflexè *Probabile est, quod salvabor:* Ergò non sufficit hoc secundum iudicium ad potestatem sperandi, sed requiritur aliud; aliàs per illud iudicium absolutum directum, nullum excluderetur iudicium ad sperandum requisitum.

46. Dices forsan, quod per iudicium absolutum directum, dicens: *Damnabor,* excluditur reflexum de probabilitate salutis; quia illud directum solum esse potest ex reve-

latione damnationis, & per fidem tali revelatione præstitam: Semel autem revelato vno còtradiçtorio, & facto de fide, tollitur probabilitas alterius, nec potest, adhuc reflexè, affirmari vt probabile. Sed contra: Quia iudicium absolutum directum de damnatione futura, potest esse ex motivis probabilibus, & non ex revelatione absoluta, nec de fide: Sed iudicium directum absolutum de vno contradictorio, quando formatur ex motivis probabilibus, non tollit, quod reflexè maneat probabile oppositum, & quod eius probabilitas, simul reflexè affirmetur: Ergò saltem quando illud iudicium procederet ex motivis probabilibus non auferret iudicium reflexum de probabili futuritione salutis: Et tamen aufert potestatem proximam sperandi; nam qui semel absolutè, & directè iudicat se damnandum, minimè potest proximè sperare beatitudinem: Ergò.

SPECIALIS SENTENTIA.

47. **I**GITUR, vt inter tot sententias, nostram, quam magis veritati confirmem existimamus, exponere posimus, præmittenda, seu in memoriam revocanda est distinctio illa apprehensionis in suavisam, & non suavisam; itemque distinctionem suavisæ, in suavisam intellectui, seu speculativè, & in suavisam voluntati, seu practicè, quam tradidimus late, *Tractat. de Fide, Disput. 5. quest. 10. præsertim à num. 38. 95. & 53.* non enim vacat eam doctrinam repetere. Ea autem supposita, dupliciter potest explicari cognitio proximè regulativa fidei, nempe, vel constituendo illam in iudicio proprio, & perfecto, vel in iudicio incohativo, seu apprehensione suavisæ practicè, vt primum modum exponam.

48. Noto, quod iudicium de beatitudine, vt futura, dupliciter potest dici absolutum, vel prout absolutum contra ponitur respectivo, vel prout contra ponitur conditionato: Erit absolutum hoc secundo modo, si nullam apponat conditionem obiecto affirmato, licet solum affirmet suum obiectum respectivè ad subiectum sperans, & connotativè ad ipsum. Quo supposito.

49. Dico quinto: *Cognitio proximè regulativa spei, si semel ponatur iudicativa futuritionis, debet esse iudicium non conditionatum sed absolutum, respectivum tamen ad sperantem, quo quis absolutè affirmet affuturum sibi, vt speranti, Dei auxilium, & in vi illius, sibi, vt speranti, futuram esse beatitudinem, vel infallibiliter consequendam.* Nam in primis hoc iudicium proponit beatitudinem, non vt merè possibilem, sed vt sibi futuram in vi divini auxilij, etiam propositi, vt sibi affuturi, vel vt sibi non defu-

turi, per quod receditur à sententia impugnata primo asserto: Deinde ponit illam, vt futuram absolutè, & non purè conditionatè sub conditione nostræ cooperationis, per quod receditur à sententia impugnata in secundo asserto: Demum proponit illam, vt infallibiliter futuram in vi auxilij infallibiliter etiam affuturi speranti, vt speranti, per quod recedimus à iudicio de futuritione purè probabili, impugnato in quarto asserto: Item, ex alia parte hoc iudicium potest esse supernaturale, imò, & fidei divinæ; quia de fide divina est divinum, auxilium ad salutem necessarium non de futurum sperantibus in Deo, sed illis infallibiliter affuturum in necessitatibus, & consequenter, quod in vi illius infallibiliter assequentur beatitudinem, quod quidem credi potest fide divina ex pluribus testimonijs Sac. Script. seu ex doctrina à Deo revelata, quæ docet Deum nunquam derelinquere sperantes in se: Ac denique hoc iudicium firmare potest sperantem certissimè de salute assequenda, vtpotè cum sit certissimum, & infallibile: Ergò hoc iudicio explicari potest cognitio proximè regulativa spei, quandoquidem recedit à sententijs impugnantis, & vitat inconvenientia contra ipsas obiecta, & aliundè habet quidquid requiritur ad regulandam spem supernaturalem certam, & firmam in divino auxilio de beatitudine consequenda.

50. Deindè probatur: Quia non est ex cogitabile aliud iudicium ad regulandam spem, nisi hoc, & alia, quæ suprâ impugnata relinquimus, vel assigna illud, quod non facilè præstabis: Sed non regulatur per illa, vt ostensum manet: Ergò casu, quo spes proximè regulanda sit per iudicium proprium de auxilio, & beatitudine vt in vi illius futura, regulari debet iudicio proximo explicato. Et item; quia spes, vtpotè virtus immediata fidei, debet regulari per fidem: Ergò, si reguletur per iudicium, debet regulari per iudicium fidei: Sed non aliter potest fides iudicare auxilium divinum absolutè affuturum mihi; v. g. nisi mihi speranti, vt speranti; nam mihi vt homini, vel vt non speranti, absolutè deficere potest, & solum est de fide, quod mihi speranti, vt speranti, non deficiet: Ergò. Nec valet recurrere ad iudicium prudentiæ infusæ, quia virtutes Theologicæ præcedunt prudentiam infusam, & per illam non exigunt regulari.

51. Sed dices primo: Hoc iudicium necessario est conditionatum sub conditione nostri conatus: Sed hoc titulo exclusimus suprâ iudicium de futuritione conditionata salutis, vt sufficiens ad regulandam spem: Ergò nec hoc iudicium ita respectivum sufficit. Probatur maior, primo: Quia hoc iudicium debet formari pro priori ad actum sperandi, & pro signo libertatis ad ipsum: Sed

pro eo signo non potest quis affirmare absolute affuturum sibi auxilium, & in vi illius beatitudinem, sed solum conditionate, sub conditione, nempe, quod speret constanter in Deo, quæ conditio non est purificata pro illo signo: Ergo. Secundo: Quia iudicium illud non potest affirmare beatitudinem absolute futuram independentem à conatu sperantis, hoc enim esset hæreticum: Ergo solum illam potest affirmare futuram dependentem à conatu sperantis: Sed conatus sperantis, pro signo illius iudicij, est pure possibilis, sicut actus spei: Ergo illud iudicium solum affirmat beatitudinem futuram dependentem à conditione pure possibili pro illo signo: Ergo solum illam affirmat conditionate, non absolute.

52. Vel aliter: Si hoc iudicium ponitur certum, & absolutum pro priori ad actum spei, poterit quisque certificari per Fidem Divinam absoluta certitudine se esse finaliter perseveraturum, & salvandum: Sed hoc est hæreticum, & proscriptum, ut tale, à Concilio Tridentino, sess. 6. cap. 3. Ergo repugnat tale iudicium absolutum. Confirmatur: Quia adhuc respectivè ad sperantem, nequit esse absolutum, & certum; quia sperans, ut sperans, non est infallibiliter absolute salvandus, nec habet certitudinem absolutam de sua salute æterna futura, sicut nec de perseverantia finali: Ergo adhuc respectu sperantis, ut sperantis, non potest indicari salus certò, & infallibiliter absolute futura.

53. Respondeo tamen ad primum, distinguendo maiorem: Hoc iudicium necessarium est conditionatum respectivè ad subiectum specificativè sumptum, concedo: Respectivè ad subiectum reduplicativè, ut sperantem, nego maiorem, & minorem: Quia propterea illud iudicium conditionatum exclusimus; quia adhuc respectivè ad sperantem, ut sperantem, manebat conditionatum; siquidem ponitur à suis AA. ut conditionatum sub conditione nostræ cooperationis, & non solum sub conditione actus spei; ex quo, ut supra dicebamus, inferitur, quod nostra cooperatio in cunctis operibus salutaribus necessaria, manet extra obiectum spei, quo titulo illud iudicium conditionatum exclusimus, & merito: Attamen iudicium hoc absolutum respectivè ad sperantem, ut sperantem, licet conditionatum respectivè ad subiectum specificativè sumptum, non excludit ab obiecto spei, nisi solum actum ipsum sperandi, & auxilium ad ipsum, quod de necessitate excludendum est, non autem excludit cooperationem nostram in sequentibus actibus requisitis ad salutem, & in victoria communi difficultatum concurrentium, imò asserit, quod speranti, ut speranti, non deficiet auxilium Dei necessarium ad talem cooperationem requisitam, & universaliter ad om-

nem conatum resultantem, exactum post actum sperandi, & sic ponit talem cooperationem, & conatum sub obiecto spei; nam speranti, ut speranti, proponit absolute non de futurum illi, ut tali, auxilium ad talem cooperationem, & conatum, ut in vi talis auxilij speret tali cooperatione, & conatu vincere omnes difficultates occurrentes.

54. Et quidem, iam supra diximus, quæst. 4. num. 27. quod auxilium divinum non est motivum formale spei, ut efficienter auxilians ad ipsum actum spei, sed ut auxilians ad ceteros actus subsequenter requisitos: Sequitur ergo, quod solum ceteri actus subsequenter requisiti ad salutem, conatus illorum, & cooperatio voluntatis in illis debeant contingere sub motivo spei, & terminare spem secundariò, tanquam media necessaria ad salutem; nam spes absoluta de fine esse nequit, quin sit spes etiam absoluta mediòrum: Igitur iudicium regulans spem beatitudinis non potest proponere illam vnicè, ut futuram conditionate, sub conditione conatus, & cooperationis subsequenter ad actum spei requisitæ ad salutem; quia aliàs hanc: cooperationem poneret ad æquarè extra obiectum spei, & illam sperare nemo posset in vi iudicij regulantis, quod est absurdum: Attamen ex eo, quod iudicium proponens beatitudinem, ut futuram speranti, ut speranti, sit respectu subiecti conditionatum, sub conditione nempe solius actus spei, solum sequitur, quod ipsum actum, & conatum spei relinquat extra obiectum ipsius actus spei, & quod per ipsum actum spei ipsum sperare non possimus; quod tam longè abest, ut sit absurdum, quod potius est necessariò ab omnibus concessendum, tum, quia spes est de de obiecto futuro speranti, ut speranti; ipse autem actus spei est præsens speranti, ut speranti: Tum, quia ipse actus spei non continetur sub auxilio, ut movente obiectivè ad ipsum; quia auxilium non movet ad actum spei, ut auxilians efficienter ad ipsum, sed solum ut auxilians efficienter ad subsequenter requisitos: Tum, quia nullus actus potest respicere se ipsum ex parte obiecti. Potest igitur iudicium regulans spem affirmate beatitudinem ut futuram speranti illam, ut speranti, licet hoc iudicium sit aliquomodo conditionatum sub conditione ipsius actus, & conatus spei; non tamen sufficit, quod illam asserit, ut futuram, sub conditione conatus, & cooperationis subsequenter, & de futuro requisitæ. Ex quo.

55. Ad primam maioris probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Pro eo signo non potest quis affirmare absolute affuturum sibi auxilium, sibi, inquam, specificativè, concedo: Sibi reduplicativè, ut speranti constanter, nego minorem. Et cum inquis, quod pro illo signo non intelligitur subiectum spe-

sperans. Dico, quod non intelligitur subiectivè, & exercitè sperans, veruntamen respicitur obiectivè, & signatè per iudicium prædictum, ut sperans; quia ipsi reduplicativè, ut speranti, dicit futurum esse auxilium; sed quia exercitum sperandi, quod obiectivè supponit, relinquit indecisum, & non affirmatum, idè iudicium illud potest dici aliquo modo conditionatum respectu subiecti specificativè sumpti, sub conditione nempe, quod exercitè, & constanter speret. Ad secundam concessa antecedenti, & prima consequentia, itemque minori subsumpta, & secunda consequentia, distinguo ultimam: Ergo solum affirmat beatitudinem, ut futuram conditionate, non absolute respectu sperantis, ut sperantis, nego: Respectu subiecti præcisivè sumpti ab actu sperandi, concedo consequentiam. Quæ distinctio constat ex dictis.

56. Ad alium modum probandi, nego sequelam; nam quamvis per fidei iudicium practicum asserit certissime sibi speranti, ut constanter speranti in Deo, non de futurum, sed affuturum eius auxilium efficax ad salutem consequendam; tamen per fidei iudicium non potest iudicare, sed constanter speraturum in Deo; nec sibi specificativè sumpto affuturum semper auxilium necessarium ad sperandum; & idè nequit per fidem certificari absoluta certitudine se esse finaliter perseveraturum, & salvandum. Ad confirmationem, distinguo antecedens: Respectu sperantis subiectivè, concedo antecedens: Respectu sperantis obiectivè considerati, ut sperantis, nego antecedens. Ad cuius probationem, dico, quod ex illa rectè probatur, quod sperans, adhuc ut sperans, certificari nequit omnino absolute de sua salute æterna; quia adhuc ut sperans non est certus an constanter sperabit, & conabitur conatu spei ad salutem usque ad mortem; & idè dum dicimus, quod prædictum iudicium est certum, & absolutum respectivè ad sperantem, ut sperantem, est intelligendum respectu illius non subiectivè, hoc est, ut subiecti certificandi absolute tali certitudine; sed obiectivè, hoc est, respectivè ad sperantem, ut inspectum obiectivè à tali iudicio, quatenus asserit sibi reduplicativè ut constanter speranti, certissime affuturum Dei auxilium; quia Deus neminem derelinquit sperantem in se, ut constanter sperantem in se; & consequenter in hoc sensu salutem assecuturum, iuxta illud: *In Domine speravi, non confundar in aeternum.* Cæterum cum semper maneat incertus de hac constantia, & perseverantia in sperando, non manet absolute certus, sed potius incertus de salute æterna assequenda.

57. Sed replicabis: Saltem ex hoc sequitur, quod nemo possit sperare sui constantiam, & perseverantiam in sperando: Sed hoc est absurdum: Quia alias aliquod medium

necessarium ad salutem in posterum requisitum esset extra obiectum spei: Ergo. Probatur sequela: Quia iudicium regulans spem, solum representat beatitudinem, ut futuram speranti, & sub conditione quod constanter speret: Ergo constantiam sperandi ponit extra obiectum spei, illamque non representat, ut futuram, sed relinquit, ut pure possibilem: Ergo in vi illius iudicij regulativi, nemo talem actum constanter sperandi, poterit sperare. Consequentia ista rectè inferuntur ex nostra doctrina. Respondeo, distinguendo sequelam: Quod nemo possit sperare spe directa sui constantiam in sperando, concedo sequelam: Spe reflexa, nego sequelam. Ad eius probationem eadem distinctione respondeo, quod iudicium regulans spem directam beatitudinis, & omnium mediòrum, præter spem ipsam, relinquit sanè extra obiectum talis spei directæ actum ipsum constanter sperandi directè; quia ipsum ponit pro conditione obiectiva, quam non asserit futuram, sed relinquit cum mera indifferentia indecisam, & sic inde solum probatur quod nemo, in vi iudicij illius regulativi spei directæ, possit sperare sui constantiam in sperando directè: Hoc tamen non tollit, quod per reflexionem possit spe reflexa sperare sui constantiam in sperando directè; quia potest etiam alio iudicio reflexo affirmare, sibi, ut speranti, reflexè constantiam in sperando, non de futurum auxilium Dei necessarium ad constanter sperandum, & in vi huius iudicij reflexi de auxilio sibi affuturo ad directè, & constanter sperandum, potest concipere spem reflexam, & constantem sperandi directè, & constanter, seu perseveranter.

58. Sed dices: Ergo poterit quis habere iudicium certum, & reflexum fidei, quo asserit affuturum sibi absolute auxilium efficax ad perseveranter sperandum, & consequenter, affuturam sibi absolute constantiam in sperando: Sed hoc est contra doctrinam traditam, qua diximus, sperantem semper manere incertum de sui perseverantia in sperando: Ergo. Respondeo, distinguendo maiorem: Iudicium certum, & reflexum, quo asserit affuturum sibi auxilium efficax, &c. sibi, inquam, reduplicativè, ut speranti, & conanti per spem reflexam ad sperandum directè, cum in certitudine de constantia in hac spe, & conatu reflexo, concedo: Sibi absolute, & absque tali reduplicacione, nego maiorem, & minorem in sensu concesso; quia sicut per spem reflexam potest quis certificari absolute de constantia in sperando directè, sed non de constantia in ipso actu sperandi reflexè, ita per iudicium regulativum spei reflexè poterit affirmare certò sibi, ut speranti reflexè, & conanti ad sperandum directè, non de futurum auxilium efficax ad sperandum directè, & constanter: Non tamen

potest per illud iudicium, primo reflexum, certo affirmare affuturum sibi auxilium efficax ad constanter sperandum reflexè; sed id manet incertum, & sic semper manet incertitudo subiectiva de perseverantia absoluta in sperando, & conando ad salutem; quia manet incertitudo de constantia futura in primo conatu, & primo actu spei reflexè, in quo fundatur tota certitudo sperantis. Nam rogo: Unde certificaris de auxilio tibi affuturo ad consequendam beatitudinem, & de ipsa beatitudine assequenda? Si dicas: *Quia mihi speranti, ut constanter speranti, non deficiet auxilium Dei efficax ad illam consequendam.* Rogo ulterius: Et vnde certificaris, quod constanter sperabis in Deo consecuturum beatitudinem? Si dicas: *Quia spero in Deo me habiturum talem constantiam, & mihi, ut speranti reflexè constantiam in sperando, Deus non deficiet.* Rursus rogo: Et vnde certificaris, quod constans eris in hac spe reflexa? Iam si recurras ad aliam spem secundo reflexam, de illa faciam eandem interrogationem, & sic semper in primo conatu spei reflexæ manebit incerta constantia, & perseverantia, & consequenter in cæteris alijs, de quibus in illo fundabas certitudinem; sequitur ergò, quod quamvis omnino certum sit, quod speranti, ut speranti, aderit absolute Dei auxilium efficax ad salutem, & ad media necessaria ad illam, semper tamen manet incertitudo subiectiva fundans timorem cautum de amissione salutis, & verissimum quod ait *Concil. Trident. Sess. 6. cap. 13.* nempè: *Quod de perseverantia munere, nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine promittat.* Quia certitudo, quam ponimus, est solum respectiva.

59. Obijcies secundo, hunc modum regulandi spem per iudicium non coherere dum doctrina tradita *Trat. de Fide, disput. 5. quest. 10.* ubi piam affectionem voluntatis, & actum fidei, diximus, non posse regulari per iudicium, sed solum per apprehensionem: Ergò. Respondeo tamen, potissimam rationem, cur piam affectionem diximus non regulari per iudicium propriè tale, fuisse, quia ante primum actum fidei præcedit pia affectio, & ante illam non potest dari iudicium propriè tale certum, & supernaturale, nec evidens, nec obscurum, ut ibi arguebamus, num. 75. Cæterum ante spem semper præcedit fides infusa, ut cuius potest ad actum spei præcedere iudicium fidei, sive speculativum, sive practicum, regulans ipsam, imò de necessitate debet præcedere: Unde bene potest spes regulari iudicio supernaturali, licet non possit pia affectio regulari, nisi apprehensione suavisiva, aut iudicio solum inchoativo. Et hæc quidem diximus pro prædicto modo dicendi, quem sanè satis probabilem existimo. In quo tamen advertendum est, quod iudicium istud fidei, regula-

tivum proximè spei, non debet dici iudicium speculativum, sed practicum; quia licet iudicium, quo quis affirmat in univèrsali, quod speranti, ut speranti, nunquam deficit auxilium necessarium ad salutem, sit iudicium speculativum; iudicium tamen, quo quis in singulari dicat, quod sibi, ut speranti, non deficiet absolute auxilium, nec salus, movendo se ad sperandam salutem, est iudicium practicum, & similiter certitudo istius iudicij est certitudo practica, non purè speculativa; diciturque absoluta, respectivè ad se, ut sperantem reduplicativè, quatenus obiectivè, & signatè supponit se sperantem, non id affirmando, sed hypotheticè supponendo ex parte sui, ut subiecti, cui affuturum auxilium practicè affirmat, tunc cum præcisione, & incertitudine de ipso actu, & conatu sperandi, & de eius constantia in futurum, hoc enim sensu intellecto tali iudicio, & certitudine respectivè absoluta, absque vllò inconvenienti hæc sententia suslineri potest.

60. Veruntamen, ei non adhæreo propter reflexionem difficilem, quam importat. Etenim iudicium proximè regulativum actus spei non potest supponere obiectivè, & signatè ipsum actum spei: Sed iudicium, quo quis affirmat, *sibi, reduplicativè ut speranti, affuturum Dei auxilium,* supponit obiectivè, & signatè ex parte sui ipsum actum sperandi: Ergò non potest regularè proximè actum spei. Minor patet: *Quia sperans, reduplicativè ut sperans:* importat formaliter actum spei: Sed qui affirmat, *sibi, ut speranti, affuturum auxilium,* supponit obiectivè, & signatè se ipsum ut sperantem; Ergò supponit obiectivè ex parte sui actum spei. Maior verò probatur: Quia iudicium proximè regulativum actus spei constituit proximam potestatem ad ipsum, proponitque voluntati obiectum specificativum ipsius: Sed libertas proxima ad actum spei, non potest obiectivè, & signatè supponere ipsum, minimèque potest proponere obiectivè ipsum actum spei ut obiectum specificativum ipsius, quod de necessitate supponitur obiectivè ante actum spei, aliàs daretur mutua prioritas in eodem genere, quod repugnat: Ergò. Explicatur: Si cognitio regulativa spei proponeret pro motivo *auxilium, ut affuturum speranti, ut speranti;* totum hoc complexum obiectivè præcederet actum spei; quia motivum sperandi, eo modo, quo ad sperandum proponitur, præcedit obiectivè, & signatè ex parte obiecti ad ipsum actum sperandi: Sed illud complexum, nempè, *auxilium, ut futurum speranti, ut speranti,* supponit obiectivè, vel includit ipsum actum spei: Ergò iam ipse actus spei supponeret obiectivè se ipsum ex parte obiecti; quod sanè implicat manifestè; aliàs supponeret obiectivè sui motivum, ut propositum, sui que mo-

tivum, ut propositum, supponeret obiectivè ipsum actum spei, quod non minus implicat; quia importat mutua prioritatem in eodem genere, & manifestum circulum.

61. Dices forsam, actum spei supponere quidem obiectivè auxilium propositivum, *ut futurum speranti, ut speranti;* hoc autem solum importare actum sperandi hypotheticè, & obliquè, tanquam conditionem hypotheticè suppositam ex parte subiecti, cui proponitur ut certo futurum auxilium: Nullum autem esse inconveniens in eo, quod actus spei supponat hypotheticè, & obliquè se ipsum ex parte obiecti. Sed contra est: Quia nec hoc modo potest se ipsum supponere ex parte obiecti: Ergò fuit solutio. Probo anteedens: Quia actus spei tendit in suum obiectum eo modo, quo illud sibi propositum invenit, aut supponit ex parte obiecti: Sed nequit tendere in se ipsum signatè, & ex parte obiecti, adhuc obliquè, vel hypotheticè inspectum: Ergò nec ita se ipsum obiectivè supponere. Probo minorem: Quia aliàs, qui sperat, solum speraret salutem, & auxilium affuturum *sibi speranti, ut speranti,* ex hypothesi nempè quod speraret, seu speraturus esset constanter, quod, præterquam quod ipsum actum spei facit obiectivè conditionatum, sub conditione suæ perseverantiæ, importat reflexionem ipsius supra se ipsum; quæ in actu directo sperandi, de quo loquimur, omnino inintelligibilis est: Et hæc quidem est tota difficultas, quare prædictum modum dicendi relinquo. Undè, qui hanc reflexionem, & conditionalitatem spei explicare, valuerit, poterit sanè prædictum modum dicendi tenere, ob rationes supra explicatas. Nos autem consequenter ad dicta *Tractat. de Fide, disput. 5. quest. 10.* præsertim à num. 75. melius explicari censemus cognitionem proximè regulativam spei per apprehensionem suavisivam practicè. Undè.

NOSTRA SENTENTIA.

62. **D**ICO ultimo: *Cognitio proximè regulativa spei est apprehensio practicè suavisiva, seu iudicium practicum inchoativum, proponens voluntati beatitudinem, ut in re absolute consequendam, in vi auxilij, quod similiter proponis, ut re ipsa affuturum absolute, non id affirmando, aut negando, sed simpliciter voluntati proponendo modo suavisivo ad spem.* Moveor primo: Quia spes est motus aggressivus ad consequendam re ipsa, & absolute beatitudinem: Sed de ratione huius motus non est supponere ipsam beatitudinem iudicatam, & affirmatam, ut sic futuram, & assequendam: Ergò satis est eam supponere, ut sic apprehensam. Minor probatur: Quia motus tendens practi-

cè, & efficaciter ad aliquid faciendum, minimè petit præsupponere illud iudicatum, & affirmatum iam, ut faciendum; vnde intentio efficax finis non petit præsupponere ex parte actus primi iudicium affirmans ipsum futurum, & obtinendum; quia non intendit efficaciter finem, quia assequendus prævidetur, sed ut illum consequatur in futuro; & similiter motus aggressivus spei non tendit in beatitudinem assequendam, quia ipsa iam assequenda supponatur, sed ut ipsam re ipsa in futurum assequatur: Sed si supponeret illam per se, ut iudicativè futuram, & assequendam, tenderet in illam, quia iam ipsa supponeretur assequenda, & non practicè ad illam assequendam de futuro. Ergò.

63. Explicatur: Iudicium practicum de fine absolute futuro non datur in intendente finem, nisi consequenter ad ipsam intentionem efficacem finis; qua propter in Deo non dicimus intentionem efficacem de fine regulari per scientiam practicam de fine futuro, sed per scientiam simplicis intelligentiæ, quæ nihil affirmat de futuritione, vel non futuritione rerum; post intentionem tamen dicimus electionem iam regulari per scientiam practicam de fine futuro: Ergò similiter in nobis ante intentionem efficacem finis, & ante motum aggressivum spei, non prærequiritur iudicium affirmans finem, seu beatitudinem esse futuram, aut consequendam, sed sufficit simplex cognitio suavisiva, illam, ut assequendam proponens, sed non affirmans. Urgetur: Quia respectu nostri practicè fit futura nobis beatitudo primò, & inchoativè per motum aggressivum spei: Sed eo ipso non potest, minusque debet, pro priori iudicari, aut affirmari, ut futura nobis; quia pro priori nequit iudicari, nec affirmari ipse actus spei: Ergò probatur maior: Quia nemini, antequam speret, est exercitè futura beatitudo; aliàs ipsi foret futura, sive speranti, sive non speranti; quod quis dicat? Item, quia futuritio est determinatio in causa ad eventum; & prima determinatio ex parte nostra ad assequendam beatitudinem est motus spei: Ergò per ipsum, & non ante ipsum, fit practicè respectu nostri futura beatitudo primò, & inchoativè.

64. Dices: Ante motivum spei supponi beatitudinem, ut futuram in vi divini auxilij, ut futuri, vel probabiliter, vel conditionatè, ex parte Dei, & sic futuram affirmari posse ante motum spei. Contra enim est: Quia iam constat ex dictis, quod iudicium affirmans hanc, aut illam futuritionem, non sufficit ad proximè regulandam spem. Quod amplius probatur: Quia cognitio proximè regulativa spei, non sufficit; quod proponat beatitudinem, ut præsuppositivè futuram independenter à conatu spei, & sperantis: Sed futuritio condi-

conditionata, aut probabilis ex parte Dei, est futuritio, quæ supponitur, & non dependet à motu, & conatu spei, aut sperantis: Ergò, Minor patet: Quia per motum, aut conatum sperantis, non fit beatitudo probabiliter, aut conditionatè futura ex parte Dei, sed realiter futura supponitur independentè ab ipso: Ergò. Maior verò probatur: Quia cognitio proponens iudicativè beatitudinem, solum vi futuram præsuppositivè, & independentè à conatù spei, est cognitio ex se purè speculativa de obiecto, vt independentè à voluntate, circa quod voluntas nihil facere potest, vt sit, vel non sit, sicut sibi proponitur: Sed cognitio proximè regulativa actus spei non debet, imò nec potest, esse talis; quia debet esse practica, practicè proponens voluntati beatitudinem, vt ab ipsa consequendam, ad quam consequendam voluntas possit suo conatu agere: Ergò non sufficit ad cognitionem proximè regulativam spei proponere, seu iudicare beatitudinem esse futuram futuritione præsupposita, & independentè à conatu spei, & sperantis. Propterea.

65. Dices secundo, cum M. Albendea, posse spem influere in consecutionem salutis, & in media ad salutem consequendam, quamvis pro priori ad spem supponatur cognitio de salute absolutè futura: Additque; nostram rationem, si quid probat, probare non solum, quod spes non prærequirit eam cognitionem, sed quod eam secum non permittat, quod tamen falsum esse constat ex illis, qui habuere revelationem absolutam suæ salutis, qui quidem cognovere suam salutem, vt absolutè futuram, & nihilominus eam speraverunt: Undè putat, M. Ferre, qui simili ratione utitur, deceptum, eo, quod non adverterit, posse optimè rem, quæ cognoscitur futura, non aliter futuram cognosci, nisi dependentè ab actu spei, cui proinde non potest obstare cognitio præcedens de futuritione.

66. Sed contra est: Quia aliud est quod possit conciliari simul in eodem cognitione de salute absolutè futura cum spe de illa; aliud, quod cognitio de salute absolutè futura sit pro priori ad actum spei per se, ipsum regulans, & constituens potestatem proximam ad ipsum: Transeat enim quod simul conciliari possit illa cognitio purè speculativa de salute absolutè futura pro posteriori, vel concomitanter cum ipso actu spei; hoc enim ad summum probatur ex illis, qui habuerunt revelationem absolutam suæ salutis: Sed nego, quod possit, & debeat præcedere, regulando, & constituendo potestatem proximam ad ipsum actum spei, & sic probo primo; quia in Deo scientia de fine absolutè futuro, licet possit comitari, aut consequi intentionem primam, efficacem finis, non tamen potest illam præ-

cedere; aliàs enim Deus pro priori ad decretum efficacem intentivum posset cognoscere, finem absolutè futurum, habereque scientiam absolutam futurorum pro priori ad ipsum decretum efficacem illorum, quod nedum est contra omnes Thomistas, sed & contra plerisque Iesuitas: Sed in nobis motus spei est motus primæ intentionis efficacis ad finem consequendum in re, sicut in Deo decretum intentivum: Ergò nec in nobis potest præcedere pro priori ad illum, iudicium de fine, vt absolutè futuro. Ex quo infero, non bene, ad oppositum suadendum adduci à prædicto M. Albendea exemplum de ordine prædestinationis, in quo salus est absolutè futura ex vi electionis ad gloriam, & hoc non tollit, quod merita influant pro posteriori in decretum executivum gloriæ. Non inquam: Nam spes in nobis non debet comparari decreto executivo, sed decreto intentivo, est enim primus motus efficacem intentivus ad gloriam assequendam: Sed in Deo nequit scientia gloriæ absolutè futuræ præcedere decretum intentivum gloriæ, vt omnes fatentur: Ergò nec in nobis ante motivum spei, iudicium de futuritione absoluta.

67. Secundo: Quia propterea prædictus A. dicit, posse præcedere iudicium de futuritione absoluta salutis; quia potest iudicari salus, vt absolutè futura dependentè ab ipso actu spei, & sic hoc non tollit, quod spes tendat ad salutem consequendam, seu ad faciendam illam absolutè futuram: Sed implicat, quod quis iudicet salutem absolutè futuram dependentè à suo actu spei, & quod tale iudicium regulet proximè, aut præcedat ex parte potestatis ad ipsum actum spei: Ergò Probo minorem, primo: Quia tale iudicium, vt potè supernaturale, & consequenter infallibile, haberet connexionem cum suo obiecto, & cum ipso actu spei: Sed implicat, quod iudicium connexum cum ipso actu spei constituat potestatem liberam ad ipsum actum spei, aut quod præcedat, & regulet ipsum ex parte potestatis: Ergò. Secundo: Quia in signo potestatis proximæ, & liberæ ad actum spei, non potest certè, & absolutè affirmari, vt futurus, ipse actus spei: Sed si in illo signo præcederet iudicium affirmans salutem absolutè futuram dependentè ab ipso actu spei, affirmaret etiam in illo signo ipsum actum spei futurum; siquidem qui affirmat finem absolutè futurum dependentè ab aliquo medio, affirmat futurum, illud medium: Ergò implicat, quod in signo potestatis præcedat tale iudicium.

68. Tertio: Quia prædictum iudicium, si affirmat beatitudinem futuram dependentè ab actu spei, importat reflexionem inintelligibilem supra se ipsum; siquidem eo ipso affirmabit etiam beatitudinem, vt futuram dependentè

dependentè à se ipso, & se ipsum supponet ex parte obiecti; siquidem actus spei dependet à tali iudicio; & supponit per se illud, si per illud regulatur: Sed hoc dici nequit, vt supra ostensum manet: Ergò nec quod tale iudicium affirmet beatitudinem, vt futuram dependentè ab actu spei, & simul regulet ipsum.

69. Sed dices: Iudicium consequens intentionem efficacem finis iudicat finem futurum dependentè à medijs: Et tamen dirigit, & regulat electionem mediorum, & non continet reflexionem inintelligibilem: Ergò pariter iudicium affirmans beatitudinem futuram, dependentè ab actu spei, poterit regulare ipsum actum spei, & hoc absque reflexione inintelligibili. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Et tamen dirigit, & regulat electionem mediorum ex parte actus primi, & proponendo obiectum eligendum, nego: Ex parte actus secundi, & per modum imperij efficaciter applicantis ad electionem mediorum, concedo minorem, & nego consequentiam; quia vt dixi *Tractat de Providentia* quæst. 5. num. 25. scientia, seu iudicium de fine absolutè futuro in vi intentionis præcedentis, non est quod dirigit ex parte actus primi ad electionem, sed solum movet ex parte actus secundi cum efficacia ad ipsam; cognitio autem regulativa electionis ex parte actus primi proximi est quæ proponit ipsa media, vt conducentia ad finem, & exercitè, vt eligibilia: Quanto ergò minus poterit iudicium finis absolutè futuri regulare ipsam primam intentionem finis: Cum autem actus spei sit motus primò intentivus finis ultimi consequendi, inde est, quod minimè regulari potest per iudicium ipsius absolutè futuri, vel consequendi, adhuc dependentè ab ipso actu spei. Item: Iudicium practicum de fine absolutè futuro in vi intentionis efficacis præcedentis non affirmat finem absolutè futurum dependentè ab electione mediorum, nec ipsam electionem attingit signatè, & ex parte obiecti; sed solum dependentè à medijs, quæ solum potest attingere ex parte obiecti, & ideò potest movere ad electionem absque reflexione: Cæterum iudicium de beatitudine futura ponitur à prædicto A. vt affirmans ipsam futuram dependentè ab actu, & conatu spei, & movens obiectivè ad ipsum actum spei; hoc autem nequit esse sine reflexione inintelligibili, vt supra explicatum manet. Mitto alias disparitates alibi exponendas.

70. Propterea dices tertio: Iudicium illud enuntiare futuritionem probabilem beatitudinis, & auxilij præsuppositam ex parte Dei independentè à conatu sperantis, illam tamen affirmare non pro obiecto terminativo, sed pro motivo, in quo nullum est inconveniens, quia licet spes sit efficacem, & practica circa obiectum terminativum, non verò circa

motivum, & sic supponi potest, imò & debet, futuritio, quæ sit obiectum motivum, licet non possit supponere futuritionem, quæ sit obiectum terminativum. Sed contra est: Quia futuritio probabilis beatitudinis minimè est motivum formale sperandi, sed solum conditio ipsius, præsuppositivè se habens, vt diximus quæst. 4. num. 8. Ergò non debet, nec potest proponi talis futuritio probabilis, pro obiecto motivo sperandi. Explicatur: Talis futuritio, probabilis, vt præsupposita ex parte Dei consistit in divinis promissionibus, divina fidelitate, & misericordia, vt explicata per Passionem Christi, & innumera exempla: Sed totum hoc non est motivum formale sperandi: Ergò nec futuritio probabilis absoluta: Ergò illa non debet proponi pro obiecto motivo.

71. Explicatur: Nam aliud est, quod auxilium, quod est obiectum formale motivum spei, debeat iudicativè præcognosci, vt probabiliter affuturum, quantum est ex parte Dei; aliud, quod hæc cognitio iudicativa sit proximè regulativa actus spei: Primum quidem admitto, sed secundum nego; quia sicut autem fidem debet præsupponi cognitio iudicativa motivorum credibilitatis, & ex vi illorum iudicium de revelatione moraliter certa, aut de morali certitudine revelationis factæ, quin tamen hoc sit, quod immediatè regulat fidem, vt suo loco diximus, sed solum regulatur immediatè per apprehensionem suavisam; ita similiter fatemur, quod ante spem possunt, & debent præsupponi cognita motiva futuritionis probabilis auxilij, & si velis, iudicium de probabili futuritione auxilij; sed hoc non est, quod proximè regulat spem, sed apprehensio suavisiva in conclusione explicata.

72. Quod sic ostendo, & probo secundò conclusionem: Quia cognitio proximè regulativa spei solum debet proponere voluntati ex parte obiecti, & signatè, id, quod sperandum est, & motivum formale sperandi; quia solum debet proponere ex parte obiecti, id, quod est obiectum ipsius spei, quod enim nec est obiectum spei terminativum, nec motivum, nec à spe respicitur ex parte obiecti, vt quid proponendum est voluntati immediatè, vt speret? Sed futuritio probabilis præsupposita ex parte Dei, nec est motivum formale sperandi, nec obiectum terminativum: Ergò non debet proponi signatè voluntati per cognitionem immediatè regulativam spei. Explicatur: Licet spes speret beatitudinem, vt de futuro consequendam in vi auxilij, quo de futuro vincendæ sunt difficultates ad eam consequendam; non tamen sperat signatè, & in reo futuritionem beatitudinis, nec sperat in vi futuritionis auxilij: Ergò solum attingit futuritionem, tam beatitudinis, quam auxilij exercitè, & ex parte modi tendendi, quatenus tendit de futuro in-

beatitudinem, vi auxilij de futuro auxiliaturi, non verò illam attingit signatè, & ex parte obiecti in recto: Ergò pariter cognitio regulativa proximè spei non debet proponere futuritionem beatitudinis, nec auxilij signatè, in recto, & ex parte obiecti, sed solum exercitè, & ex modo proponendi; proponendo nempe in recto beatitudinem de futuro, vt consequendam in vi auxilij de futuro auxiliaturi: Sed ita non proponitur, nec potest proponi per iudicium de futuritione probabili; quia hoc affirmat signatè, & in recto ipsam futuritionem probabilem beatitudinis, & auxilij, auxilium autem, & beatitudinem solum de connatu, & in obliquo: Ergò per ipsum non regulatur proximè spes.

73. Dices: Totum hoc à nobis voluntariè supponi; quia contrarij AA. non dicunt, illud iudicium affirmare signatè, & in recto solum futuritionem probabilem, sed dicunt affirmare beatitudinem, & auxilium, vt futurum probabiliter, quod potest intelligi exercitè, & ex parte modi. Sed contra est: Quia futuritio probabilis non potest affirmari exercitè, & ex parte modi, nisi affirmando probabiliter de futuro beatitudinem consequendam: Sed hoc non admittunt contrarij: Quia aliàs illud iudicium esset exercitè, & ex parte modi probabile, & consequenter fallibile, quod non admittunt in iudicio regulativo spei, titulo supernaturalis: Ergò ita explicari non possunt. Undè ipsimet dicunt, quod tale iudicium est reflexum, supra probabilitatem futuritionis, ex motivis illam fundantibus; & sic, vt infallibile sit formaliter, debet reflexè affirmare ipsam probabilitatem futuritionis, seu ipsam futuritionem probabilem de præsentis, quæ de præsentis supponitur certa, & infallibilis; non verò potest affirmare probabiliter, nec de futuro consecutionem beatitudinis, nec assistentiam auxilij; quia hæc absolutè affirmari nequit de futuro, nisi fallibiliter: Ergò tenentur dicere, quod illud iudicium affirmat in recto, & signatè ipsam futuritionem probabilem beatitudinis, & auxilij, non verò signatè de futuro consecutionem beatitudinis: Hoc autem pacto minimè potest regulare proximè actum spei; quia spes non sperat signatè, & in recto futuritionem probabilem beatitudinis, nec auxilij, sed solum sperat signatè, & in recto consecutionem ipsam beatitudinis in vi auxilij, licèt speret de futuro ex modo intrinseco, & exercitè sperandi: Cognitio autem immediatè regulativa id ipsum debet proponere, & non aliud, nec diverso modo.

74. Sequitur ergò, quod cognitio immediatè regulativa spei, solum debet proponere signatè, & in recto, licèt de futuro, consecutionem beatitudinis, in vi divini auxilij: Sed hoc proponere nequit iudicativè, af-

firmando absolutè, & de futuro consequendam beatitudinem in vi auxilij: Quia hoc nequit affirmare, nec probabiliter; quia est cognitio supernaturalis: Nec certo, & infallibiliter; quia de hoc non est certitudo infallibilis: Ergò solum id proponere potest apprehensivè, apprehensione suasiva explicata, quæ potest esse supernaturalis, & incapax falsitatis. Id quidem magis constabit ex solutione argumentorum.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

75. **P**OTERANT in primis obijci omnia ea, quæ *loc. supè citat. de Fide* obijcimus

nobis contra apprehensionem regulativam fidei, & piæ affectionis. Sed ea iam ibi abundè solvimus. Nunc autem specialiter obijcies primo: Cum iudicio absoluto de non futuritione salutis, componitur apprehensio beatitudinis, vt futuræ, sive assequendæ: Sed cum tali iudicio non componitur cognitio sufficiens ad regulandam spem: Ergò talis apprehensio non est sufficiens ad proximè regulandam spem. Hoc argumentum est importunum in præsentis, & committit circulum, vt supra vidimus num. 22. Et item militat contra quamlibet cognitionem regulativam spei, sive sit iudicium de futuritione conditionata, sive de futuritione absoluta solum probabili, vt vidimus num. 22. Ad illud ergò facilè respondeo, & distingo maiorem: Cum iudicio absoluto de non futuritione componitur apprehensio suasiva beatitudinis, vt assequendæ, nego: Apprehensio non suasiva, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam sub distinctione data; quia nos non intendimus, quod sufficiat ad regulandam spem quælibet apprehensio beatitudinis consequendæ, sed solum apprehensio practicè suasiva; hæc autem incompatibilis est cum iudicio absoluto de illa non consequenda, vt suo loco ostendam.

76. Obijcitur secundo: Si talis apprehensio ponitur suasiva, vel ponitur suasiva iudicij naturalis, & fallibilis de futuritione beatitudinis; & hoc in primis repugnat apprehensioni supernaturali; tum, quia iam in aliquo casu esset suasiva falsitatis, vt in reprobis; tum, quia hæc suasio iudicij naturalis per se ad spem non conducit; quia ad illam non conducit iudicium naturale, & consequenter nec suasio talis iudicij, quia suasio iudicij non conducentis per se ad spem, non potest per se ad illam conducere: Vel ponitur talis apprehensio suasiva iudicij supernaturalis, & infallibilis de futuritione absoluta beatitudinis; & hoc etiam repugnat reprobis; quia in illis tale iudicium esset falsum: Ergò nullo modo potest poni pro regulativo immediato spei talis apprehensio suasiva.

77. Respondeo, hoc argumentum efficaciter militare contra Ripaldam, qui posuit talem apprehensionem, vt suasivam iudicij de futuritione; veruntamen non militat contra nostram sententiam; quia eam non ponimus suasivam iudicij, nec intellectus, sed suasivam solum voluntatis ad consecutionem beatitudinis propositam, seu quam proponit. Undè facile respondeo, concessa tota doctrina antecedentis, negando consequentiam; quia est alius modus ponendi talem apprehensionem, nempe, vt suasivam solius voluntatis, seu practicè, quo pacto, solum suadet voluntati efficacem tendentiam in beatitudinem, quæ abs dubio supernaturalis est, & absque vlla falsitate. Si verò inquiras, in quo consistat esse suasivam voluntatis, & non intellectus? Dico, quod consistit in eo, quod repræsentat beatitudinem, vt consequendam in vi auxilij, non tanquam quid verum, aut sub ratione veri, sed tanquam quid bonum, & sub ratione boni, & id quidem non repræsentat immediatè intellectui, sed immediatè voluntati, aliciendo eam ad motum aggressivum talis obiecti, non quidem illud affirmando, aut negando, sed illud simpliciter proponendo sub ratione boni assequendi vi talis auxilij, & idè talis cognitio dicitur apprehensio practica, seu practicè suasiva, seu iudicium practicum inchoativè, ad distinctionem apprehensionis obiecti sub ratione veri, quæ solum speculativè est suasiva, eo quod suadet intellectui, intra lineam intellectus, veritatem.

78. Obijcies tertio: Idè iudicium de salute absolutè futura non potest proximè regulari, quia in reprobis esset falsum, & consequenter non esset supernaturale, prout requiritur ad regulandam spem: Sed nec apprehensio de salute absolutè futura in reprobis esse potest supernaturalis: Ergò. Probatur minor: Quia talis apprehensio repræsentat in reprobis beatitudinem aliter ac est in re, siquidem repræsentat illam, vt futuram, & consequendam, cum in se non sit futura, nec consequenda; Sed apprehensio rei aliter ac est in re, non potest esse supernaturale: Ergò. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, nego maiorem, & distingo rationem illius: Repræsentat illam vt futuram, & consequendam sub ratione veri correlativè ad intellectum, nego: Sub ratione boni correlativè ad voluntatem, concedo, ex quo non sequitur, quod repræsentet illam aliter ac est in re; quia beatitudo vt futura, & consequenda, licèt re ipsa non sit futura, & consequenda, re ipsa est bona, & digna appeti, vt de futuro consequenda, appetitu efficaci spei, & hoc pacto illam repræsentare voluntati invitando, ac aliciendo ad talem appetitum, non est illam repræsentare aliter, ac est in re.

79. Sed dices: Omnis actus intellectus repræsentat suum obiectum sub ratione veri: Ergò, si illa apprehensio repræsentat beatitudinem vt consequendam, illam repræsentat sub ratione veri. Respondeo, distinguendo antecedens: Repræsentat suum obiectum sub ratione veri speculativi, vel practici, prout fuerit actus repræsentans, concedo antecedens: Aliter, nego antecedens, & distingo consequens: Repræsentat illam sub ratione veri speculativi, nego: Sub ratione veri practici, concedo: Verum enim practicum dicitur idem, ac verum bonum, seu verum per conformitatem ad appetitum rectum; cum ergò apprehensio illa sit practica, & non speculativa, repræsentat quidem beatitudinem, vt consequendam vi divini auxilij; sed id repræsentat sub ratione veri practici, id est, veri boni conformis appetitui recto, & digni appeti appetitu supernaturali spei, in quo nulla est disconformitas cum ipsa beatitudine, adhuc in reprobis, siquidem adhuc respectu illorum talis est: Esset autem disconformitas, si illam repræsentaret sub ratione veri speculativi; quia verum speculativum sumitur per conformitatem ad ipsum obiectum in re, seu in se, sine respectu ad appetitum, & hoc pacto beatitudo non est consequenda in re.

80. Obijcies quarto: Talis apprehensio suasiva, vel repræsentat beatitudinem, vt futuram, vel præcisivè à futuritione: Si præcisivè à futuritione: Ergò non repræsentat beatitudinem, vt obiectum spei; siquidem præcisivè à futuritione non est obiectum spei: Si vt futura: Ergò repræsentat futuritionem ex parte obiecti: Sed hoc titulo exclusimus iudicium de futuritione probabili: Quia nempe proponeret futuritionem, quæ nec est obiectum terminativum, nec motivum spei: Ergò pari titulo excludi debet prædicta apprehensio. Respondeo, vno verbo, quod repræsentat beatitudinem, vt futuram, ex modo repræsentandi, & in actu exercitè, id est, repræsentando de futuro, licèt apprehensivè, ipsam, vt consequendam, sive ipsius consecutionem, non verò illam vt futuram signatè, repræsentando signatè eius futuritionem præsentem; quia futuritio præsens non est obiectum, nec motivum, nec terminativum spei; iudicium autem de futuritione probabili, vt vidimus num. 73. præcisè repræsentaret signatè, & in recto futuritionem ipsam probabilem, quæ est de præsentis; assecutionem autem beatitudinis solum in obliquo; vnde est longa disparitas.

81. Obijcies quinto: Cognitio immediatè regulativa spei, debet assecurare, & certificare, aut firmare sperantem de beatitudine assequenda: Sed sola apprehensio, licèt suasiva, de hoc assecurare nequit; siquidem hoc non affirmat, & consequenter, nec

de hoc firmat sperantem : Ergò. Respondeo, distinguendo maiorem : Debet assecurare, & firmare sperantem de beatitudine assequenda per se, & formaliter, nego : Ratione obiecti propositi motivè, & suavisè, concedo maiorem, & distinguo minorem eodem modo. In hoc enim falluntur plures, quod exigunt, ad regulandam spem, cognitionem, quæ per se, pro priori ad actum spei, firmet formaliter intellectum de futuritione beatitudinis, seu de ipsa assequenda, cum tamen hoc sit impossibile, vel saltem non necessarium ; quia sperans non firmatur, nec certificatur formaliter ante spem de beatitudine assequenda, sed solum per ipsam spem formaliter firmatur, & certificatur : per cognitionem autem regulativam solum debet certificari motivè, & suavisè, quatenus illa debet proponere obiectum, in vi cuius alicui voluntatem, vt firmiter speret beatitudinem consequendam, & in hoc firmiter affectivè ; Hoc autem habet cognitio, licet apprehensiva, proponens suavisè voluntati beatitudinem assequendam in vi divini auxilij parati ex parte Dei.

82. Sed replicabis : Talis apprehensio non potest esse suavis modo explicato, nisi ex aliquo motivo credito, & iudicato ; quia nullus suadet aliquid, nisi ex principio, vel ex motivo à se credito, non ex motivo purè apprehenso : Sed non est motivum creditum ex quo illa apprehensio sit suavis, nisi præcedat iudicium de futuritione probabili : Ergò saltem requiritur hoc iudicium. Quod si hoc requiritur, illud quidem sufficit ; nam si est motivum apprehensionis suavisæ, cur non poterit per se esse suavis voluntatis, absque media illa apprehensione ? Respondeo, in primis, quod benè potest apprehensio esse suavis ex motivo ipso apprehenso, vt patet in apprehensione terminorum de primis principijs, aut propositionibus immediatis, quæ ex apprehensione terminorum constant, ibi enim apprehensio terminorum suadet assensum, & non ex obiecto, aut motivo præiudicato, sed ex ipso obiecto apprehenso, quod per se ostendit sui veritatem, & suadet, imò extorquet assensum. Cæterum : Quia hoc contingit, quando obiectum apprehensum ex terminis, & necessariò est tale ; non verò, quando contingenter se habet ad id, quod suadet, sicut est in beatitudine, vt assequenda, quæ ex terminis non est talis ; omitto quod tunc suasio debeat procedere ex aliquo alio præiudicato, aut considerato, ideòque. Respondeo, omitta maiori, negando minorem : Quia sicut diximus *Tract. de Fide, disp. 5. quest. 10. num. 52.* quod apprehensio regulativa fidei, aut piæ affectionis, non est quælibet, sed quæ procedit ex matura consideratione motivorum credibilitatis facta lumine superno, ex qua quidem trahit

vim suavisam ad assensum : Ita nunc dicimus, quod apprehensio suavis, quæ proximè regulat spem, non est quælibet apprehensio, sed quæ procedit ex motivis creditis fide divina, & supernaturali, ex parte Dei, & Divinæ Misericordix ; prius enim credimus Deum velle omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, ipsumque promittere omnibus in generali suum auxilium ad salutem, paratumque esse nos adiuvari, pro nostra salute Mundum creasse, nostram naturam assumpsisse, & in illa passum, & mortuum fuisse, & alia humosdi, ex quibus ritè consideratis luce superna, consequitur apprehensio practica singularis de salute, vt in vi divini auxilij consequenda ; quæ apprehensio, & consideratio pertinet ad gratiam excitantem, & suavisam ad sperandum.

ALICUA DUBIA PRO COMPLE- mento questionis.

83. SED inquires primo : A quo principio proveniat cognitio ista regulativa spei, & consideratio prævia motivorum futuritionis auxilij, & beatitudinis ? Respondeo, posse provenire, vel ab auxilio, vel ab habitu fidei ; sed verisimilius iudico eam provenire ab habitu fidei, vt practico ; quia fides, vt practica, habet non solum iudicare mysteria, & veritates fidei, sed proponere voluntati, vel apprehensivè, vel iudicativè, prout obiectum exegerit, finem, & media consequendi finem sub ratione boni, eam movendo, & invitando. Nego tamen, quod ea cognitio procedat à prudentia infusa ; quia spes, cum sit virtus Theologica, non regulatur per prudentiam infusam, sed potius eam regulat. *Vide Tract. de Fide, disp. 5. quest. 11. num. 17.*

84. Inquires secundo : An detur iudicium practicum de beatitudine assequenda absolute, & qualiter conducat ad spem, & ex quo procedat ? Respondeo dari tale iudicium consequenter, non antecedenter ad primum actum spei. Patet : Quia in omni intendente efficaciter finem consequitur ad efficacem intentionem finis iudicium practicum, quo absolute iudicat in vi intentionis præcedentis, se consecuturum finem, quod quidem iudicium practicum movet per modum imperij ad inquirenda, & eligenda media, & ea apponenda in executione : Sed actus spei est intentio efficax beatitudinis assequendæ : Ergò ad illum consequitur iudicium practicum, quo sperans affirmat practice absolute se consecuturum beatitudinem, & ex hoc movetur ad electionem, & executionem mediorum. Undè falluntur illi, qui ad potestatem sperandi, seu ex parte actus primi, præ requirunt iudicium

practicum, quo quis dicat : *Consequutus sum beatitudinem*, aut : *Consequar beatitudinem* ; hoc enim iudicium consequitur actum spei, non illum antecedit, nec illum antecedere potest ; quia ita practice iudicare nemo potest, nisi in vi actus efficacis voluntatis erga finem consequendum ; hic autem non supponitur ante spem, vt per se patet. Ex quo dico etiam, quod tale iudicium practicum non conducit ad spem antecedenter, sed consequenter, id est, ad eligenda, & consequenda cum efficacia media in ordine ab beatitudine speratam. Dico demum, tale iudicium procedere à fide, vt practica in actu secundo, quæ sanè debet præbere prudentiæ supernaturali primum principium practicum, ex quo procedat : Sed primum principium practicum prudentiæ est illud : *Consequutus sum finem* ; nam ex hoc procedit consulendo, conferendo, & iudicando de medijs : Ergò illud iudicium est à fide, vt in actu secundo practica, ad distinctionem apprehensionis suavisæ, quæ solum in actu primo est practica,

85. Sed dices : Hoc iudicium practicum in reprobis est falsum : Ergò non est à fide. Respondeo, hoc argumentum probare, non solum, quod non sit à fide, sed etiam quod non possit in illis esse supernaturale, nec à prudentia infusa, cum tamen negari nequeat illud iudicium practicum aliquando posse esse supernaturale, vt potè movens ad electionem mediorum supernaturalium, & innixum eidem motivo, ac actus spei, nempe auxilio Dei efficaci, & infrustrabili : Undè nego, quod in reprobis sit falsum ; quia tale iudicium solum affirmat beatitudinem de futuro assequendam in vi intentionis efficacis præsuppositæ, quo pacto, durante illa intentione efficaci, futura manet in vi illius beatitudo, etiam in reprobis, & ideò cum veritate dicit practice qui illam spem, & intentionem efficacem habet : *Consequar beatitudinem*, seu : *Consecuturus sum beatitudinem*, & hoc, quamvis postea mutata, aut deficiente tali intentione efficaci, illam non assequatur ; quia pro tunc illius iudicij, practice verum erat, licet postea mutetur practice obiectum, mutata intentione ; sicut qui promittit cum efficaci animo implendi, verè promittit ; & interdum per actum supernaturalem Religionis, vt cum promittit Deo, per votum Religiosum, castitatem, licet postea illam re ipsa violaturus sit.

86. Inquires tertio : An spes sit libera, & qualiter ? Respondeo primo : *Esse liberam libertate immediata contradictionis*. Constat : Quia obiectum ipsius, vt propositum voluntati, non necessitat ad sperandum, sed proponitur cum indifferentia obiectiva ; nam licet proponatur modo suavisivo, non tamen modo determinante, aut necessitante ad speran-

dum : Ergò potest voluntas, adhuc proposito eius obiecto, non sperare, seu omittere actum spei : Sed hoc sufficit ad libertatem immediatam contradictionis : Ergò.

87. Respondeo secundo : *Esse etiam liberam libertate contrarietatis in subiecto peccabili*. Patet : Quia in subiecto peccabili potest proponi beatitudo, seu salus, ita difficilis ex impedimentis retardantibus, aut Deus ita iratus, & indignatus, vt apprehendatur beatitudo practice, vt non assequenda, & auxilium, vt non affuturum : Sed eo ipso poterit voluntas, non solum non sperare, sed desperare, & hoc sufficit ad libertatem contrarietatis : Ergò. Maior difficultas est, an possit voluntas esse immediate libera ad spem, & desperationem, cum potestate proxima ad vtrumque, an solum mediate ? Undè.

88. Respondeo tertio : *Probabile est posse voluntatem habere simul potestatem proximam sperandi, & potestatem proximam desperandi, & sic posse esse immediate liberam libertate contrarietatis*. Probatum : Quia potest quis simul quati cogitationibus contrarijs ex diversis motivis, vna supernaturali suavis beatitudinis consequendæ in vi divini auxilij ex motivo divinæ misericordix, & alijs suadentibus auxilium Dei affuturum ad beatitudinem assequendam ; & alia naturali suavis beatitudinis non assequendæ, ex motivo propriæ fragilitatis, expertæ reincidentix, malæ consuetudinis, divinæ indignationis, & alijs motivis occurrentibus : Sed qui simul quateretur his contrarijs cogitationibus posset, consentiendo primæ, sperare, & consentiendo secundæ, desperare : Ergò potest voluntas simul habere potestatem proximam sperandi, & potestatem proximam desperandi.

89. Nec valet, si dicas, quod ad potestatem proximam sperandi requiritur iudicium absolute affirmans beatitudinem esse futuram, & ad potestatem desperandi proximam, iudicium etiam absolute affirmans beatitudinem de futuram, quæ duo iudicia simul conciliari non possunt. Contra enim est : Quia satis ex dictis constat, hæc duo iudicia non requiri, sed sufficere apprehensionem suavisam, seu iudicium inchoativum, & imperfectum. Secundo : Quia dato quod requirantur hæc duo iudicia, iudicium absolute ad sperandum non debet esse de futuritione infallibili, sed de futuritione probabili beatitudinis, & similiter iudicium absolute ad desperandum satis erit, si sit de defuritione probabili : Sed componuntur simul in eodem intellectu iudicium affirmans beatitudinem esse probabiliter futuram ex his motivis, & iudicium affirmans eam esse probabiliter defuram ex alijs motivis : Ergò componuntur simul iudicia sufficientia ad potestatem sperandi, & ad potestatem pro-

ximam desperandi. Dicere autem, quod ad desperationem non sufficit iudicium de probabili non futuritione salutis; quia hoc iudicium interdum est verum, & non potest sufficere iudicium verum ad desperationem; non obest; quia non semper requiritur iudicium falsum ad desperationem, sed solum quando desperatio est ex infidelitate, quando verò quis, ut potest, desperat, salva fide; potest desperare ex defectu considerationis, ex eo nempe, quod nimis considerat motiva pro futuritione damnationis, seu pro difficultate salutis, hisque succumbit ex defectu considerationis erga motiva prævalentia Divinæ Misericordiæ: Unde nulla ratione probari potest, quod ad desperandum non sufficiat iudicium de futuritione probabili damnationis cum hoc defectu considerationis. Veruntamen ex hoc.

90. Dico quartò: *Probabilius existimo non conciliari simul proximam potestatem sperandi, cum proxima potestate desperandi.* Ratio est: Quia ad proximam potestatem desperandi non sufficit apprehensio quælibet suavis damnationis, ut futuræ, nec iudicium de probabili futuritione illius se solo, sed requiritur defectus considerationis motivorum prævalentium in contra ex parte Divinæ Misericordiæ; nam quamvis quis videat ex suis motivis apparere probabiliter futuram damnationem suam, si tamen consideret ex motivis Divinæ Misericordiæ, & omnipotentis auxiliantis, esse frustrabilem illam futuritionem probabilem damnationis, & illam practicè apprehendat ut vincendam vi auxilij divini, minimè desperare poterit, nisi omissa hac consideratione prævia, & ex defectu huius considerationis; quia nemo desperare potest de beatitudine assequenda; considerando motiva, quæ suadent ipsam, ut assequendam, prævalere motivis in contra, eaque vincere, & frustrare posse, & solere; Sequitur ergò, quod ad potestatem proximam desperandi requiritur defectus talis considerationis: Sed cum defectu talis considerationis non stat potestas proxima sperandi; quia potestas proxima sperandi constituitur per apprehensionem suavisam, aut, si velis, per iudicium ex tali consideratione resultans: Ergò non stat simul potestas proxima ad sperandum, & desperandum.

91. Ad rationem in contra, dico, quod voluntas potest simul quatuor cogitationibus illis contrariis, sed non illis, ut simul mutuo prævalentibus; unde nec simul potest gaudere potestate proxima sperandi, & potestate proxima desperandi, quia dum illæ cognitiones simul sollicitant voluntatem, una ad spem, alia ad desperationem, si æqualiter invicem adversantur, ad summum pro tunc constituunt potestatem proximam vacilandi, & hæsitandi inter spem, & desperationem, non autem pro-

ximam ad desperandum, nec proximam ad sperandum; quia ad sperandum requiritur, quod cognitio pro futuritione, vel assecutione beatitudinis ex motivis Divinæ Misericordiæ, & omnipotentis prævaleat contra oppositam, representando nempe Divinam Misericordiam, & omnipotentiam, ut infinite maiorem nostris peccatis, & ut magis promptam misereri, & parcere, & adjuvare, quam deserere, & punire, aut vindicare; & cum hac consideratione ita prævalente, stare non potest potestas proxima desperandi; quia de Misericordia Divina, ita considerata, nemo desperare potest. Item ad desperandum non satis est cogitatio suavis damnationis incurrendæ, aut salutis amittendæ, sed requiritur, quod hæc cognitio obruat alteram, & illi prævaleat, & tunc hæc, simul cum defectu alterius, constituit potestatem proximam de sperandi: Sed istæ considerationes oppositæ, ut sic mutuo prævalentes, simul esse non possunt: Ergò nec illæ potestates proximæ.

92. Nec hoc requiritur ad veram libertatem contrarietatis; quia ut aliquis actus sit verè liber libertate contrarietatis, non requiritur, quod in ipso instanti physico, in quo elicitur talis actus, detur potestas proxima ad contrarium, sed satis est, quod detur vera potestas libera ad contrarium; est autem vera potestas libera ad desperationem, quamvis non sit immediata, sed mediata, dependensque à mutatione considerationis, per quam possit fieri immediata; cum sic, vel sic considerare sit penes nostram determinationem, & arbitrium: Nam qui potest aliquid mediatè, media nempe consideratione, quam in promptu habet ad nutum, verè illud potest libera potestate. Item, quia moraliter loquendo, illa potestas, cui, ut sit immediata, solum deficit talis, vel talis consideratio, ad quam, pro libito, quis se applicare potest, dicitur potestas moraliter proxima, præsertim cum ad moralem considerationem parum intersit distinctio physica instantiam, in quibus variari potest consideratio, unde moraliter loquendo bene admitti potest simul potestas proxima ad spem, & desperationem; quia licet sit necessarium transire de instanti ad instans, ut qui erat proximus ad sperandum, fiat proximus ad desperandum, tamen totum hoc potest contingere in eadem morula temporis, quod satis est ad simultatem moralem, & ut moraliter loquendo possit dici, quod homo simul est potens, & liber ad sperandum, & desperandum. Vide *Tractat. de Fide, disp. 5. quest. 8.* Ex ibidem enim dicitur facile potest hic quisque discurrere, nec enim vocat hic fufius procedere.

QUÆSTIO VII.

Qualem certitudinem habeat spes Theologica?

1. **R**ATIONEM dubitandi sic proponit D. Thom. Nam spes est in voluntate, sicut in subiecto: Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum: Ergò spes non habet certitudinem. Secundò: Nam certitudo non potest esse de eo, quod deficere potest: Sed multi viatores habentes spem deficiunt à consecutione beatitudinis: Ergò non possunt habere certitudinem spei, circa eius consecutionem. Demum: Nam spes non assequitur suum obiectum, nisi per gratiam, & merita: Sed nemo potest habere certitudinem de eo, quod sit in gratia: Ergò nemo potest habere spem certam de consecutione beatitudinis.

2. Nihilominus conclusio D. Thom. est: *Quod spes nostra Theologica habet certitudinem, seu certa est in ordine ad consecutionem sui obiecti.* Quod probari potest ab auctoritate, proximo ex illo Apost. ad Hebr. 6. vbi ait: *Fortissimum solatio habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam tanquam anchoram habemus anima tutam, ac firmam.* Item 2. ad Timoth. *Sed non confundor, scio enim cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum servare.* Secundo ex Trident. *Sess. 6. cap. 13.* vbi, licet dicat: *Quod nemo de perseverantia munere sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur;* tamen subiungit: *Quod in Dei auxilio firmissimam spem collare, & reponere omnes debent.* Tertio ex August. *qui in Pref. ad Ps. 123.* sic explicat certitudinem spei: *Spes nostra tam certa est, quasi iam res perfecta sit; nec enim ximemus, promittente veritate: Veritas enim nec falli potest, nec fallere: Bonum est ut bareamus illi, illa nos liberat; sed si manserimus in verbo illius.* Demum ex Div. Bernard. in *Psalm. Qui habitat. Serm. 9.* vbi sic ait: *Ut quid cunctamur huic vni tam solide, tam perfecta, tam beata spei, tanta devotione animi, toto fervore spiritus inharere. Si quid illi impossibile est, si quid vel difficile, quare alium, in quo speres; sed verbo omnia potest. An verò de facilitate iam non dubitas, sed ipsa tibi est suspecta voluntas? Planè & voluntatis testimonia credibilia facta sunt nimis. Maiorem hac dilectione nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis. Denique, quando in se speranti desit illa maiestas? Planè non derelinquit sperantes in se. Adiuvabit eos, inquit, & eruet eos à peccatoribus, & salvabit eos. Quare: Quibus me-*

ritis? Quia speraverunt in eo. Dulcis causa, at tamen efficax, irrefragabilis.

3. Deinde ratione; nam virtus, quæ innititur motivo infrustrabili, seu infallibili, attingit cum certitudine suum obiectum terminativum: Sed spes innititur motivo infrustrabili: Ergò spes attingit cum certitudine suum obiectum terminativum, scilicet beatitudinem, ut assequendam. Maior probatur primo à paritate fidei: Idè enim fides Theologica est omnino certa, & infallibilis; quia innititur motivo omnino infallibili, scilicet, divino testimonio, vel revelatione, vel quia innititur motivo infallibiliter connexo cum obiecto terminativo, scilicet, divino testimonio connexo cum re credita, & revelata infallibiliter: Ergò virtus, quæ innititur motivo infrustrabili, seu infallibiliter connexo cum obiecto terminativo, attingit cum omnimoda certitudine suum obiectum. Secundo: Nam certitudo virtutis in attingentia sui obiecti terminativi desumitur ex obiecto motivo, ut connexo cum terminativo; ita ut si obiectum motivum sit connexum infallibiliter, & infrustrabiliter cum terminativo, virtus illa, ex vi sui motivi, certò, & infrustrabiliter attingit terminativum: Ergò virtus, quæ innititur motivo infrustrabiliter connexo cum terminativo habet certitudinem in ordine ad obiectum terminativum. Minor verò etiam patet: Nam obiectum motivum spei, ut supra ostensum est, est auxilium divinum efficax in ordine ad consecutionem obiecti sperati: Sed auxilium divinum efficax est omnino infrustrabile, & infrustrabiliter connexum cum consecutione obiecti, ad quam efficaciter iuvat: Ergò spes innititur motivo infrustrabili, seu infrustrabiliter connexo cum obiecto terminativo. Pro solutione autem rationis dubitandi.

4. Dico secundo: *Spes non est certa certitudine speculativa, sed tantum certitudine practica.* Probatum primo: Nam certitudo speculativa, solum reperitur in intellectu speculativo, minimè autem in voluntate: Sed spes non est actus intellectus speculativi, sed voluntatis: Ergò spes non est certa certitudine speculativa. Secundo: Quia nullus viator potest cum certitudine speculativa asserere se consecutum beatitudinem, cum huiusmodi assertio in pluribus falsificetur: Ergò non potest habere certitudinem speculativam de assecutione beatitudinis, quæ est obiectum terminativum spei. Quod autem certitudo spei debeat esse practica, etiam probatur facile; nam eius certitudo, utpotè pertinens ad voluntatem, est circa obiectum agibile, seu consequibile, non circa obiectum speculabile, ut speculabile: Sed certitudo practica dicitur talis ex eo, quod est circa agibile, vel consequibile, non circa speculabile: Ergò certitudo spei, quæ est

est in voluntate, est practica, & non speculativa.

5. Dico tertio: *Certitudo spei non est proprie, & formaliter talis, sed est solum certitudo affectiva.* Patet: Nam formalis certitudo, sicut formalis veritas, solum reperitur in actibus intellectus; actus autem voluntatis solum affectivè dicuntur certi per similitudinem ad actum intellectus: Sed spes est actus voluntatis, & non intellectus: Ergò eius certitudo tantum potest esse affectiva, & improprie talis, non verò proprie, & formaliter. Si verò iniquitas, in quo hæc certitudo affectiva, seu practica consistat? Respondeo, quod sicut certitudo formalis intellectus consistit in eo, quod non fallatur, seu non possit falli, ita certitudo practica voluntatis consistit in eo, quod eius affectus non frustratur, seu frustrari non possit, vnde certitudo formalis intellectus est infallibilitas; certitudo verò practica, seu affectiva voluntatis est infirmitas; & hoc pacto spes dicitur certa, quatenus in vi sui motivi est infirmitas, & frustrari non potest bono sperato.

6. Ex quo iam ad rationes dubitandi respondeo. Ad primam, concessa maiori, distinguendo minorem: Certitudo non pertinet ad voluntatem proprie, & formaliter, concedo minorem: Affectivè, & improprie, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu. Ad secundam, distinguo maiorem: Certitudo non potest esse de eo, quod deficere potest, quantum est ex parte motivi, quo innititur talis certitudo, concedo maiorem: Nequid esse de eo, quod deficere potest aliunde, seu ex alio capite, nego maiorem, & distinguo minorem: Plures viatores deficiunt à consecutione beatitudinis, ex defectu, vel infirmitate motivi, seu divini auxilij, in quo sperant, nego: Ex defectu propriæ infirmitatis, vel malitiæ, concedo minorem, & nego consequentiam; nam motivum spei non est propria virtus, seu fortitudo sperantis; nam cum hæc sit debilis, fragilis, & frustrabilis, non posset fundare, nisi spem infirmam; fragilem, & frustrabilem; sed est tantum auxilium Divinæ Omnipotentis ex Divina Misericordia nobis præparatum; quod quidem, vtpotè ab intrinseco efficacax, omnino robustum, ac infrustrabile est; vnde in illo habet spes suam certitudinem, & firmitatem. Nec obest quod deficere possit consecutio beatitudinis ex alio capite, nimirum ex fragilitate, vel malitia sperantis; nam ille non sperat in sua bonitate, vel fortitudine, sed in Dei misericordia, & omnipotentis auxiliante, vel auxiliatura efficaciter.

7. Sed contra instabis: Nam ex hoc solum sequitur spem habere certitudinem conditionatam, sed non absolutam: Sed certitudo pure conditionata est absolutè frustrabilis:

Ergò spes manet frustrabilis, & sine absoluta certitudine. Maior probatur: Nam etsi certum, & infallibile sit, quod stante auxilio efficaci usque ad finalem perseverantiam, consequatur beatitudinem, non tamen est certum, quod aderit mihi auxilium efficacax usque ad finalem perseverantiam; nam pluribus tale auxilium defuit, amiseruntque perseverantiam finalem: Sed dum certum non est affuturum tale auxilium, & solum est certum, quod si adsit consequatur beatitudinem, solum datur certitudo conditionata, non verò absoluta de consecutione beatitudinis: Ergò tantum inferitur certitudo conditionata, non verò absoluta. Nihilominus.

8. Dico quarto: *Certitudinem practicam spei esse certitudinem absolutam, & non pure conditionatam.* Probatur: Nam certitudo spei Theologicæ vnicè desumenda est ex motivo ipsius per ordinem ad obiectum terminativum, id est, ex Deo auxiliante in ordine ad consecutionem beatitudinis: Sed ex vi huius motivi, non solum conditionatè, sed absolutè est indefectibilis consecutio beatitudinis; nam etsi possit deficere beatitudo, non tamen ex defectu Dei, vt auxiliantis: Ergò spes est absolutè certa, & infrustrabilis, seu habet certitudinem absolutam, & non pure conditionalem. Ex quo.

9. Ad obiectionem factam respondeo, negando maiorem. Ad eius probationem, distinguo minorem: Non tamen est certum affuturum mihi tale auxilium, quantum est ex parte Dei, divinæque promissionis, & misericordix ipsius, nego minorem: Quantum est ex defectu propriæ infirmitatis, vel malitiæ potentis ponere obstaculum, concedo minorem, & nego consequentiam, nam etsi nonnullis deficiat tale auxilium, non deficit ex parte Dei, sed tantum deficit ex parte ipsius creaturæ, seu culpa eius; nam Deus, quantum est ex parte sua, promptissimus est nos adjuvare efficaciter; & quando non participamus tale auxilium efficacax, totalis defectus est vnicè ex culpa nostra, vt latè probavi, & explicavi *Tract. de Provident. quest. 18 per totam;* & constat exprèsè ex August. assatu: *Quod homines non adjuvantur à Deo, in ipsis iidem causa est, non in Deo.* Cum autem spes ad sperandum, vnicè innitatur Deo, & in ipso totaliter oculos conijciat, indè est quod si ex parte Dei absolutè repugnat deficere tale auxilium, spes ex ipso Deo contrahit certitudinem, & firmitatem absolutam, absolutèque infrustrabilem, licèt consecutio beatitudinis, etiamque divinum auxilium efficacax per comparationem ad nostram infirmitatem deficere possit absolutè; nam hoc non attendit spes, sed tantum timor.

10. Explicatur: Nam duplex simul com-

componitur affectus in voluntate, & spes certa de consecutione beatitudinis, & timor cautus de amissione ipsius; quod licèt difficile videatur, re ipsa tamen ita contingit, & coheret propter diversas consideraciones intellectus; nam simul intellectus, & considerat propriam infirmitatem, ad illamque attendit, & hac consideratione excitat timorem in voluntate; simulque considerat, & attendit Deum Omnipotentem, misericordem, promptumque ad auxiliandum, & hac consideratione excitat spem, ita vt spes vnicè attendat, & innitatur intrinsecè Deo, vt ex misericordia, & omnipotentia auxiliari parato: Timor verò propriæ infirmitati vnicè attendat, & de illa diffidat; cum autem spes in suo motivo, & ex parte illius, nullam defectibilitatem inveniat; indè est, quod habet certitudinem absolutam ex parte sui motivi, licèt simul compatiatur in voluntate timor ortus ex contingentia omnino extrinseca, & per accidens est. Respectu spei & hæc est doctrina expressa D. Thom. *in presenti, quest. 18. artic. 4. ad 3. dicendum, quod hoc, quod aliqui habentes spem deficiunt à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu Omnipotentia, vel Misericordie, cui spes innititur; vnde hoc non præiudicat certitudini spei. Sicut ignis* (inquit in 3. distinct. 26. quest. 2. art. 4. ad 2.) *habet certitudinem absolutam calefaciendi, & tamen deficit, quandoque ex aliquo impedimento, & similiter est de spe.*

MAIOR DIFFICULTAS proponitur.

III. Veruntamen non videtur quiescere intellectus in prædictis. Undè sic obijci potest: Quamvis ex parte Dei, vt prompti ad auxiliandum, deficere nequeat beatitudo; si tamen deficere potest ex parte liberi arbitrij ponentis obicem divino auxilio, certitudo spei ad summum erit conditionata, non verò absoluta: Sed conamur propugnare certitudinem absolutam: Ergò non assequimur intentum. Maior probatur: Quia promptitudo Dei ad auxiliandum, & indefectibilitas ex parte eius, solum præstare potest certitudinem de consecutione salutis, si per nos non deficeret, sicut deficere potest, si ponamus obstaculum, vt possumus: Ergò certitudo spei ad summum erit conditionata, sub conditione quod per nos non steterit.

12. Huic difficultati variè respondetur ab AA. In primis aliqui cum Ioann. à S. Thom. *in presenti.* respondent, certitudinem spei, vtpotè practicam, non respicere verita-

Illustrus. Palanco.

tem ipsam rei, regulatam penès esse, & non esse, sed respicere regulas prudentiæ, secundum quas aliquid potest appeti efficaciter, & determinatè; vnde sufficere, inquirunt, ad certitudinem absolutam practicam spei, quod ex parte intellectus regulatur per propositionem sufficientis motivi, vt voluntas non retrocedat, sed efficaciter, & rectè tendat in finem; hanc autem propositionem dari per fidem; quia fides, licèt certò non credat, prudentialiter tamen regulat, eo, quod certo iudicat nobis esse applicata, vel aplicanda auxilia ad vinceadam nostram vertibilitatem, & defectibilitatem arbitrij, iudicio quidem practico regulativo, licèt non iudicio assensus, & hinc voluntas habet sufficiens motivum non retrocedendi à prosecutione, sed vt efficaciter, & immobiliter tendat in prosecutionem finis.

13. Quam doctrinam explicare conatur M. Albendea *in presenti.* distinguitque in spe duplicem certitudinem, vnam formalem, & aliam subiectivam. Prima, inquit, consistit in connexionione infallibili cum consecutione beatitudinis, quantum est ex parte sui motivi. Secunda in immobili voluntatis determinatione ad prosequendam beatitudinem: Quod parificat in fide, in qua, ait, distinguitur duplex certitudo, vna formalis, quæ est infallibilis connexio cum obiecto, prout in re; & alia subiectiva, quæ est immobilis adhæsiō intellectus ad assensum; vnde sicut per hanc intellectus ita firmatur, vt ex nulla difficultate in contra removeatur ab assensu, ita voluntas per certitudinem subiectivam spei ita firmatur, vt nulla difficultas, sive desumpta ex laboribus, sive ex tentationibus, sive ex vertibilitate arbitrij, sit sufficiens, vt retrocedat à prosecutione efficaci beatitudinis: Quia sicut intellectus ex motivis evidentis credibilitatis prudenter iudicat nullum esse motivum, ex quo intellectus prudenter desistat ab immobili determinatione ad assensum, ita ex motivis Divinæ Misericordix, & Omnipotentix propositis per fidem; nempe, in eo, quod Deus potens, & paratus est vincere suo auxilio efficaci omnes difficultates, etiam illam, quæ est ex mutabilitate arbitrij, habetur prudens iudicium de eo, quod voluntas ex nullo motivo possit prudenter desistere ab immobili determinatione aggrediendi consecutionem beatitudinis. Quod tandem fundat in eo, quod ex his motivis possumus, & debemus formare iudicium obiectivè absolutum omninò verum de eo, quod, saltem probabiliter, erit nostra cooperatio, & conatus, quo iudicio non posito, censet, nunquam satis explicari certam, & immobilem determinationem spei in aggrediendo consecutionem beatitudinis; & rationem assignat; quia ad hanc immobilem determinationem planè requiritur iudicium evidens de sperabili-

M

litate,

litate, præcedens iudicium practicum de convenientia hic, & nunc sperandi: Sed ad tale iudicium non sufficit cognoscere omnipotentiam esse paratam ad auxiliandum, nisi ulterius in vi huius præparationis formetur iudicium obiectivè absolutum de futuritione saltem probabili nostræ cooperationis; quia sine hoc iudicio datur locus iudicio de non futura nostra cooperatione, cum quo non cohæret iudicium evidens de sperabilitate: Ergo.

14. Sed ingenuè fateor, quod tota hæc doctrina potius per plures reflexiones non necessarias, obscuræ certitudinem spei, & auget difficultatem, quam eam explicat, aut satisfaciatur argumento proposito. Et in primis displicet planè, requirere ad sperandum firmiter iudicium evidens de sperabilitate beatitudinis, ut præcedens iudicium practicum de convenientia hic, & nunc sperandi; quia hoc iudicium practicum dicitur ut convenientia hic, & nunc sperare, aut hic, & nunc sperandum, non requiritur, ut regulet actum spei, sicut nec iudicium evidens de sperabilitate, ut constat ex quæst. præced. num. 28. & 30. Quod videri potest: Quia cognitio proximè regulans actum spei debet proponere directè voluntati obiectum, & motivum sperandi, non verò reflexè ipsum actum sperandi, ut convenientem; quia proponere voluntati ipsum actum sperandi, ut convenientem, ad summum conducere potest, aut regulare proximè voluntatem, ut velit reflexè sperare, aut, ut imperet reflexè ipsum actum spei, non verò immediatè, ut speret directè, aut eliciat actum spei: Ergo. Tum, quia spes, cum sit virtus Theologica circa ultimum finem, non petit regulari per iudicium de convenientia, aut disconvenientia actus, quod regulariter supponit finem intentum ut per comparisonem ad ipsum iudicet de convenientia, aut disconvenientia, sed solum exigit regulari per apprehensionem suavisimam, ut satis ostendimus *Tract. de Fide, disput. 5. quæst. 10. à num. 78.* quæ nempe proponit suavisimè, & directè obiectum, & motivum actus, non verò reflexè ipsum actum: Ergo.

15. Secundo displicet eo, quod fundat immobilem determinationem spei de necessitate in iudicio obiectivè absoluto de futuritione probabili nostræ cooperationis, eo, quod sine illo non excluditur iudicium absolutum de non futura nostra cooperatione. Displicet, inquam. Primo: Quia etiam cum illo, & per illud, non excluditur iudicium absolutum de probabili non futuritione nostræ cooperationis, seu salutis, imò nec iudicium absolutum, licet opinativum, de reali non futuritione, ut ostensum manet, *quæst. præcedent. num. 42. & 45.* Tum, quia tale iudicium de probabilitate minimè assecurare potest, aut firmare voluntatem per se, ut ibi ostendimus.

Secundo: Displicet eo, quod ait, hoc iudicium profundè explicasse Ioann. à S. Thom. per iudicium de eo, quod nobis sunt applicata, vel applicanda auxilia. Nam Ioann. à S. Thom. vocat tale iudicium, *iudicium practicum regulativum, licet non iudicium cum assensu.* Iudicium autem absolutum de futuritione probabili, est iudicium verè affirmativum, imò, & speculativum, & iudicium assensus absoluti de probabili futuritione, ut constabit legenti præfatum A. Longè ergo abest Ioann. à S. Thom. à tali iudicio de probabili futuritione; imò magis accedit ad iudicium inchoativum, & imperfectum, consistens in apprehensione practica suavisimam; quia hoc cum veritate dici potest iudicium practicum regulativum, licet non assensus, seu sine assensu; quia si est iudicium sine assensu, absdubio est iudicium inchoativè, & non perfectè tale; quia iudicium perfectè tale implicat sine assensu. Vide *Tract. de Fide, disput. 5. quæst. 10. num. 62.*

16. Tertio displicet eo, quod certitudinem spei explicat per hoc, quod voluntas ex vi cognitionis regulantis ita sit determinata, quod ex nullo motivo possit prudenter desistere ab efficaci prosecutione salutis. Displicet, inquam: Quia hæc determinatio ex vi cognitionis regulantis est communis omni prudenti resolutioni, imò omni virtuti; quia omnis resolutio prudens talis est, quod ex vi cognitionis regulantis proponens obiectum, & motivum, non possit voluntas ab ea prudenter desistere, & retrocedere, & similiter quælibet virtus; v. g. continentia, castitas, aut alia quælibet talis est ex vi sui motivi, quod voluntas ex nullo alio motivo possit prudenter ab ea desistere, aut retrocedere: Ergo dato, quod hæc determinatio, vocanda sit certitudo, erit quidem certitudo communis omni alteri virtuti ex regulatione prudent, quam omnis virtus exposcit, non autem certitudo specialis spei, quam explicandam assumimus. Explicatur: Nam indè probas certitudinem spei, quæ est immobilis, & absoluta determinatio aggrediendi consecutionem beatitudinis: Et indè probas spem habere hanc immobilem, & absolutam determinationem, quia intellectus, posito iudicio de futuritione probabili, evidenter iudicat voluntatem non posse prudenter desistere à tali determinatione: Sed hoc idem contingit in omni prudenti resolutione; & in omni alia virtute; quia intellectus evidenter iudicat non posse voluntatem prudenter desistere à determinatione virtuosa, & prudenti, præsertim erga virtutem; v. g. à proposito servandi castitatem, aut obedientiam: Ergo.

17. Urgetur primò, Pater, v. g. filio egrotante, evidenter cognoscit non posse prudenter desistere à procuranda illius sanitate,

te; & hoc, quamvis sit tantum spes dubia salutis: Et tamen ex hoc non sequitur spem illius esse certam, & firmissimam: Ergo nec rectè probatur certitudo spei, ex eo, quod iudicet evidenter quis, non posse prudenter desistere ab sperando, & procurando salutem. Secundo: Quia ipsa spes Theologica non habet certitudinem absolutam erga bona temporalia, aut alia media particularia, quæ sperare potest in ordine ad ultimum finem, sed solum certitudinem conditionalem; v. g. dum quis sperat profiteri in aliqua Religione ad beatitudinem assequendam, aut ordines sacros suscipere, regulatus ex motivis evidenter prudentibus: Et tamen, durantibus talibus motivis, cognoscit evidenter se non posse prudenter desistere ab ea spe, & determinatione absoluta ingrediendi Religionem, aut in ea profitendi: Ergo ex hac impossibilitate prudenter retrocedendi, aut desistendi, non probatur certitudo absoluta spei. Tertio: Quia spes de salute proximi, respectu illius non habet certitudinem absolutam; quia cum non sit in mea potestate, quod ille non ponat obicem gratiæ, vel auxilio, mea spes de salute illius potest interdum frustrari absolutè, non ex defectu spei, nec sperantis illam, sed ex defectu alterius: Et tamen quisque cognoscit se non posse prudenter desistere ab speranda, & procuranda illius salute: Ergo ex hoc non probatur certitudo absoluta spei propria.

18. Quarto: Nam quisque etiam cognoscit evidenter, se non posse prudenter desistere à dilectione proximi, ab honorandis parentibus, à colendo, & amando Deo: Et tamen non propterea his virtutibus correspondet certitudo propria spei: Ergo ex prædicto capite non probatur certitudo propria spei. Denique: Quia alia est constantia in virtute, alia certitudo, & firmitas propria spei: Constantia enim est quid communiter exactum ab omni virtute, & consistit in eo, quod quis à bono incepto non desistat, ad quod obligatur ex directione prudenti intellectus, vi cuius non potest prudenter desistere, nisi variatis obiectis, aut motivis. Certitudo autem propria, & specialis spei in alio consistit, nempe in quadam securitate practica, & infrustrabili de consecutione finis sperati, vi cuius gaudere potest, ac si iam illud possideret, iuxta illud Apost. *Gloriamur in spe gloria filiorum Dei.* Et de hac est tota difficultas, quomodo sit certitudo absoluta, & firma finis consequendi, & unde hæc certitudo spei proveniat? Non de illa prima firmitate, aut constantia: Quia quamvis esset spes aliquantulum dubia, aut solum conditionatè certa, posset esse constans, & ex regulatione prudenti subiectivè firma, ut est spes de salute proximi, licet absque absoluta certitudine: Ergo. Undè,

19. Quarto displicet in eo, quod distincta certitudine in subiectivam, & obiectivam, totus est in explicando subiectivam, quæ communis est alijs virtutibus, imò & spei solum conditionatæ, aut conditionatè certæ, & in qua levis, aut nulla est difficultas, cum tamen assumpsisset explicandum; quomodo spes sit absolutè certa in ordine ad consecutionem beatitudinis; in quo sanè est tota difficultas præsentis quæstionis. Item: Nam cum definitur certitudo subiectiva per hoc, quod *sit immobilis determinatio voluntatis ad prosequendam beatitudinem.* Rogo, vel est immobilis determinatio ad prosequendam beatitudinem cum certitudine absoluta de illa consequenda, vel cum certitudine solum conditionata? Si hoc secundum: Ergo non explicatur, nec defenditur certitudo absoluta. Si primum. Rogo, ex quo, vel qualiter prosequi potest voluntas beatitudinem, cum certitudine absoluta illam consequendi, quandoquidem ex parte intellectus solum datur certitudo conditionata? Si rursus dicatur: Quia datur sufficiens motivum, ut voluntas concipiat illam immobilem determinationem ad prosequendam beatitudinem, ut non possit prudenter desistere. Rursus rogo: De qua prosecutione hoc intelligitur? De prosecutione cum absoluta certitudine; an de prosecutione cum sola certitudine conditionata consequendi? Nam sanè bene potest voluntas habere sufficiens motivum, ut concipiat immobilem determinationem procurandi, seu prosequendi beatitudinem, licet cum sola certitudine conditionata illam consequendi, ut contingit respectu proximi, & etiam ut non retrocedat ab ea prosecutione, licet solum conditionatè certa: Ergo inexplicata manet certitudo absoluta spei.

20. Demum displicuit: Quia certitudo ista subiectiva, prout explicatur à suis AA. ut distincta à certitudine obiectiva, aut formali, intelligi nequit, nisi dicatur, esse certitudinem reflexam, & extrinsecam spei, aut fidei, cui applicatur, illi convenientem per alium actum; quod facile probatur; nam certitudo subiectiva fidei, vocatur à præfato A. *Immobilis ad hæc intellectus ad assensum;* & certitudo spei subiectiva: *Immobilis determinatio voluntatis ad aggrediendam assecutionem beatitudinis.* Sed ad hæc intellectus ad assensum, vix intelligi potest nisi per actum reflexum intellectus, quo suo assensui adhæreat; & similiter determinatio voluntatis ad aggrediendam assecutionem beatitudinis, nisi per actum, aut imperium reflexum, quod se determinet ad actum prosecutivum directam, qui est actum ipse spei. Certitudo autem, aut firmitas per hos actus reflexos est certitudo reflexa extrinseca. Tunc sic, sed est certitudo non est necessaria, nec ad fidem, nec ad spem; quia nec fides, nec spes

intrinsicè egent his actibus reflexis, ut satis per se patet, & facile probari potest, inquirendo de his actibus reflexis, an sint firmi, & certi, vel non? Si non. Quomodo præstant firmitatem? Si sunt firmi, & certi. Vel absque alijs reflexis, vel per alios reflexos: Si per alios, erit precedere in infinitum. Si absque alijs, cur etiam actus fidei, & spei, non poterunt esse certi absque actibus reflexis? Non ergo egent illa certitudine per actus reflexos. Ut quid ergo totus labor insumitur in explicanda certitudine non necessaria, & purè extrinseca spei, in explicatam relinquendo certitudinem intrinsicam, absolutam, & necessariam?

21. Nec similitudo Anchoræ, cui comparat Apoll. spem, probat hanc certitudinem subiectivam distinctam à certitudine directâ, & formali. Nam licet munus Anchoræ sit immobilitate Navim, ne à ventis, & fluctuosis vndis huc, illucque circumferatur, considerandum est, quo pacto Anchora tribuit Navi hanc immobilitatem ex munere specialis; nempe, quia ex proprio pondere tendit in centrum, & centro inhæret, & sic tenet Navim fixam, & medio pondere Anchoræ centro inhærentem: Sic ergo spes ex proprio munere, & pondere, & inclinatione inhæret Deo, qui centrum est animæ, inhæret, inquam Deo, ut ultimo fini, & ut auxilianti, & sic tenet animam fixè, & immobiliter inhærentem suo centro, & inde reddit eam firmam, & immobilem à tentationibus, & contradictionibus huius vitæ, & securam, ac certam inter tot pericula perveniendi ad beatitudinis, & salutis portum. Plus tamen præstat spes animæ, quam Anchora Navim; Anchora enim Navim solum præstat immobilitatem, & firmitatem inter vndas, & fluctus, sed non præstat illi motum certum, & securum in portum, cum securitate absoluta illuc perveniendi feliciter: Attamen spes præstat animæ motum positivum in portum salutis cum absoluta certitudine perveniendi feliciter; & hæc absoluta certitudo perveniendi feliciter est quæ tenet animam firmam, & immobilem contra tentationes, & inter pericula, & quæ debet explicari; quod non præstabitur per immobilem adhesionem voluntatis ad spem ipsam, sicut nec munus speciale Anchoræ explicaretur per adhesionem immobilem Navis ad Anchoram ipsam, sed explicanda est talis certitudo per habitudinem ad consecutionem finis, seu ad portum salutis; nam hæc est differentia inter Anchoram, & Navem, quod centrum, cui inclinatur, & inhæret Anchora, non est portus, sed profundum Maris, è contra centrum, cui inhæret spes, non est immum, sed summum, non est profundum Inferni, sed portus Cæli, & ideo Anchora sistit Navim, sed spes animam fert, & trahit ad salutis & Cæli portum, cum securitate illuc perveniendi feliciter.

VERA SOLUTIO DIFFICULTATIS
propositæ.

22. **I**GITUR aliter cenfeo explicandam esse certitudinem absolutam spei, nempe, quia per se ipsam reddit affectivè absolutam certitudinem conditionatam quam supponit ex parte intellectus per fidem. Itaque, ut omnes fatentur, pro priori ad actum spei, supponitur ex parte intellectus certitudo de consecutione salutis, quantum est ex parte Divinæ Misericordiæ, & Omnipotentia auxiliari paratæ; certitudo, inquam conditionata, sub conditione, quod ex parte nostra conemur, innitendo auxilio eius ad beatitudinem consequendam; quia videlicet certum est, secundum fidem, quod Deus non derelinquit sperantes in se, & de sua misericordia confidentes, & hac fiducia conantes ad consecutionem salutis: Quid ergo deficit, ut hæc certitudo conditionata sit absoluta? Sanè non aliud, nisi conatus iste, & fiducia ex parte voluntatis: Tunc sic: Sed spes ipsa est conatus iste cum tali fiducia: Ergo per se ipsam certificatur sperantem, non iam purè conditionatè, sed absolutè de beatitudine consequenda; siquidem per se ipsam purificat conditionem certitudinis conditionatè præsuppositæ.

23. Explicatur: In primis spes participat ex fide certitudinem, quam fides habet de consecutione beatitudinis; siquidem regulatur per illam, vel immediatè, vel mediante apprehensione suasiva, aut iudicio inchoativo, ut supra explicatum manet, & nequit non participare certitudinem cognitionis regulantis: Sed fides habet certitudinem de auxilio affuturo voluntati speranti, & conanti in vi illius ad beatitudinem assequendam, & consequenter de beatitudine assequenda sub conditione huius conatus: Ergo hanc certitudinem participat spes: Tunc sic: Sed non participat eam cum conditionalitate, sed redendo illam absolutam ex parte sua; quia spes per se ponit conatum ad beatitudinem assequendam in vi divini auxilij: Ergo licet certitudo fidei, prout est in fide ante actum spei, sit conditionata, sub conditione prædicti conatus; tamen in spe ipsa, quæ est talis conatus, iam est absoluta: Ergo spes tendit cum certitudine absoluta in beatitudinem consequendam in vi auxilij divini.

24. Undè ad difficultatem propositam num. 11. respondeo, negando maiorem, ad cuius probationem, distinguo antecedens: Promptitudo Dei ad auxiliandum, & indefectibilitas ex parte eius solum præstare potest fidei certitudinem de consecutione salutis, si per nos non steterit, concedo antecedens: Spei, nego.

nego antecedens: Quia licet fides, ex illa promptitudine Dei, non possit habere maiorem certitudinem de consecutione salutis quam conditionatam sub illa conditione, si per nos non steterit; quia nempe fides per se non purificat hanc conditionem, sed relinquit illam suspensam, & pendentem ex libero arbitrio; tamen spes ex illa promptitudine credita per fidem, & sibi proposita, maiorem concipit certitudinem; siquidem participat prædictam certitudinem, & per se purificat affectu, & conatu suo efficaci conditionem antea indecisam, & sic certitudinem, quæ in fide erat conditionalis, in se participat modo absoluto, & sine conditionalitate.

25. Sed dices: Conditio importata in certitudine fidei non est ut cumque conatus noster, sed conatus indeficiens vsque ad mortem, nec fides certificatur de consecutione salutis, & auxilio finaliter affuturo, nisi sperantibus constanter in ipso vsque ad finem: Sed spes per se ipsam, aut per suum actum, non ponit hanc conditionem, nec illam ultimò determinat, sed semper relinquit indecisam, & pendentem ex vertibilitate arbitrij; quia licet quis de præsentis speret firmiter in Deo, & illi, ut auxilianti inhæreat, & conetur, manet semper cum contingentia in hoc desiciendi: Ergo semper manebit certitudo solum conditionata, & non absoluta. Respondeo primo, concessa maiori; negando minorem: Quia licet spes per unicum actum, vel ut exercita in determinata duratione, non purificet illam conditionem, tamen spes ut exercita constanter vsque in finem, illam purificat, & ideo non eget subsidio alterius additamenti extrinseci, sed perseverantia sui, ut certificet absolutè, & reddat certitudinem illam absolutam; & salvatur, quod spes per se ipsam perseveranter sperando, habet intrinsicè certitudinem absolutam de consecutione salutis. Ut enim aliquis affectus, vel motus tendat in finem cum certitudine practica absoluta perveniendi ad illum, non requiritur, quod sit absolutè certa perventio ad finem illum independenter à tali motu, vel affectu, ita ut sive quis desistat, sive non à tali motu, vel affectu, perventurus sit absolutè ad finem illum; hæc enim iam non esset certitudo practica, sed certitudo merè speculativa, independens à motu subiecti; nec requiritur, quod sit absolutè impotens desistere ab affectu, aut motu illo; quia hæc impotentia est immutabilitas subiectiva, quæ solum in Deo datur; sed sufficit quod tendat cum certitudine absoluta, quod in tali affectu, vel motu perseveranter insistendo, non defraudabitur sine optatu; hoc enim sufficit, ut quandiu non desistat, sed conatur, pro tunc certus sit, certitudine absoluta, de consequendo fine; quia pro tunc certo non desistat, licet talis cer-

titudo absoluta per accidens deficere possit ex defectu talis motus, vel affectus.

26. Vel respondeo secundo, distinguendo minorem: Spes per se ipsam non ponit hanc conditionem affectivè, & in proposito, nego minorem: Realiter, & in executione, subdistinguo: Independenter à sui perseverantia, concedo: Ut perseveranter sperando, nego minorem, & consequentiam; quia spes de præsentis importat conatum, & affectum perseverandi finaliter, & sic affectivè, & in proposito ponit conditionem illam perseveranter insistendi in illo conatu, & hoc sufficit, ut certitudinem antea conditionatam, reddat per se ipsam absolutam affectivè, & practicè, licet non speculativè, & quantum ad realem executionem in se. Et hæc solutio videtur expressa in D. Thom. 3. sentent. distinct. 26. quest. 2. artic. 4. ad 5. vbi ad simile argumentum respondet: Licet nesciam, utrum finaliter habiturus sim charitatem, tamen scio, quod charitas, & merita, quæ in proposito habeo, certitudinaliter ad vitam æternam perducunt. Hic enim recurrit D. Thom. ad propositum de finali perseverantia, licet enim de illa sit incertitudo speculativa, tamen per propositum, & conatum spei certificatur affectivè, & practicè sperans de illa, & iam non manet apud illum indecisa, aut suspensa talis conditio, sed determinata efficaciter per propositum, & conatum ipsius spei, ac per consequens certitudo spei manet affectivè, & practicè absoluta, licet speculativè conditio nata.

27. Sed dices: Ergo certitudo absoluta spei non innitur vnicè omnipotentia, ut promptè ad præstandum auxilium, sive auxilio præparato, sed etiam innitur in conatu sperantis: Sed hoc est absurdum: Nam alias spes speraret cum certitudine in libero arbitrio, aut in eius conatu: Ergo. Explicatur: Non potest fundari certitudo absoluta spei in eo, de quo est ferè tota formido, & in certitudo: Sed de conatu sperantis est tota incertitudo, & formido: Ergo in illo non potest fundari certitudo absoluta spei. Respondeo, distinguendo maiorem: Non innitur vnicè ex parte obiecti omnipotentia, seu auxilio præparato, nego: Subiectivè, aut formaliter, concedo maiorem, & nego minorem. Ad explicationem, distinguo pariter maiorem: Non potest fundari certitudo spei, obiectivè, seu ex parte obiecti, in eo, de quo est tota incertitudo, & formido, concedo maiorem: Non potest fundari subiectivè, & formaliter ex parte subiecti, subdistinguo: In eo, de quo est tota formido directâ, concedo: In eo, de quo est formido, & incertitudo reflexa, nego maiorem; & distinguo minorem: De conatu sperantis est tota incertitudo, & formido reflexa, omitto: Tota incertitudo, & formido

formam directam, nego minorem, & consequentiam.

28. Ratio distinctionis est: Quia duplex incertitudo, aut formido potest excogitari, una directa, reflexa alia; directa est in certitudo de obiecto directo spei; v. g. de ipsa beatitudine consequenda, de meritis ad illam consequendam necessarijs, de victoria tentationum, & perseverantia finali, & de omni requisito ad consequendam beatitudinem, distincto ab ipsa spe, & directe sperabili, ut quod, per spem ipsam: Incertitudo, & formido reflexa est de ipsa spe, & conatu intrinseco eius, de quo incerti sumus reflexe, an constantes erimus in sperando, & conando ad beatitudinem in vi divini auxilij: Igitur concedo, quod certitudo spei directæ de beatitudine assequenda, & de medijs ad illam requisitis directe speratis, non potest inniti, nec obiectivè, nec subiectivè in illis; quia de illis est tota incertitudo directa; vnde nequit inniti conatui sperantis subsecuto ad conatum proprium spei, de quo sit directe spes; quia de illo est incertitudo directa, & formido; & nequit directe certificari, nec subiectivè, nec obiectivè, per id ipsum, de quo directe formidat, & incertus est: Item, nec certitudo directa spei potest inniti, aut fundari obiectivè in ipso conatu proprio spei, de cuius constantia est incertitudo reflexa; quia obiectivè solum potest inniti in obiecto motivo ipsius spei, nempe in Deo ut auxiliante, vel auxiliari parato; non verò in ipso conatu, qui est actus proprius spei; quia actus proprius spei nequit esse obiectum motivum ipsius, cui obiectivè innitatur, aut inhæreat ipsa spes. Veruntamen potest spei certitudo fundari subiectivè, aut formaliter ex parte subiecti in ipso actu, & conatu aggressivo ipsius spei, imò necessariò in illo sic fundatur, & aliter esse non potest; quia ut quis practicè certificetur, de beatitudine consequenda, duo requiruntur, nempe, & obiectum, & subiectum, & utrumque concurrat ad illam certitudinem actualem, & absolutam; obiectum movendo subiectum, & subiectum inhærendo obiecto; quia quantumvis obiectum efficacissimum sit ad consecutionem finis, & ex parte sua paratissimum ad adjuvandum, si subiectum ei non hæreat, aut non conetur eius auxilio inhærendo, minimè ex obiecto practicè, & absolute certificari poterit: Itemque, quamvis subiectum sperans inhæreat alteri auxilianti ut obiecto, & sic inhærens conetur, si ille alius esset debilis potentiz, seu frustrabilis efficaciz, aut infidæ voluntatis, etiam certificari absolute non posset de consecutione finis.

29. Duo ergò requiruntur indispensabiliter ad certitudinem absolutam practicam de fine consequendo, vnum ex parte obiecti, & aliud ex parte subiecti; ex parte quidem

obiecti, quod ille, cui, ut obiecto motivo, fidit spes, & in quo spem collocamus, sit promptæ, & fidelis voluntatis ad adjuvandum, & efficacissimi auxilij, hoc est infrustrabilis efficaciz; ex parte verò subiecti, quod inhærendo illi, conetur efficaciter ex parte sua; & sic resultat iam certitudo practica absoluta de fine consequendo: Non ergò est inconveniens, aut absurdum, quod certitudo absoluta practica spei fundetur formaliter, & ex parte subiecti, in ipso actu spei, quo sperans, inhærendo divino auxilio, conatur aggressivè ad beatitudinem consequendam.

30. Cum autem inquis; quod de hoc actu, aut conatu est formido, & incertitudo, dico, quod, dum quis sperat, potest quidem habere de illo actu incertitudinem, & formidinem reflexam, an constanter in eo perseverabit, vel non; sed minimè potest habere incertitudinem exercitam, & directam in ipso actu sperandi, nec de beatitudine assequenda, nec de medijs directe inspectis, & requisitis ad eius assecutionem; quia per ipsum actum spei, & in vi Dei ut auxiliantis, absolute certificatur practicè de omnibus his obtinendis; vnde firmissimè, & certissimè potest dicere practicè, & absolute, & nulla posita conditione, inhærendo Deo ut auxilianti: *Consecutus sum beatitudinem: Perseverabo finaliter? Acquiram omnia media necessaria ad salutem, etiam conatum, & cooperationem ex parte mea requisitam: A nulla tentatione vincar; certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque instantia, neque forisudo, neque creatura aliqua, poterit me separare à charitate, qua est in Christo Iesu; quia omnia possum in eo, qui me confortat.* Si verò interrogetur, vnde hoc ita certò, & firmiter dicis? Respondere poterit: *Certificat me spes mea in solo Deo infinite misericordiz, & omnipotentiz collocata, cuius auxilio innixus, hoc ipsum firmiter propono, & mihi promisso, non de meis viribus, sed de eius misericordia, & omnipotentia presumens, qua mihi, sic speranti, nunquam deficiet.* Et totum hoc in consideratione directa poterit dicere, in vi spei directæ, cum firmitate, & certitudine practica absoluta omninò infrustrabili.

31. Si illi replicetur: Totum hoc, dicis, quia ita nunc affectus es, & ita nunc speras, & presumis de misericordia, & omnipotentia Dei, quæ sic speranti nunquam omninò deficiet: Veruntamen advertè, te mutabilem esse, etiam in hoc ipso actu spei; forsitan in posterum de tuis viribus presumes, vel ab sperando in Deo desistes; nam arbitrium vertibile habes, de quo nulla potest esse securitas. Respondere poterit sanè: Fateor, quod sic loquor, & cum tanta firmitate, & certitudine absoluta, quia sic affectus sum erga Deum,

Deum, ut meum auxiliarem, & sic hæc mea certitudo, & firmitas ex vi præsentis dispositionis procedit: Fateor etiam, quod mutari possum, propter arbitrij mei vertibilitatem, & ideò timeo de me ipso, & formido, quia de constantia, & perseverantia in hac præsentis dispositione, ex me ipso certificari non possum.

32. Si verò illi instes, aut instet tentatio, dicens: Ergò tota tua certitudo, & firmitas vitro fragili innititur, nempe præsentis dispositioni tuæ voluntatis, quæ fragilis, & mutabilis est, & de cuius constantia incertus es: Undè ergò de hoc certificaveris? Ergò bacillandum, & hæsitandum tibi est, & deficientium absolute. Tunc illi opus erit recurrere ad spem reflexam, dicendo: Mea quidem certitudo, & firmitas non innititur obiectivè meæ præsentis dispositioni, sed soli Divinæ Misericordiz, & Omnipotentiz; licet autem subiectivè, ac formaliter fundetur in ipsa præsentis dispositione, qua formiter spero, quæ, ut mea est, & ex parte mei arbitrij, mutabilis est; tamen Deus ex sua parte etiam paratus est me adjuvare ad perseverantiam in hac firma spe, & ego firmiter eius auxilio nixus spero, & propono perseverare in ea, & sic practicè certus sum, quod, adhuc ex hac parte, non deficiet mihi beatitudo. Quod si de hac spe reflexa insurgat rursus tentatio, poterit iterum, atque iterum ipse reflexè sperare, & per spem firmari contra omnem mutabilitatem arbitrij, etiam in ipso actu sperandi, servato semper timore ex ipsa arbitrij vertibilitate, sed exclusiva semper hæsitatione, & bacillatione, quæ sola est contraria certitudini spei. Undè concluditur, quod contra omnes difficultates directe occurrentes, certificatur directe per spem directam; & contra omnes etiam difficultates reflexè occurrentes, certificatur directe per spem directam; & contra omnes etiam difficultates reflexè occurrentes, propter vertibilitatem arbitrij, adhuc in sperando, certificari, & firmari potest practicè, & reflexè per spem reflexam, semper tamen cum incertitudine speculativa de perseverantia futura in actu, & conatu spei præsentis, & ideò semper cum timore prudenti de amissione salutis.

33. Et quod certitudo absoluta de beatitudine consequenda, fundetur in ipsa spe ex parte subiecti, patet ex Div. Bernard. ubi sup. num. 2. qui talem certitudinem probat illis verbis: *Quando in se speranti desit illa Maiestas, qua tam studiosè monet in se sperare? Plane non derelinquit sperantes in se; adjuvabit eos, & eruet eos à peccatoribus, & salvabit eos: Quare? Quibus meritis? Quia speraverunt in eo: Dulcis causa, attamen efficax, & irrefragabilis. Quis speravit in eo, & confusus est? En ubi causam certificantem de salute efficacem, & irrefragabilem, dicit esse, quia speraverunt in eo; non quia hæc sit causa ob-*

iectiva, sed subiectiva, & formalis, vnde semper ponit certitudinem salutis, & auxilij affuturi correlativè ad sperantis in eo; quia videlicet salus, & auxilium, quæ de se, & ex parte Dei supponuntur futura, licet conditionatè ex parte liberi arbitrij, supposita spe in illo divino auxilio, iam respectu sic sperantis, ut sperantis, sunt absolute futura. Et ratio est: Quia per spem ipsam homo inhæret Divinæ Omnipotentiz, ut auxilianti, & sic vinculat sibi divinum auxilium, vinculo quidem, ita assecurante, & certificante, ut nisi deficiat ipse in sperando, Deus minimè deficiet in adjuvando; ad modum quo diligens Deum per charitatem, ita vinculat sibi dilectionem Dei erga se, ut nisi ipse deficiat in amando Deum, Deus minimè deficiet in amando ipsum, & ideò sicut charitas certificat amantem absolute de redemptione ex parte Dei, ita spes certificat absolute sperantem de auxilio non de futuro ex parte Dei.

34. Ex quo inferitur primò, affectum, & conatum spei esse intrinsecè, & absolute efficacem, & infrustrabilem in ordine ad consecutionem beatitudinis. Et ratio est: Quia ille affectus est intrinsecè, & absolute efficax, & infrustrabilis erga finem, qui intrinsecè, & absolute connectitur cum consecutione finis: Sed talis affectus, & conatus spei, intrinsecè, & absolute connectitur cum consecutione finis, scilicet beatitudinis: Ergò est intrinsecè, & absolute efficax, & infrustrabilis. Minor probatur: Quia ut aliquis affectus sit intrinsecè, & absolute connexus cum consecutione finis, non requiritur, quod ipse actus in se deficere nequeat, neque quod sit necessario connexus cum sui perseverantia in posterum; aliàs, nec charitas esset absolute connexa cum redemptione ex parte Dei, nec gratia cum charitate, quia gratia, & charitas ex parte subiecti deficere possunt; sed sufficit, quod actus, vel affectus, dummodo perseveret, non possit frustrari, aut privari consecutione finis, ita ut, nisi deficiente actu, non possit deficere finis consecutio: Sed talis est affectus, & conatus spei, ut nisi quis deficiat in sperando, sibi non deficiat auxilium, & consequenter nec beatitudinis consecutio: Ergò est intrinsecè, & absolute efficax. Explicatur: Quia non frustratur aliquis actus, aut conatus per hoc, quod deficiat ipse conatus, & sic non assequatur finem, nam implicat frustrari conatum, qui non datur; sed per hoc, quod, vnde frustrari affectum, non assequatur finem; vnde frustrari affectum, vel conatum importat sensum compositum affectus cum carentia consecutionis: Sed licet affectus, & conatus spei sit talis, quod propter vertibilitatem arbitrij deficere possit, tamen semel, quod perseveret, orbari nequit consecutione finis, aut auxilio ad id necessario, quia

quia Deus nunquam derelinquit sperantes in se, & nemo, sperans in eo; confusus est: Ergo.

35. Infero secundò: Spem ita esse certam in attingentia sui obiecti, tam motivi, quam terminativi, quod nec possit sperare beatitudinem purè existimatam pro verò, nec inniti auxilio falsò pro verò, nec auxilio solum existimativè parato ex parte Dei, aut solum existimativè futuro speranti. Ratio est: Quia spes, sicut fides, si est verè Theologica, regulatur per cognitionem, & illustrationem supernaturalem, vi cuius suavisè proponitur ei obiectum: Sed vi huius illustrationis, & cognitionis supernaturalis non potest proponi falsum, aut falsò existimatum pro verò: Ergo.

36. Sed dices: Sæpè speramus spe Theologica consequi beatitudinem per media, quæ nobis videntur parata à Deo, & ad ea speramus Dei auxilium, eique innitimur: Et tamen solet contingere, quod re ipsa illa media non sint nobis parata à Deo, nec auxilium ad ea, sed Deus alia via, & alijs medijs nos perducit ad salutem, vnde quantumvis sperantes consequi per illa media, id non assequimur per ea: Ergo tunc spes sperat donum solum existimativè futurum speranti, & per auxilium solum existimativè paratum ex parte Dei. Respondeo: Quod circa media, de quibus non constat per fidem esse necessaria ad salutem, solum tendit spes Theologica sub tacita conditione, si sint à Deo parata, & iuxta ipsius vocatorem, & voluntatem, & sub hac tacita conditione non est periculum falsitatis, aut frustrationis, nec sunt solum existimativè parata, sed re ipsa, licèt conditionatè, prout respiciuntur ab spe Theologica. Si verò quis speret illa omninò absolutè, regulatus per propriam existimationem, dico, quod tunc non sperat spe re ipsa Theologica, sed re ipsa humana, & acquisita, licèt existimativè Theologica.

37. Pro completo denique notanda est quadruplex differentia inter certitudinem spei, & fidei, quam assignavit D. Thom. in 3. distinct. 26. quæst. 2. artic. 4. ad 5. his verbis: *Ex prædictis patet, quod certitudo spei & fidei in quatuor differunt. Primo in hoc, quod certitudo fidei est intellectus; certitudo autem spei affectus: Secundo: Quia certitudo fidei non potest deficere (quia nimirum, cum sit certitudo speculativa, eius obiectum præsuppositivè ad fidem de illò, supponitur absolutè certum, & ideo, quamvis deficere possit fides ex parte subiecti, non ideo deficere potest certitudo mysterij) certitudo verò spei per accidens deficit, si nempè deficiat spes ipsa; quia cum sit certitudo practica, & respectiva ad sperantem, ut sperantem, deficiet ad defectum ipsius spei.*

Tertio: Quia certitudo fidei est de complexo, id est, de aliqua propositione affirmata per ipsam fidem: Certitudo verò spei est de incompleto, nempè de fine, qui est obiectum appetitus, non ut affirmato per propositionem aliquam complexam, sed ut efficaciter intento, absque tali complexione, vel affirmatione. Quarto: Quia certitudini fidei opponitur dubitatio; certitudini verò spei opponitur diffidentia, aut hesitatio.

38. Sed inquires: An certitudo spei sit æqualis in omnibus? Respondet Div. Thom. *Quod certitudo spei, quantum ad inclinationem habitus, est maior in habente spem formatam, etiam præscito ad mortem, quam in prædestinato habente spem informem: sed in quantum includit certitudinem, qua est ex Dei ordinatione, & ex meritis, que sunt in proposito, est æqualis in utroque.* Ex quo inferitur, quod sperantem esse, vel non esse prædestinatum, nec auget, nec minuit certitudinem ipsius spei; quia nempè hoc est quid omninò per se occultum speranti, & sic impertinenter se habet ad spem, quæ regulatur per obiectum aliquo modo sibi notum.

39. Sed dices: Etiam esse, vel non esse in gratia est quid occultum speranti: Et tamen auget certitudinem spei, iuxta D. Thom. Ergo. Respondeo: Quod iuxta D. Thom. hoc auget certitudinem spei subiectivè, quantum ad fortiorem inclinationem habitus; quia firmius inclinatur ex parte subiecti ad beatitudinem assequendam, qui per gratiam, & charitatem est particeps divinæ naturæ, & amicus Dei, quam qui eius inimicus, & illi offensus; hæc autem maior certitudo ex parte inclinationis potest esse ignota, sicut inclinatio gratiæ, & charitatis, cæterum ex prædestinatione, aut reprobatione, nec ista maior certitudo haberi potest; quia prædestinatio, aut reprobatio, vsque ad finem vitæ, per se nullam addit intrinsecam inclinationem, aut denominationem subiecto.

40. Dices secundo: Sæpè potest esse maior certitudo ex parte obiecti in vno, quam in alio: Ergo non rectè D. Thom. ait esse æqualem in utroque. Respondeo, quod D. Thom. solum exclusit inæqualitatem ortam ex eo, quod unus sit prædestinatus, & alius reprobatus, intentum enim erat, quod ex hoc capite nulla maior vni, qua alteri accedit certitudo; non verò excludit unus, quod possit magis certificari ex eo, quod magis inhæret, & præsumit de Dei misericordia, & omnipotentia, ex hoc enim potest esse maior, vel minor certitudo spei intensivè, licèt non specificè; quia obiectum specificativum, nempè auxilium ex divina ordinatione paratum ad meritum, quæ sunt in proposito, est omninò idem respectu omnium.

41. Inquires denique: In quo funda-

detur timor de amissione salutis, aut quomodo cohæreat cum spe absolutè certa de illa. Respondeo, ut August. lib. de Natur. & Grat. c. 27. ad illa D. Pauli verba: *Cum timore, & tremore vestram salutem operamini; Deus enim est qui operatur in omnibus, & velle, & operari pro bona voluntate.* Sic enim subiungit: *Quare ergo cum timore, & tremore, & non potius cum securitate, si Deus operatur.* Quasi diceret, Deum operari in nobis & velle, est fundamentum spei certæ de salute consequenda, cum sit eius auxilium efficax, certificans sperantes in se de sua salute obtinenda: Unde ergo timor, & tremor in operanda salute, & non potius securitas? Respondet autem: *Quia propter voluntatem nostram, sine qua bene non possumus operari, cito potest subreperere animo humano; ut quod bene operatur, suum tantummodo existimet, & dicat in abundantia sua, non movebor in æternum.* Id est quia facile, qui sperat potest per superbiam præsumere, & qui de Dei misericordia præsumit, potest mutari, & de suis præsumere viribus, & sic amittere id, quo sibi vinculabat Dei auxilium, & incidere in id, quo illud potius à se avertit; nam licèt certissimum sit, Deum non derelinquere sperantes in se, & de eius misericordia præsumentes, non tamen certum est quod Deus non derelinquat superbè de suis viribus præsumentes, aut eius auxilio non inhærentes, sed sæpissimè eos deserit, ut quid de se haberi possint tandem cognoscant; & cum voluntas de se semper maneat vertibilis, inde est fundamentum timoris, & tremoris de salute amittenda. Itaque utrumque simul compatitur, & certitudo practica spei fundata in eo, quod Deus sperantes in se nunquam deserit, quo non deserente, seu adiuvante, certissima est salutis consecutio; & timor, ac tremor de illa assequenda, eo quod arbitrium nostrum vertibile est, & potest præsumere de proprijs viribus, declinareque à præsumptione, qua Divinæ Misericordiæ inhæret, ad eam, qua sibi nimis inhæreat; & aliàs Deus sæpè deserit præsumentes de se, & arrogantes in infernum humiliat. Et licèt etiam contra hanc vertibilitatem arbitrij sit paratum Dei auxilium, & possit quis per spem reflexam in præsentem practicè certificati de illo sibi affuturo, ut non incidat in præsumptionem, aut spei defectum: tamen cum perseverantia in hac spe reflexa ex parte arbitrij semper maneat incerta, propter eius vertibilitatem, semper manet fundamentum timoris, & tremoris; sicut etiam semper manet fundamentum spei certæ; quia sicut nulla est vertibilitas arbitrij, quantumvis reflexa, contra quam non fit paratum auxilium, & consequenter contra quam non possit quis

roborati, & certificari per spem reflexam, ita nulla est spes, quantumvis reflexa, in qua non sit incertitudo propter vertibilitatem arbitrij in ea.

QUÆSTIO VIII.

Utrum homo, cui facta esset revelatio absoluta de sua damnatione, posset sperare, & teneretur.

1. QUÆSTIO hæc his temporibus satis celebris, non minus est utilis ad perfectam præsentis tractatus intelligentiam; cogit enim ad explicandas proprietates, & condiciones spei, nec non ad magis declarandum quibus ex parte intellectus actibus regulatur. Igitur in primis supponenda est, tanquam possibilis, revelatio absoluta damnationis, facta homini viatori; licèt enim aliqui de hoc disputent in limine præsentis quæstionis, aptius tamen id supponendum, quam præviè disputandum, duxi, quia huius resolutio ex mox dicendis non parum dependet.

2. Supponendum est secundò: Quod cum conditionata revelatione damnationis potest quisque, & tenetur sperare. Id patet: Nam omnibus viatoribus de facto est revelata damnatio sua sub conditione, quod finaliter impenitentes decident: Sed cum hac revelatione conditionata cohæret potestas, & obligatio sperandi, aliàs nullus viator posset, nec tenetur sperare: Ergo cum revelatione conditionata damnationis potest quisque, & tenetur sperare. Dubium ergo solum procedit de revelatione absoluta, qua Deus independenter à quacumque conditione absolutè affirmet hominem damnandum.

3. Supponendum est tertio: Quod si revelatio fiat, sed non ita sufficienter intimetur, ut obliget eum, cui fit, ad sui assensum, taliter, quod possit ille licèt, & prudenter tali revelationi dissentire, vel de ea prudenter dubitare, vel casu, quo eius fuerit oblitus, tunc ille, cui sic facta fuerit, poterit, & tenebitur sperare. Ratio est: Quia revelatio damnationis in tantum præcisè impedire potest potestatem sperandi, in quantum certificat subiectum de non consecutione beatitudinis: Sed cum talis revelatio oblivioni traditur, seu memoriæ non occurrat, & similiter cum non sufficienter intimatur, non certificat subiectum de non consecutione beatitudinis: Ergo tunc non impedit potestatem, nec obligationem sperandi. Id amplius constabit ex dicendis.

4. Difficultas ergo præsens solum pro-

cedit de casu, quo prædicta revelatio sufficienter intimata sit, & obliget ad sui assensum, ita ut nec illi dissentire, nec de illa dubitare liceat. Circa quam difficultatem plures versantur, RR. præsertim Iesuitarum Sententia. Aliqui enim asserunt absolute, quod ille, cui facta esset revelatio prædicta, posset, & teneretur sperare, etiam in sensu composito prædictæ revelationis. Ita Ripalda, in præfenti, cum alijs, quos ipse citat. Alij tamen solum asserunt illum habiturum potestatem, & obligationem sperandi, non sperandi in sensu composito revelationis; quia hoc iudicant impossibile contra Ripaldam, sed sperandi in sensu diviso revelationis: Quod tamen tuentur solum pro casu, quo revelatio fiat consequenter ad exercitium aliquod nostræ libertatis, seu propter aliquod peccatum à nobis committendum, vel commissum in eo stanti. Differunt tamen in assignando quale debeat esse illud peccatum, ut revelatio, propter illud facta, sit sufficienter consequens; ut non auferat potestatem sperandi: Aliqui asserunt sufficere, quod fiat propter peccatum impertinens ad virtutem spei; v. g. propter peccatum furti. Alij asserunt hoc non sufficere, sed requiri, quod fiat propter peccatum contrarium spei. Inter quos etiam est differentia; nam alijs asserunt sufficere, quod fiat propter peccatum desperationis, quod est contrarium spei; alij requirunt, quod fiat propter omissionem actus spei. De his casibus infra specialiter loquemur. Thomistarum verò communis, & uniformis Sententia negat posse coherere cum revelatione absoluta damnationis, quocumque modo facta consideretur, potestatem, & obligationem sperandi, quam Sententiam pro Conclusionem statuo.

NOSTRA CONCLUSIO PROBATUR,
& explicatur cognitio requisita ad regulandum actum spei.

5. **D**ICO igitur: Homo, cui fieret absoluta revelatio sua damnationis, sufficienter ei proposita, non posset, nec teneretur sperare beatitudinem. Probatur ratione unica, & à priori: Nam ille, cui deficit aliquod requisitum ex parte potestatis, & actus primi ad sperandum, nec potest, nec tenetur sperare, siquidem sine requisito potestatis non habet potestatem, & sine potestate habere nequit obligationem: Sed ille, cui fieret absoluta revelatio de sua damnatione, non haberet, seu illi deficeret aliquod requisitum ex parte potestatis, & actus primi ad sperandum: Ergo ille non haberet potestatem, nec obligationem sperandi. Minorem, in qua est difficultas, sic

probo: Nam ad sperandum requiritur ex parte actus primi, & potestatis cognitio practicè proponens beatitudinem, ut futuram: Sed ille, cui fieret absoluta revelatio damnationis, non haberet talem cognitionem proponentem, ut futuram beatitudinem: Ergo non haberet, sed potius illi deficeret aliquod requisitum ex parte potestatis ad sperandum. Maior probatur: Quia ad quemcumque actum voluntatis requiritur ex parte actus primi, cognitio proponens voluntati obiectum proprium, & peculiare illius actus, siquidem nihil volitum, quin præcognitum: Sed obiectum proprium, & peculiare actus spei, est beatitudo, ut futura: Ergo ad actum sperandi beatitudinem requiritur ex parte actus primi cognitio practicè proponens beatitudinem, ut futuram. Minor verò etiam patet: Nam ille cui facta est revelatio absoluta damnationis, habet absolutam certitudinem de futuritione suæ damnationis: Sed implicat aliquem simul esse absolute certum de futuritione damnationis, & habere cognitionem, qua sibi proponat beatitudinem, ut futuram, alias sibi simul proponeret futuram beatitudinem, & futuram damnationem, quod omnino implicat: Ergo ille cui fieret absoluta revelatio damnationis non haberet, nec posset simul cum illa habere cognitionem; qua sibi proponeret beatitudinem, ut futuram.

6. Explicatur: Implicat aliquem esse omnino certum, seu habere certum iudicium de futuritione damnationis æternæ, & simul habere cognitionem, qua sibi proponat, ut futuram beatitudinem æternam; alias enim simul repræsentaret sibi futuram damnationem æternam, & æternam beatitudinem, quod ex terminis implicat: Sed ille, cui fieret absoluta revelatio damnationis, esset certus omnino, haberetque iudicium certum de futuritione damnationis æternæ: Ergo non posset simul habere cognitionem, qua sibi proponeret beatitudinem, ut futuram: Sed hæc cognitio necessariò requiritur ex parte actus primi, & potestatis ad sperandum: Ergo ille careret aliquo requisito ex parte potestatis ad sperandum: Non ergo haberet potestatem expeditam, & consequenter nec obligationem sperandi. Hæc est fundamentalis ratio nostræ sententiæ, quam oportet munire contra omnes evasiones contrariorum, qui pluribus ex capitibus, eam infirmare conantur.

7. Igitur primo responderi potest ex Vega, Ruaro, Aragono, Tanero, & alijs, quos citat Ripalda, *disput. 25. num. 26.* non requiri ex parte actus primi ad sperandum, quod beatitudo proponatur, ut futura absolute, sed sufficere, quod proponatur, ut possibilis. Sed contra est primo: Quia non sufficit

ex parte actus primi cognitio beatitudinis, ut pure possibilis, ut monstratum manet, *quest. 6. num. 9.* Ergo. Secundo: Quia dato, quod sufficiat, non sufficeret sine carentia iudicij de absoluta non futuritione salutis, ut responderetur, *ibid. num. 10.* Tertio: Nam dato, quod sufficiat beatitudinem proponi, ut possibilem, non sufficit, quod proponatur, ut possibilem speculative, sed requiritur eam proponi, ut possibilem practicè: Sed stante iudicio de futuritione damnationis, seu de non futuritione beatitudinis, non potest ipsa beatitudo proponi, ut possibilis practicè, licet possit proponi, ut possibilis speculative: Ergo non potest proponi sufficienter ad alicendum actum spei. Maior patet: Nam possibilitas pure speculativa, ut monstratum manet, *quest. 5. num. 15.* non sufficit ad exercitandum affectum efficacem, & consequenter, nec actum spei. Minor verò etiam patet: Nam possibilitas beatitudinis, quæ potest proponi simul cum iudicio de non futuritione ipsius in vi revelationis absolutæ, est possibilitas pure antecedens, non verò consequens revelationem iam propositam; siquidem consequenter ad revelationem absolutam damnationis, iam manet impossibilis beatitudo. Item, est possibilitas beatitudinis secundum se, non verò possibilitas, attentis omnibus notis, & revelatis; nam attentis revelatis ipsi subiecto, nimirum, attenta revelatione damnationis, iam facta, potius manet consequenter impossibilis beatitudo, quam possibilis consequenter; & possibilitas pure antecedens coniuncta cum impossibilitate consequenti, seu possibilitas beatitudinis secundum se, coniuncta cum impossibilitate ipsius, attentis omnibus subiecto revelatis, est possibilitas mere speculativa, seu insufficientis excitare affectum efficacem circa beatitudinem: Ergo possibilitas, quæ potest proponi, facta revelatione, est possibilitas pure speculativa. Minor probatur: Nam possibilitas pure antecedens beatitudinis secundum se, coniuncta cum impossibilitate consequenti ad revelationem iam factam, potius excitat desperationem de consequenda beatitudine, quæ attenditur consequenter impossibilis, quam affectum efficacem, seu spem de illa consequenda.

8. Quid enim ad me, quod finis aliquis sit mihi antecedenter, & secundum se possibilis, si consequenter ad aliquam suppositionem factam, & mihi notam, illum considero, ut impossibilem? Sanè cum huiusmodi impossibilitate consequenti mihi nota, possibilitas illa pure antecedens, excitare nequibit in me intentionem efficacem, seu spem de tali fine consequendo. Quod quidem exemplis illustrari potest. Supponamus enim dignitatem aliquam esse Petro antecedenter,

& secundum se possibilem, facta tamen aliqua suppositione, ipsi iam nota, esse illi consequenter impossibilem; vel quia sciat illam dignitatem alteri iam esse collatam, vel iure iurando promissam; vel quia sciat collationem illius dignitatis nolle eam sibi conferre, & in hac nolitione fore constantem: Sanè Petrus in hoc casu, nec poterit conari efficaciter ad consequendam eam dignitatem, nec eam prudenter sperare, nec excitabitur in ipso affectus efficax, nec actus spei erga ipsam, sed potius desperatio de illa consequenda, non alia ratione, nisi quia licet illam iudicet antecedenter possibilem, & secundum se, iudicat tamen eam impossibilem sibi consequenter ad iudicium sibi notum: Ergo possibilitas beatitudinis secundum se, & pure antecedens coniuncta cum impossibilitate consequenti, ex suppositione subiecto nota, potius excitat desperationem, quam spem de consequenda beatitudine.

9. Ex quo potest formari obiter alia ratio probativa nostræ conclusionis, hoc pacto: Ut aliquis possit sperare beatitudinem requiritur ex parte actus primi, quod beatitudo proponatur sibi, ut practicè possibilis, seu, quod idem est, ut possibilis consequenter ad omnia sibi nota, & revelata, non autem sufficit, quod proponatur sibi, ut possibilis pure antecedenter, & secundum se: Sed illi homini, cui fieret revelatio absoluta de sua damnatione, non proponeretur beatitudo, ut possibilis consequenter ad omnia sibi nota, & revelata; siquidem non esset possibilis consequenter ad revelationem damnationis, ad summumque ei posset proponi, ut possibilis secundum se, & antecedenter: Ergo ille homo non posset, nec teneretur sperare. Maior constat ex dictis.

10. Contra secundò: Nam obiectum proprium, & peculiare spei, non est beatitudo, ut pure possibilis, sed ut futura: Ergo ruit solutio. Antecedens probatur primo ex dictis, *quest. 6. num. 10.* Secundò: Nam nisi aliquis cogitet beatitudinem esse sibi futuram, etiam si cogitet eam esse sibi possibilem secundum se, eam sperare non potest, sed potius de illa consequenda desperat: Ergo obiectum proprium, & peculiare spei non est beatitudo, ut pure possibilis, sed est beatitudo, ut futura. Confirmatur, & explicatur: (inquit ipse Ripalda, *disputat. 32. sect. 7. num. 67.*) Quamvis proponatur nobis beatitudo bona, rursusque possibilis; tamen si divinum auxilium non proponitur nobis futurum, ex eoque beatitudo futura, non possumus illam sperare; posita verò futuritione auxiliij beatitudinis, illico speramus, quam prius non volebamus sperare, ex defectu sufficientis motivi: Ergo obiectum spei non sufficit, quod

proponatur, vt purè possibile, sed requiritur, quod proponatur, vt futurum. Aliter confirmatur, & explicatur; (prosequitur idem A.) Beatitudo, prout bona, & possibilis, est indifferens secundum se, & queque terminat desperationem, ac spem strictam; nam si auxiliū obijciatur vt defuturum, poterit beatitudo desperari, si verò futurum, poterit sperari; quia à futuritione, vel defuturitione auxilij, movet spem, vel desperationem: Ergo beatitudo secundum se, etiam, vt possibilis, non est obiectum sufficiens spei, nisi complectatur futuritionem auxilij tribuentis futuritionem ipsi beatitudini. Ita ad literam Ripalda: Non ergo sufficit pro obiecto spei beatitudo proposita, vt purè possibilis.

11. Contra tertio: Nam plus requiritur ad obiectum spei, quam ad obiectum simplicis complacentiæ, cum spes sit affectus, & conatus efficax in ordine ad consecutionem obiecti; simplex verò complacentia sit affectus efficax, & valletas quædam circa obiectum: Sed beatitudo, vt purè possibilis, & non futura, ad summum est obiectum simplicis complacentiæ: Ergo vt sit obiectum spei plus requiritur, nimirum, quod proponatur etiam, vt futura.

12. Secundo igitur respondeo Ripalda, certum esse, quod obiectum spei debet proponi, vt futuram; cæterum non opus esse, quod proponatur per iudicium affirmans illud esse futurum; sed satis esse, quod proponatur per simplicem apprehensionem, vt futurum: Rectè autem componitur simplex apprehensio beatitudinis vt futuræ, cum iudicio certo de futuritione damnationis, licet cum hoc iudicio certo de futuritione damnationis non compatitur iudicium etiam de futuritione beatitudinis; nam hoc non requiritur ad illam sperandam: Tripliciter potest intelligi hæc solutio, primo de apprehensione ita simplici, vt nullo modo sit suavis. Secundo de apprehensione suavis intellectus ad affirmandam futuritionem. Tertio de apprehensione immediatè suavis voluntatis ad effectum efficacem in ordine ad beatitudinem de futuro consequendam, & ideo his tribus sensibus impugnanda est sigillatim: Et in primis in primo.

13. Contra illam enim sic arguo: Simplex apprehensio, si non est suavis futuritionis, quamvis illam apprehendat, non magis suadet beatitudinem esse assequendam, quam non esse assequendam: Sed huiusmodi apprehensio non proponit sufficienter beatitudinem ad illam sperandam: Ergo quamvis possit compati cum iudicio de futura damnatione, non indè probatur, posse cum illo compati cognitionem sufficientem ad sperandum: Minor in qua stat difficultas probatur, primo: Nam apprehensio, quæ non magis

suadet beatitudinem esse, quam non esse futuram, nullum motivum præbet sperandi potius, quam desperandi: Sed apprehensio, quæ nullum motivum præbet sperandi potius, quam desperandi, non est sufficiens ad sperandum; nam ad sperandum requiritur essentialiter ex parte actus primi cognitio alicientis, & movens ad sperandum: Ergo. Secundo. Nam simplex apprehensio futuritionis non suavis, ad summum potest excitare in voluntate simplicem complacentiam: Sed plus requiritur ad sperandam beatitudinem, quam ad simplicem complacentiam in illa: Ergo ad sperandam beatitudinem, non sufficit illa simplex apprehensio non suavis. Maior patet: Quia actus sperandi non ex simplex complacentia, sed affectus inefficax, & conditionatus, sed est conatus efficax, & absolutus circa obiectum speratum: Sed plus requiritur ex parte intellectus proponentis ad affectum absolutum, & efficacem, quam ad simplicem complacentiam: Ergo. Maior similiter patet: Quia simplex apprehensio non suavis ad summum potest excitare in voluntate affectum sibi propositionatum: Sed cum simplici apprehensione non suavis futuritionis ad summum proportionatur simplex complacentia voluntatis, non verò affectus efficax, & absolutus: Ergo simplex apprehensio non suavis futuritionis ad summum potest excitare in voluntate simplicem complacentiam.

14. Confirmatur, iuxta ipsum Ripalda: Cum evidentia damnationis, vt future, non compatitur propositio beatitudinis, vt futuræ, sufficiens ad illam sperandam: Sed cum tali evidentia compatitur simplex apprehensio beatitudinis, vt futuræ, quæ non sit suavis: Ergo hæc non est propositio sufficiens ad sperandam beatitudinem. Minor patet: Nam cum evidentia de eo, quod homo sit rationalis, compatitur apprehensio hominis non rationalis, & cum evidentia de eo, quod hircus non est cervus, compatitur apprehensio hircocervi, & sic de alijs chimeris, quæ sæpè apprehendimus contra evidentiam veritatis: Ergo pariter cum evidentia beatitudinis non futuræ, sed futuræ damnationis, compatitur simplex apprehensio beatitudinis futuræ, licet tunc non esset suavis. Explicatur: Qui evidententer negat beatitudinem esse futuram, apprehendit beatitudinem futuram; quia nemo negat, nisi quod apprehendit: Ergo cum evidentia beatitudinis non futuræ, compatitur simplex apprehensio beatitudinis futuræ. Urgetur: Damnati ipsi habent simplicem apprehensionem beatitudinis, vt futuræ: Et tamen non habent sufficientem cognitionem proponentem beatitudinem ad sperandam illam: Ergo non quælibet apprehensio est sufficiens propositio beatitudinis ad sperandam illam. Maior patet:

patet: Tum, quia negant beatitudinem sibi futuram, quam non negarent, si non apprehenderent: Tum, quia ex apprehensione beatitudinis, vt futuræ, videntes eam iam sibi non futuram in æternum, quæ aliquando potuit eis esse futura, æterno dolore torquentur. Unde cogitant, quam fœlices essent si beatitudo ipsis feret futura; & sic habent apprehensionem de sua fœlicitate, quam haberem, & defuturitione illius: Et tamen hæc non sufficit ad illam sperandam: Ergo. Propterea.

15. Secundo respondet Ripalda, non sufficere apprehensionem non suavis, sufficere tamen apprehensionem, quæ sit suavis iudicij de futura beatitudine. Sed contra est primò: Quia dato, quod hæc sufficiat est incompatibilis cum revelatione damnationis, & iudicio ex tali revelatione concepto: Ergo cum tali revelatione non compatitur cognitio sufficiens ad sperandam beatitudinem. Probo antecedens: Quia illa apprehensio, vt sufficiat ad sperandum, debet esse supernaturalis, cum sit regula actus supernaturalis spei: Sed cum revelatione damnationis, vt creditur, vel obligante ad credendum, non potest compati apprehensio supernaturalis suavis iudicij beatitudinis, vt futuræ: Ergo. Probo minorem: Quia repugnat omnino apprehensio supernaturalis, quæ suadeat intellectui iudicare contra id, quod Deus revelat, & obligat ad credendum: Sed in eo casu iudicare beatitudinem esse futuram, esset iudicare contra tenetur ille, cui facta foret, credere: Ergo repugnat in illo casu apprehensio supernaturalis suavis iudicij de futura beatitudine. Maior patet: Quia apprehensio supernaturalis suavis esset excitatio, & inspiratio Divina: Quid autem magis repugnans, quam quod Deus sua inspiratione suadeat intellectui iudicare contra revelationem sibi factam ab ipso Deo, quam ille tenetur credere? Sanè illa non esset inspiratio Divina, sed tentatio diabolica, suggestioque contra fidem, quam ille tenetur exhibere Deo: Ergo.

16. Contra est secundo: Quia vel requiritur ad sperandum iudicium de futuritione beatitudinis, vel non? Si requiritur: Ergo non sufficit apprehensio, contra ipsum Ripalda. Si non requiritur: Ergo nec apprehensio suavis talis iudicij. Probo hanc consequentiam: Nam ad quid requiritur, quod apprehensio regulans actum sperandi sit suavis iudicij non requisiti ad sperandum? Confirmatur: Nam apprehensio, vt suavis iudicij de futuritione damnationis est apprehensio proponens intellectui beatitudinem sub motivo aliciente, vt iudicet illam futuram, aliter enim non potest intelligi, quod sit suavis iudicij: Sed ad sperandum nullo modo requiritur, quod beatitudo proponatur intel-

lectui sub motivo aliciente ad iudicandam illam vt futuram, si non requiritur iudicare illam vt futuram: Ergo. Urgetur: Nam apprehensio proponens intellectui beatitudinem aliciendo, vt iudicet illam futuram, est apprehensio purè speculativè suavis; quia non extenditur ex vi huius suasionis ad voluntatem, sed manet intra sphæram intellectus: Sed ad sperandum non requiritur apprehensio, vt purè speculativè suavis: Ergo nec suavis intellectus ad iudicandam beatitudinem, vt futuram.

17. Imò nec sufficit immediatè, & per se; nam ad regulandum ex parte actus primi affectum voluntatis, qualis est actus spei, minimè sufficit, imò nec conducit apprehensio purè speculativa, & suavis intellectus ad iudicium: Ergo. Probo antecedens: Quia ad regulandum ex parte actus primi affectum voluntatis, requiritur cognitio in actu primo practica, quæ proponat obiectum voluntati, aliciendo ipsam ad talem affectum: Ergo non sufficit, imò nec conducit apprehensio, vt purè speculativa, proponens intellectui obiectum, suadendoque iudicium ipsius. Explicatur: Nam apprehensio illa suavis, vel ponitur à Ripalda, vt immediatè regulativa actus spei, vel mediante iudicio, cuius est suavis? Si mediante iudicio: Ergo iudicium de futuritione beatitudinis erit quod immediatè regulat spem, & non apprehensio: Ergo non sufficit illa apprehensio suavis iudicij. Si verò ponitur vt immediatè regulativa actus spei: Ergo non est immediatè suavis iudicij intellectus, sed immediatè suadet beatitudinem consequendam ipsi voluntati. Probo hanc consequentiam: Nam cognitio immediatè regulans actum voluntatis non alicet, nec movet intellectum ad iudicandum de obiecto, sed totam suam vim suavis, & persuasivam exercet erga voluntatem, vtpotè immediatè directiva voluntatis in ordine ad illum actum: Sed hoc pacto non potest esse suavis iudicij intellectus, sed solius voluntatis: Ergo falsò ponitur à Ripalda vt suavis iudicij de futuritione beatitudinis, cum potius sit immediatè suavis voluntatis. Propterea.

18. Dices tertio: Solutionem intelligendam esse de apprehensione suavis respectu voluntatis; nam hæc sufficit ad sperandum, & non requiritur iudicium de futuritione beatitudinis: Sed contra est: Nam apprehensio hoc modo suavis habet, licet imperfectè, & inchoativè, rationem iudicij practici: Ergo hoc pacto non vitatur necessitas iudicij practici de futuritione beatitudinis, sed de beatitudine, vt futura proposita voluntati. Probat antecedens: Nam apprehensio suavis beatitudinis vt futuræ respectu voluntatis

is, ut illam speret, aliter intelligi nequit, nisi in actu exercito, dictando voluntati *spera beatitudinem, nam illam assequeris*; licet enim hoc signatè, & formaliter non exprimat, tamen si proponit practicè voluntati beatitudinem, ut assequendam, modo suasio ad illam sperandam ex ipso modo proponendi, & in actu exercito dicit illi, *quod speret, quia assequeris*: Sed hoc ipso habet, saltem inchoativè, rationem iudicij practici Ergò.

19. Et hinc confeo inter Thomistas solum posse esse quæstionem de nomine, quantum ad cognitionem regulativam proximè actus spei, seu alterius intentionis efficacis: An debeat esse iudicium, vel sufficiat apprehensio? Nam in primis, qui volunt sufficere solum apprehensionem finis, ut futuri, negare nequeunt illam debere esse practicè suavisam respectu voluntatis, ad hoc ut conetur ad assecutionem obiecti; hoc autem intelligi non potest, nisi virtualiter, & in actu exercito habeat rationem dictaminis practici, respectu voluntatis, licet inchoativè, & sine assensu, ut loquitur Ioann. à S. Thom. quia videlicet assensus, seu iudicium perfectum, & affirmativum de futuritione finis, manet pendens ex conatu voluntatis, & solum formari potest consequenter ad illum. Qui verò asserunt, cognitionem regulativam debere esse iudicium de futuritione, intelli non possunt de iudicio speculativo, imò nec de practico cum assensu affirmante formaliter, & in actu signato finem esse futurum, aut assequendum, Undè non dicunt requiri iudicium affirmans finem esse futurum, sed iudicium dictans voluntati, ut illum intendat efficaciter. Nec requirunt, quod hoc dicitur expressè, & signatè, sed satis existimant, quod id dicitur, proponendo signatè voluntati finem ut consequendum; tali modo proponendi, quod practicè aliciat eam ad illum efficaciter aggrediendum; nam sanè cognitio regulativa immediatè actus voluntatis non potest, minusque debet, proponere signatè ipsi voluntati actum ipsum, sed solum debet proponere illi obiectum modo alicitivo ad illius aggressiorem, & intentionem: Soluta ergò de nomine potest esse disputatio.

20. Explicatur: Quia dupliciter potest aliquis puero dictare, quod dabit illi poma; v. g. Primò, expressè, dicendo: Dabo tibi poma. Secundò ipsi proponendo ad oculos poma tali modo, quod nutibus ipsis, licet non verbis, dicat illi, quod ea assequatur. Primus modus suadendi per verba est quasi speculativus. Secundus modus suadendi per propositionem, & ostensionem obiecti est practicus: Sic Ergò in intellectu duplex modus persuadendi futuritionem obiecti potest repetiri: Primus, quo expressè iudicio affir-

met beatitudinem esse futuram, & hic modus est speculativus. Secundus ita, ut ostendat voluntati beatitudinem, ut futuram, taliter, quod ex ipso modo proponendi innuat, quod eam assequatur; & hic modus est practicus: Hoc ergò iudicium practicum, quod consistit in suasio futuritionis, media propositione obiecti, à nemine negari valet, ut requisitum ad sperandum. Undè, quidquid sit de nomine, an videlicet, cognitio regulativa spei debeat vocari iudicium, an apprehensio suavisiva.

21. Sic argumentor: Cognitio immediatè regulativa actus spei debet esse practicè suavisiva futuritionis absolutæ beatitudinis, seu beatitudinis absolutè consequendæ, & hoc pacto dictans in actu exercito voluntati, *quod speret, quia assequatur*: Sed hoc repugnat cum iudicio absoluto de futuritione absoluta damnationis: Ergò repugnat cognitio proximè regulativa spei, cum iudicio absoluto de futuritione absoluta damnationis, & consequenter cum revelatione illius absoluta, credita, vel intimata. Probo minorem: Quia ex ipsis terminis repugnat eundem intellectum credere absolutè, se in æternum damnandum, seu nunquam salutem assequaturum, & nihilominus simul suadere suæ voluntati absolutè, quod illam assequatur, dicendo illi in actu exercito, *quod speret; quia hoc esset practicè, & suavisivè dicere, spera, quia assequeris beatitudinem; & simul dicere absolutè, nunquam illam assequeris, in quo est manifesta contradictio*: Ergò cum iudicio absoluto de salute nunquam assequenda repugnat cognitio proximè regulativa spei prædicto modo suavisiva. Confirmatur: Implicat eundem intellectum sibi ipsi contradicere in eodem instanti; ob hoc enim omnes cognoscunt repugnantiam in eo, quod idem intellectus simul affirmet, & neget idem obiectum, seu in eo, quod simul assentiat, & dissentiat eidem propositioni: Sed si intellectus simul iudicaret absolutè nunquam futuram beatitudinem, & simul proponeret illam practicè, & suavisivè, ut assequendam, sibi ipsi palam contradiceret: Ergò id omnino implicat in eodem intellectu simul. Maior patet: Quia si quis absolutè affirmaret alteri, *nunquam dignitatem istam assequeris; & nihilominus illam ei proponeret, ut ab illo assequendam, suadendo illi, ut conaretur eum spectata illam assequendi, manifestè sibi ipsi contradiceret*. Ergò pariter, si intellectus ita se gereret respectu propriæ voluntatis.

22. Propterea respondent alij, adducendo mittendo requiri, ex parte actus primi, ad sperandum, iudicium de futuritione beatitudinis, inquit: tamen, non requiri iudicium absolutum, aut de futuritione absoluta; sed satis esse iudicium obiectivè conditionatum,

aut de futuritione conditionata beatitudinis, sub conditione cooperationis liberi arbitrii; rectè autem conciliari in eodem intellectu iudicium absolutum de nunquam futura beatitudine cum iudicio obiectivè conditionato de futuritione illius sub conditione, quod non deficiat nostra cooperatio.

23. Sed contra est primo: Quia iam satis suprâ monstravimus. *quæst. 5. num. 20. & quæst. 6. num. 14.* non sufficere ad regulandam spem iudicium purè conditionatum de futuritione beatitudinis: Ergò. Secundò: Quia dupliciter potest excogitari iudicium de futuritione beatitudinis sub conditione conatus nostri, primò ita ut purè speculativè affirmet futuram beatitudinem, si non defecerit conatus proprius, hoc est, non suadendo practicè ad conatum proprium, sed purè enunciando connectionem conatus proprii, si datur, cum assecutione beatitudinis. Secundò practicè proponendo voluntati beatitudinem, ut futuram, si conetur ad illam in vi divini auxilij, suadendo ex modo proponendi voluntati, ut sic ad illam conetur: Primus modus iudicandi conditionatè potest compari cum iudicio de nunquam futura beatitudine; nam qui absolutè credit se nunquam assecuturum beatitudinem, ob defectum sui conatus, vel cooperationis, simul potest iudicare conditionatè: *Si non defutura foret mea cooperatio, & conatus, assecuturus essem beatitudinem*. Veruntamen evidens est, non sufficere hunc modum iudicandi futuram beatitudinem ad illam sperandam, quod exemplis probari potest.

24. Nam quod quis iudicet conditionatè: *Si haberem talem favorem, assequerem dignitatem*, non sufficit ad illam sperandam; & similiter si sic iudicet: *Si Rex esset meus amicus, impetrarem ab eo talem honorem*, non sufficit ad illum sperandum, non alia ratione, nisi quia hic modus apponendi conditionem præcindit ab eo, quod talis conditio sit vel non sit, practicè possibilis, & sic est modus enunciandi futuritionem conditionatam purè speculativè, seu non aliciendo voluntatem practicè, ut purificet conditionem: Ergò prædictus modus iudicandi beatitudinem, ut futuram sub conditione proprii conatus, aut cooperationis, non sufficit ad illam sperandam: Ergò admissio, quod sufficiat iudicium conditionatum, debet esse conditionatum secundo modo, hoc est practicè aliciendo, & movendo ad positionem conditionis; quasi dicat in actu exercito, & ex modo dicendi: *Pone conatum, & cooperationem ex tua parte; quia si illa non defecerit, assequeris beatitudinem*: Tum sic: Sed repugnat hic modus iudicandi beatitudinem conditionatè futuram, cum iudicio absoluto de ipsa nunquam futura: Ergò Probo hanc minorem: Quia ille modus iudicandi proponit practicè conditionem, ut

consequenter possibilem in præsentibus circumstantijs, hoc est, ut à se ponibilem cum effectu consequenter ad omnia sibi nota: Sed hoc repugnat cum iudicio absoluto de nunquam futura beatitudine: Ergò pariter repugnat iudicium obiectivè conditionatum, requisitum ad sperandum. Probo minorem: Quia cum iudicio absoluto de nunquam futura salute, & conditionato de illa futura, sub conditione, evidenter manet consequenter impossibilis positio conditionis: Ergò pariter est impossibile, quod quis cum illo iudicio absoluto de nunquam futura salute, iudicet conditionatè, illam futuram sub conditione, iudicando conditionem consequenter à se componibilem cum effectu.

25. Explicatur: Si idem intellectus diceret absolutè: *Concedo, quod nunquam consecuturus sum beatitudinem*, & simul diceret practicè: *Consequar illam, si conatus fuero, ut possum in præsentibus circumstantijs*; manifestè sibi ipsi contradiceret: Sed, ut possit sperare beatitudinem, ad minus requiritur, quod illam iudicet iudicio conditionato à se assequendam hoc secundo modo: Ergò non potest sine manifesta contradictione componi cum iudicio absoluto de nunquam futura beatitudine, iudicium conditionatum de illa futura, prout exactum ad sperandum. Urgetur: Implicat, quod Deus absolutè revelet alicui ipsum nunquam assecuturum esse beatitudinem, & quod simul illi inspiret spiratione supernaturali, quod illam consequatur, si conetur ad eam, movendo illum specialiter ad talem conatum; nam sanè Deus hoc pacto sibi contradiceret: Sed hoc secundum requiritur, ut tribuat illi potestatem proximam ad sperandam beatitudinem: Ergò implicat, quod Deus revelet alicui absolutè ipsum nunquam esse consecuturum beatitudinem; & quod simul illi tribuat potestatem proximam sperandi.

26. Explicatur: Dato quod sufficiat iudicium obiectivè conditionatum de futuritione salutis ad potestatem sperandi, illud debet esse supernaturale, & practicum, practicè movens ad positionem conditionis: Sed hoc repugnat cum iudicio absoluto fidei, quo quis credant pro nullo casu se assecuturum esse salutem: Ergò & potestas sperandi. Probat minor: Quia hoc iudicium ita practicum absolutè suaderet, & moveret ad falsificandum iudicium absolutum fidei, seu contra illum; siquidem moveret, & persuaderet voluntati, ut poneret conditionem, qua posita, diceret absolutè futuram beatitudinem, quam absolutè non futuram affirmaret: Sed repugnat, quod iudicium practicum supernaturale, practicè suadeat contra fidem supernaturalem eiusdem subiecti, aliàs fides, ut practica, posset sibi contradicere ut speculativè iudicanti, imò & Deus ipse, ut practicè suadens, contradiceret sibi, ut speculativè revelanti: Ergò.

RECURSUS AD DIVERSA SIGNA
impugnatur, & aliter probatur
Conclusio.

27. **R**ESPONDENT alij secundò ad rationem fundamentalem nostræ conclusionis, & ad suprà dicta, ex illis ad summum probari, non esse compatibile iudicium de futuritione beatitudinis, seu cognitionem suam illius requisitam ad sperandum, cum revelatione absoluta damnationis, facta proprio ad exercitium nostræ libertatis, seu antecedenter ad illud; minimè autem probari, quod sit impossibile prædicta revelatio, si fiat consequenter ad exercitium libertatis; nam rectè cohæret simul, & in eodem instanti, pro diversis signis, iudicium practicum de futuritione beatitudinis pro priori ad exercitium libertatis, & revelatio absoluta, sive iudicium etiam absolutum de futuritione damnationis pro posteriori. Ex quo inferunt, & concedunt nobiscum contra Ripald. quod si fiat revelatio absoluta damnationis pro priori ad exercitium libertatis, & antecedenter, adimit necessariò potestatem liberam, & obligationem sperandi; secus tamen si fiat consequenter, & pro posteriori; & hic modus defendendi potestatem liberam sperandi simul cum revelatione absoluta damnationis, est familiaris RR. Iesuitis.

28. Sed contra illos sic insurgo, primò: Nam si recursus ad diversa signa eiusdem instantis faceret componibile iudicium practicum de futuritione beatitudinis cum iudicio, sive revelatione absoluta damnationis, pariter faceret componibile prædictum iudicium practicum cum notitia evidenti, imò & experientia ipsius damnationis; nam pariter liceret recurrere ad diversa signa, ad dicere non esse incomponibile, quod homo pro priori, & antecedenter haberet iudicium practicum de futuritione beatitudinis, & pro posteriori, sive consequenter, in eodem instanti, evidentiã, seu experientiam suæ damnationis; quod, licet ab aliquibus concedatur, cæteris tamen, vt inauditum, displicet; & quia hoc pacto liceret evacuare contrarietatem quarumlibet formarum, ac dicere omnes formas, quantumvis contrarias, & privativè oppositas, esse compatibles in eodem subiecto, & pro eodem instanti, dicendo, vnam esse pro priori, & alteram pro posteriori: Sed hoc est apertè absurdum, evertitque leges contrarietatis, & contradictionis, vt alibi ostendi: Ergò si prædicta iudicia non sunt compatible pro eodem signo, nec etiam pro diversis signis in eodem instanti reali.

29. Undè sic secundo arguo: Iudicium

practicum de futuritione beatitudinis importat essentialiter privationem iudicij certi de futuritione damnationis: Sed in eodem instanti, adhuc pro diversis signis, nequit compati privatio iudicij de futuritione damnationis, & ipsum iudicium, cuius est privatio: Ergò in eodem instanti, adhuc pro diversis signis, non potest compati iudicium practicum de futuritione beatitudinis, & iudicium certum de futuritione damnationis. Maior probatur: Nam iudicium practicum de futuritione beatitudinis abs dubio removet, & excludit à subiecto iudicium de futuritione damnationis, vtpotè sibi contrarium: Ergò privat subiectum iudicio de futuritione damnationis, cuius subiectum erat capax: Ergò importat privationem talis iudicij.

30. Nec dicas illud privare pro priori, non verò pro posteriori; nam implicat privatio formæ pro priori, & ipsa forma pro posteriori in eodem instanti: Ergò ruit solutio. Antecedens, simul cum minori syllogismi præcedentis, sic probatur: Nam instans est duratio indivisibilis omninò, non admit tens antea, nec postea, licet admittat ordinem prioris, & posterioris, loquendo de prioritate, & posterioritate naturæ, & causalitatis: Sed implicat privatio formæ, & forma ipsa in eodem subiecto sine antea, & postea in eadem duratione indivisibili: Ergò adhuc pro diversis signis repugnat in eodem instanti privatio formæ, & forma ipsa. Probo minorem: Nam implicat esse, & non esse simul, & absque omni successione: Sed privatio formæ, & forma ipsa sunt esse, & non esse eiusdem formæ: Ergò non possunt esse simul absque successione: Ergò solum potest esse vna antea, & alia postea: Sed in vnico, & indivisibili instanti non datur antea, & postea, vt omnes Philosophi fatentur: Ergò in vnico, & indivisibili instanti non cohærent forma, & privatio formæ, adhuc pro diversis signis naturæ.

31. Confirmatur, & explicatur: Nam vel privatio existeret in toto instanti, vel solum in parte instantis: Hoc secundum implicat in terminis; nam instans non habet partes, sed est duratio omninò indivisibilis, omnique carens successione: Ergò necessariò concedendum est secundum, quod scilicet privatio existeret in toto instanti: Sed eo ipso locum non relinquit, vt in illo instanti existat simul frà, qua privat; nam si privatio implet totum instans, & in toto illo durat; quo pacto in illo habebit locum forma privata? Ergò implicat privationem existere in eo instanti, simul cum forma privata.

32. Explicatur, ac detegitur æquivocatio contrariorum: Nam, etsi in eodem instanti dentur plura signa naturæ, & causalitatis,

tatis, inter se ordinata, omnia tamen signa sunt simul simultare durationis, & absque omni successione in existendo, nam primum signum; v. gr. existit in toto instanti; secundum etiam in toto instanti, & similiter tertium, vel quartum, &c. Nam aliud est, & valdè distinctum, inter ea signa dari ordinem naturæ, & causalitatis, ita vt vnum se habeat per modum causæ, & aliud per modum effectus, aliud, quod inter illa detur successio in existendo, aut prius, vel postea in durando: Primum enim compatitur in eodem instanti reali: Secundum verò omninò repugnat: Sed inter signa, quæ simul existunt in toto instanti reali non potest in vno dari privatio formæ, & in alio forma, aliàs simul in indivisibili duratione coexisteret forma cum sui privatione in eodem subiecto: Ergò adhuc pro diversis signis sunt in compatible in eodem instanti, & subiecto. Sed quid in hoc probando amplius immoror, cum locum proprium habeat in 2. *Phisicor. quest. 4. num. 17.* vbi satis demonstravi hunc recursum ad diversa signa pro componendis formis contrarijs in eodem instanti omninò implicatorium esse, & sola æquivocatione innixum.

33. Ex quo secundo potest probari conclusio; nam potestas proxima sperandi beatitudinem importat essentialiter privationem iudicij de revelatione absoluta damnationis: Ergò cum hoc iudicio est essentialiter incompatibilis, & consequenter cum revelatione absoluta, vt credita, vel intima sufficenter. Probo antecedens: Quia potestas proxima sperandi, apud omnes, essentialiter constituitur per cognitionem consideratam practicè proponentem voluntati beatitudinem, modo alicitivo ad eam sperandam, sive hæc cognitio sit de sola possibilitate, sive de futuritione, sive sit iudicativa, sive apprehensiva, sive affirmet futuritionem conditionatam, sive absolutam: Sed prædicta cognitio essentialiter importat privationem iudicij de revelatione absoluta damnationis: Ergò. Probo minorem: Quia implicat aliquem consideratè, & practicè proponere suæ voluntati beatitudinem modo alicitivo ad eam sperandam, nisi pro eo tunc careat privativè iudicio absoluto de revelatione absoluta damnationis: Ergò cognitio ita proponens importat essentialiter privationem talis iudicij. Probo antecedens: Quia implicat quod consideratè proponat, nisi cum attentione ad omnia sibi nota pro eo tunc: Sed implicat, quod cum attentione ad omnia sibi nota, proponat sibi beatitudinem practicè modo alicitivo ad eam sperandam, nisi pro eo tunc careat privativè iudicio de revelatione absoluta damnationis: Ergò. Probo minorem: Implicat, quod cum attentione ad omnia sibi nota proponat

Illustratus Palanco.

sibi beatitudinem modo alicitivo ad sperandum, nisi pro eo tunc nihil sibi innotescat, ex quo beatitudo reddatur practicè inconsequibilis; nam qui, attentis omnibus sibi notis, proponit sibi beatitudinem practicè, modo alicitivo ad eam sperandam, virtualiter, & in actu exercito dicit nihil sibi innotescere, cum quo sit impossibilis, aut impossibilis cum effectu consecutio beatitudinis, seu, quod non obstantibus omnibus sibi notis, manet à se cum effectu consequibilis beatitudo; hoc enim pacto, & non aliter, potest alicere se ipsum obiectivè ad illam sperandam: Sed hoc implicat, nisi pro tunc careat privativè iudicio de revelatione absoluta damnationis; quia si pro tunc haberet tale iudicium, aut notitiam de tali revelatione, id non posset dicere; nam cum revelatione absoluta damnationis sibi nota, est iam practicè inconsequibilis beatitudo, & consequenter impossibilis eius consecutio: Ergò.

34. Ex quo facile impugnatur solutio communis, nempe, quod satis est ad potestatem proximam sperandi; carentia præcisiva iudicij de futuritione, aut de revelatione damnationis; quia sufficit, quod tale iudicium non detur in signo potestatis proxime ad sperandum, seu, quod in illo signo præcindatur ab eo iudicio, & non requiritur, quod re ipsa non detur tale iudicium per privationem illius in toto instanti. Contra enim est: Quia cognitio proponens beatitudinem, practicè aliciendo ad eam sperandam, non proponit illam ex attentione ad hoc, vel illud sibi notum, cum præcisione à reliquis, quæ sint sibi nota in eodem instanti, sed illam proponit cum attentione ad omnia sibi nota in eo instanti; aliàs enim non esset propositio considerata, sed inconsiderata, & imprudens; si quidem proponeret, non attendendo, sed præcindendo ab aliquo sibi noto in eo instanti, quod redderet beatitudinem consequenter impossibilem: Sed potestas proxima sperandi constituitur per talem cognitionem consideratè, & prudenter proponentem: Ergò non potest importare puram præcisionem à notitia damnationis, aut revelationis de illa, sed carentiam realem repugnantem, & privativam talis notitiæ, seu iudicij. Explicatur: Implicat, quod in signo potestatis præcindatur à notitia damnationis, si in eo signo maturè considerantur omnia nota subiecto potenti sperare: Sed vt sit potestas prudenter sperandi debent in signo potestatis attendi omnia nota subiecto pro eo instanti: Ergò non potest pro signo potestatis præcindi à notitia damnationis, si talis notitia detur in eo instanti.

35. Dices, quod pro signo potestatis prudenter sperandi, satis est, quod considerentur

derentur omnia nota subiecto pro eo signo, hoc est, omnia, quæ innotescunt subiecto pro priori ad exercitium, & actum secundum, non verò omnia, quæ possunt innotescere illi consequenter ad exercitium sperandi, vel omittendi spem; potest autem alicui innotescere revelatio damnationis consequenter ad actum secundum liberè omittendi spem quin illi innotuerit pro signo potestatis, & actus secundi.

36. Sed contra: Quia implicat, quod in eodem instanti, facta plena consideratione, possit quis dicere absolute pro priori signo: *Nihil mihi innotescit, quo reddatur infallibiliter non futura beatitudo.* Et pro signo sequenti eiusdem instantis dicat: *Aliquid mihi innotescit, ut cuius, iam est infallibiliter non futura beatitudo.* Sed ad potestatem prudenter sperandi requiritur, quod pro signo potestatis possit quis absolute dicere: *Nihil mihi innotescit, quo reddatur infallibiliter non futura beatitudo.* Ergo implicat, quod pro signo sequenti eiusdem instantis possit dicere: *Aliquid mihi innotescit, quo iam manet infallibiliter non futura beatitudo.* Ergo & quod illi innotescat revelatio absoluta damnationis in eodem instanti pro posteriori; siquidem hac redditur infallibiliter illi non futura beatitudo. Maior patet: Quia ea iudicia sunt contradictoria formaliter; implicat autem, quod idem intellectus in eodem instanti possit, adhuc pro diversis signis, iudicare contradictoria formaliter, aliàs posset simul assentire, & dissentire, affirmare, & negare idem obiectum, quod nemo dicet, adhuc pro diversis signis. Minor verò probatur: Quia non satis est quod possit dicere: *Nihil mihi innotescit, &c.* cum restrictione ad determinatum signum: Ergo requiritur quod id possit dicere absolute, & sine restrictione. Probo antecedens: Quia licet in signo potestatis dicat: *Nihil mihi innotescit in signo potestatis sperandi reddens infallibiliter non futuram beatitudinem;* potest simul in eo signo agnoscere: *Quod aliquid sibi innotescit extra signum potestatis, quo redditur infallibiliter non futura beatitudo;* siquidem in eo signo potestatis prudenter potest, imò, & debet attendere, non solum ea, quæ sibi innotescunt, ut constituent a potestatem, sed absolute omnia, quæ sibi innotescunt in eo instanti; licet sint extra signum potestatis, & potestatem non constituent: Sed eo ipso non sufficit ad potestatem prudenter sperandi; nam quid iuvat, quod in signo potestatis cognoscatur nihil sibi innotescere in eo signo, quod reddatur infallibiliter non futura beatitudo, si in ipso signo cognoscit aliquid sibi innotescere absolute, licet extra illud signum, quo redditur non futura beatitudo; ut possit prudenter sperare. Sanè si quis, facta plena conside-

ratione, inveniat sibi innotescere in signo potestatis aliqua, quibus reddatur possibilis beatitudo, & aliqua extra signum potestatis, quibus reddatur re ipsa infallibiliter non futura, cum hac plena consideratione, minimè, nisi stultè, poterit sperare: Ergo requiritur, quod in signo potestatis possit absolute dicere: *Nihil mihi innotescit, nec intra, nec extra signum potestatis, quo reddatur infallibiliter non futura beatitudo.*

37. Contra secundo: Quia saltem requiritur, quod in signo potestatis, facta plena consideratione, ignoret positivè revelationem damnationis: Sed ignorantia est carentia privativa, & non solum præcisiva notitiæ: Ergo requiritur carentia privativa, & non sufficit præcisiva de revelatione damnationis. Probatur maior: Quia saltem requiritur, quod in eo signo, facta plena consideratione, sibi non innotescat pro eo signo talis revelatio, quæ re ipsa datur in eo instanti: Sed qui facta plena consideratione, non agnoscit revelationem, quæ in eo instanti datur, planè illam ignorat positivè: Ergo requiritur, quod in eo signo, in quo facit plenam considerationem, quod est signum potestatis, ignoret positivè revelationem. Tunc sic: Sed implicat, quod in eodem instanti reali, adhuc pro diversis signis, aliquis positivè ignoret, & positivè cognoscat eandem revelationem: Ergo implicat, quod in eo instanti, in quo habet potestatem proximam sperandi constitutam per ignorantiam revelationis, cognoscat revelationem, adhuc pro posteriori.

38. Explicatur: Nam saltem ad sperandum requiritur, quod, facta consideratione in signo potestatis, possit quis dicere, quod dixerunt Ninivitar: *Quis scit, si convertatur, & inoscat Deus?* Ex hoc enim conceperunt spem indulgentiæ, & misericordiæ, quamvis crediderunt Ionæ prædicanti: *Adhuc quadraginta dies sunt, & Ninive subvertetur;* quia videlicet ignorabant utrum hæc revelatio foret absoluta, & irrefragabilis, an comminatoria, & de pœna commutabili, aut remissibili, hoc enim planè significabant dicentes: *Quis scit, si convertatur, & inoscat Deus?* Sed cum hac ignorantia positiva in signo potestatis implicat, quod in posteriori signo eiusdem instantis detur positiva notitia revelationis absolutæ, ut absolutæ: Ergo adhuc pro diversis signis non potest dari potestas proxima sperandi, & notitia revelationis absolutæ de damnatione. Probo minorem: Quia ignorantia positiva, & positiva scientia, vel certa notitia opponuntur directè privativè, sicut lux, & tenebræ: Sed quæ opponuntur directè, & privativè, ut lux, & tenebræ, non possunt in eodem subiecto, & instanti coherere, adhuc pro diversis signis, ut patet in luce ipsa cum tenebris: Ergo.

Denique

39. Denique confirmatur, & magis explicatur hæc ratio: Nam ut quis prudenter possit sperare, requiritur, quod plenè inquirat an pro tunc aliquit occurrat, quo excludatur consequibilitas obiecti sperandi, & quod planè consideret omnia, quæ tunc occurrunt; & denique, quod, hæc facta consideratione, non inveniat revelationem absolutam negantem futuritionem obiecti: Sed hoc non invenire post inquisitionem, & considerationem plenam est formalissimè ignorare positivè eam revelationem, si illa detur pro posteriori: Ergo requiritur ignorantia positiva illius revelationis: Cum hac autem coniungere, licet pro posteriori, certam eius notitiam, non est minus impossibile, quam coniungere lucem cum tenebris: Ergo sicut quando diaphanum est in tenebris, requiritur essentialiter posterior duratio, & non sufficit posterius signum naturæ, ut possit illuminari, ita similiter, supposita ex parte potestatis ignorantia revelationis requisita ad sperandum, ut possit qui talem potestatem habet cum tali ignorantia, cognoscere revelationem dictam, requiritur essentialiter expectare aliam durationem posteriorem, & non satis est signum posterius eiusdem instantis, aut durationis: Et ratio utriusque est; quia sicut diaphanum tenebrarum non potest illuminari, nisi interveniente reali mutatione, quæ in eodem instanti intransitivè dari nequit, ita, ut qui ignorat revelationem, illam cognoscat, essentialiter requiritur realis mutatio, & transitus, quo transeat de ignorante in cognoscentem, quod intra idem instans, adhuc pro diversis signis, omninò impossibile est.

40. Propterea dices secundo: Quod ad potestatem sperandi sufficit, quod facta plena consideratione, detur in illo signo nescientia pura, seu ignorantia negativa revelationis, & talem esse, quæ potestatem sperandi constituit, quia est non agnoscere pro signo potestatis, quod pro illo signo incognoscibile est; rectè autem coheret nescientia, seu ignorantia purè negativa pro vno signo, cum certa notitia pro sequenti. Sed contra redit argumentum factum: Quia ille, qui inquirit plenè, & plenè considerat, utrum sit aliquid pro tunc impediens futuritionem beatitudinis, & illud non detegit, quamvis re ipsa sit, privativè, & non purè negativè ignorat: Sed hoc requiritur ad potestatem proximam prudenter sperandi: Ergo non sufficit ignorantia purè negativa. Contra secundo: Quia licet revelatio fiat consequenter ad exercitium omittendi spem, cognoscibilis est ante illam omissionem, licet auferendo eius libertatem: Ergo illam ante non agnoscere, inquitendo illius notitiam, est ignorare pro priori, quod pro priori est cognoscibile, & cuius ne-

titia inquiritur: Sed hæc est formalissimè ignorantia privativa, & non pura nescientia: Ergo. Tertio: Quia ea ignorantia de revelatione damnationis, quæ facta plena consideratione requiritur ad spem pro priori, aliquam excludit a subiecto notitiam revelationis, cuius subiectum sit capax: Vel ergo subiectum est capax habendi notitiam illius revelationis in signo priori, vel non? Si non est capax in signo priori: Ergo non excludit a subiecto notitiam pro signo priori, pro quo non est capax illius, sed solum illam excludit pro signo posteriori, pro quo solum est capax: Ergo manet impossibilis notitia certa revelationis, adhuc pro signo posteriori. Si autem subiectum sit capax talis notitiæ pro signo priori: Ergo illa ignorantia est privativa, & excludit notitiam pro eo signo, pro quo revelatio est cognoscibilis a subiecto.

41. Explicatur: Quia negari nequit ignorantiam revelationis requisitam ad sperandum excludere a subiecto aliquam notitiam illius subiecto possibilem; quia si nullam excluderet notitiam subiecto possibilem, nulla notitia revelationis de damnatione subiecto possibilem excludere posset potestatem proximam sperandi, seu ignorantiam requisitam ad sperandum, aut cum illa esset incompossibilis, quod sanè nullus audebit asserere: Maneat ergo pro certo apud omnes, quod ad sperandum prærequiritur talis ignorantia damnationis futuræ, seu revelationis de illa, quæ excludat a subiecto aliquam notitiam illius subiecto ipsi possibilem: Sed ignorantia excludens notitiam subiecto possibilem est ignorantia privativa, & non purè negativa: Ergo ad sperandum requiritur ignorantia aliqua privativa, & non satis est ignorantia negativa, seu pura nescientia. Vel aliter subsumo: Sed per te revelationis consequenter factæ solum est possibilem notitia pro posteriori non pro priori: Ergo illa ignorantia exacta ad sperandum excludit notitiam revelationis, etiam pro posteriori; aliàs nullam notitiam possibilem subiecto excluderet.

REIJCIUNTUR OMNES MODI
ponendi revelationem absolutam consequenter ad exercitium
libertatis.

42. EX quo iam minantur ruinam omnes modi, quibus contrarij exagitarunt revelationem consequenter ad exercitium libertatis, compatibilem cum libertate sperandi, quos tamen, ut clarius, & ordinatè impugnem.

43. Dico primo: *Potest fieri revelatio*

in absoluta damnationis hoc modo tendendi. Damnaveris propter peccatum determinatum (furti v.g.) à te commitendum. *sed in eo casu, nec sperare posset beatitudinem ille, cui fieret talis revelatio, nec auxilium efficax ad vitandum peccatum revelatum.* Primum admittimus cum contrarijs, & idè non indiget probatione. Secundum, scilicet, quod in ea hypotesi non posset sperare beatitudinem, nec auxilium efficax ad vitandum peccatum furti. Probatur ratione à priori nostræ conclusionis; nam ille, cui fieret talis revelatio non posset habere iudicium practicum, nec de futuritione beatitudinis, nec de futuritione auxilij efficacis, nec ignorantiam requisitam de revelatione in contra, cum potius per revelationem certificaretur de futuritione damnationis, & peccati furti, & consequenter de non futuritione beatitudinis, nec auxilij efficacis ad vitandum furtum: Sed potestas libera ad sperandam beatitudinem, & auxilium efficax requirit necessariò iudicium practicum de futuritione vtriusque, vel saltè ignorantiam de contrario: Ergò facta tali revelatione, ille cui fieret non haberet liberam potestatem, nec sperandi auxilium efficax, nec beatitudinem.

44. Dico secundò: *Possibilis etiam est revelatio absoluta damnationis propter peccatum desperationis positiva, cum qua tamen non esset potestas libera, nec obligatio sperandi; esset tamen potestas libera, & obligatio non desperandi positive.* Quod talis revelatio sit possibilis admittimus cum contrarijs. Quod autem cum illa non stare potestas libera sperandi, probatur eadem ratione, ac suprà; nam cum esset revelatio absoluta damnationis, tolleretur iudicium de futuritione beatitudinis, vel saltè ignorantiam de contrario, requisitam ad sperandum. Quod verò non auferret potestatem liberam non desperandi positive, etiam patet; nam ille, cui facta esset talis revelatio, licet non posset positive sperare, haberet tamen potestatem antecedentem non desperandi positive: Ergò. Antecedens probatur: Nam revelatio consequens ad positivam desperationem non tollit potestatem antecedentem non desperandi positive. Sed illa revelatio, ut potè facta propter peccatum desperationis, esset consequens ad ipsam desperationem positivam: Ergò non auferret potestatem antecedentem non desperandi positive. Minor patet: Nam impedimentum consequens exercitium libertatis non auferit potestatem antecedentem ad vtrumque extremum libertatis.

45. Explicatur: Revelatio illa non necessitaret antecedenter ad positivam desperationem: Ergò nec tolleretur potestatem antecedentem non desperandi positive. Antecedens

probat: Nam illa revelatio, nec necessitaret antecedenter, quia revelatio absoluta damnationis; nec necessitaret antecedenter, quia revelatio absoluta desperationis: Ergò non necessitaret antecedenter ad desperandum. Antecedens, quoad primam partem, probatur; nam ex eo, quod sit revelata absolute damnatio, ad summum tollitur obiectum spei, scilicet beatitudo, ut futura, non tamen ponitur obiectum necessitans ad desperandum; nam licet ponatur beatitudo, ut infallibiliter defutura, quod est obiectum desperationis, huiusmodi tamen obiectum non necessitat antecedenter ad sperandum: Quod facile probari potest; nam sicut est obiectum desperationis beatitudo, ut defutura; ita obiectum spei est beatitudo, ut futura: Sed etiam si beatitudo proponatur, ut infallibiliter futura, non cogit, nec necessitat antecedenter ad positivè sperandum illam: Ergò pariter, licet proponatur beatitudo, ut infallibiliter de futura, non necessitat voluntatem ad desperationem illius.

46. Explicatur amplius: Quia nullum obiectum deliberate propositum voluntati necessitare potest voluntatem quoad exercitium, ut positivè tendat circa ipsum, sed ad summum necessitare potest, quoad specificationem, ut non tendat circa contrarium; nam solus Deus clarè visus rapit voluntatem, quoad exercitium, ut est communis Theologorum sententia: Ergò sicut beatitudo, proposita ut futura, non necessitat voluntatem ad exercitium sperandi, licet circa illam ut futuram non possit voluntas desperare; ita beatitudo proposita ut infallibiliter defutura non necessitat voluntatem ad exercitium desperandi, licet impossibilitet voluntatem ad sperandam illam, ut defuturam. Et ratio omnium est; nam inter spem positivam, & positivam desperationem, datur medium, nempe desperatio negativa, vel omisio spei: In prædicto igitur casu, voluntas non posset sperare positivè beatitudinem; quia illam proponeret intellectus, ut infallibiliter defuturam; nec esset necessitata ad desperandum positivè, quia beatitudo, ut infallibiliter defutura, non cogit ad positivam desperationem; esset tamen necessitata ad desperationem negativam, sive ad omisionem spei positivæ.

47. Quod verò illa revelatio non necessitaret antecedenter ad desperandum, eo, quod esset revelatio absoluta ipsius desperationis, patet etiam; nam quatenus revelatio absoluta ipsius desperationis, est consequens ad exercitium libertatis desperandi, vel non desperandi, nimirum ad ipsam liberam desperationem: Sed impedimentum consequens ad exercitium libertatis non potest ne-

cessitare ad talis libertatis exercitium, ut est communis Theologorum sensus: Ergò revelatio illa, eo, quod esset desperatio revelationis, non posset esse antecedenter ad desperationem ipsam.

48. Sed indè inferunt, vel potius obijciunt contrarij: Ergò revelatio potest fieri propter peccatum omisionis spei, sive propter omisionem liberam sperandi: Sed in eo casu esset consequens ad exercitium libertatis sperandi, vel non sperandi: Ergò in eo casu non necessitaret antecedenter ad non sperandum, nec impossibilitaret antecedenter ad sperandum, sed relinqueret potestatem antecedentem sperandi, vel non sperandi: Iam ergò est possibilis revelatio absoluta damnationis, & composibilis cum potestate libera antecedenti sperandi.

49. Sed contra dico tertio: *Impossibilis est revelatio absoluta damnationis facta, & sufficienter intimata in aliquo instanti propter peccatum omisionis spei committendum in eo ipso instanti.* Probatur: Nam talis revelatio, ex capite revelationis absolute damnationis pro instanti A. v.g. excusaret à peccato, omisionem spei: Deindè revelaret esse peccatum ipsam omisionem spei, & quidem peccatum damnatione condignum; siquidem propter ipsum diceret expressè hominem damnandum: Ergò talis revelatio manifestè implicat contradictionem, siquidem tollit ipsum peccatum, quod expressè affirmat. Maior, in qua stat difficultas, probatur: Nam ablata libertate, seu potestate libera sperandi pro instanti A, omisio spei excusatur à culpa, & à peccato pro illo instanti: Sed prædicta revelatio, ex capite revelationis absolute damnationis, sufficienter intimata pro instanti A, auferret libertatem, & potestatem liberam sperandi pro eo instanti: Ergò excusaret omisionem spei à culpa, & à peccato. Maior patet: Nam impossibilitas sperandi excusat omisionem sperandi à culpa. Tùm, quia tollit obligationem sperandi, nemo enim ad impossibilia tenetur, ablata autem obligatione sperandi, culpa non est omittere actum sperandi. Tùm quia, dum est impossibilis actus sperandi, est necessaria, & non libera omisio sperandi, necessitas autem, seu carentia libertatis in omisione, absdubio excusat à culpa. Maior verò etiam probatur, repetita ratione fundamentali nostræ conclusionis; nam potestas libera sperandi, constituitur per iudicium supernaturale practicum proponens beatitudinem ut futuram, sive per cognitionem suavisimam futuritionis beatitudinis, vel saltè per ignorantiam de revelatione in contra: Sed talis revelatio sufficienter intimata esset impossibilis cum tali iudicio practico, cognitione suavisimam, aut ignorantia prædictis, ut probatum manet: Ergò esset impossibilis cum potestate libera sperandi pro illo instanti, & consequenter illam auferret.

40. Nec dicas, talem revelationem fore consequentem ad tale iudicium practicum, sive ad talem cognitionem suavisimam futuritionis. Nam contra reddit argumentum iam factum; si enim loquamur de revelatione sufficienter intimata, implicat in eodem instanti reali, quod Deus ex una parte infundat iudicium, seu cognitionem supernaturalem suavisimam futuritionis beatitudinis, & ex alia parte revelet absolute futuram damnationem, hancque revelationem intimet sufficienter pro eodem instanti; nam aliàs Deus simul suaderet opposita, sibi que ipsi contradiceret, ut auctor supernaturalis, quod nihil magis impossibile excogitari potest.

51. Nec valet recursus ad diversa signa; nam si Deus pro priori ad iudicium practicum, aut cognitionem supernaturalem, promittit, & suadet futuram beatitudinem, implicat, quod consequenter, seu pro posteriori in eodem instanti revelet eidem subiecto absolute futuram damnationem; multoque amplius, quod ipsum obliget ad id credendum in eodem instanti: Tùm, quia huiusmodi revelatio non est consequens, sed inconsequens, & contraria foret iudicio supernaturali, vel cognitioni suavisimæ ex parte actus primi præsuppositæ: Tùm quia, supposita illa cognitione supernaturali suavisimam ex parte actus primi, non potest homo obligari à Deo, ut pro eodem instanti, consequenter ad illam cognitionem, credat oppositum, scilicet futuram damnationem; aliàs illum obligaret, ut crederet contra suasionem supernaturalem à se inditam: Repugnat ergò, pro signo consequenti eiusdem instanti, revelatio prædicta sufficienter intimata.

52. Urgetur: Cognitione suavisimam futuritionis beatitudinis induceret privationem iudicij de futuritione damnationis: Sed implicat, quod pro posteriori ad privationem talis iudicij, & consequenter ad ipsam, obliget Deus ipsum hominem, ut credat futuram damnationem pro eodem instanti; aliàs enim obligaret ipsum, ut in eodem instanti, consequenter ad privationem iudicij de futuritione damnationis, haberet iudicium ipsum, quo crederet futuram damnationem, quod esse impossibile iam demonstratum manet: Ergò implicat, quod in eodem instanti, adhuc pro signo consequenti, revelet Deus futuram damnationem, obligando ipsum hominem, ut eam credat futuram in eodem instanti, licet pro sequenti signo.

53. Ex quo denique exploratur recursus alius P. Ripalda aientis sufficere ex parte actus primi probabilitatem, vel etiam dubitationem de futuritione beatitudinis ad eam sperandam, quam quidem dubitationem, seu probabilitatem, asserit, compatibilem esse cum iudicio certo damnationis, saltè pro posteriori, ex vi revelationis absolute concepto.

54. Contra enim est primo: Nam proba-

probabilitas requisita ex parte actus primi ad sperandum, debet esse probabilitas prudens, simpliciter talis, desumpta ex omnibus cognitis operanti, ita ut, attentis omnibus sibi notis, prudenter, seu probabiliter, iudicari possit beatitudo ut futura: Sed hoc repugnat, si in eodem instanti illi revelatur absolute futura damnatio: Ergo in eodem instanti est incompatibilis probabilitas requisita ad sperandum cum revelatione absoluta damnationis. Maior patet: Nam probabilitas imprudens, vel secundum quid talis, quae non procedat ex consideratione integra omnium concurrentium in illo instanti, sed tantum ex vno motivo, alijs non consideratis, ad summum sufficere potest ad spem quandam imprudentem, & inconsideratam; spes autem Theologica, de qua loquimur, essentialiter est prudens, & considerata; debet ergo procedere ex integra consideratione omnium concurrentium in eo instanti. Minor autem probatur: Nam cum certitudine fidei de futuritione absoluta damnationis, incompatibilis est prudens probabilitas de futuritione beatitudinis; nam contra fidem nulla est prudens probabilitas: Sed ille, cui fieret revelatio absoluta damnationis, sibi sufficienter intimata, pro eo instanti esset certus certitudine fidei de futuritione damnationis: Ergo in eodem instanti, adhuc pro diverso signo, esset incompatibilis probabilitas prudens de futuritione beatitudinis.

55. Confirmatur primo: Nam nullus Catholicus habere potest probabilitatem prudentem de non futuritione Anti-Christi, non alia ratione, nisi quia contra revelationem divinam, nulla est prudens probabilitas: Ergo similiter ille, cui fieret revelatio absoluta damnationis, non posset in eodem instanti habere probabilitatem prudentem de futuritione beatitudinis. Confirmatur secundo: Nam probabilitas, seu dubitatio prudens circa futuritionem beatitudinis importat essentialiter privationem certitudinis de non futuritione ipsius beatitudinis; dubitans enim positivè, aut probabiliter opinans pro eo instanti, pro quo dubitat, seu probabiliter opinatur, necessario est incertus de eo ipso, quod dubitat, vel opinatur; & consequenter privatus certitudine infallibili de opposito: Sed in eodem instanti, adhuc pro diversis signis, incompatibilis est privatio certitudinis cum ipsa certitudine, ut manet probatum: Ergo in eodem instanti, adhuc pro diversis signis, nemo potest dubitare prudenter, nec habere opinionem probabilem de futuritione beatitudinis, & simul certitudinem absolutam de futuritione damnationis ex vi revelationis factae in eodem instanti. Explicatur: Implicant in eodem instanti, adhuc pro diversis signis, ignorantia, & scientia eiusdem obiecti in eodem intellectu: Ergo pariter im-

plicat in eodem instanti, & intellectu simili incertitudo, seu dubitatio, cum certitudine eiusdem obiecti, adhuc pro diversis signis. Consequentia probatur: Nam idèd primum est verum, quia ignorantia importat essentialiter privationem scientiae: Sed etiam dubitatio positiva, vel incertitudo importat essentialiter privationem certitudinis: Ergo.

56. Ex quo iam inferitur esse etiam impossibilem revelationem, quae hoc modo tendendi revelet damnationem: *Quia omnes spes damnaveris*; quia huiusmodi revelatio ex vna parte aufert libertatem sperandi, & ex alia illam supponit manere post ipsam revelationem; siquidem supponit omissionem fore peccaminosam, quod esse nequit, nisi manente libertate sperandi: Ergo implicat contradictionem talis revelatio.

57. Inferitur secundo multo magis impossibilem esse istam: *Quamvis spes, damnaveris*; quia ex vna parte, revelando absolute damnationem, tollit potestatem sperandi, & ex alia supponit posse sperare consequenter ad ipsam revelationem, quod, quam impossibile sit, quis non videat? Nam tanè ille, cui facta foret talis revelatio, non posset sperare consequenter ad ipsam, nisi hoc modo tendendi, vel æquivalenti: *Quamvis credo fide divina me damnandum absolute, nihilominus spero firmiter me consecutum beatitudinem*: Sed hic modus tendendi prorsus est futurus, & consequenter impossibile, praesertim in spe Theologica, quae eminenter prudentissima est: Ergo.

58. Denique inferitur etiam impossibilem esse istum modum sperandi: *Quia efficaciter cupio consequi salutem, volo credere revelationi absoluta de mea damnatione*; quia importat manifestam contradictionem credere obiectum non futurum, & velle efficaciter illud de futuro consequi; hoc enim est voluntatem efficaciter contrariis intellectui, & intellectum contradicere voluntati: Sed hoc essentialiter repugnat; nam voluntas subordinatur intellectui, & non potest efficaciter velle, nisi iuxta propositionem illius: Ergo.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

59. **O**bjiciunt ergo primo: Ille, qui habet potestatem antecedentem sperandi, tenetur sperare: Sed ille, cui fieret revelatio absoluta damnationis, haberet potestatem antecedentem sperandi: Ergo teneretur sperare. Minor probatur: Nam per revelationem consequentem ad exercitium libertatis, non tollitur potestas antecedens; ut enim est communis Theologorum, & Philosophorum, sententia, impos-

sibilitas consequens non tollit potestatem antecedentem: Sed illa revelatio posset fieri consequenter ad exercitium libertatis: Ergo si hoc pacto fieret, ille, cui fieret, retineret potestatem antecedentem sperandi. Minor probatur: Nam ea revelatio posset fieri propter peccatum furti committendum: Sed eo ipso esset consequens ad exercitium nostrae libertatis: Ergo posset fieri consequenter ad exercitium nostrae libertatis.

60. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Per revelationem consequentem ad exercitium libertatis non tollitur potestas antecedens ad exercitium eiusdem libertatis, concedo maiorem: Non tollitur potestas antecedens ad exercitium alterius libertatis, respectu cuius talis revelatio non fuerit consequens, nego maiorem. Et distinguo minorem: Talis revelatio posset fieri consequenter ad exercitium libertatis sperandi, nego minorem; consequenter ad exercitium libertatis furandi, vel alterius, concedo minorem. Ad cuius probationem admitto, quod revelatio absoluta damnationis possit fieri propter peccatum furti, & quod in tali casu ea revelatio foret consequens ad exercitium furandi, quod est exercitium libertatis ad furandum, vel non furandum: Cæterum ex hoc tantummodo sequitur, quod ea revelatio in tali casu non tolleretur potestatem antecedentem, & libertatem furandi, vel non furandi, quia esset consequens ad exercitium talis potestatis, & libertatis; non tamen sequitur, quod non auferret potestatem antecedentem sperandi; quia respectu exercitij voluntatis sperandi, vel non sperandi, non esset consequens, sed antecedens; nam auferret requisitum antecedens ex parte actus primi ad sperandum: Auferret ergo potestatem antecedentem sperandi.

61. Sed replicabis primo: Nam eo ipso, quod talis revelatio esset consequens ad exercitium libertatis furandi, ille cui fieret, haberet potestatem antecedentem impediendi exercitium talis revelationis: Sed eo ipso haberet potestatem antecedentem sperandi: Ergo ruit solutio. Maior patet: Nam per exercitium libertatis furandi, vel non furandi, potest impediendi revelatio facta propter ipsum furtum committendum, & consequenter ad ipsum exercitium furandi. Minor verò probatur: Nam qui potest antecedenter impedire revelationem absolutam damnationis, potest tollere impedimentum sperandi; siquidem totum impedimentum sperandi beatitudinem est revelatio absoluta damnationis: Sed qui potest tollere impedimentum ad sperandum, eo ipso potest sperare: Ergo eo ipso, quod posset impedire talem revelationem, posset sperare.

62. Ad hanc replicam, dupliciter responderi solet à Thomistis, primo negando,

quod in illo casu, ille, cui fieret talis revelatio, posset illam impedire, licet posset evitare peccatum furti, & reddunt rationem; nam licet revelatio sit connexa cum peccato furti, & obiectivè consequens ad ipsum peccatum furti, est tamen ipsa revelatio exercitium divini Dominij, & libertatis, quod à nulla creatura impediri potest per exercitium suae libertatis secundae, cum exercitium primae libertatis non possit impediri, aut determinari per exercitium secundae libertatis; & hæc quidem solutio, licet non necessaria, recta tamen est, & conformis principijs Thomistarum.

63. Sed contra illam insurgunt primo Iesuitae; nam qui potest impedire terminum connexionis, potest impedire fundamentum cum tali termino connexum: Sed revelatio facta propter peccatum furti est connexa, tanquam cum termino, cum ipso peccato furti: Ergo qui potest impedire, & evitare furtum, potest impedire prædictam revelationem. Maiorem probant omnibus fundamentis, & formis arguendi, quibus *Tract. de Provident.* probant; non posse impedire consensum hominem præa determinatum, nisi possit impedire ipsam præa determinationem; quia ipsa prædeterminatio est essentialiter connexa cum consensu, & iuxta ipsos, qui nequit impedire antecedens connexionem cum aliquo termino, nequit impedire ipsum terminum connexionis; & è contra, qui potest impedire terminum, potest impedire antecedens cum tali termino connexionem.

64. Sed ad hanc replicam eodem modo respondendum est, ac loco citato, nimirum, distinguendo maiorem: Qui potest impedire terminum connexionis, dependenter à Deo pro priori impediendo fundamentum connexionis; potest impedire ipsum fundamentum connexionis, nego maiorem; quia tunc casus impediendo terminum connexionis, non impediendū, sed supponeret iam impeditum à Deo fundamentum connexionis, scilicet ipsam revelationem: Si posset impedire terminum connexionis independenter ab alio pro priori impediendo fundamentum connexionis, concedo maiorem; & nego consequentiam; nam licet homo ille posset impedire furtum, cum quo, tanquam cum termino, esset connexa revelatio, solum posset furtum impedire dependenter, & cum subordinatione ad Deum pro priori impediendo suam revelationem; ex quo non sequitur, quod ipse posset impedire talem revelationem, sed solum, quod eius potestas ad vitandum furtum, esset subordinata potestati divinæ ad vitandam suam revelationem: Sicut ex eo, quod homo prædeterminatus ad materiale furti; v. gr. possit impedire furtum, cum quo talis prædeterminatio est connexa, non sequitur, quod possit impedire talem prædeterminationem; quia videlicet potestas vitandi furtum

in homine est potestas subordinata Deo, ut potenti vitare illam prædeterminationem. Circa quod videnda sunt quæ diximus *loc. citat. quest. 17. à numer. 65. & quest. 16. numer. 199.*

65. Sed dices esse maximam disparitatem inter physicam prædeterminationem, & revelationem factam propter furtum; idè enim ex eo, quod quis possit impedire furtum, non sequitur, quod possit impedire prædeterminationem; quia prædeterminatio est antecedens, & non consequens ad ipsum furtum: Sed revelatio est consequens ad furtum: Ergò qui potest impedire furtum, potest impedire ipsam revelationem.

66. Respondeo, distinguendo minorem: Sed revelatio est consequens ad furtum subiectivè sumpta ex parte Dei, nego minorem, obiectivè sumpta, subdistinguo: Est consequens ad furtum primario, nego minorem: Secundariò, concedo minorem, & nego consequentiam. Itaque revelatio divina de damnatione futura propter furtum, in primis subiectivè, & activè sumpta, non dependet à furto, nec est consequens ad furtum: Tum, quia revelatio activè sumpta ex parte Dei est æterna, est divina, & ens à se; furtum verò temporale, & creatum; nihil autem æternum, divinum, & à se, potest esse consequens, vel dependere ab aliquo temporali, & creato: Tum, quia quando Deus revelat damnationem futuram propter furtum, ly *propter* non cadit supra ipsam revelationem, activè sumptam, ita ut furtum sit causa, & motivum revelandi, nihil enim creatum potest esse motivum alicuius actus divini; sed solum cadit supra ipsam damnationem ex parte obiecti, quam revelatio dicit futuram propter furtum, ita ut furtum causa sit damnationis futuræ, non verò causa revelationis. Quod alijs terminis brevius explicatur, dicendo, quod sicut voluntas divina, quando vult gloriam propter merita, ly *propter* non cadit supra ipsam voluntatem divinam activè sumptam, sed solum supra ipsam gloriam; quia Deus non propter merita vult gloriam, sed tantum vult gloriam esse propter merita; ita similiter in revelatione; quia Deus non propter furtum revelat damnationem, sed tantum revelat damnationem futuram propter furtum: Undè revelatio activè, & subiectivè sumpta ex parte Dei non est consequens ad furtum, nec causatur, aut movetur ab ipso furto, ac per consequens, ex eo, quod quis possit impedire furtum non sequitur quod possit impedire revelationem activè sumptam, ex eo capite, quod revelatio sit consequens ad furtum; nec ex hac parte assignatur disparitas à prædeterminatione.

67. Loquendo autem de revelatione obiectivè, dico, quod revelatio divina, sicuti scientia eius de furto futuro, non innititur pri-

mario ipso furto, sed innititur decreto permissivo furti; quia Deus non cognoscit furtum in se ipso, sed in decreto permissivo illius; vnde tam revelatio divina, quam scientia eius, non consequitur primariò ex parte obiecti ad furtum ipsum, sed primariò consequitur ad decretum permissivum furti, tanquam ad obiectum, & motivum sui primarium: Ex quo iam sequitur, quod solus ille poterit impedire, tum scientiam Dei, tum revelationem de furto futuro, qui potuerit impedire decretum permissivum furti, cui primariò innititur talis scientia, & revelatio; cum autem homo ille, cui fieret prædicta revelatio, quamvis posset impedire furtum, non tamen posset impedire decretum permissivum furti, indè est, quod non posset impedire prædictam scientiam, vel revelationem de furto futuro.

68. Explicatur: Idè loco citato rectè componebamus hominem posse evitare actum determinatum, quin posset vitare prædeterminationem activè sumptam; quia homo in impediendo actum prædeterminatum dependet à Deo impediendo per prius, vel suspendente suam prædeterminationem: Sed etiam homo in vitando furtum dependet à Deo per prius impediendo revelationem furti: Ergò est possit impedire furtum, non ex eo potest impedire revelationem ipsius. Minor probatur; nam homo in vitando furtum dependet à Deo per prius impediendo decretum permissivum furti; siquidem dependet à Deo per prius decernente vitandam furti: Sed Deum impedire decretum permissivum furti est formalissimè impedire revelationem, & scientiam de furto futuro; quia est impedire motivum, cui primariò innititur talis scientia, & revelatio: Ergò homo dependet in vitando furtum à Deo per prius impediendo, & vitando scientiam, & revelationem de furto futuro. Ex quo iam denique patet, quod pacto homo ille possit impedire furtum, & non possit impedire revelationem furti; quia dum ipse impediret furtum, supponeret impeditum à Deo decretum permissivum furti, quo impedito, impediretur formaliter scientia de furto futuro, quæ innititur tali decreto, & qua scientia impedita, impediretur à priori revelatio furti, quæ tali scientia innititur. Hæc dixerim, ut videas, qualiter homo possit evitare actum revelatum, quin perindè habeat potestatem ad impediendum Deum, ne revelet talem actum. Veruntamen ad solutionem practicæ replicæ hoc non est necessum.

69. Undè secundo respondeo, omitto, quod homo ille posset impedire prædictam revelationem, negando tamen minorem, quod scilicet sperare posset; nam ad sperandam, tum beatitudinem, tum evitandam furti, non sufficit potestas antecedens coniuncta cum impotentia consequenti, ad consequendum obiectum

tum spei; nam potentia antecedens coniuncta cum impotentia consequenti, est possibilitas purè speculativa, & non practica, quæ, scilicet, non sufficit excitare conatum efficacem ad consequendam ipsam beatitudinem. Undè ad probationem distinguo maiorem: Potest tollere impedimentum sperandi, potentia purè speculativa, concedo maiorem: Potentia practica, nego maiorem; & distincta minori eodem modo, nego consequentiam; nam quid prodest ad sperandum beatitudinem, quod possit potentia speculativa, & antecedenti tollere tale impedimentum, quando videt iam per revelationem esse consequenter impossibile, quod tale impedimentum deficiat? Ad sperandum enim, ut supra dicebamus, requiritur possibilitas consequens ad consequendum obiectum sperandum.

70. Sed instabis: Eadem ipsissima potestate, qua quis potest tollere impedimentum sperandi, eadem potest sperare: Sed per nos posset potestate antecedenti tollere impedimentum sperandi, licet cum impotentia consequenti: Ergò posset etiam potestate antecedenti sperare, licet cum impotentia consequenti: Sed sufficit potestas antecedens ad sperandum, ut obligetur ad sperandum: Ergò ille homo teneretur, & obligaretur ad sperandum. Respondeo in primis, negando maiorem; nam diversa est potestas auferendi impedimentum sperandi ex parte actus primi, & potestas ipsa sperandi: Tum, quia potestas ipsa sperandi supponit ablata omnia impedimenta ex parte actus primi ad sperandum, & minimè est potestas ad eam auferenda: Tum, quia potestas auferendi impedimentum illud sperandi, scilicet, revelationem, est potestas vitandi furtum, iuxta mentem arguentis; ex hoc enim precisè probat, quod possit tollere revelationem, quia potest vitare furtum: Sed potestas vitandi furtum distinctissima est à potestate sperandi, ut potè respiciens diversum obiectum, & constituta per diversum iudicium: Ergò non est eadem potestas, qua potest evitare furtum, & qua possit sperare beatitudinem: Tum denique, quia potestas auferendi impedimentum, se tenens ex parte actus primi ad sperandum, ad summum est potestas remota sperandi, sive potestas antecedens acquirendi potestatem proximam, & expeditam sperandi; huiusmodi autem potestas minimè sufficit, ut quis teneretur sperare; nam sine potestate expedita, & proxima ad aliquem actum, nemo actu obligatur ad talem actum.

71. Sed non quiesces: Ille, qui potest antecedenter evitare impedimentum ex parte actus primi ad sperandum, potuit antecedens acquirere sibi potestatem proximam, & expeditam sperandi: Ergò si non ab-

lit tale impedimentum, quia voluit furari; cum posset vitare furtum, sua culpa se impedivit, & amisit potestatem expeditam sperandi: Sed hoc non obest, quo minus obligetur ad sperandum; siquidem, si non potest sperare, sua culpa non potest, & consequenter hoc non obest, ut teneatur: Ergò. Respondeo in primis instando argumentum; nam eodem stylo arguendi probari potest, damnatos etiam teneri, & obligari ad sperandam beatitudinem; siquidem, si non possunt illam sperare, sua culpa non possunt, sicuti sua culpa damnati sunt. Deinde respondeo, omisso antecedenti, & primo consequenti, negando minorem subsumptam; nam ex eo, quod posset evitare furtum, & hoc pacto impedimentum ad sperandum, scilicet, revelationem, ad summum sequitur, quod habuit potestatem remotam, & in causa, purè materialiter, & per accidens tali, ad sperandum, quatenus habuit potestatem vitandi furtum, vnde occasionem habuit revelatio damnationis, ex qua secutum fuit impedimentum ex parte actus primi ad sperandum, hoc autem solum probat, quod ipsa potestas antecedens vitandi furtum, fuit potestas remota, & in causa per accidens tali, non in causa per se, nam furtum ipsum non est causa per se inducens revelationem, seu impedimentum sperandi, cum plerique, vel omnes, qui furantur, nec habeant revelationem de sua damnatione, nec impedimentum illud sperandi beatitudinem; huiusmodi autem potestas remota non sufficit ad obligationem actualem sperandi, sed ad summum ad obligationem purè remotam, & potentialem sperandi. Questio autem hæc est: An ille, cui fieret talis revelatio, haberet potestatem expeditam, & proximam sperandi, & an obligaretur actu, & formaliter ad sperandum; & conclusio nostra est negativa, contra quam nihil probat argumentum.

72. Sed dices: In tali casu omisio spei est voluntaria, saltè in casu; siquidem ad voluntarium in causa sufficit potestas remota, & in causa: Sed sufficit, quod aliqua omisio sit voluntaria in causa, ut imputetur ad culpam: Ergò in tali casu omisio spei illi homini, cui facta esset revelatio, imputaretur ad culpam, & consequenter teneretur ad sperandum. Explicatur: Ille, qui voluntariè proiecit breviarium in puteum; v. gr. & ex indè se impedivit ad recitandum, si postea non recitet, hæc omisio imputatur ei ad culpam; quia fuit voluntaria in causa, & non tollitur obligatio recitandi: Ergò similiter ille, qui furatus est, & ex indè præbuit occasionem revelationi, qua impeditus fuit ad sperandum, si postea non speret, hæc omisio imputatur ei ad culpam, & non tollitur obligatio sperandi.

73. Respondeo, negando maiorem. Nam ad hoc, ut aliquid sit voluntarium in causa, non sufficit, quod causam vitare potuerit, sed requiritur, quod effectus fuerit prævius, ut futurus in causa, vel debuerit prævideri, & quod causa sit per se inductiva talis effectus; quod quidem explicatur in exemplo breviiarij; idè enim omisio recitandi, in eo, qui proiecit voluntariè breviiarium imputeum, est voluntaria in causa; quia proiecio illa breviiarij est causa per se inducens, & non purè casualiter, & per accidens, omisionem recitandi; & quia proiciens breviiarium, vel prævideret, vel prævideri debet, ex indè sequendam omisionem recitandi: Cæterum in casu nostro oppositum omninò contingit; nam ille, qui furatur, nec prævideret, nec prævideri debet, quod ex tali furto sequenda sit omisio spei, cum potius qui furantur, & peccant, sæpè hoc faciant cum spè veniæ; & salutis consequendæ postea. Itèmq; : Quia furtum non est per se inductivum omisionis spei, sed purè per accidens; & furtivum est, ac omninò inopinatum respectu furantis, quod Deus ei revelet suam damnationem, qua impossibilitetur ad sperandum. Ex quo iam patet ad explicatorem disparitatis.

74. Infertur iam revelationem absolutam damnationis, adhuc propter determinatum peccatum in posterum committendum, non relinquere libertatem, adhuc mediatam, sperandi, sufficientem, ut omisio spei imputeretur ad culpam, nec ut ille, cui fit, maneat obligatus re ipsa ad sperandum; & hoc, adhuc in principijs scientiæ mediæ; quia licet in illis, facta tali revelatione, maneat potestas antecedens illam impediendi, purè materialiter, & præter intentionem per vitacionem peccati, non potest adhuc manere potestas illam impediendi formaliter, & ex intentione sperandi: Sed hoc secundum requiritur ad veram libertatem mediatam sperandi, & ut omisio spei censeatur voluntaria, & imputeretur ad culpam, & primum non sufficit: Ergò. Minor patet: Quia ut effectus aliquis, secutus ex causa libera, censeatur liber mediatè, & in causa, seu liberè vitabilis per vitacionem causæ, omnes requirunt, quod potuerit prævideri in causa, & sic vitari causa, ne sequatur effectus, seu ex intentione vitandi effectum; nam si non potuit quis in signo libertatis ad ponendam causam prævideri sequentem effectus, nec vitare causam, ne sequeretur effectus, quod, posita causa, sequatur effectus, omninò erit illi casuale, & fortuitum, & imputabile ad culpam, sed solum erit poena; sicut si quis obligatus ad recitandum officium, negaret elemosynam pauperi, ex quo sequitur pauperem furari illi breviiarium necessarium ad recitandum, si ex hoc recitare non

posset, minime illa omisio esset libera in causa, aut imputabilis ad culpam; si in signo libertatis ad dandam, vel negandam elemosynam, nullum illo occurrit fundamentum prudens timendi furtum breviiarij; nec potuit prævideri elemosynam ex intentione vitandi furtum breviiarij: Ergò. Deinde probatur maior: Quia revelatio illa, facta propter peccatum determinatum, esset consequens ad illud peccatum, & ad libertatem ad illud: Ergò non potuit prævideri, nec prævideri debuit a me illud peccatum, sed inopinatè accidit consequenter ad illud: Ergò ille, qui tunc furaretur, non posset vitare furtum ex intentione vitandi revelationem, seu ne illa sequeretur, & consequenter non potuit vitare revelationem, seu impotentiam sperandi in causa formaliter, ut tali, & ex intentione vitandi effectum, vel salutem non debuit.

75. Replicabis secundò contra principalem solutionem: Nam demus revelationem furti fieri propter desperationem incurram ab ipso subiecto in eodem instanti, quod fit talis revelatio, vel in sequentibus: In illo casu revelatio est consequens ad exercitium ipsius libertatis sperandi: Sed revelatio consequens exercitium ipsius libertatis sperandi, non potest tollere libertatem, aut potestatem sperandi: Ergò talis revelatio prædicto modo facta cohæret cum potestate, & libertate sperandi. Maior probatur: Nam desperatio est exercitium libertatis sperandi: Sed in tali casu revelatio fieret propter desperationem, & consequenter ad illam: Ergò fieret consequenter ad exercitium libertatis sperandi. Maior probatur: Nam libertas sperandi, est libertas sperandi, & desperandi, cum sit ad vtrumlibet contrarietatis extremum: Ergò desperatio est exercitium libertatis sperandi.

76. Respondeo, negando maiorem. Ad cuius probationem, nego minorem, vel illam distinguo: Desperatio est exercitium libertatis sperandi per accidens, & ab illa non exactum, concedo maiorem: Per se, & cum illa connexum, nego maiorem. Ad cuius probationem, dico, quod libertas sperandi non petit per se, quod sit libertas, etiam ad desperandum, similiterque desperatio non supponit per se libertatem sperandi; & ratio est, quia ad libertatem sperandi sufficit, quod sit libertas sperandi, vel non sperandi, & ad hoc, ut desperatio sit libera sufficit, quod supponat potestatem non desperandi; unde desperatio non est per se exercitium libertatis sperandi, nec per se exigit, aut supponit in subiecto libertatem, aut potestatem positivam sperandi, sed solum libertatem, & potestatem positivam desperandi, vel non desperandi. Unde ex eo, quod revelatio fiat consequenter ad desperationem sequitur solum, quod sit consequens ad

ad exercitium libertatis desperandi, vel non desperandi, & ad talem libertatem, & consequenter, quod non possit auferre talem libertatem, quam obiectivè supponit, minime autem sequitur, quod debeat fieri consequenter ad exercitium libertatis sperandi, seu quod talem libertatem debeat supponere; quia cum desperatio non sit per se exercitium talis libertatis, nec talem libertatem petat supponere in subiecto, ex eo quod revelatio supponat obiectivè ipsam desperationem, non sequitur, quod supponat libertatem sperandi, ac proinde si illam per se non supponit, eam auferre potest.

77. Sed dices: Desperatio, ut libertate contrarietatis, supponit essentialiter, non solum potestatem desperandi, sed etiam potestatem sperandi; quia libertas contrarietatis, cum sit ad duo extrema contraria non est libertas tantum ad sperandum, vel non desperandum, sed importat potestatem, tum ad sperandum, tum etiam ad desperandum, quæ sunt extrema contraria: Sed revelatio potest fieri propter desperationem, ut liberam, libertate contrarietatis, & consequenter ad ipsam: Ergò potest fieri consequenter ad libertatem, & potestatem sperandi: Ergò in tali casu eam potestatem auferre non posset. Respondeo, negando minorem: Quia cum revelatio absoluta damnationis per se auferat potestatem sperandi, ut probatum manet, per se etiam auferret libertatem contrarietatis, quæ includit potestatem sperandi, & desperandi positivè: Implicat ergò, quod fiat propter desperationem, ut libertatem libertate contrarietatis, alias fieret propter desperationem incurram ea libertate, quam ipsa revelatio actu destrueret, & revelatio ipsa se ipsam falsificaret; siquidem supponeret libertatem contrarietatis in eo instanti, pro quo talem libertatem destrueret.

78. Sed replicabis tertio: Revelatio absoluta damnationis potest fieri propter omisionem liberam spei incurramdam in eodem instanti, quod fit revelatio, vel pro instantibus sequentibus: Sed in tali casu revelatio ipsa supponeret obiectivè libertatem sperandi: Ergò non destrueret libertatem, vel potestatem sperandi; siquidem destruere nequit libertatem, quam obiectivè supponit. Minor patet: Nam omisio libera spei essentialiter supponit potestatem liberam sperandi; repugnat enim liberè omittere aliquem actum eum, qui non habet potestatem liberam illum eliciendi. Maior verò probatur: Nam omisio libera spei, in aliquo casu, potest esse peccatum mortale, si nimirum sit in casu, quo quis tenetur sub mortali ad actum spei: Sed propter quodlibet peccatum mortale potest Deus absolutè revelare damnationem; Ergò etiam

propter omisionem liberam spei incurramdam in eodem instanti.

79. Respondeo, negando maiorem. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Propter quodlibet peccatum mortale potest Deus revelare absolutè damnationem, tempore sequenti ad tale peccatum commissum, concedo maiorem: Pro eodem instanti, quo tale peccatum est committendum, vel pro quo committitur: Subdistinguo. Si libertas talis peccati non destruat per talem revelationem, transeat minor: Quando libertas talis peccati est incompatibilis cum tali revelatione, nego minorem, & consequentiam; itaque fatemur, quod post commissum aliquod peccatum mortale, etiam si sit peccatum omisionis spei, potest Deus pro instantibus subsequentiis revelare absolutè damnationem illi, qui sic peccavit, & tunc casus fatemur, quod ante revelationem factam, dum omittebat liberè spem, poterat sperare; veruntamen post revelationem factam, seu in eodem instanti, in quo fit, & sufficienter intimatur, non potest dari potestas expedita sperandi, nec cum tali revelatione simul compatitur. Unde implicat manifestam contradictionem, quod propter omisionem liberam sperandi incurramdam in instanti A, v. gr. fiat ei revelatio absoluta damnationis in eodem instanti A, nam talis revelatio ex vna parte supponeret obiectivè libertatem omisionis in instanti A, & ex alia parte illam destrueret pro eodem instanti A; siquidem destrueret iudicium requisitum ex parte actus primi ad sperandum.

QUID DICENDUM DE REVELATIONE CONDITIONATA, FACTA ABSOLUTA.

80. SED contra hanc solutionem obest sequens, & non levis replica: Potest fieri alicui revelatio conditionata damnationis, sub conditione, quod liberè omittat spem; Sed in tali casu, cum omisione libera spei, in eodem instanti daretur revelatio absoluta damnationis: Ergò est compatibilis omisio libera spei in eodem instanti cum revelatione absoluta damnationis propter ipsam. Minor probatur: Nam facta tali revelatione conditionata in eodem instanti, ille, cui fieret, haberet libertatem sperandi, vel non sperandi; revelatio enim conditionata non tollit potestatem liberam sperandi; aliundè, si omitteret liberè spem in eodem instanti, revelatio conditionata, absoluta iam esset: Ergò in eodem instanti esset omisio libera spei, & revelatio absoluta damnationis: Potest ergò fieri revelatio absoluta damnationis propter omisionem liberam spei in eodem instanti.

81. Huic speciei, à me olim excogitate, nuper verò publicè obiectæ respondebat perdoctus Mag. Salmant. in primis, negando esse possibilem revelationem, etiam conditionatam, sub conditione omissionis spei, vel propter peccatum talis omissionis. Sed contra sic instabam: Nam non solum possibile, sed de facto sæpè contingit talis revelatio conditionata: Ergò ruit solutio. Probabam minorem: Nam sæpè contingit aliquem in ultimo termino, & instanti vitæ obligari ad actum spei; si nimirum tentetur graviter contra spem, vel iam diù actum spei non elicuerit, vel alio titulo: Sed tunc casus revelatum est conditionatè, quod si omiserit actum spei, damnabitur, eadem ipsissima revelatione, qua revelatum est omnibus, quod, si peccaverint mortaliter in ultimo instanti vitæ, damnabuntur: Ergò est possibile revelatio conditionata damnationis sub hac conditione, si nimirum ille, cui fit, omittat liberè actum sperandi.

82. Qua propter concessit, vel admisit prædictus Mag. talem revelationem conditionatam. Itemque, quod in eodem instanti, si daretur pro tunc omisio spei, talis revelatio iam esset absoluta; negabat tamen, quod in eodem instanti daretur potestas libera, & expedita sperandi; quia talis revelatio, facta absoluta, licet pro posteriori ad omissionem liberam, excluderet à toto instanti iudicium ex parte actus primi, & potestatis proximæ ad sperandū.

83. Sed contra sic instabam: Nam in eodem instanti, cum tali revelatione iam facta absoluta, cohærebat omisio libera, & culpabilis spei: Sed hæc necessitatè supponit potestatem liberam sperandi, saltè antecedentem: Ergò cum tali revelatione absoluta cohærebat potestas libera antecedens sperandi. Maior supponitur: Nam cum revelatio illa fit sub conditione omissionis culpabilis, non potest fieri absoluta, nisi per omissionem culpabilem: Cohæret igitur omisio culpabilis cum tali revelatione in eodem instanti, imò in eodem signo, in quo fit absoluta. Minor verò probatur: Nam qui non habet potestatem liberam antecedentem sperandi, non peccat, nec est culpabilis in omissione actus spei; nemo enim culpatur eo, quod non faciat, quod facere non potest: Ergò omisio actus spei, ut fit culpabilis omissenti, debet supponere potestatem liberam sperandi.

84. Respondebat prædictus Mag. talem omissionem fore culpabilem, licet omissenti in illo instanti careret potestate libera ad actum spei; quia illa careret sua culpa; nimirum, quia per omissionem culpabilem illam amisit: Admodum quo iustus, si obligetur ad actum charitatis sub mortali, & illum omittat, in eodem instanti, in quo omittit, caret potestate proxima eliciendi actum charitatis; si qui-

dem caret gratia, & in habitu charitatis, quibus talis potestas constituitur; & tamen omisio actus charitatis est culpabilis; quia licet careat potestate proxima ad talem actum, caret tamen sua culpa.

85. Sed contra sic instabam: Nam in primis in hac solutione committitur petitio principij, idè enim asseritur talem omissionem fore culpabilem, licet non supponeret potestatem liberam ad actum omissum, quia carentia talis potestatis esset ex culpa omissenti; idè autem esset ex culpa omissenti, quia omisio esset culpabilis. Secundo: Quia, quidquid sit de hoc, negari non potest, quod, si omitteret culpabiliter in illo instanti, teneretur in eodem instanti non omittere, sed elicere actum spei: Ergò iam salvatur, quod in eodem instanti, in quo fit revelatio absoluta damnationis, ille, cui fit, teneatur sperare, & culpabiliter omittat, cuius oppositum defendit præsens quæstio. Antecedens probatur, eadem paritate solutionis: Nam iustus ille, qui omitteret culpabiliter actum charitatis, licet in eo instanti expelleret à se potestatem proximam illum eliciendi, nihilominus obligaretur in eodem instanti ad talem actum charitatis; quia omisio potestatis ex propria culpa, non posset eum excusare, nec ab obligatione liberare: Ergò pariter, dato casu, quod ille, cui fieret revelatio, prædicto modo absoluta per omissionem culpabilem spei, amitteret potestatem liberam sperandi, non idè liberaretur ab obligatione sperandi in eodem instanti, cum omisio potestatis ad quemlibet actum ex culpa propria neminem liberet ab obligatione eliciendi talem actum, quandiu est culpabilis omisio talis potestatis.

86. Dices forsam, ita esse, quod ille maneret obligatus in eo instanti ad sperandum, & omisio esset re ipsa culpabilis; quia nempe revelatio ipsa damnationis non esset absoluta independentè ab exercitio libertatis spei, sed per ipsum exercitium omissivum, & quando ita est absoluta, compatitur cum obligatione sperandi, & culpabilitate omissionis, licet non cum potestate proxima sperandi; siquidem illam excludit. Sed contra: Quia si in illo casu per omissionem excluditur potestas proxima sperandi, sequitur quod potestas proxima sperandi (si existat) sit connexa cum actu sperandi, utpotè incompatibilis cum omissione: Sed hoc ipso nequit esse potestas libera sperandi; quia potestas ad actum connexa cum actu non est libera ad actum, & non actum, cum non sit indifferens: Ergò casu quo fiat revelatio conditionata damnationis sub conditione omissionis spei, non manebit compatibilis cum tali revelatione conditionata potestas proxima sperandi libera, & indifferens ad sperandum, vel non sperandum. Ex quo

rursum

rursum sequitur talem potestatem non impediri liberè per omissionem, sed supponi ablatam per revelationem conditionatam, quod est contra Authorem solutionis, & contra omnes. Explicatur: Revelatio conditionata damnationis, simul cum iudicio absoluto de futuritione salutis, inferunt necessariò actum sperandi; siquidem cum utraque implicat omisio spei iuxta solutionem: Sed utraque præcedit ex parte actus primi ante exercitium libertatis sperandi: Ergò in casu revelationis conditionatæ præcedit ex parte actus primi principium necessariò, & essentialiter connexum cum actu sperandi: Sed eo ipso homo ille non est in signo actus primi liber, sed necessitatus ad sperandum: Ergò cum prædicta revelatione conditionata non stat potestas libera ad sperandum; hoc est in connexa cum actu sperandi. Vide Tract. de Provid. quæst. 15. à num. 82.

87. Contra secundò: Quia saltè sequitur, quod in principijs societatis, in quibus revelatio absoluta damnationis ponitur obiectivè consequens ad exercitium libertatis, & impedibilis, rectè cohæret libertas, & obligatio spei, & culpabilitas omissionis cum revelatione intrinsecè, & ex parte Dei absoluta; siquidem in his principijs dici potest, quod quamvis cum illa revelatione sit compatibilis potestas proxima sperandi, & iudicium ad illam exactum, tamen voluntas potest impedire eam revelationem absolutam per exercitium sperandi; vnde, si omittit, carentia potestatis, & iudicij requisiti est consequens ad liberam omissionem, & propter illam, & sic omissentem excusare non potest ab obligatione sperandi, nec à culpa in omissendo: Hoc autem in primis est concedere plerisque contrarijs, qui, ut in plurimum sunt Iesuitæ, suam in hac quæstione sententiam rectè ab illis defendi consequenter ad sua principia. Deindè est reducere totam difficultatem ad impedibilitatem, vel non impedibilitatem revelationis absolutæ de damnatione, non ad hoc, quod auferat, vel non auferat iudicium, aut cognitionem exactam ad potestatem sperandi; quia licet eam auferat, nihil obstat ad libertatem spei, si ponatur revelatio impedibilis; vnde totus labori Thomistar. in probando revelationem absolutam auferre iudicium exactum ad potestatem sperandi, casus erit, & frustra contra adversarios.

88. Contra tertio: Quia est clara disparitas inter potestatem proximam, & actum charitatis constitutam per gratiam, & habitum charitatis, ut possit impediri per omissionem liberam peccaminosam, & potestatem sperandi constitutam per iudicium de futuritione beatitudinis, ut possit impediri per omissionem liberam, & peccaminosam; idè enim primum est verum inter Thomistas; quia ha-

bitus gratiæ, & charitatis, in suo esse, & perseverare dependet in genere causæ materialis dispositivæ ab actu charitatis, quando præceptum obligat sub mortali ad ipsum; & idè per omissionem illius potest impediri eius existentia, & perseverantia; attamen iudicium practicum de futuritione beatitudinis regulativum spei dependere nequit in vltimo genere ab ipso actu spei, ita ut per ipsius omissionem liberam, & peccaminosam impediatur; quia tale iudicium est compatibile cum peccato mortali, & cum omissione peccaminosa sperandi, cum non sit gratia sanctificans, nec cum illa connexum: Ergò non tenet paritas de vno ad alium casum.

89. Explicatur: Quia si omisio spei posset impedire, in casu revelationis conditionatæ, iudicium practicum regulativum spei, solum posset illud impedire obiectivè, hoc est, ut cognita reflexè simul cum revelatione conditionata de non futuritione salutis, sub conditione omissionis, quia videlicet hoc solum pacto reddit absolutam notitiam de futuritione damnationis, & ratio manifesta est; quia adhuc supposita revelatione conditionata damnationis, sub conditione omissionis, & posita omissione, si omissens non cognoscat reflexè se omittere, nondum cognoscit absolute se damnandum; quia nondum cognoscit conditionem esse purificatam: Ergò omisio per se ipsam, independentè à sui cognitione, non impedit iudicium practicum absolutum de futuritione salutis; siquidem hoc non impeditur, nisi per notitiam absolutam de futuritione damnationis: Sed omisio peccaminosa actus charitatis, se ipsa, & independentè à sui cognitione, impedit, & excludit gratiam, & charitatem: Ergò est magna disparitas.

90. Urgetur: Nam ex hac disparitate sequitur, quod licet potestas ad omissionem peccaminosam actus charitatis, sit potestas ad impediendam gratiam, & charitatem, eo quod hæc impeditur per ipsam omissionem se sola tamen potestas ad omissionem spei, in casu revelationis conditionatæ, non est potestas impediendi per ipsam iudicium regulativum spei; siquidem hoc non impeditur per ipsam omissionem se sola, sed per cognitionem reflexam illius: Sed potestas ad omissionem, non est potestas ad cognitionem reflexam illius, ut per se patet, imò nec ad illam cognitionem infallibiliter inducendam; quia bene potest quis omittere, quin in eodem instanti cognoscat reflexè se omittere: Ergò potestas ad impediendum per ipsam omissionem iudicium regulativum spei.

91. Amplius: Iudicium regulativum spei non dependet in eo instanti revelati-

tionis

tionis conditionatæ ab actu spei, physicè sumpto; nam quamvis deficiat physicè actus spei in eo instanti, si hic defectus non cognoscatur, subsistere potest iudicium practicum absolutum de beatitudine, ut futura: Deindè nec dependet ab actu spei obiectivè sumpto, hoc est, ut cognito: Ergò nullo modo dependet ab actu spei: Ergò per omissionem illius, non potest impediri. Probo minorem: Quia si iudicium illud practicum de beatitudine, ut futura, dependeret in eo instanti ab actu spei, ut obiectivè cognito, non posset intellectus in eo instanti formare iudicium practicum de futuritione beatitudinis, nisi cognito reflexè actu spei iam exercito: Sed hoc dici nequit: Quia iudicium illud practicum implicat, quod supponat obiectivè actum spei iam exercitum cognitum ut exercitum; quia aliàs non posset regulare ex parte actus primi elicentiam illius, nec practicè dirigere ad ipsum, siquidem qui præcognoscit actum spei iam exercitum, frustra format iudicium practicum, practicè dirigens ad ipsum exercendum: Ergò.

92. Undè tali solutione reiecta, aliter respondendum censo ad obiectionem ex num. 77. nimirum, concessa maiori, distinguendo minorem: In tali casu cum omissione libera spei stat revelatio absoluta damnationis in eodem instanti intrinsecè absoluta, nego minorem: Extrinsecè tantum absoluta, subdistinguo: Et credita ut absoluta in eodem instanti nego minorem: Absoluta purè materialiter, concedo minorem, & nego consequentiam in sensu quæstionis: Itaque revelatio damnationis potest esse absoluta dupliciter, nimirum vel intrinsecè, vel extrinsecè. Dicitur intrinsecè absoluta, quando ex proprio modo tendendi, & nullam expectando conditionem, absolutè revelat damnationem futuram. Dicitur extrinsecè absoluta, quando intrinsecè sumpta solum modo conditionato, revelat damnationem, expectando aliquam conditionem, ut damnatio sit absolutè futura, qua conditione impleta, revelatio extrinsecè, & contingenter denominatur absoluta. Igitur argumentum, si aliquid probat, minimè probat de revelatione intrinsecè absoluta, sed ad summum de revelatione intrinsecè conditionata, & extrinsecè tantum, & contingenter facta absoluta.

93. Igitur, ut iam prænotavimus initio quæstionis, difficultas præsens solum procedit de revelatione absoluta credita in eodem instanti ut tali, sive sufficienter proposita, ut in eodem instanti credi possit; nam si in eodem instanti non possit credi, ut absoluta, perindè se habet, ac si non esset absoluta in eodem instanti: Dicimus ergò prædictam revelationem intrinsecè conditionatam, fieri extrinsecè absolutam per omissionem liberam

spei; negamus tamen, quod in illo instanti intrinsecè proponatur sufficienter ut absoluta, ita ut in eo possit credi, tanquam absoluta; nam cum intellectus in tali instanti sit præoccupatus ex parte actus primi ad sperandum cum iudicio practico de beatitudine, ut futura, est impossibilitas in eodem instanti ad credendam revelationem absolutam de futuritione damnationis, sive ad existimandam damnationem, ut absolutè futuram; ad summum enim contingere potest, quod in instanti immediatè sequenti, postquam videt se iam omisisse actum spei, & consequenter revelationem antecè conditionatam iam esse absolutam, tunc mutet iudicium, & credat damnationem absolutè futuram, non autem beatitudinem; & tunc iam pro tali instanti sequenti sperare non poterit beatitudinem; in eodem autem instanti, in quo omittit actum spei liberè, negamus, quod illa revelatio proponatur sufficienter, vel credi possit, ut absoluta; quia intellectus est præoccupatus iudicio opposito, quod in instanti indivisibili mutari non potest.

94. Nec video, qui contra huiusmodi solutionem opponi possit; quia licet in eo instanti detur ommissio spei, simul cum iudicio conditionato de damnatione futura, si omittat, tamen datur simul ex parte actus primi, pro priori ad exercitum libertatis, iudicium practicè proponens beatitudinem, ut absolutè futuram, cum ignorantia practica de absoluta futuritione damnationis; quod quidem pro illo instanti excludit iam cognitionem absolutam de futuritione absoluta damnationis, licet non excludat futuritionem absolutam, nec revelationem extrinsecè redditam absolutam per ipsam omissionem: Ergò licet possit in eo instanti per ipsam omissionem reddi absoluta extrinsecè futuritio, & revelatio damnationis, quæ pro priori supponitur conditionata, non tamen potest in eo instanti, ut sic absoluta cognosci. Nec obest quod sit iam absoluta re ipsa pro eo instanti; quia in eo instanti pro priori id ignoratur privativè, & oppositum practicè proponitur; & sic respectivè ad ipsum instans est quæ non esset, & solum respectivè ad immediatam durationem sequentem proponi potest intellectui, ut credibilis absolutè per mutationem iudicij, & ablationem ignorantie. Sicut in instanti perseverantie finalis, quamvis per ipsam perseverantiam finalem fiat absoluta futuritio, & revelatio conditionata beatitudinis, nemo tamen in eo ipso instanti cognovit absolutè, & certè illam, ut iam absolutam, sed in eo est sola ignorantia, & immediatè post sequitur notitia absoluta beatitudinis futuræ.

95. Sed dices: Cur Deus in eodem instanti non poterit notificare intellectui, & illi revelare suam omissionem, revelando ipsi,

ipsi; quod omittat, vel quod omittit, ita ut id credere possit, vel teneatur in eo instanti? Respondeo id non posse: Quia huius ignorantia, & iudicium practicum oppositum supponitur pro priori signo, enim quod est incompatibilis talis notitia pro sequenti signo, & ad impossibile Deus illum obligare non potest.

96. Dices secundò: Omissio est reflexè cognoscibilis pro eo instanti, pro quo existit: Sed intellectus potest illam cognoscere pro eo instanti, pro quo est ab ipso cognoscibilis: Ergò. Respondeo, distinguendo antecedens: Est reflexè cognoscibilis absolutè, & ex se concedo, ut purificativa conditionis, subdistinguo: Non supposito iudicio opposito, concedo: Ex suppositione iudicij oppositi, aut ignorantie præoccupantis intellectum in eo instanti, nego maiorem, & minorem, in eodem sensu: Undè non sequitur consequentia vlla contra nos.

SOLVITUR SECUNDUM argumentum de iudicio requisito ad spem.

97. **O**bjicies secundò: Ad potestatem proximam sperandi non requiritur iudicium absolutè proponens beatitudinem, ut futuram: Sed solum hoc est incompatible cum revelatione absoluta damnationis: Ergò ad potestatem proximam sperandi non requiritur iudicium incompatible cum absoluta revelatione damnationis: Sed hoc solum titulo probatur esse incompatibilem talem potestatem cum revelatione absoluta damnationis: Ergò. Probatur maior, in qua stat difficultas: Quia illud iudicium in reprobis esset falsum, cum ipsis non sit absolutè futura beatitudo: Sed non requiritur iudicium, quod in reprobis sit falsum; quia debet esse supernaturale, & non potest esse supernaturale, & falsum: Ergò nec requiritur iudicium absolutum de beatitudine, ut futura. Ex quo.

98. Confirmatur: Quia sufficit iudicium conditionatum proponens beatitudinem, ut futuram sub conditione perseverantie finalis, & nostræ cooperationis: Sed hoc iudicium conditionatum rectè cohæret cum revelatione absoluta damnationis; quia rectè potest quis credere conditionatè se consecuturum beatitudinem, si perseveret finaliter; quamvis credat absolutè se damnandum, quia non perseverabit finaliter: Ergò cum revelatione absoluta damnationis rectè cohæret iudicium regulativum exactum ad potestatem sperandi.

99. Vel aliter arguunt: Nam ad

potestatem sperandi satis est iudicium de possibilitate consequendi beatitudinem, sed de eo: quod eius consecutio est in propria potestate: Sed cum revelatione absoluta damnationis stat hoc iudicium; quia qui credit revelationi absolutæ de sua damnatione benè potest credere simul, quod consecutio beatitudinis est possibilis sibi, sive in sua potestate, cum vnum alteri non contradicat: Ergò cum revelatione absoluta damnationis stat iudicium exactum ad potestatem sperandi, & consequenter ipsa potestas. Vel denique aliter: Quia ad potestatem proximam sperandi non requiritur iudicium de futuritione, sed satis est apprehensio suasiva illius: Sed hæc stat cum revelatione absoluta damnationis: Ergò & cognitio regulativa spei exacta ad potestatem sperandi.

100. Huic argumento aliqui respondent, alligando solutionem sententiæ exigenti ad potestatem proximam sperandi iudicium absolutum de futuritione beatitudinis; quia quamlibet aliam cognitionem regulativam iudicant composibilem cum revelatione absoluta damnationis. Cum verò vrgentur, quod iudicium absolutum de futuritione beatitudinis non potest esse in reprobis verum, & consequenter, nec supernaturale, prout requiritur ad regulandam spem. Respondent tale iudicium debere esse absolutum, & de futuritione absoluta beatitudinis, sed non de futuritione absoluta in re, sed de futuritione absoluta probabili, & hoc pacto esse verum, etiam in reprobis; quia etiam reprobis de facto est absolutè futura beatitudo, futuritione probabili ex motivis Divinæ Misericordiæ, exemplis, & promissionibus.

101. Sed contra huiusmodi evasionem semper restat argumentum idem, ac contra iudicium conditionatum, & alias cognitiones regulativas; quia iudicium de absoluta futuritione, solum probabili, beatitudinis ex prædictis motivis, rectè cohæret cum revelatione absoluta damnationis: Ergò si illud sufficit ad potestatem proximam sperandi, hæc potest cohærere cum revelatione absoluta damnationis. Probo antecedens: Quia perseverantibus motivis futuritionis probabilis, perseverat futuritio, ut probabilis ex illis motivis: Sed cum revelatione absoluta damnationis possunt cohærere motiva omnia futuritionis illius probabilis: Ergò & illa futuritio, ut probabilis, & consequenter iudicium de illa, ut probabile ex illis motivis. Probo minorem: Quia motiva illius futuritionis probabilis, non alia assignantur, nisi Divina Misericordia, & exempla illius cum peccatoribus, promissiones in Sac. Script. nobis factæ, & præparatio divini auxilij omnibus obicem non ponentibus: Sed hæc omnia simul manere

re possunt cum revelatione absoluta damnationis futuræ propter obicem ponendum ex parte præciti: Ergo & motiva omnia futuritionis probabilis, vt probabilis.

102. Dices: Quod cum revelatione absoluta damnationis obligante ad fidem absolutam, nulla potest manere probabilitas de futuritione absoluta beatitudinis; quia contra divinam revelationem, & fidem illius, vt potest certam, & infallibilem, non est probabilitas, sed solum temeritas, vel infidelitas. Sed contra est primo: Quia vt docet M. Albendea huius solutionis A. *Disp. 7. quæst. 2. sect. 2. num. 15. Nulla est differentia inter iudicium certum, & incertum, determinatum tamen, de non futuritione salutis, vt cum hoc potius, quam cum illo, deat potestas sperandi: Sed cum iudicio incerto determinato de non futuritione salutis coheret probabilitas futuritionis absolutæ salutis, & consequenter iudicium de futuritione absoluta probabili salutis, quam sufficere ad potestatem sperandi tenet prædictus A. Ergo etiam cum iudicio certo fidei ex revelatione absoluta de non futuritione salutis. Minor probatur: Quia rectè coheret, quod idem intellectus iudicet determinatè, iudicio incerto, & opinativo, vnum contradictorium, & quod iudicet simul aliud contradictorium manere probabile, vt patet in omnino, qui ex duabus sententijs contradictorijs probabilibus tenet vnam, aut illi assentitur; hic enim non negat, sed fatetur alteram esse probabilem: Ergo rectè coheret, quod idem intellectus iudicio incerto, determinato tamen, existimet sibi non futuram salutem; & tamen, quod simul iudicet esse probabilem futuritionem absolutam salutis. Explicatur vis huius instantiæ, quia iuxta prædictum Mag. Ratio, ob quam iudicium certum de non futuritione salutis excludit potestatem sperandi, non est, quia iudicium certum est, sed quia iudicium de non futuritione est: Sed ex hoc capite illam non excludit: Ergo neque ex eo, quod iudicium certum sit. Probo minorem: Quia iuxta ipsum, non aliter potest excludere potestatem sperandi, nisi excludendo iudicium de futuritione probabili salutis, per quod, iuxta ipsum, talis potestas constituitur: Sed non excludit iudicium de futuritione probabili, ex eo quod sit iudicium de non futuritione; quia rectè coheret, quod idem intellectus absolute iudicet non esse futuram salutem, & simul iudicet esse probabiliter futuram, seu esse probabilem eius futuritionem; nam vt ipse fatetur *disp. 2. quæst. 2. sect. 3. num. 52. cum iudicio directo de vna parte contradictionis solum opponitur iudicium directum de opposita, non verò iudicium reflexum de probabilitate partis oppositæ: Ergo.**

103. Contra secundò: Quia licet

fiat certum per revelationem, & fidem, salutem non esse futuram, hoc non tollit, sed relinquit motiva probabilitatis, vt quorum erat probabilis futuritio beatitudinis, vt ostensum manet: Ergo nec tollit probabilitatem fundatam in illis motivis; nam quoties manent illæsa, & immutata motiva alicuius probabilitatis, in quibus ipsa fundatur, necessariò manet illæsa illa eadem probabilitas: Ergo simul cum revelatione, & fide certa damnationis futuræ potest manere probabilitas futuritionis salutis ex eisdem motivis, ex quibus erat antè probabilis. Et confirmari potest: Quia non repugnat, quod in eodem instanti, respectu eiusdem intellectus, futuritio salutis ex suis motivis sit antecederet probabilis, quamvis fiat consequenter improbabilis ex vi revelationis absolutæ de damnatione, sicut non repugnat, quod idem in eodem instanti sit antecederet possibile, & quod ex aliqua suppositione fiat in eodem instanti consequenter impossibile: Ergo quamvis ex vi revelationis absolutæ, & fidei de damnatione fiat salutis futuritio consequenter improbabilis, potest tamen in eodem instanti, pro alio signo, cognoscere futuritio salutis, vt antecederet probabilis ex suis motivis.

104. Dices, & bene: Non quamlibet probabilitatem salutis sufficere ad potestatem proximam sperandi, sed requiri probabilitatem salutis, practicè, & simpliciter talem, resultantem ex omnibus motivis concurrentibus in eo instanti, vt maturè consideratis: Hanc autem probabilitatem non fundari vnice in promissionibus factis in Script. Sacr. Divina Misericordia, & præparatione auxiliorum, sed potissimè in ignorantia revelationis, aut futuritionis absolutæ de contrario; nam si hæc ignorantia deficiat per notitiam talis revelationis, aut futuritionis absolutæ, omnia ea motiva ad summum possunt reddere futuritionem salutis secundum quid, speculativè, & præcisivè probabilem, nempe, quantum est ex illis motivis, præcisè sumptis, non verò practicè absolute, & simpliciter, omnibus motivis concurrentibus consideratis.

105. Sed si hoc ita est: Cur etiam illi, qui regulant spem per iudicium de possibilitate salutis, non poterunt etiam dicere, quod non sufficit iudicium de possibilitate speculativa, & antecedenti, & præcisivè tali, sed requiritur, quod sit de possibilitate practica, & simpliciter tali, attentis omnibus motivis concurrentibus in eo tunc; & similiter qui regulant spem per iudicium conditionatum de futuritione conditionata, quod debet esse de futuritione, non purè speculativa, & præcisiva à possibilitate practica conditionis, sed practica, quæ nempe relinquat conditionem practicè, & consequenter exequibilem; & similiter, qui regulant spem

ipem per apprehensionem practicè suavisimam, dicere possunt non sufficere quod sit suavisimè speculativè ex aliquibus motivis præcisè consideratis, sed requiri, quod sit suavisimè practicè, attentis, & consideratis omnibus motivis, tunc concurrentibus, & sic omnes possunt dicere, quod vltra motiva illa, quæ supponuntur ex parte misericordiae Divinæ, & præparationis auxiliorum, requiritur ignorantia revelationis, & futuritionis absolutæ damnationis, seu carentia privativa notitiæ de illa; quia sine hac ignorantia, & carentia, non solum probabilitas, sed possibilitas erit purè speculativa, & non practica, & similiter futuritio conditionata, & apprehensio suavisimè: Non ergo alliganda est solutio præcedentis argumenti ad hoc, quod spes reguletur necessariò per iudicium de futuritione absoluta probabili salutis, potius, quam per aliam cognitionem, sed insistendum est in differentia practici, & speculativi, simpliciter, & secundum quid, vt iam explicavimus.

106. Respondeo ergo ad principale argumentum, distinguendo maiorem: Ad potestatem proximam sperandi non requiritur iudicium speculativum absolute proponens, id est, affirmans beatitudinem esse futuram, concedo: Non requiritur iudicium practicum, saltè initiatum, practicè proponens beatitudinem vt futuram, nego maiorem. Ad cuius probationem, nego etiam maiorem: Quia licet in reprobis esset falsum iudicium speculativè, & absolute affirmans beatitudinem esse futuram; non tamen est in illis falsum iudicium inchoativè tale, practicè proponens beatitudinem voluntati vt futuram absolute; quia huiusmodi iudicium non affirmat, nec negat, quia est iudicium sine assensu, sed tantum proponit, & representat voluntati, modo practicè suavisimè, in quo nulla potest esse falsitas, vt supra explicavimus, quæst. 6. num. 78. & 79. huiusmodi autem iudicium inchoativum, & practicè suavisimè voluntati omnino est incompatible cum revelatione absoluta damnationis credita, aut sufficienter intimata, vt supra satis ostensum manet. Ex quo.

107. Ad primam confirmationem, distinguo maiorem: Sufficit iudicium conditionatum, speculativum præcisè, nego maiorem: Practicum sub conditione finalis perseverantiæ, quod simul proponat perseverantiam ipsam finalem, vt practicè, & consequenter ponibilem, transeat maior, & nego minorem propter dicta num. 23. Quia iudicium conditionatum sic practicum impossibile est cum certa notitia, aut revelatione absoluta de non futuritione salutis. Similiter ad secundam, distinguo maiorem: Ad potestatem sperandi satis est iudicium de possibilitate practica consequendi salutem, seu de possibili-

Illustratus Palanco.

litate consequenti ad omnia motiva tunc concurrentia, omitto maiorem: De possibilitate antecedenti, & purè speculativa, nego maiorem, & minorem de possibilitate practica, & consequenti; quia licet ille, cui fieret revelatio absoluta damnationis, posset iudicare beatitudinem esse sibi speculativè, & antecedenter possibilem; non tamen potest iudicare esse sibi practicè possibilem, id est, consequibilem cum effectu, consequenter ad omnia sibi concurrentia pro tunc; & hoc saltè requiritur ad potestatem proximam sperandi. Similiter ad tertiam, distinguo maiorem, quoad secundam partem: Sed satis est apprehensio suavisimè, cum consideratione omnium motivorum concurrentium, concedo: Suavisimè solum speculativè ex aliquibus motivis, præcisivè sumptis, nego maiorem, & minorem in sensu concessio, quia cum revelatione absoluta damnationis, nemo posset sibi practicè suadere beatitudinem assequendam, prout requiritur ad potestatem proximam sperandi.

108. Sed replicabis primo: Ut quis possit liberè sperare salutem, satis est, quod illa sit antecederet possibilis, & consequibilis: Sed facta revelatione absoluta damnationis, manet antecederet possibilis, & consequibilis salus: Ergo manet potestas libera illam sperandi. Probo maiorem: Quia vt aliquid quis possit elicere potestate libera aliquem actum satis est, quod ille maneat antecederet possibilis, & exequibilis: Ergo pariter, vt quis possit liberè sperare aliquod obiectum, satis est, quod illud maneat antecederet possibile, & consequibile. Respondeo, negando maiorem. Ad probationem, concessio antecedenti, nego consequentiam; quia hæc est disparitas inter actum, & obiectum, quod ad potestatem proximam eliciendi actum non requiritur cognitio ipsius actus proponens voluntati ipsum actum; quia actus in sui positione non regulatur per cognitionem practica ipsius, sed per cognitionem practica obiecti ipsius, & idè non requiritur, quod actus proponatur voluntati, vt practicè possibilis, ac per consequens, nec vt possibilis consequenter ad motiva obcurrentia pro tunc, sed satis est, quod in signo actus primi ad ipsum, nihil intelligatur ipsi repugnans, seu quod in illo signo sit auxilium sufficiens, & potestas ad illum, quamvis ex vi alterius suppositionis accidentaliter fiat consequenter impossibile. Attamen obiectum, vt efficaciter appetatur, requiritur, quod præcisè proponatur practicè voluntati, vt consequibile modo alicuius appetitus ad eius consecutionem efficaciter agrediendam; quia voluntas non potest efficaciter tendere in obiectum, nisi sic propositum; & idè requiritur, quod proponatur practicè, vt consequibilis, quod esse nequit, nisi sit con-

Q

sequon-

sequenter possibile ad omnia motiva tunc occurrentia. Et instatur argumentum: Quia ad potestatem liberam eliciendi actum, non praequiratur cognitio proponens voluntati signatè ipsum actum, nec ut bonum, nec ut possibile: Et tamen ad sperandum, seu appetendum efficaciter obiectum, requiritur apud omnes, quod tale obiectum proponatur signatè voluntati, ut bonum, & possibile: Ergò de vno ad aliud non est paritas.

109. Replicabis: Adhuc stante prae-determinatione ad amorem, stat potestas in voluntate ad odium; & quidem potestas practica, etiam ad volendum efficaciter odium: Et tamen non manet odium consequenter, sed solum antecedenter possibile: Ergò pariter, licet stante revelatione damnationis maneat solum antecedenter possibilis consecutio salutis, potest manere practice possibilis. Concessa maiori, distinguo minorem: Non manet odium consequenter possibile, consequenter, inquam, ad omnia motiva occurrentia, nego minorem: Consequenter ad prae-determinationem occultam operanti, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia possibilitas practica, quam exigimus ad potestatem expeditam appetendi, aut volendi efficaciter aliquod obiectum, debet esse possibilitas consequens ad omnia nota appetenti, seu ad omnia sibi occurrentia; non verò requiritur, quod sit consequens, etiam ad omnem suppositionem occultam, & ignotam; aliàs nullus reprobis posset efficaciter salutem appetere, nec illam sperare; quia est consequenter impossibile obiectum, seu odium: Attamen revelatio absoluta damnationis est notificata, & intimata subiecto, & ideò reddit obiectum contrarium practice impossibile; quia reddit illud impossibile consequenter ad aliquid sibi notum. Et idem respondendum est ad paritatem de Divina Præscientia, aut divinis decretis, quæ non reddunt per se obiectum contrarium practice impossibile; quia videlicet non sunt nobis nota, sed per se occulta, & sic non variant propositionem practicam obiecti; è contra verò est in revelatione nobis intimata.

110. Replicabis tertio: Ille, cui fieret revelatio absoluta damnationis, posset consequi salutem: Sed magis est consequi illam, quam illam sperare: Ergò posset illam sperare. Respondeo, distinguendo maiorem: Posset consequi salutem per actus respicientes salutem, ut practice consequibilem, nego: Per alios actus, concedo maiorem. Et distinguo minorem: Plus est consequi salutem, quam

illam sperare, & utrumque requirit salutem practice proponi, ut consequibilem, nego: Cum diversitate ex parte propositionis exactæ, concedo minorem, & nego consequentiam. Itaque in primis ille, cui fieret revelatio damnationis, non posset consequi salutem per actum spei de illa consequenda, nec per alios actus tendentes efficaciter in illam, ut obiectum practice consequibile, sed ad summum per alios; v. gr. per amorem Dei super omnia propter se ipsum, per actus fidei, obedientiæ, misericordiæ, & aliarum virtutum, quæ non respiciunt, ut obiectum proprium, salutem, aut beatitudinem, ut practice consequendam: Consecutio autem salutis, ut exequibilis per hos actus, licet sit quid maius ex parte actus, quam spes ipsa salutis, non tamen est quid maius ex parte obiecti, & cognitionis regulantis, nam spes ex parte obiecti exigit possibilitatem practicam, & consequentem ad omnia motiva occurrentia, non solum ipsius salutis, & beatitudinis, sed etiam omnium mediolorum ad ipsam requisitorum: Attamen actus aliarum virtutum, ex parte obiecti, non requirunt possibilitatem practicam, nec salutis, nec aliorum mediolorum; nam actus misericordiæ; v. g. solum respicit miseriam proximi, ut practice sublevaribilem; actus religionis cultum Dei, ut practice exequibilem; actus charitatis Deum, ut super omnia amabilem propter se, & sic de alijs; cum ergò horum actuum obiectis non obstat revelatio damnationis, inde est, quod manent omnes isti actus antecedenter possibiles, & consequenter beatitudo consequibilis antecedenter per illos: Attamen obiectum spei omnino evertitur per talem revelationem, ut ex dictis constat, & ideò hic actus non manet, adhuc antecedenter possibilis, nec beatitudo consequibilis per ipsum, nec per alios efficaciter tendentes in beatitudinem assequendam, de quibus est eadem ratio.

111. Replicabis quarto: Ille cui fieret prædicta revelatio, teneretur ad ponendam observationem omnium præceptorum; Ergò teneretur sperare: Ergò posset: Quia nemo teneretur ad impossibile. Prima consequentia probatur primo: Quia vnum ex præceptis est præceptum spei: Ergò si teneretur observare omnia præcepta, teneretur observare præceptum spei: Ergò & sperare. Secundo: Quia si non teneretur sperare, & procurare beatitudinem, non teneretur observare præcepta: Ergò ad opposito, si teneretur observare præcepta, teneretur sperare, & procurare salutem. Probo antecedens: Quia observatio præceptorum est medium ad beatitudinem, tanquam ad finem: Sed qui non teneretur sperare, nec procurare finem, non teneretur ad media: Ergò si non teneretur sperare, & procurare beatitudinem, non teneretur ad observantiam præceptorum.

Ref.

112. Respondeo, distinguendo antecedens: Teneretur ad observantiam omnium præceptorum, præter præceptum spei, concedo: Includendo etiam præceptum spei, nego antecedens, & consequentiam. Ad cuius primam probationem, constat distinctione data: Quia illi, cui talis revelatio fieret, maneret impossibilis actus spei, & sic præceptum spei ipsum non obligaret, sed solum cætera præcepta de actibus, quorum obiecta per revelationem dictam non excluderentur. Ad secundam probationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Observatio præceptorum est medium ad beatitudinem, vnicè, nego: Ad beatitudinem, & ad Dei honorem, & obsequium, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam; quia solum infertur, quod qui non teneretur ad sperandam, & procurandam efficaciter salutem, non teneatur ad observantiam præceptorum reduplicativè, ut medium est ad salutem consequendam, seu ex hoc capite; veruntamen teneretur ad eadem ex alio capite, nempe ex capite obsequendi, & honorandi Deum: Sicut enim, non obstante impossibilitate sperandi, teneretur Deum amare propter se ipsum, licet sine spe præmij, beatitudinis; ita teneretur Deum honorare, & illi obsequi, ad quod esset medium necessarium observare præcepta, & ex hoc fine, & capite teneretur ea observare.

113. Replicabis quinto: Ille, cui fieret revelatio de aliquo actu libero à se liberè non faciendo, posset sperare illius elicientiam: Ergò ille cui fieret revelatio de salute à se non assequenda, posset sperare illius consecutionem. Probat antecedens: Quia ille, cui fieret revelatio de actu libero à se liberè non eliciendo, maneret cum potestate libera illum eliciendi; aliter enim non esset liber: Sed posset sperare actum, cuius elicientia esset in sua libera potestate: Ergò. Confirmatur: Quia posset velle efficaciter elicere talem actum, seu illum sibi efficaciter imperare: Ergò & sperare illius elicientiam, & illam efficaciter procurare. Probat antecedens, primo: Quia de ratione actus liberi est, & quod sit liberè imperabilis, & volibilis efficaciter à voluntate, cui liber est: Ergò si talis actus maneret liber posset voluntas velle efficaciter, & imperare sibi eius elicientiam. Secundo: Quia non posset illum liberè elicere, nisi volendo: Ergò si posset illum elicere, posset velle ipsum elicere.

114. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, distinguo maiorem: Maneret cum potestate libera purè antecedenti illum eliciendi, concedo: Cum potestate libera consequenti ad omnia sibi nota: Pro tunc, nego maiorem, & minorem: Quia ut maneat cum potestate libera ad voluntatem

elicendum, satis est, quod obiectum illius actus illi proponatur sufficienter, & non requiritur, quod ipse actus proponatur voluntati per modum obiecti practice exequibilis; hoc enim solum requiritur, ut possit sperare ipsum, ut exequendum, vel ipsum velle signatè ut obiectum: Cum igitur in eo casu posset manere propositio sufficiens de obiecto ipsius actus, quia de obiecto ipsius actus non esset revelatio, non tamen manere posset propositio sufficiens ipsius actus ut obiecti spei, aut volitionis efficacis de ipso; quia ad hoc opus erat, quod actus ipse signatè proponeretur ut practice, & consequenter possibilis, quod repugnabat cum revelatione de ipso non eliciendo; inde est quod maneret talis actus in potestate libera illius ad illum eliciendum; non tamen maneret potestas libera illum sperandi, ut à se eliciendum; quia videlicet non deficeret cognitio regulativa ad illius elicientiam, deficeret tamen cognitio regulativa ad spem illius, & ad volitionem efficacem illius.

115. Ad confirmationem, nego antecedens. Ad primam eius probationem, distinguo antecedens: De essentia actus liberi est, quod sit liberè imperabilis, quantum ex se est secluso impedimento, concedo: Pro casu, quo sit impedimentum ex parte actus primi ad illum imperandum, nego antecedens, & consequentiam; quia absdubio potest esse impedimentum ex parte actus primi ad actum imperandum, nempe notitia de illius non futuritione, quin tamen sit impedimentum ex parte actus primi ad illum eliciendum: Quia actus primus ad illum eliciendum, seu potestas non constituitur per cognitionem, quæ auferatur per notitiam de illius non futuritione; siquidem non constituitur per cognitionem practice proponentem ipsum actum ut futurum, aut practice possibile, sed solum per cognitionem proponentem eius obiectum; unde potest manere potestas libera illum eliciendi, impediri potestate libera illum sperandi, & imperandi. Et hoc quidem à nemine negari potest: Quia existente cognitione practice proponente voluntati obiectum misericordiæ, potest Deus negare intellectui cognitionem reflexam ipsius actus misericordiæ; in hoc autem casu posset ille elicere actum misericordiæ, quia haberet obiectum illius sufficienter sibi propositum; non tamen posset illum imperare, aut efficaciter velle; quia non haberet cognitionem practice ipsum actum proponentem per modum obiecti. Ad secundam probationem, distinguo antecedens: Non posset illum liberè elicere, nisi volendo obiectum eius, concedo: Nisi volendo ipsum, subdistinguo: Nisi volendo ipsam exercitè, concedo: Nisi volendo ipsum signatè, & reflexè, nego antecedens, & consequentiam; quod totum

tum constat in casu, quo Deus, manente cognitione practica directe proponente obiectum actus, negaret cognitionem reflexam ipsius actus; tunc enim posset elicere talem actum erga obiectum sui propositum, & hoc, volendo in actu exercito ipsum elicere, quia hoc nihil aliud est, quam voluntarie tendere in obiectum; non tamen volendo signate, & reflexe ipsum; quia signate, & reflexe ipsum non cognosceret, & sic nec ipsum velle posset; quia nihil volitum, quin præcognitum: Sic ergo in nostro casu, quia licet obiectum actus directi proponeretur iufficienter, non tamen ipse actus, vt obiectum volitionis efficacis reflexa.

116. Replicabis sexto: Christus revelavit Petro: *Hac nocte, prius quam gallus cantet, ter me negabis.* Et tamen cum hac revelatione potuit sperare, imò, & speravit vitationem talis negationis, cum dixit: *Etiamsi oportuerit me mori tecum, non te negabo:* Ergo cum revelatione de aliquo actu futuro stat spes de illo vitando: Ergo pariter, cum revelatione de actu non futuro, stat spes illum eliciendi. Respondent aliqui, revelationem illam Christi fuisse comminatoriam, & conditionatam, cui proinde non tenebatur Petrus præstare assensum absolutum de trina negatione futura, & sic potuisse prudenter concipere iudicium practicum, & spem de illa absolute vitanda.

117. Sed hæc solutio parum probabilis est, & in primis militat contra D. Thomam, quia in Math. cap. 28. expresse tenet, eam revelationem non fuisse comminatorie dictam, sed absolute; vnde inquit, quod Petrus peccavit, primo, quia non potius Domino, quam sibi credit. Item, cap. ult. in Ioann. ait: *Ter negabis, quia ter presumpseras.* Et item: *Quia arroganter locutus es.* Consonat D. Aug. in Ioann. ult. sic inquit: *Hunc invenit exitum ille negator, presumenda clausa.* Et lib. de Grat. & liber. arb. cap. 17. Putat se posse, quod se velle sentit. Sequitur ergo Petrum minime sperasse per veram spem supernaturalem vitare trinam negationem, sed solum id præsumpsisse, ac per consequens ex eo quod contingit D. Petro, solum inferitur, quod cum revelatione absoluta damnationis possit stare præsumptio de salute consequenda, si nempe ille, cui talis fieret revelatio, magis crederet sibi, quam dictæ revelationi, non tamen quod possit cum illa compati vera, & superna spes, imò nec spes præsumptuosa, si illi revelationi præstet assensum. Ex quo facile in forma respondeo, concessa maiori, negando minorem; quia propositum illud Petri non fuit vera spes, sed præsumptio animi, & quia magis credidit sibi, quam Christo: Non ergo sequitur, quod cum revelatione absolute, vt credita, de pec-

cato futuro, possit coherere spes vera, & Theologica de illo vitando.

118. Replicabis septimo: D. Petrus potuit vitare negationem Christi; alias in illa non peccasset: Ergo potuit velle efficaciter illam vitare: Ergo potuit proponere efficaciter vitationem illius: Ergo & illam sperare. Respondeo, distinguendo antecedens: D. Petrus potuit vitare negationem Christi tempore, quo negavit, cum oblivione revelationis, concedo antecedens: Potuit illam vitare, non oblita revelatione Christi, subdistinguo: Potuit illam vitare per omissionem illius in actu exercito, concedo: Per volitionem reflexam efficacem illam vitandi; iterum subdistinguo: Per volitionem reflexam prudentem, & supernaturalem, nego: Per volitionem reflexam imprudentem, concedo antecedens, & distinguo consequens eodem modo. Ex quo non sequitur, quod cum revelatione absoluta peccati futuri, non oblita, possit compati spes vera vitandi illud. Igitur D. Petrus vere peccavit, dum Christum negavit, quia pro tunc oblitus erat naturaliter revelationis Christi; id enim constat ex Evangelio dicente, quod postquam gallus cantavit, *recordatus est Petrus verbi, quod dixerat, &c.* erat ergo, cum negavit, omnino oblitus; cum hac igitur oblivione nullum erat impedimentum, vt posset vitare negationem, si velle illam omittendo, si velle volendo efficaciter vitationem, si velle proponendo efficaciter illam vitare, & id directe sperando; quia revelatio omnino oblita perinde erat, ac si facta non fuisset, ad impediendam libertatem vitandi, & proponendi efficaciter vitationem; imò censeo divinæ providentiæ opus fuisse, quod Petrus revelationis oblitus fuisset, vt ipsa revelatio impleteretur; nam sanè revelatio ipsa Christi revelavit negationem futuram cum plena libertate D. Petri, prout nempe futura supponebatur independenter ab ipsa revelatione; opus ergo fuit, ne impediretur libertas prævisa, & revelata in negando, quod tempore, quo negaturus erat, subtraheretur a mente illius revelationis memoria, vt eadem libertas, sub qua negatio prævisa supponebatur invariata persisteret; alias enim, si revelatio facta eo tempore in mente D. Petri persisteret, variaretur libertas, & dispositio proxima illius, sub qua negatio prævisa, & revelata fuerat.

119. Si verò argumentum fiat in casu, quod D. Petro oblita non fuisset talis revelatio, iam est alia difficultas de casu possibili, vel forsam impossibili; nam sanè, si negatio prævisa, & revelata intelligatur sub certâ, & determinata libertate, forsam casus impossibilis erit; quia revelatio non oblita necessario variaret eam libertatem prævisam, cum iudicaret cognitionem practicam, vel reman-

hentem à negatione, vel remittentem conatum vitandi illam, vel alio modo excitantem, & sic negatio non contingeret sub ea libertate, sub qua prævisa, & revelata fuerat, & falsificaretur ipsa revelatio. Sed quidquid de hoc sit, dico, quod durante memoria revelationis potuit D. Petrus vitare negationem, in primis ommissivè; quia revelatio non cogere D. Petrum ad negandum, nec ad id illum necessitaret, nec physicè, nec obiectivè; non physicè, quia non moveret physicè voluntatem eius, vt vellet negare, nec aliam eius potentiam; nec obiectivè, quia obiectivè solum potest necessitare voluntatem bonum infinitum clarè cognitum; vnde relinqueret potestatem omittendi, saltè negativè, trinam negationem: Deinde posset etiam illam vitare per volitionem reflexam, licet imprudentem, efficacem tamen de illa vitanda, non credendo in sensu absoluto illam revelationem, prout illam de facto non credit, quod satis est, vt peccaret negando: Tum, quia ad hoc sufficit, quod non necessitaretur ad negandum, seu, quod posset ommissivè se habere, & negationem ommittere: Tum, quia semel non credita revelatione, posset etiam nolle negare, seu velle efficaciter non negare, & ad id tenebatur, ex suppositione non credendi revelationem. An autem, credita revelatione absoluta de negatione, vel de alio peccato futuro, possit directe velle efficaciter illius vitationem, aut omissionem, est maior difficultas. Undè.

120. Replicabis octavo: Ille, cui fieret revelatio de peccato futuro; v. g. de negatione Christi, aut de furto à se committendo, adhuc credita illa revelatione, posset directe velle efficaciter vitationem, licet non futuram: Ergo quamvis quis cognoscat, in vi revelationis, salutem non futuram, potest illam efficaciter velle: Ergo, & illam sperare. Explicatur huiusmodi paritas: Non minus requiritur ad volendum efficaciter aliquod obiectum, quod proponatur voluntati, vt practicè exequibile, & volibile, quam ad illud sperandum: Vel ergo, credita revelatione de furto committendo, potest apprehendi vitationem furti, vt practicè possibilis, vel non: Si primum: Ergo potest voluntas, non solum illam efficaciter velle, sed & illam sperare: Si secundum: Ergo non poterit illam efficaciter velle, sicut eadem ratione nequit illam sperare. Respondeo, negando antecedens, quidquid alij dicant, quia semel revelata negatione, aut furto futuro, nequit ille, cui sic revelatur, sibi proponere practicè vt exequibilem hic, & nunc, omissionem, aut vitationem illius: Nequit ergo illam efficaciter velle, adhuc directe, quia obiectum volitionis directæ nequit efficaciter appeti, quando non proponitur, vt

practicè possibile, & exequibile. Ex quo ad explicationem, concessa antecedenti, dico ad disiunctivam, quod credita illa revelatione, non potest repræsentari, nec proponi practicè, vt possibilis vitationis furti; ex quo, concedo, quod voluntas nequit illam vitationem efficaciter velle, adhuc volitione directâ, si aut nequit illam sperare.

121. Sed dices: Posset tunc voluntas nolle efficaciter furtum: Sed nolle efficaciter furtum, est velle efficaciter vitationem illius: Ergo. Respondeo, negando maiorem: Quia ad potestatem nollendi efficaciter furtum requiritur, quod furtum proponatur, vt hic & nunc practicè vitabile, aut fugibile; credita autem illa revelatione furti committendi, non posset proponi practicè vt vitale furtum, & sic non posset esse obiectum volitionis efficacis.

122. Sed iterum dices: Ergo ille non posset voluntarie vitare furtum: Distinguo consequens: Non posset voluntarie directe, concedo: Voluntarie indirectè, nego consequentiam: Non posset voluntarie directe vitare furtum, quia hoc importat velle directe vitationem, aut nolle efficaciter directe furtum, & id non posset: Posset verò indirectè voluntarie vitare furtum, quia hoc solum importat ommittere volitionem furti, vel per puram omissionem, si hæc possit esse voluntaria, vel per actum circa aliud obiectum, de quo, nec de cuius carentia esset revelatio, qui actus esset causa indirecta omissionis; quatenus voluntas posset, distrahendo se ad aliud, de quo non esset revelatio, ommittere volitionem furti. Et tunc, concedo, quod vt facta revelatione absoluta de aliquo peccato, posset ille, cui fieret, voluntarie ommittere, aut vitare illud peccatum, voluntarietate directa, opus esset, quod tempore vitationis oblita fuisset revelatio, vel saltè ab eo non crederetur. Si oblita foret invincibiliter, posset prudenter velle efficaciter vitationem, aut nolle efficaciter illud peccatum. Si non oblita invincibiliter, culpabiliter non crederetur, etiam esset potestas volendi efficaciter vitationem, sed esset potestas volendi illam imprudenter, & temerè: Si autem actu crederetur, nullo modo esset potestas directe volendi efficaciter vitationem, aut nollendi efficaciter peccatum.

123. Sed contra replicabis nono: Est dabilis volitio prudens efficacis obiecti, de quo non futuro, habeatur à volente scientia: Ergo pariter est dabilis volitio prudens efficacis obiecti, de quo non futuro habeatur à volente revelatio. Probatur antecedens, primò: Quia Christus habet scientiam omnium futurorum, & consequenter sciebat quid futurum erat, quid non futurum: Et tamen potuit vel-

le efficaciter, quod re ipsa futurum non erat: Ergo etiam quod sciebat non esse futurum, seu de quo non futuro, scientiam habebat. Patet consequentia: Quia quod re ipsa futurum non erat, ut ita non futurum ab ipso sciebat, & non ignorabatur. Minor vero probatur: Quia Christus potuit velle efficaciter aliquid, quin eius voluntas efficax impleteretur: Ergo quin futurum esset, quod nol. bat: Ergo potuit velle efficaciter, quod re ipsa futurum non erat. Probo antecedens, primo: Quia voluntas humana Christi non est æquæ efficax, & infrustrabilis, ac voluntas Dei: Sed tota efficacia, & infrustrabilitas voluntatis Dei consistit in eo, quod eius voluntas efficax semper impleatur, & non potest non impleri: Ergo voluntas humana Christi efficax potuit non impleri. Secundo: Nam *Marc. 7.* dicitur de Christo: *Ingressus Domum neminem voluit scire, & non potuit latere.* Ex quo in Epist. Agatonis Patæ probatur, in Christo fuisse humanam voluntatem, à divina distinctam: Sed velle, & non consequi, si intelligatur de voluntate inefficaci, non probat distinctionem à voluntate divina, quia etiam voluntas Dei, quando est inefficax, vult, & non consequitur: Ergo textus ille, ut probet in Christo voluntatem humanam distinctam à divina, debet intelligi de voluntati efficaci: Ergo Christus habuit voluntatem efficacem, qua voluit, & non potuit consequi, quod volebat: Ergo habuit voluntatem efficacem de obiecto re ipsa non futuro. Secundo probatur primum antecedens: Quia ut aliqua voluntas sit efficax satis est, quod volens ponat ex parte sua quidquid potest: Sed potest Christus, ut homo, ex parte sua ponere, quidquid potest ad finem, quem præcognoscit ut non futurum: Ergo potest velle efficaciter finem, cognitum non futurum. Confirmatur exemplo Medici prudentis, qui licet sciat ex dispositione ægotantis, ipsum non admissurum medicinam aliquam, nihilominus illam præparat, & facit quantum potest, ut illam accipiat: Sed hoc est velle efficaciter, quod illam accipiat: Ergo datur volitio efficax prudens de obiecto cognito non futuro.

124. Respondeo, negando antecedens. Ad primam eius probationem, concessa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, concessa maiori, distingo minorem: Tota efficacia voluntatis divinæ consistit in eo, quod eius voluntas non potest non impleri, ex capite omnipotentis, & intrinseca efficacia effectiva supra omnia requisita ad finem volitum, concedo: In eo, quod non possit non impleri, ex capite præscientiæ, & prudentiæ in volendo, nego minorem. Et distingo consequens eodem modo; Nam voluntas divina

efficax semper impletur, & non potest non impleri, eo, quod est infinite effectivè efficax ad omnia media requisita ad finem volitum, & hoc ab intrinseco, & ex essentia sua: Attamen huiusmodi efficacia non competit voluntati humanæ Christi Domini, sed alia valde minor, nempe ex prudentia eius in volendo, eo nempe, quod non poterat efficaciter velle, nisi prudentissimè, & consequenter ab ad suam scientiam; esset autem imprudentia velle efficaciter id, quod non futurum prævidebat, & idè velle non potuit efficaciter, nisi quod ubi certò proponebatur futurum ex parte Dei, saltè conditionatè, sub conditione proprii conatus, & efficacis, cum quo implicabat Christum velle efficaciter aliquid, quin illud impleteretur, & re ipsa futurum esset; quæ quidem efficacia, & infrustrabilitas, ex prudentia in volendo, & ex cognitione regulante, valde inferior est ad efficaciam voluntatis divinæ, quæ procedit ex infinita eius efficacia effectiva.

125. Ad secundam probationem, concessa maiori, distingo minorem: Velle, & non consequi, ex impotentia consequendi, non probat distinctionem à voluntate divina, intellectum de voluntate inefficaci, nego: Velle, & non consequi, ex voluntaria inefficacia, concedo minorem, & nego consequentiam; quia textus ille debet intelligi de voluntate Christi simpliciter, non inefficaci, qua inefficaciter voluit latere, & non potuit; nec enim credibile est, Christum voluisse efficaciter latere, & non potuisse; alias fuisset, putans posse, quod re ipsa non poterat: Nihilominus tamen ex illo textu rectè probatur voluntatem illam Christi, esse inefficacem, fuisse humanam, & distinctam à divina inefficaci; quia fuit voluntas inefficax, qua voluit, & non potuit; divina verò inefficax non est talis, quæ Deus velit, & non possit; quia non est inefficax ex defectu potentis, sed ex eius arbitrio, quo non vult præstare totum, quod potest. Similiter ad exemplum Medici, dico, quod ille in eo casu non vult efficaciter simpliciter, sed simpliciter cum inefficacia, & efficacia solum secundum quid, huiusmodi enim est omnis volitio, qua quis vult practicè quantum in se est ad finem, quem existimat non consequendum; quia tunc finis efficaciter volitus non est ille, sed alius certò obtinendus, nempe adimplere proprium officium, aut obligationem, vel aliquid huiusmodi, quod certò consequitur ex positione mediorum.

126. Sed dices: Licet talis volitio non possit esse efficax in omni genere, & omnibus modis, tamen potest esse efficax in proprio genere, & quantum ad media propriæ potestati subdita: Ergo. Respondeo, quod si finis volitus prævideatur non futurus ex defectu solum

solum mediorum, quæ alienæ Potestati subduntur, & tunc velit, qui id prævidet, facere quantum est ex sua parte, illa quidem volitio dici poterit efficax secundum quid, & cum addito *ex sua parte*, sed non absolute, & simpliciter: Et si hoc intelligant PP. Salm. quorum est argumentum, non repugnamus; quia quæst. solum erit de nomine: Si verò velint volitionem illam tunc fore absolute, & simpliciter efficacem respectu finis, qui prævidetur aliundè non futurus, negamus; quia fatua esset tunc talis volitio: Si verò finis prævideatur non futurus ex defectu etiam proprio, seu proprii conatus, & diligentis, quo pacto prævidetur non futura salus, quando revelatur damnatio futura ex culpa damnandi, tunc ille, qui credit se damnandum ex culpa propria, seu quia non est facturus, ex parte sua quidquid possit, nec poterit velle efficaciter facere in posterum totum, quod possit, quia prævidet se id non facturum: Undè nec illam voluntatem secundum quid efficacem habere poterit.

127. Sed restat multo maior difficultas, & sit decima replica: Nam licet ex hoc probatur non conciliari simul, quod quis prævideat finem non futurum, & quod illum velit efficaciter; tamen potest conciliari, quod finem prævideat non futurum, & quod habeat potestatem proximam illum volendi efficaciter: Ergo licet non possit conciliari simul in eodem prævidere ut revelatum se non assecuturum salutem, & illam sperare ut consequendam, potest tamen conciliari, quod possit proximè illam sperare, licet simul videat illam non consequendam. Probatur antecedens: Quia plura voluit Christus efficaciter cum potestate proxima volendi oppositum; v. g. cum voluit efficaciter ire in Samariam, potuit velle efficaciter ire in aliam Civitatem oppositam; & cum voluit efficaciter ieiunare, potuit velle efficaciter comedere, & sic de alijs: Et tamen cum volebat efficaciter vnum prævidebat in eodem instanti non futurum oppositum; v. g. cum volebat efficaciter ieiunare, prævidebat non futuram comestionem: Ergo cum prævisione de non futura comestione retinebat simul potestatem volendi efficaciter illam. Et vrgetur in ipso Deo; quia negari nequit, quod Deus potest velle efficaciter plura, quæ de facto non vult: Et tamen simul prævidet ea non futura: Ergo compatitur simul in eodem potestas volendi efficaciter obiectum, & prævisio illius ut non futuri.

128. Respondeo, Deum, & Christum prævidisse non futurum id, quod efficaciter non voluit, consequenter ad liberam non volitionem, seu nolitionem illius, non verò antecedenter; rectè autem conciliari, quod

quis possit in aliqua duratione indivisibilis velle efficaciter id ipsum, quod antecederet videt sibi possibile, licet consequenter ad liberam nolitionem, videat illud non futurum, & impossibile, ex eo, quod illud consequi non vult.

129. Sed contra replicabis: Ergo pariter licet potestas sperandi obiectum non compatitur cum prævisione antecedenti de obiecto non futuro, compatitur tamen cum prævisione consequenti de illo non futuro; quia nempe non vult illud consequi, aut sperare. Explicatur paritas: Quia vel ad potestatem volendi efficaciter obiectum requiritur ignorantia privativa de illius non futuritione; vel non? Si requiritur: Ergo huiusmodi ignorantia cohæret cum eo, quod consequenter ad exercitium libertatis videatur obiectum non futurum: Ergo pariter in potestate sperandi poterit compati ignorantia antecedens de non futuritione obiecti cum scientia consequenti de tali non futuritione. Si non requiritur: Ergo nec ad potestatem sperandi talis ignorantia requiritur. Vel aliter: Nam vel ad potestatem volendi efficaciter obiectum requiritur iudicium de illius futuritione, impossibile in eodem instanti cum iudicio de futuritione, vel non? Si non: Ergo nec ad potestatem sperandi tale iudicium requiritur. Si requiritur: Quomodo in Deo cohæret potestas proxima volendi obiectum cum scientia consequenti de non futuritione illius?

130. Respondeo hanc replicam desumptam à paritate divinæ voluntatis, aut voluntatis Christi, nimis probare: Quia in Deo comparitur potestas proxima volendi efficaciter obiectum cum scientia evidenti de illo non futuro: Ergo, si hoc aliquid probat, probat etiam in homine posse compari potestatem proximam sperandi obiectum cum scientia evidenti de illo non futuro; hoc autem pauci dicunt; aliàs cum ipsa evidenti damnatione posset compati potestas sperandi beatitudinem.

131. Deindè in forma, distingo consequens, quoad secundam partem: Compatitur tamen cum prævisione libera consequenti de illo non futuro, quia illud non vult consequi, omitto consequens: Cum prævisione non libera ex vi revelationis de non futuritione obiecti, nego consequentiam. Itaque duplex potest excogitari cognitio de obiecto non futuro; nempe, vel de obiecto non futuro ex vi nolitionis liberæ de ipso, vel de obiecto ut non futuro aliundè, quam ex propria nolitione, nempe ex divino decreto negativo de illo: Prima cognitio est libera ipsi cognoscenti; quia cognoscit non futuritionem obiecti in vi nolitionis liberæ de ipso, & est cognitio consequens ipsam liberam nolitionem;

& hoc pacto, qui liberè, & efficaciter non vult consequi beatitudinem, in eodem instanti cognoscit practicè se non assecuturum illam, seu illam sibi non futuram, non futuritione fundata in propria nolitione; & hæc cognitio sic consequens, & libera de non futuritione, minimè tollit potestatem antecedentem sperandi, & volendi efficaciter beatitudinem, vt rectè probat argumentum: Alia verò est non futuritio beatitudinis, quæ revelatur à Deo, & quæ in vi revelationis de damnatione cognoscitur, nempe non futuritio ex vi decreti reprobativi, hanc enim Deus revelaret, quando revelaret futuram damnationem, seu non futuram salutem; quia hæc sola est occulta subiecto, cui fieret revelatio de futuritione verò libera ex vi propriæ nolitionis, cuique nollenti est manifesta, & idè frustra revelaretur: Sequitur ergò, quod quando Deus revelaret futuram damnationem, aut non futuram salutem, revelaret solum futuritionem damnationis, aut defuturitionem salutis non liberam ei, cui fieret revelatio, sed aliundè constitutam, quam ex eius libera nolitione; huius ergò cognitio, in vi revelationis, non esset ei libera, nec consequens suam liberam nolitionem, & idè esset incompatibilis cum potestate antecedenti sperandi, quia licèt hæc non excludatur per notitiam liberam de futuritione obiecti consequentem, & fundatam in libera nolitione illius, excluditur tamen per cognitionem necessariam defuturitionis aliundè provenientis, quam ex libera nolitione, quia hæc non est consequens.

132. Ex quo ad primam explicationem, dico, quod ad potestatem proximam volendi efficaciter obiectum, requiritur ignorantia privativa de illius non futuritione, aliundè proveniente, quando hæc non futuritio potest dari aliundè, & occultari subiecto: Et quia non futuritio salutis, quam Deus revelat in casu quæstionis, esset non futuritio aliundè proveniens, nempe ex decreto occulto reprobativo; idè requiritur ignorantia privativa illius non futuritionis, vt detur potestas proxima sperandi, vel volendi efficaciter obiectum: Non autem requiritur ignorantia privativa non futuritionis fundatæ in propria libera nolitione obiecti, sed de hac sufficit ignorantia negativa, seu præcisiva pro signo libertatis; & quia, respectu Dei, non futuritio obiecti solum potest fundari in nolitione eius libera de illo, quia non potest obiectum esse absolute non futurum aliundè, ante quam Deus velit, vel nolit; idè in Deo non requiritur ignorantia privativa, sed satis est præcisiva pro signo libertatis, & potestatis de non futuritione sibi libera obiecti. Si autem respectu Dei posset obiectum esse absolute non

futurum aliundè, quam ex sua libera nolitione, non posset Deus velle efficaciter obiectum, nisi explorando prius, an aliundè supponeretur obiectum non futurum, & si ita ipsa supponeretur, nisi id ignorando privativè, non posset illud velle efficaciter.

133. Ad secundam pariter respondeo: Quod quando obiectum pendet ab alio in sui futuritione, quam ab exercitio propriæ libertatis, ad potestatem illud volendi efficaciter, requiritur iudicium inchoatum; hæc cognitio suavis futuritionis aliundè provenientis, seu de obiecto, vt ex parte alterius futuro, quæ quidem est impossibilis cum altero iudicio in eodem instanti de non futuritione ex illo etiam capite proveniente, & quia non futuritio, quam Deus revelaret in casu quæstionis, esset ex parte ipsius Dei, nempe ex decreto reprobativo, & similiter cognitio suavis deberet etiam esse de obiecto vt futuro ex parte ipsius Dei; idè hæc cognitio suavis, constitutiva potestatis, esset incompatibilis cum iudicio de non futuritione revelata; quia esset iudicio de non futuritione, etiam ex parte Dei: Attamen obiectam respectu Dei non pendet ab alio, ex quo posset esse non futurum, antequam ipse velit, vel nolit, seu independenter ab exercitio suæ libertatis; & idè cognitio constituens in Deo potestatem volendi efficaciter obiectum non debet esse suavis obiecti, vt aliundè futurum, sed satis est, quod illud repræsentet vt sibi practicè possibile, & à se exequibile, & vt futurum, si ipse velit; cum hac autem cognitione non opponitur, quod si nolit, videat ipsum consequenter impossibile, & non futurum ex vi suæ nolitionis.

134. Sed replicabis: Ergò saltè in casu revelationis conditionatæ de non futuritione salutis sub conditione omissionis spei poterit ille, qui omitteret, in eodem instanti cognoscere absolute non futuram salutem ex vi suæ omissionis. Nego consequentiam: Quia tunc salus non constitueretur non futura per ipsam omissionem, sed posita omissione vt conditione, construeretur absolute non futura per decretum negativum revelatum; & idè, adhuc posita omissione, in eodem instanti non posset cognosci salus vt absolute non futura; quia aliàs cognosceretur absolute non futura aliundè, quam ex exercitio propriæ libertatis; quod iam diximus repugnare cum potestate sperandi, & cum cognitione suavis futuritionis salutis, vel ignorantia de non futuritione, in eodem instanti præsupposita.

135. Veruntamen, si quis velit contendere, quod ille, qui tunc omitteret cum præscientia conditionata in vi revelationis conditionatæ de salute non futura, si omitteret, per ipsam omissionem virtualiter posset

consequi salutem, & per hanc nolitionem faceret sibi liberè non futuram salutem, & quod posset in eodem instanti cognoscere hanc non futuritionem liberam sibi, fundatam in sua libera omissione; non nimium desceptabo: Quia iudicium de libera non futuritione salutis ex virtuali nolitione illius, certè non contradicit cognitioni suavis ex parte actus primi de futuritione salutis aliundè, nempe ex parte Dei, nec ignorantie privativæ futuritionis sibi non liberæ, & aliundè potentis latere, nec cognitioni proponenti salutem ex parte actus primi, vt practicè possibilem; vnde nullo ex capite excluderet potestatem proximam antecedentem sperandi salutem in eodem instanti præsuppositam.

SOLVITUR TERTIUM argumentum.

136. **O**bjicies tertio: Ille, cui fieret revelatio absoluta suæ damnationis, posset diligere Deum super omnia: Sed eo ipso posset sperare: Ergò. Maior patet: Quia cognosceret Deum, vt summum bonum, & non esset in statu damnationis; qui autem non est in statu damnationis, & cognoscit Deum vt summum bonum, abs dubio potest eum diligere super omnia. Minor verò probatur: Quia si posset Deum diligere super omnia, posset implere omnia præcepta, iuxta illud: *Qui diligit me, sermones meos servabit*: Sed vnum ex præceptis iubet sperare salutem à Deo: Ergò posset sperare salutem à Deo. Confirmatur: Ille posset, si esset in peccato, iustificari: Sed nemo potest iustificari sine proposito efficaci de cætero non peccandi: Ergò posset concipere propositum efficax de cætero non peccandi: Sed propositum efficax de cætero non peccandi, est propositum efficax perseverandi vsque in finem sine peccato mortali: Ergò posset concipere propositum efficax perseverandi vsque in finem sine peccato: Sed eo ipso posset sperare salutem: Ergò. Probo hanc subsumptam, primo: Quia implicat propositum efficax perseverandi finaliter sine peccato, sine spe perseverandi finaliter: Sed spes perseverandi finaliter est spes salutis assequendæ; quia salus necessariò consequitur ad perseverantiam finalem: Ergò, si posset concipere propositum efficax perseverandi, posset sperare salutem. Secundo: Quia sicut requiritur ad spem salutis proponere illam sibi vt practicè possibilem, ita ad propositum efficax de perseverando finaliter requiritur, quod perseverantia finalis concipiatur, vt practicè possibilem: Vel ergò, facta revelatione posset concipi perseverantia finalis, vt practicè possibilem, vel

non? Si posset: Ergò etiam salus, quæ ad illam infallibiliter consequitur, & consequenter posset illam sperare. Si non posset: Ergò nec posset concipere propositum efficax perseverandi: Ergò si posset hoc propositum efficax concipere posset sperare; & si sperare non posset, nec posset efficax propositum concipere.

137. Dices forsam: Quod ille posset concipere propositum efficax in suo genere, hoc est, faciendi quantum posset ex parte sua ad non peccandum, & ad perseverandum sine peccato, & hoc sufficeret, vt iustificaretur, licèt non posset concipere propositum efficax omnibus modis, etiam ex parte Dei; quia prævideret ex parte Dei non sibi futurum auxilium efficax ad omne peccatum vitandum. Sed contra est, primo: Quia propositum efficax faciendi quantum esset ex parte sua, cum prævisione certa de fine non consequendo, non esset propositum absolute, & simpliciter efficax, sed solum secundum quid, vt supra dicebamus de volitione efficaci faciendi, quantum est in se, cum prævisione effectus non consequendi: Ergò non posset concipere propositum absolute, & simpliciter efficax. Secundo, & principaliter: Quia nec posset concipere propositum efficax faciendi quantum posset ex parte sua: Ergò nec propositum efficax in suo genere, & ex parte sua. Probatur antecedens: Quia idè non posset concipere propositum efficax ex parte Dei, quia prævidebat, in vi revelationis, non sibi futurum auxilium efficax ad omne peccatum vitandum: Sed etiam prævidebat, in vi revelationis, se non facturum quantum posset ad omne peccatum vitandum; quia prævidebat se peccatum mortaliter, & nemo peccat mortaliter, nisi non faciendum quantum possit ad peccatum vitandum; enim faciat quantum potest, inculpabilis est: Ergò nec posset concipere propositum efficax faciendi quantum posset.

138. Undè aliter respondeo, contra cæssa maiori, negando minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: Posset implere omnia præcepta, præter præceptum spei, concedo: Includendo præceptum spei de salute consequenda, nego maiorem, & consequentiam; quia ille tunc non obligaretur præcepto sperandi salutem, & sic, quamvis ipsum non posset servare, hoc non tollit, quod posset diligere Deum super omnia, quia dilectio Dei super omnia solum infert observantiam omnium præceptorum obligantium, & observari possibilem, non autem observantiam eorum, quæ observari non possunt, & idè non obligant.

139. Ad confirmationem, concedo: *sa maiori, distinguo minorem: Nemo potest iusti*

Iustificari sine proposito efficaci de cætero non peccandi, in præfenti providentia, concedo: In extraordinaria providentia, in qua illi fieret revelatio absoluta de peccato aliquo committendo in posterum, nego minorem, & consequentiam. Itaque fateor, quod ille, cui fieret revelatio absoluta damnationis in pœnam suorum peccatorum incurrendæ, de qua procedit quæstio, non posset, nisi invincibiliter oblita tali revelatione, concipere propositum efficax de cætero nunquam peccandi mortaliter; hoc tamen non tollit, quod posset amore Dei super omnia: Et ratio est: Quia amor Dei super omnia respicit pro obiecto Deum, ut summum bonum in se, & propter se summè amabile, independenter à proprio interesse amantis; at verò propositum illud efficax respicit pro obiecto vitiationem collectivam omnium peccatorum, ut practicè possibilem; facta autem revelatione illa, maneret quidem Deus ut summum bonum, summè amabile propter modo dicta; non autem maneret vitatio collectiva omnium peccatorum mortaliū ut practicè possibilis. Undè maneret obiectum amoris Dei super omnia, sed non maneret obiectum propositi efficaci; & idè ille posset diligere Deum super omnia, sed non concipere propositum efficax de cætero nunquam peccandi; & sic posset iustificari per amorem Dei super omnia, qui per se sufficit ad iustificandum, licèt non per propositum efficax nunquam peccandi. Imò, ut alteri objectioni satisfiat, posset iustificari per contritionem, & dolorem de peccatis præteritis propter Deum summè dilectum, imò, & per dolorem de peccato, quod per revelationem in se futurum agnoscebat; licèt non per propositum absolutum illud vitandi in posterum.

140. Et ratio est: Quia obiectum proprium contritionis est peccatum, ut summè detestabile propter Deum, cuius est offensa; obiectum verò propositi efficaci est vitatio peccati, ut practicè possibilis; facta autem revelatione peccati futuri à se committendi, maneret illud peccatum ut summè detestabile propter Deum, cuius est offensa; & sic, illud prævisum futurum posset summè detestari, & summè dolere de eo quod tale peccatum esset commissurus; sed non maneret eius vitatio, ut practicè possibilis, & idè non posset concipere propositum efficax illud vitandi; primum sufficeret ad hoc ut iustificaretur per contritionem, secundum verò in illa providentia extraordinaria non requiretur.

141. Notandum verò est: Quod revelatio de damnatione posset fieri dupliciter; primò de damnatione perpetua, præcincto ab eo, quod esset in pœnam, vel non in

pœnam, iuxta illos, qui censent, posse Deum, licèt non ex iustitia, ex suo tamen absoluto dominio, aliquem innocentem perpetuò in infernum punire: Si autem hoc modo fieret, aut posset intelligi revelatio damnationis, ille, cui fieret, posset tanè, nedum diligere Deum super omnia, sed etiam concipere propositum efficax de cætero nunquam peccandi; quia ex vi revelationis de damnatione sic intellectæ, non revelaretur damnatio incurrenda propter peccatum, sed præcisivè à peccato damnandi, & sic nec revelaretur futurum peccatum, & idè peccatum maneret practicè vitale, & practicè possibilis vitatio collectiva omnium peccatorum, licèt non maneret practicè consequibilis salus æterna, nec beatitudo, & idè hæc in illo casu sperari non posset, licèt posset concipi propositum efficax de cætero non peccandi. Cæterum revelatio in præfenti quæstione sic non accipitur, sed est revelatio secundo modo accepta, nempè de damnatione ex iustitia propter peccatum incurrenda, ita ut simul sit revelatio de non perseverantia finali, seu de aliquo peccato committendo digno pœna æterna.

142. Cæterum, adhuc ista revelatio potest intelligi dupliciter. Primo, ita ut revelaret damnationem propter peccatum aliquod vagè, non determinando, quando esset committendum tale peccatum. Secundo determinando instans, in quo committendum esset tale peccatum. Si hoc secundo modo fieret, posset quidem ille efficaciter proponere vitare omne peccatum collectivè in cæteris instantibus præter illud, sed non in illo, in quo revelatum esset sibi peccatum. Si autem fieret primò modo, posset proponere efficaciter vitiationem peccati pro quolibet tempore, & instanti divisivè, sed non pro omni tempore usque ad mortem collectivè; quia licèt maneret practicè impossibilis vitatio collectiva peccati pro omni tempore usque ad mortem pro nullo tamen tempore, aut instanti singulari maneret practicè impossibilis vitatio peccati; quia pro nullo determinato esset revelatum peccatum, vnde posset proponere, & sperare vitiationem peccati pro qualibet hora determinata divisim, & pro qualibet determinata mensura temporis, sed non pro omni tempore collectivè.

143. Sed dices: Demus, quod fieret revelatio determinata propter peccatum iam commissum: Posset ne iustificari ille, cui talis revelatio fieret? Vel non? Si non: Ergò non manet in statu viatoris, quod dici nequit, quia supponimus revelationem fieri in via. Si posset: Ergò posset sperare suam iustificationem ab illo peccato, & proponere efficaciter contritionem, & pœnitentiam de illo: Ergò posset sperare salutem. Respondeo, quod ille posset

posset potentiam antecedenti, & in sensu diviso, iustificari ab illo peccato per actus directos amoris Dei super omnia, contritionis, & pœnitentiæ de illo peccato iam commissi; quia maneret obiectum horum actuum, nempè Deus, ut summè amabilis, & peccatum præteritum, ut summè detestabile propter Deum; & sic remaneret potestas antecedens, ad hos actus directos: Sed hoc ipsum sperare non posset, nec reflexè proponere proposito absoluto, quia obiectum huius propositi, & spei, deberent esse isti actus ut practicè, & consequenter possibiles, & exequibiles, & hoc pacto non manerent possibiles; vnde nec manerent in esse obiecti spei, aut propositi efficaci.

144. Sed dices: Ille posset proponere efficaciter nullum aliud peccatum in posterum committere, præter commissum; siquidem nullum aliud esset revelatum: Ergò posset proponere efficaciter nullum in posterum violare præceptum: Ergò, & omnia implere: Ergò & implere præceptum contritionis, & dilectionis Dei super omnia: Ergò posset concipere propositum efficax eliciendi actum contritionis, & dilectionis Dei super omnia. Respondeo, distinguendo maiorem: Posset proponere efficaciter nullum aliud peccatum commissionis in posterum committere, transeat: Nullum peccatum omissionis, nego antecedens: Et distinguo consequens: Posset proponere efficaciter nullum in posterum violare præceptum negativum, concedo: Nullum præceptum positivum, nego consequentiam, & similiter, quod posset proponere efficaciter omnia implere præcepta positiva; quia non posset proponere efficaciter implere præceptum contritionis, & dilectionis Dei super omnia, nec præceptum veræ confessionis, & contritionis; quia per ipsam revelationem, qua revelaretur damnatio futura propter peccatum commissum, revelatum maneret, peccatum commissum non dimitendum in posterum, & consequenter nunquam ab illo se iustificandum, & consequenter nunquam in posterum de illo habendam contritionem, nec veram confessionem cum atitione, nec dilectionem Dei super omnia; siquidem omnia hæc revelat revelatio de peccato nunquam remittendo: Cum revelatione autem de nunquam in posterum eliciendo actu dilectionis Dei super omnia, nec actu contritionis, aut veræ confessionis, stare nequit potestas vera faciendi propositum efficax de his actibus eliciendis, & consequenter nec de præceptis positivis, quæ hos actus præcipiunt, implendis, aut nunquam violandis, & consequenter nec de peccato omissionis, contra hæc præcepta nunquam incurrendo: Solum ergò posset dari propositum efficax de alijs peccatis

commissionis non committendis; v. gr. de non furando, de non peierando; & etiam de alijs peccatis omissionis, quæ sunt omissiones actuum non iustificantium; de peccatis verò omittendi actus iustificativos non posset proponere efficaciter ea vitare, seu eas omissiones non habere; quia non posset proponere efficaciter illos actus elicere.

145. Denique dices: Amor Dei super omnia, & contritio perfecta de peccato, essentialiter includit propositum virtuale vitandi omnia peccata mortalia collectivè: Sed admittimus cum revelatione absoluta damnationis componi dilectionem Dei super omnia, & perfectam contritionem: Ergò debemus admittere etiam componi propositum efficax, saltem virtuale, de cætero nunquam peccandi, seu vitandi omnia peccata collectivè. Respondeo primo, admittendo consequentiam; quia propositum virtuale non respicit pro obiecto vitiationem peccati, ut practicè possibilem; alias esset propositum formale; sed solum respicit aliud, in quo causaliter, seu virtualiter, & æquivalenter continetur tale propositum formale, nempè Deum ut summè bonum, illum super omnia amando; idè potest dari propositum virtuale, licèt non possit dari propositum formale, quia manet illius obiectum, non verò manet obiectum istius. Vel secundò responderi potest, negando consequentiam: Quia amor Dei super omnia solum importat propositum virtuale de cætero non peccandi in subiecto capaci propositi formalis; cum verò ille, cui facta esset revelatio absoluta peccati futuri, vel damnationis propter peccatum futurum, esset in capax propositi formalis; amor Dei super omnia, seu contritio de peccatis in illo, non haberet rationem propositi virtualis. Sicut omnes dicunt, quod amor Dei super omnia est virtualis pœnitentia, & contritio de peccatis; & tamen in Christo negabunt contritionem, & pœnitentiam virtuatem; quia licèt in Christo fuerit amor Dei super omnia, fuit tamen subiectum incapax pœnitentiæ, & contritionis formalis, & idè in illo amor Dei non potest dici pœnitentia virtualis, aut virtualis contritio: Vel si in Christo velis amorem Dei esse contritionem virtuatem, sine possibilitate, & capacitate pœnitentiæ formalis, pariter poterit dici, quod in eo, cui fieret revelatio absoluta damnationis, aut peccati futuri, amor Dei esset propositum virtuale, licèt in eo non maneret possibile propositum formale de cætero non peccandi.

146. Notandum tamen valdè est: Quod totum hoc debet intelligi in alia providentia extraordinaria, ac de possibili, non verò de facto; quia de facto fatemur, quod nemo potest iustificari, nec diligere Deum su-

per omnia, nisi possit concipere propositum formale de cætero non peccandi; quia talis revelatio de futura damnatione fieri nequit in præfenti providentia, & ex vi præfentis, & ordinarij cursus rerum, & modi, quo ordinariè, & regulariter homines iustificantur.

147. Sed dices: In præfenti providentia Christus revelavit D. Petro peccatum trinx negationis à se committendum: Vel ergò potuit ille ante tale peccatum, facta illa revelatione, iustificari, vel non? Si non: Ergò immeritò defendimus hominem cum revelatione de peccato futuro posse iustificari, & diligere Deum super omnia: Si potuit: Ergò in præfenti providentia potest homo iustificari, sine facultate propositi formalis de cætero non peccandi. Respondeo, casum D. Petri non fuisse iuxta ordinariam providentiam, sed fuisse extraordinariam providentiam, licèt præfentem; quia non omnia, quæ Deus operatur de præfenti, operatur secundum ordinariam providentiam, sed aliqua sunt secundum extraordinariam providentiam, sicut miracula, & alia, quæ Deus agit, propter cursum ordinarium naturæ, & gratiæ; & sic potuit D. Petrus iustificari, licèt crederet illam revelationem, in illa intermedio. Vel dic D. Petrum non credisse illam revelationem in sensu absoluto, & statim illius oblitum fuisse, & sic dispositum fuisse, vt maneret cum libertate, vel sperandi, vel proponendi efficaciter de cætero non peccare modo ordinario, & secundum ordinariam Dei providentiam, & sic de facto non contigisse casum, in quo simul esset potens proximè iustificari, & impotens facere propositum efficax de cætero non peccandi, licèt hic casus sit possibilis secundum extraordinariam providentiam.

ALIA SOLVUNTUR ARGUMENTA.

148. **O**bjicies quartò: Ille, cui fieret absoluta revelatio damnationis, maneret in statu viatoris; hoc enim debet supponi; nam si ipso facto esset in termino damnationis, nullus dubitabit, quod sperare non possit: Sed eo ipso maneret cum potestate sperandi: Ergò. Probo minorem: Quia de ratione viatoris, vt talis, est quod possit moveri ad Patriam: Sed non potest moveri nisi per spem; quia spes est primus, & principalis motus ad Patriam: Ergò posset sperare, si semel maneret in statu viatoris. Confirmatur: Quia si sperare non posset, non posset tendere in beatitudinem, sed necessariò deberet sistere in termino damnationis revelatæ: Ergò non esset viator, sed in termino damnationis.

149. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad probationem, omiſſa maiori, nego minorem: Quia non solum quis potest moveri ad Patriam per spem, sed etiam per merita, & per charitatem, & aliàs virtutes, quas quidem ille posset exercere, & sic posset moveri ad Patriam. Ex quo patet ad confirmationem: Posset enim ille tendere in beatitudinem per charitatem, & virtutes aliàs; quia certum, est quod qui magis Deum diligit, & ex amore Dei virtutes exercet, magis accedit ad beatitudinem, & consequenter movetur ad Patriam.

150. Sed dices: Licèt posset exercere, charitatem, & aliàs virtutes, non tamen ex intentione perveniendi ad Patriam, nec cum spe illud perveniendi: Sed non movetur ad Patriam, qui exercet illas virtutes, si illas non exercet ex intentione, & cum spe perveniendi; aliàs moveretur præter intentionem, & tenderet involuntariè, quod formaliter non est tendere ad Patriam, sed purè materialiter: Ergò saltè formaliter, & voluntariè non posset tendere ad Patriam. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Non movetur ad Patriam formaliter, & voluntariè, directè, & signatè Patriam aspiciendo, qui exercet eas virtutes sine spe, & intentione perveniendi ad Patriam, concedo: Non moveretur formaliter, & voluntariè indirectè, seu in actu exercito, nego minorem, & consequentiam: Quia ille, qui voluntariè diligit Deum, & ex dilectione Dei exercet virtutes, ex hoc ipso formaliter, & voluntariè in actu exercito movetur in Patriam, licèt non signatè respiciendo ipsam per intentionem, & spei illius; & satis est hoc modo posse moveri ad Patriam, vt sit viator, seu in statu viatoris, & non in termino damnationis; nam qui est in termino damnationis, nullo modo potest moveri in Patriam; & sic sufficienter ab illo distinguitur qui potest diligere Deum super omnia, & aliàs virtutes exercere, & per hoc moveri exercitè ad Patriam.

151. Præterquam, quod ille, cui fieret revelatio prædicta, posset illius oblivisci, & per invincibilem oblivionem illius fieri posset potens sperare, & moveri signatè in Patriam; quod satis est, vt maneat, quantum ad statum, viator, & non in statu, aut termino damnationis; quia de ratione status damnationis est permanentia in illo, & quod non posset amitti, nec oblivisci; revelatio autem damnationis posset fieri transeunter, & amissibiliter, & sic non constitueret statum damnationis; sicut visio beata, transeunter communicata, non constituit statum beatitudinis, & multò minus revelatio beatitudinis futuræ.

152. Objicies quintò: Cum revelatione absoluta beatitudinis stat timor illam amittendi: Ergò cum revelatione absoluta beatitudinis stat timor illam amittendi.

amittendi: Ergò cum revelatione absoluta damnationis stat spes illam vitandi, & beatitudinem assequendi. Probarur antecedens: Quia D. Paulus habuit revelationem absolutam de sua beatitudine assequenda: Et tamen habuit timorem reprobationis, siquidem dicebat: *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne, cum alijs predicavero, ipse reprobus efficiar.* Ergò.

153. Respondent aliqui, concessa antecedenti, negando consequentiam: Quia obiectum timoris, inquit, non est malum futurum, sed malum non futurum; quia sicut per spem intenditur bonum futurum, ita per timorem intenditur malum non futurum; & idèd per revelationem damnationis non futuræ non tollitur quod damnatio sit obiectum timoris efficacis, sed potius statuitur tale obiectum, quia reddatur damnatio non futura; & sic D. Paul. *Timebat efficaciter damnationem non futuram*, inquit M. Albenda in præfent. num. 52. Per revelationem autem damnationis destruitur beatitudo vt futura, quæ, vt talis, est obiectum spei; & sic tollitur potestas sperandi.

154. Sed contra est: Quia timor formalissimè respicit pro obiecto malum imminens, & consequenter malum vt aliquomodo futurum; sicut respicit spes bonum vt præparatum, & aliquomodo futurum: Ergò ruit solutio. Probo antecedens: Quia timor formalissimè est affectus fugæ, & consequenter recipit malum vt malum, non verò vt bonum: Sed malum solum est malum, in quantum imminens, & aequaliter futurum; non autem est malum, in quantum non futurum, solumque fugimus à malo, vt imminenti, & futuro, non verò à malo non futuro; nam à malo purè possibili, & nullo modo futuro, imprudenter, & frustra fugeremus: Ergò obiectum timoris est malum vt imminens, & vt aequaliter futurum. Ad probationem in contra, nego, quod per timorem intendatur malum non futurum, quia timor per se, & formaliter non est intentivus, aut persecutivus, licèt supponat intentionem, aut prosecutionem boni, sed per se, & formaliter non est talis intentio, aut prosecutio, sed est affectus fugæ à malo; affectus enim, quo aliquis procurat, & intendit vitare malum, in quantum intendit ipsam vitationem mali, ipsam minimè timet, sed procurat, sperat, & amat, vt bonam: Non ergò verum est, quod obiectum proprium timoris sit malum, vt vitandum, seu vt non futurum, quod, vt tale timeretur. Undè aliter.

155. Respondeo, distinguendo antecedens: Cum revelatione absoluta beatitudinis stat timor efficax illam amittendi, cum illa, inquam, revelatione, vt actualiter credi-

ta, vel actu obligante ad sui fidem, nego antecedens: Cum illa, vt invincibiliter oblita, vel actu non obligante, concedo antecedens; & distinguo consequens eodem modo. Ad probationem antecedentis dico, quod revelatio facta D. Paulo de sua beatitudine consequenda, & alijs Sanctis, fuit revelatio privata, facta transeunter, & transeunter intimata, quæ proindè, iuxta varias dispositiones recipientis, facilè oblivioni traditur, vel occultatur, ita, vt tanquam somnium fuisse videatur animæ, cui facta fuit, & sic manet locus timori, & alijs affectibus similibus, sicut, & tentationibus, & sic D. Paulus potuit dicere, quod timebat efficaciter, nec reprobus efficeretur, quando ei illa revelatio suæ prædestinationis occultabatur, & solum mente occurrebat propria fragilitas, & quod sibi de iure gratia non erat debita. Sicut è contra diximus de D. Petro, quod adhuc sibi facta revelatione absoluta de peccato futuro, potuit per oblivionem illius revelationis sperare vitationem peccati, & proponere efficaciter illius vitationem.

156. Vel secundò respondeo: Quod licèt obiectum timoris sit malum, vt imminens, & inchoativè futurum, non tamen, vt aliciens ad sui prosecutionem, sed ad sui fugam, & sic est malum, vt imminens, tanquam inchoativè futurum, sed vt fugibile, & vitabile; hoc autem pacto bene potest proponi, adhuc stante revelatione de non futuritione illius; quia nulla est contradictio in eo, quod sit de fide malum absolute non esse futurum, & quod simul signatè ex aliquo capite imminet vt inchoativè futurum; exercitè verò proponatur vt fugibile, & vitabile practice; quia quod malum imminens ex aliquo capite proponatur vt practice vitabile, & fugibile, non contradicit revelationi absolute afferenti illud malum esse vitandum, sed potius iuvat ad eam revelationem verificandam: Attamen obiectum spei est bonum vt inchoativè futurum, & propositum vt practice consequibile ab eo, cui proponitur; propositio autem boni vt practice consequibilis, contradicit revelationi absolute de illo nunquam consequendo, & idèd cum illa non coheret: Est ergò manifesta disparitas. Undè Div Paulus, non obstante revelatione de sua beatitudine absolute futura, poterat sibi proponere reprobationem vt imminens, & inchoativè futuram ex parte propriæ fragilitatis, & vt practice fugibilem, aut vitabilem, & sic poterat illam sibi proponere vt obiectum timoris, absolute contradictione ad revelationem beatitudinis. Attamen ille, cui facta esset revelatio absoluta damnationis, non posset sibi proponere beatitudinem vt practice consequibilem, nisi contradicendo practice revelationi factæ; & idèd illam sperare non posset.

157. Obijcies sexto: Cum certitudine morali de beatitudine non futura stat potestas illam sperandi: Ergo etiam cum certitudine fidei ex vi revelationis. Consequentia patet: Quia sicut imprudens foret, qui sibi proponeret ut practicè consequibilem beatitudinem, quam certitudine fidei credebat non futuram, ita imprudens foret qui illam sibi proponeret, ut practicè consequibilem, quando illam certitudine morali certò existimabat non futuram. Antecedens verò probatur: Quia potest dari spes victoriæ, quando illa certò moraliter non est futura: Ergo & spes salutis, quando certò moraliter existimatur non futura. Probatur antecedens: Quia ille, qui existit in occasione proxima peccandi cum gravi tentatione, potest sperare victoriam, & vitationem peccati: Sed tunc talis victoria certò moraliter est non futura; quia certò moraliter est futurum peccatum: Ergo.

158. Respondeo, omisso antecedenti, negando consequentiam: Quia certitudo moralis est absolutè, licèt rarè, & difficillimè falsificabilis; & idè benè posset quis existens in periculo peccandi, in quo esset certitudo moralis peccati, fidere Divinæ Misericordiæ, & Omnipotentia, & sperare, in vi illius, victoriam, & vitationem peccati, & falsificationem illius certitudinis moralis: (Hoc intellige, quando periculum, & occasio, & certitudo moralis peccati non est voluntaria; nam si quis voluntariè in ea morali certitudine permaneat, temerè speraret à Deo auxilium.) Attamen nullus potest sperare falsificationem divinæ revelationis, nec per spem ad illam conari; quia est metaphysicè repugnans, & quia esset affectus contra Deum; & idè facta illa revelatione, & supposita certitudine fidei de salute non futura, nemo prudenter posset illam sibi proponere ut practicè consequibilem, nec conari ad eam assequendam, alias conaretur ad falsificandam divinam revelationem.

159. Sed dices: Cum certitudine morali de peccato incurrando non stat futuritio probabilis de peccato vitando: Sed requiritur futuritio, saltem probabilis, ad obiectum spei: Ergo cum certitudine morali de peccato non potest vitatio peccati esse sufficienter futura, ut sit obiectum spei. Respondeo, distinguendo maiorem: Cum certitudine morali subiectiva, & formali, concedo: Cum certitudine morali obiectiva; subdistinguo: Non stat futuritio probabilis ex eodem capite certitudinis moralis, concedo: Ex capite altero potente vincere, & falsificare certitudinem moralem, nego maiorem. Et, omissa minori, nego consequentiam. Quia in primis fateor, quod ille, qui habet certitudinem moralem subiectivam, & formalem de peccato futuro, simul nequit sibi proponere vitationem pec-

cati, ut obiectum spei, hoc est, practicè à se consequibilem, & exequibilem; unde ut illam sic sibi proponat, opus est, quod subiectivè, & formaliter non iudicet, cum certitudine morali, se peccaturum, sed quod deponat tale iudicium, & subiectivam certitudinem.

160. Deindè loquendo de certitudine morali obiectiva fundata in proxima occasione, & gravi tentatione, & carentia gratiæ specialis ex parte actus primi, dico, quod, cum tota hac certitudine, potest quis nihilominus elevando considerationem ad Divinam Misericordiam, & Omnipotentiam paratam nos adjuvare in omni periculo, quantumvis humano, & morali modo desperato, sibi representare victoriam, & vitationem talis peccati, & falsificationem illius moralis certitudinis ut practicè possibilem, & inchoativè, sive probabiliter futuram ex parte Divinæ Misericordiæ, & sic actu heroico spei sperare illam vitationem, & victoriam, licèt morali, & humano modo impossibilem, & certò moraliter non futuram, tamen absolutè practicè consequibilem, vi auxilij specialis ex parte actus secundi, sperabilis à Divina Misericordia, & Omnipotentia. Imò Sancti sæpè sperarunt contra certitudinem obiectivam physicam, & naturalem, ut quando concipiebant fiduciam, & spem liberandi proximos, & se ipsos à malis, à quibus per naturam, & physicè impossibile erat illos liberari, tunc enim dabatur certitudo naturalis, & physica; v. gr. de morbo non sanando, contra quam sperabant in Divina Omnipotentia sanitatem.

SOLVITUR ULTIMUM ARGUMENTUM, & explicatur an desperatio esset peccatum in casu questionis.

161. Obijcies ultimo: In casu supraddictæ revelationis, possit ille, cui fieret,

liberè desperare: Sed libertas in desperando, supponit, vel connectitur cum potestate sperandi, nam qui sperare non potest, necessariò, & non liberè desperat: Ergo ille, cui fieret talis revelatio, conservaret potestatem sperandi. Confirmatur: Non datur peccatum desperationis sine privatione rectitudinis spei: Sed non datur privatio rectitudinis spei sine potestate sperandi: Ergo nec peccatum desperationis sine potestate sperandi: Ergo, si ille posset peccato desperationis peccare, posset sperare. Minor patet: Quia privatio rectitudinis non datur, ubi non datur capacitas, vel potestas habendi talem rectitudinem: Ergo non datur privatio rectitudinis spei sine potestate habendi rectitudinem spei, id est,

spei

sperandi; nam rectitudo propria spei, in sperando consistit.

162. Respondent aliqui, quod ille, cui fieret revelatio, posset quidem desperare, veruntamen non desperatione culpabili, aut peccaminosa; quia omnis desperatio stricta, tunc possibilis, sive à fine, sive à medijs recedens, esset licita. Ita Mag. Albendea in present. disputat. 7. quest. 2. num. 128. Et probat sic: Quia licita est nolitio efficax respuens affectum stultum, imprudentem, & temerarium: Sed volitio efficax mediorem ut conducentium ad consecutionem salutis, esset tunc casus affectus stultus, imprudens, & temerarius: Ergo desperatio, hunc affectum respuens, licita esset. Deindè probat idem de desperatione à fine: Quia recessus à fine, excludens affectum ad finem, imprudentem, & stultum, licitus, & honestus est: Sed tunc casus affectus sperandi beatitudinem esset affectus stultus, & imprudens: Ergo desperatio immediatè recedens à beatitudine esset affectus licitus, & honestus.

163. Secundò probat à priori: Quia omnis desperatio mala oritur ex iudicio falso: Sed tunc casus desperatio non oriretur ex iudicio falso: Ergo non esset mala. Probatur minor: Quia iudicium tunc regulans illam desperationem esset hoc: *Conveniens est hic, & nunc nolle media efficacia, ut conducentia ad consecutionem salutis;* vel hoc: *Conveniens est hic, & nunc deijcere potius quam erigere animam ad consecutionem salutis:* Sed hæc iudicia vera, & prudentia essent: Ergo tunc casus desperatio non oriretur ex iudicio falso: Confirmat: Quia desperatio non est mala, nisi quatenus omnipotentia præparata ex misericordia, & fidelitate ad auxiliandum meretur talem adhesionem affectivam, quod reddat illicitam contrariam deiectionem, & recessum: Sed, quando datur fides revelationis de damnatione, cognoscitur omnipotentiam non esse dicto modo præparatam: Ergo non esset tunc casus titulus, vi cuius desperatio esset mala, & illicita.

164. Veruntamen oppositum est tenendum, nempe, quod in dicto casu, licèt desperatio negativa, sumpta pro omissione, aut carentia spei de beatitudine, non esset mala, nec peccaminosa; tamen desperatio positiva esset mala, peccaminosa, & illicita; & probatur: Quia desperatio positiva est intrinsicè, & essentialiter mala, & deordinata ab ultimo fine: Ergo in nullo casu, & in nulla providentia potest esse licita: Ergo, adhuc in casu questionis esset illicita. Antecedens probatur, primo ex Div. Thom. 1. Sentent. dist. 47. quest. 1. art. 4. in Corp. vbi sic ait: *Quædam autem peccata sunt, quorum actus inordinatus est immediatè circa finem, ut pec-*

cata, quæ sunt in Deum, ut odire ipsum, & desperare de Deo, & huiusmodi; & cum actus ex obiecto speciem trahat, constat huiusmodi actus, etiam secundum speciem, in genere nature, malus esse; unde ab eis talis inordinatio auferri non potest; unde huiusmodi nunquam subiacent divino precepto. Ex propter hoc dicitur, quod contra precepta prima tabula, quæ ordinat immediatè in Deum, Deus dispensare non potest: Ergo iuxta D. Thom. desperatio positiva ita intrinsicè, & ex sua specie, & obiecto mala est, quod nec Deus dispensare potest in illius prohibitione: Ergo essentialiter, & intrinsicè mala est, & deordinata ab ultimo fine, ita quod ab eo, nec Deus possit auferre talem deordinationem.

165. Confirmatur: Quia D. Thom. eodem modo ponit exemplum in odio Dei, ac in desperatione: Sed odium Dei in nulla providentia potest esse licitum: Ergo nec desperatio positiva. Confirmatur secundò: Quia Deus in nulla providentia potest præcipere desperationem: Sed, si posset esse licita, posset Deus illam præcipere: Ergo in nulla providentia potest esse licita. Probatur maior, primo: Quia Deus in nulla providentia potest præcipere actum deordinatum à fine; manente tali deordinatione, ut ibidem tenet D. Thom. Sed iuxta ipsum ab actu desperationis, sicut ab alijs contra præcepta primæ tabulæ, non potest auferri deordinatio: Ergo in nulla providentia potest Deus illum actum præcipere. Secundò: Quia Deus in nulla providentia potest præcipere, quod non potest ad se ipsum ordinare: Sed desperatio positiva in nulla providentia potest ad Deum ordinari; quia in nulla providentia potest cedere in obsequium Dei: Ergo in nulla providentia potest Deus illam præcipere.

166. Dices primò: Div. Thom. loquitur de desperatione ex odio beatitudinis orta, & hanc fore illicitam in omni casu. Sed contra: Quia ex terminis est impossibile odium beatitudinis, nihil enim notius in D. Thom. quam voluntatem esse determinatam, & necessitatem, quoad specificationem ad amorem beatitudinis, ita, ut licèt posset licitè eam non amare, non tamen eam odio habere: Ergo D. Thom. non potest intelligi de desperatione orta ex odio beatitudinis, aliàs loqueretur de desperatione orta ex odio impossibili; quod quis dicat? Secundò: Quia desperatio, ex D. Thom. est recessus à bono desiderato, supponitque desiderium, & consequenter amorem rei, cuius consecutio desperatur: Ergo ex terminis implicat desperatio de consecutione beatitudinis, orta ex odio illius. Et dato casu, quod odium, seu nolitio beatitudinis, posset dici improprissimè desperatio,

mini-

minimè D. Thom. explicari potest, sine violentia, de hac desperatione adeò impropria, cum loquatur simpliciter, & absolutè de desperatione, prout distincta ab odio Dei, & vt contraria præcepto speciali non desperandi de Deo, aliàs enim solum posuisset exemplum in odio Dei, & non etiam in desperatione, si nempè pro desperatione solum intellixisset, odium Dei, seu beatitudinis.

167. Dices secundò: Quod si Div. Thom. loquitur de desperatione stricta, *verum est ex D. Thom. eam in omni providentia esse illicitam*; quia imbibit diffidentiam ab omnipotentia prout ex misericordia, & fidelitate cognoscitur præparata ad auxiliandum hominem ad vitam æternam consequendam; vndè manente prudenti cognitione de omnipotentia vt sic præparata, semper, & in omni providentia, in qua maneret talis cognitio, desperare de illa esset malum: Attamen in casu revelationis absolutæ de damnatione futura non posset manere prudens cognitio omnipotentia, vt sic præparata; & ideò non existit titulus vllus, ex quo teneatur homo ad adhaerendum immobiliter auxilio Divinae Omnipotentia, & pietatis.

168. Sed contra est primò: Incipiendum ab hoc ultimo, quia ex quo non existat titulus vllus, ex quo teneatur homo ad adhaerendum immobiliter auxilio divino, solum probatur, quod non teneatur sperare, & quod omisio spei non sit peccaminosa, nec illicita, non verò, quod desperatio positiva licita sit; quia ad hoc probari deberet, quod non maneret titulus, ex quo teneretur homo ad non diffidendum positivè de divino auxilio, & misericordia, hic autem titulus semper manet; nempè ipsa Divina Omnipotentia, & misericordia infinita, cui repugnat esse obiectum licitæ diffidentia, vt infra explicabo: Ergò. Secundo: Quia ad illicitè desperandum de Divina Misericordia, & Omnipotentia minimè requiritur, quod illa cognoscatur prudenter, vt præparata ad auxiliandum, sed satis esset, quod cognosceretur vel imprudenter, sicut ad discredendum peccaminosè Deo dicenti non requiritur, quod prudenter cognoscatur Deus vt dicens, sed satis est, quod vel imprudenter; quia quamvis aliquis imprudenter sibi proponeret Deum, vt aliquid revelantem, si tamen illi, vt sic revelanti, discrederet, peccaret sanè peccato infidelitatis; sicut qui operatur contra conscientiam culpabiliter erroneam, peccat, licet illa sit imprudens: Et ratio est: Quia ad peccandum non requiritur, quod cognitio proponens obiectum, contra quod peccatur, sit prudens, sed satis est etiam imprudens, & erronea practicè, vt patet in exemplo conscientia culpabiliter erroneæ: Ergò, licet in casu revelationis non posset pru-

denter cognosci omnipotentia, vt præparata ex misericordia, & fidelitate, si tamen posset sic proponi imprudenter, quod negari non potest, posset ille, cui facta foret, peccaminosè desperare de illa.

169. Explicatur: Nam ille, cui fieret prædicta revelatio, posset, per inconsiderationem illius, inconsideratè, & imprudenter saltè sibi proponere practicè omnipotentiam, vt promptam ad adiuvandam; & nihilominus de illa sic proposita diffidere, & desperare, cum iuxta A. solutionis possit desperare de illa sic proposita, licet prudenter, imò aliter, iuxta ipsum, non possit strictè, & formaliter desperare: Sed tunc casus desperatio illa intrinsecè esset illicita, sicut dissensus Deo vt revelanti essentialiter esset illicitus, licet proponeretur imprudenter vt revelans: Ergò adhuc in casu dictæ revelationis esset possibilis desperatio illicita positiva, & peccaminosa: Non ergò omnis desperatio stricta, tunc possibilis, esset licita. Urgetur: Vel in eo casu est possibilis desperatio stricta, vel non? Si non: Ergò falsò supponis, dum in tua conclusione sic dicis: *Omnis desperatio stricta, tunc possibilis, esset licita*. Si esset possibilis: Ergò cum ex Div. Thom. fateris, omnem desperationem strictam in omni providentia esse illicitam, tunc casus desperatio stricta possibilis esset illicita, contra tuam conclusionem.

170. Contra tertio: Quia vt actus virtute contrarius sit illicitus non requiritur, quod fiat cum libertate contrarietatis, sed satis est, quod fiat cum libertate contradictionis; si enim ad probitatem actus virtuosus satis est, quod fiat cum libertate contradictionis ad bonum, & non bonum, & non requiritur, quod fiat cum libertate contrarietatis ad bonum, & malum ei oppositum: Cur ad improbitatem actus de se talis non sufficit, quod fiat cum libertate contradictionis ad malum, & non malum, quin opus sit quod fiat cum libertate contrarietatis ad bonum, & malum? Ergò sicut hac de causa, ad hoc, vt actus spei sit probus, & laudabilis non requiritur, quod voluntati simul proponatur obiectum contrariae desperationis; ita ad hoc, vt desperatio sit mala non requiritur, quod simul proponatur voluntati obiectum spei contraria: Ergò nec quod illi proponatur omnipotentia, vt præparata, qualiter est obiectum spei.

171. Contra quarto: Quia adhuc supposita revelatione damnationis, & fide de illa futura, posset prudenter cognosci omnipotentia, vt præparata ex se ad auxiliandum; & ex Divina Misericordia: Ergò esse illicitum desperare. Antecedens probatur: Quia revelatio illa non revelaret damnationem absolutè futu-

futuram ex defectu divinae misericordiae, nec ex debilitate omnipotentiae non potentis, aut nolentis adiuvere, hoc enim est impossibile, sed ex defectu nostrae cooperationis: Ergò ad credendam revelationem satis esset cognoscere defuturam absolutè nostram cooperationem: Sed cognitio de defectu futuro nostrae cooperationis non infert cognitionem de defectu præparationis omnipotentiae, nec impedit iudicium de omnipotentia præparata ad auxiliandum, quod ita certum iudico (inquit Mag. Albendea *Disputat. 4. quest. 3. num. 28.* contra quem disputamus) *vt sit proximum fidei*: Ergò, adhuc credita revelatione absoluta damnationis, posset manere iudicium prudens de omnipotentia præparata ad auxiliandum, licet non esset sufficienter practicum ad sperandum: Sed eo ipso de illa desperare, & diffidere esset peccatum: Ergò.

172. Sequitur ergò: Quod in casu dictæ revelationis desperatio stricta, quæ esset possibilis, esset illicita, & peccaminosa, & minimè licita, aut honesta. Nec existimo hoc posse negari, nisi negato supposito, nempè quod tunc casus desperatio stricta, quæ nimirum est actus directè contrarius spei Theologicae, sit possibilis; nam impossibile prorsus existimo, quod actus directè contrarius virtuti Theologicae in vlla providentia sit licitus, & honestus, & non potius inhonestus, & illicitus; vndè ad obiecta in contra.

173. Ad primum, distinguo maiorem: Licita est omnis nolitio efficax respuens affectum stultum, & temerarium, nego: Aliqua, quæ solum hoc præstet, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam: Quia vnus affectus stultus, & imprudens poterit respui per alium etiam stultum, & imprudentem; affectus enim, quod quis vellet efficaciter aliquem sanctum æquare in meritis, esset imprudens, & præsumptuosus; & tamen nolitio efficax, qua nollet efficaciter illum sic æquare, non esset licita, quamvis esset nolitio respuens affectum imprudentem. Similiter in intellectu iudicium affirmans stellas esse pares esset imprudens, cum sit absque fundamento, & tamen non idè esset prudens iudicium contrarium dicens, stellas esse impares; & sic alijs pluribus exemplis; quia cum per vnum vitium possit respui aliud, & per vnum affectum imprudentem, & malum possit respui alius malus, & imprudens, ex hoc, quod per desperationem strictam in casu revelationis respuatur affectus stultus, & imprudens, minimè probatur ipsam esse licitam, & honestam. Ex quo idem dicendum est de desperatione à fine; licet enim sit recessus à fine immediatè excludens affectum stultum ad finem, non indè probatur, quod sit licita; quia licet non sit illicita, ex eo, quod excludit affectum

stultum, est tamen illicita, ex eo, quod positivè recedit à fine ultimo per modum desperationis.

174. Ad secundam probationem, distinguo maiorem: Omnis desperatio mala oritur ex iudicio falsò speculativè tali, nego. Ex iudicio falsò practicè tali, concedo maiorem, & distinguo minorem eodem modo. Ad eius probationem, omisita maiori, nego minorem: Quia adhuc in casu revelationis, minimè conveniens esset nolle positivè ad hoc media efficacia, seu gratiam efficacem ad salutem; Quænam enim in hoc esset convenientia? Sanè vel talia media supponebatur non futura independentè à voluntate damnandi, vel solum dependentè? Si supponebantur aliundè non futura absolutè independentè à voluntate damnandi, frustraneum foret, & fatuum nolle efficaciter ea media, vt conducentia, quæ vt sic, iam aliundè prævidebat non futura: Si autem frustraneum foret: Ergò minimè conveniens. Si autem ea media solum erant non futura dependentè à voluntate ea nolente efficaciter: Ergò ea nolle efficaciter, esset positivè iuvare ad non futuritionem illorum mediorum, & ad non consecutionem salutis: Hoc autem qualiter esset conveniens? Ergò minimè verum, sed potius falsum foret illud iudicium: *Conveniens est hic, & nunc nolle media efficacia, vt conducentia ad salutem*. Nec similiter esset verum aliud iudicium, loquendo de animi deiectione per recessum positivum cum diffidentia, qualiter opus est ad strictam desperationem; quia nunquam est conveniens creaturæ recedere positivè à suo ultimo fine, nec de Deo diffidere: Esset ergò illud iudicium etiam falsum.

175. Ad confirmationem, in primis, omisita maiori, nego minorem: Quia quando Deus revelaret damnationem, revelaret illam, vt futuram, non ex defectu omnipotentia præparata, sed ex defectu nostrae cooperationis; & sic ille, cui fieret, minimè posset verè iudicare, aut cognoscere omnipotentiam ex se, & ex misericordia Dei non esse sufficienter præparatum, imò deberet cognoscere ipsam ex parte Dei sufficienter præparatam esse, nihilominus ex defectu cooperationis suæ damnandum, Deo id occulto suo iudicio permittente; vndè semper omnipotentia, vt ex parte Dei præparata, redderet illicitam desperationem positivam, & strictam ab illa. Deindè dico, quod omnipotentia, & misericordia Dei reddat illicitam desperationem ab ea, non requiritur, quod actualiter mereatur adhaerentiam immobilem sperandi in illa consecutionem salutis, omnibus inspectis; sed satis est quod de se ita sit communicativa bonitatis, & auxiliativa ad bonum consequendum, quod defectus consequendi salutem,

nunquam possit causaliter, & originativè esse ex illa, nec ex parte Dei, aut Omnipotentia; hoc enim sufficit, ut minimè possit esse obiectum diffidentia; aut desperationis, nisi perversè apprehensa, & ex perverso affectu at-tacta; quia nemo potest desperare de Divina Misericordia, aut Omnipotentia, nisi apprehendendo Misericordiam, & Omnipotentiam, ut potentem sibi deficere, ante quam ipse deficiat, sive ut potentem ex parte sua primò deficere, & causaliter occasionare defectum consecutionis salutis, ad modum misericordia, & potentia finitæ, & limitatæ in creaturis, de qua diffidere, & desperare possumus, quia potens sic deficere; huiusmodi autem apprehensio, adhuc in casu revelationis damnationis, perversa esset, & practicè erronea, & falsa; quia licet ex vi revelationis cognosceret certò se non consecuturum salutem, non tamen posset cogitare, nisi perversè, talem consecutionem futuram ex defectu Dei, aut Divina Misericordia causaliter, sed solum ex propria cooperationis voluntario, & privativo defectu, & sic minimè posset, nisi perversè, respicere Misericordiam, & Omnipotentiam, ut motivum, aut obiectum diffidentia, aut desperationis.

176. Sequitur ergò, quod in dicto casu, posset licitè desperare negativè, imò ad hoc esset necessitatus, nempe ad omissionem spei, quia sperare non posset. Posset etiam conformari per resignationem, tum cum voluntate permissiva Dei ex occulto suo iudicio, tum cum decreto Divinae Iustitiae, eo modo, quo beati conformantur cum ordine Divinae Iustitiae in reprobis exercito, iuxta illud: *Laborabitur iustus, cum viderit vindictam*: Posset etiam desperare de suis viribus, de sua constantia, de suis propositis, ac conatu suo, quæ non est desperatio Theologica, contraria spei Theologica, sed desperatio directè contraria spei in homine collocatæ; & totum hoc posset licitè; sed de divina bonitate, misericordia, & omnipotentia positivè desperare posset quidem, sed nunquam licitè, nunquam, nisi peccaminosè.

177. Dices forsam, desperationem, & diffidentiam de Divina Misericordia, & bonitate non esse possibilem, salva fide. Sed contra: Quia omnes censent esse possibilem, salva fide, strictam, & positivam desperationem, spei Theologica directè contrariam, perquam amittatur spes, sed non amittatur fides: Sed hæc necessario importat diffidentiam, & desperationem de divina bonitate, & misericordia: Ergò. Dices iterum, quod credita revelatione absoluta damnationis, non posset tunc esse stricta diffidentia, & desperatio de divina bonitate, & misericordia. Sed contra iterum est: Quia revelatio damnatio-

nis, & fides illius, non est vnde possit impedire talem diffidentiam, & desperationem, imò posset ex perversa suasionem practica, illam occasionare, si nempe quis cogitaret practicè, idè Deum sibi revelare damnationem, quia ex immisericordia volebat eum salvare, aut ex malè affecta voluntate erga ipsum, id enim posset sibi apprehensivè, suasivè, & practicè repræsentare; aut quod magnitudo suorum peccatorum excederet Dei misericordiam, aut aliud huiusmodi, nec enim video, cur motivum desperandi, & diffidendi de Deo, quod potest dari, sine revelatione damnationis, non possit multo melius dari, illa supposita, & credita; non revelatio damnationis non opponitur pravo motivo desperandi, sed solum honesto motivo sperandi, seu practica illius propositioni.

178. Sed dices: Ille, cui facta foret illa revelatio, posset licitè conformari voluntati Divinae: Ergò posset licitè sic dicere: *Quia Deus non vult mihi dare beatitudinem, nolo ad eam consequendam efficaciter conari*: Sed hoc esset desperare: Ergò posset licitè desperare. Respondeo primo, omisso antecedenti, & prima consequentia, distinguendo minorem subsumptam: Hoc esset desperare strictè, & propriè, nego: Impropiè, & largè, concedo minorem, & consequentiam de desperatione stricta; quia nolle conari ad aliquid consequendum, ex motivo conformandi se cum voluntate divina, minimè est propria, & positiva desperatio, cum non sit recessus à bono, ex animi deiectione, motus ex impossibilitate existimata; sed potius esset actus heroicus virtutis elevans animum ad conformitatem cum divina voluntate in re arduissima, nempe in amittenda beatitudine.

179. Secundò respondeo: Quod in illo casu homo ille posset, & teneretur se conformare voluntati divinae antecedenti; sed voluntas Dei antecedens, adhuc in illo casu non esset de neganda salute illi homini, sed potius vellet ipsum salvum fieri; vnde, quamvis cum illa posset se conformare, non idè licitè posset dicere: *Quia Deus non vult mihi dare beatitudinem, nolo eam consequi*; quia malè sentiret de Deo, quantum ad voluntatem antecedentem. Loquendo autem de voluntate consequenti, dico, quod homo licitè posset se conformare cum illa, quoad volitum formale, quod tunc esset ordo Divinae Iustitiae, quam Deus vellet ostendere, non conferendo illi salutem, propter culpam eius; sed huic voluntati minimè conformaretur, dicendo, *nolo consequi salutem*; quia Deus, adhuc tunc, minimè vellet, aut ei placeret, quod ille nollet consequi salutem; nec hæc est voluntas conformitatis, sed procurativa; nam voluntas conformitatis non consistit in velle, vel nolle

consequi, sed in affectu simplici, quo voluntas subijcitur Deo, dicendo: *Fiat quod Deus vult, aut non fiat, quod Deus non vult*, & sic posset conformari in eo casu; non vero dicendo; *nolo consequi salutem*: Sicut Pater non rectè, nec licitè conformaretur eum voluntate Dei in morte filij, dicendo: *Nolo conari, nec procurare vitam eius*; sed procurando vitam eius, quantum posset & nihilominus dicendo: *Fiat voluntas tua*, actu quodam subiectionis ad divinam voluntatem. Mitto, quod, ut alibi dicam, Deus non habet voluntatem, qua positivè nolit dare salutem, sed solum, qua finat permissivè hominem se illa privare, & sine illa in æternum durare, in pœnam suorum peccatorum; & sic si homo nollet positivè illam consequi, non se conformaret, sed discordaret à voluntate divina. Mitto etiam, quod si licitè posset nolle consequi salutem, licitè posset nolle positivè implere præcepta, & nolle positivè servare veram Dei legem, quod nemo dicit: Ergò.

180. Maneat ergò certum, quod ille homo solum posset desperare licitè de se ipso, aut de sua constantia, desperatione absoluta; quia non haberet recursum, ut modo habemus ad divinam omnipotentiam, & misericordiam, ut posset sperare victoriam suæ inconstantia, aut malitia in ea, non verò, quia posset licitè desperare de ea; quia de divina misericordia, & omnipotentia, nemo nisi perversè desperare potest, in nullo casu, ut ostensum manet.

ALIQVIBVS COROLARIJS absolvitur questio.

181. **E**X dictis colliges primo, cum revelatione absoluta damnationis non posse componi in eo, cui fieret, orationem, qua peteret suam salutem, ratio est, quia frustra petitur id, cuius consecutio non speratur, iuxta illud Machab. *Si enim resurreituros non sperarent, superfluum videretur, & vanum orare pro mortuis*: Sed, ut ex dictis patet, cum revelatione absoluta damnationis non staret spes salutis: Ergò nec oratio, aut petitio prudens pro illa consequenda.

182. Sed dices: Cum ea revelatione staret salutis desiderium: Sed quisque potest Deum orare pro eo, quod desiderat: Ergò. Respondeo, distinguendo maiorem: Staret desiderium inefficax; aut conditionatum, concedo: Desiderium efficax, & absolutum, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo; quia licet quis possit prudenter orare pro eo, quod desiderat absolute, & efficaciter, non tamen pro omni eo, quod desiderat, quamvis inefficax, si ex Dei revelatione

credat illud à Deo non obtinendum. Undè Samuel lugenti Saul, dixit Dominus: *Uspue quo tu leges Saul, cum ego proiecerim eum*; quasi diceret, frustra quis luget, aut orat pro eo, quem credit Deum reprobasse.

183. Colliges secundo: Cum revelatione absoluta damnationis non solum non conciliari actum spei, sed nec habitum, aut virtutem Theologicam spei; & ratio est, quia destructo, aut sublato obiecto primario habitus, aut virtutis, non potest manere habitus, vel virtus: Sed facta revelatione absoluta damnationis periret obiectum primarium spei, nempe beatitudo in esse sperabilis: Ergò manere non posset habitus, nec virtus Theologica spei. Nisi forsam revelatio fieret, ita transeunter, quod non relinqueret sui speciem permanentem, ita ut permanenter non obligaret ad fidem, sed solum transeunter; tunc enim posset manere habitus spei; quia hic solum amittitur per dispositionem contrariam habitualem, aut per ablationem habitualem, & permanentem obiecti primarij; non verò per solum transeuntem, & actualem, quæ de se non relinquat habitualem oppositionem.

184. Colliges demùm, revelatio-nem absolutam damnationis, de qua est questio, esse possibilem de potentia absoluta, non verò de potentia ordinaria. Ita Div. Thom. quest. 23. de Verit. artic. 8. ad 2. sic inquit: *Dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc fieri potest de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare*. Quod sit possibile de potentia absoluta patet ex dictis: Quia omnes implicationes, quæ ex illa solent probari, nempe quod homo ille maneret, & non maneret viator; quod maneret iam in damnationis statu; quod posset, & non posset sperare, iam solutæ manent, & explicatum, quomodo absque implicatione esset viator, & non in statu damnationis, & quomodo vnicè maneret impotens sperare, sed non potens, nec aliquid obijci potest, quod solum non maneat.

185. Sed dices: Iuxta Div. Thom. si Deus alicui revelaret suam damnationem cogeret eum desperare: Sed Deus, nec de potentia absoluta posset cogere hominem ad desperationem; quia iuxta ipsum Div. Thom. desperatio semper, & in omni providentia esset illicita, & Deus, nec de potentia absoluta potest cogere hominem ad actum illicitum, aliàs posset cogere hominem ad peccatum, quod omnes negant: Ergò. Respondeo, omnis-sis varijs solutionibus, distinguendo maiorem: Cogeret eum ad desperationem, negativè, concedo: Ad desperationem positivè, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, negoque consequentiam: Quia D. Thom. debet

debet intelligi de desperatione, ad quam Deus possit cogere de potentia absoluta, non verò in presenti providentia, talis autem est sola desperatio negativa; quia Deus, in presenti providentia, neminem cogit, ut negativè desperet, impossibilitando ipsum ad sperandum, cum omnibus offerat salutem, & ad illam invitet, & moveat, ut in ipso sperent illius consecutionem, ad idque obligat; & idè ex hoc, quod cogeret ad negativam desperationem, benè infert Div. Thom. quod in presenti providentia est impossibilis casus revelationis. Si autem de potentia absoluta Deus illam revelationem faceret, tunc cogeret ad negativè desperandum, quod in alia providentia, & de potentia absoluta possibile est: Non autem quod Deus cogat ad positivam desperationem, directè contrariam spei Theologicæ; quia hæc semper est illicita, & ad eam, nec de potentia absoluta Deus cogere potest.

186. Ex eo autem, quod in presenti providentia Deus non possit revelare alicui absolutè suam damnationem rectè infert Div. Thom. loc. citat. *Quod si aliqui talis revelatio fieret, deberet intelligi, non secundum modum prophetia predestinationis, & prescientia, sed per modum comminationis, qua intelligitur, supposita conditione meritum; vnde quantumvis Deus de facto alicui diceret illum damnandum, non idè deberet non sperare, sed potius sperare posset, & deberet; quia deberet intelligere, quod esset damnandus secundum præsentem iustitiam, & merita, si in ipsis perseveraret; cum autem posset per gratiam mutare dispositionem præsentem, & demerita in merita commutare, idque sperare posset, posset sperare suam salutem absolutè. Sicut Ninivæ sperarunt, quamvis credidissent Ionæ dicenti: *Adhuc quadraginta dies sunt, & Ninive subvertetur*; quia hoc intelligebatur secundum merita præsentia, & præsentem iustitiam, quibus per poenitentiam mutatis, cessavit poena comminata.*

187. Sed dices: Deus in presenti providentia revelavit Anti-Christum damnandum, & id tota Ecclesia credit, & credere tenetur, & tenebitur, quando venerit Anti-Christus: Ergò & ipse id tenebitur credere, & ei etiam intelligitur facta talis revelatio in sensu absoluto: Ergò in presenti providentia potest fieri revelatio dicta in sensu absoluto, & non purè comminatorio. Respondetur, quod licèt hoc revelatum sit, non tamen est revelatum designata persona, illum esse Anti-Christum, nec ipse tenebitur credere se esse Anti-Christum revelatum; & sic non erit casus præsentis revelationis, quæ talis debet esse, quod designet personam, ita ut ipsa persona credere teneatur se damnandum. Vel si contendas, quod signa credibilitatis in ipso erunt talia,

quod obligent ad credendum ipsum esse, de quo Deus revelavit; dicam, quod, hoc admissio, & quod ille id teneretur credere, casus hic non est censendus iuxta providentiam ordinariam, sed iuxta extraordinariam, & de potentia absoluta, qua Deus solet dispensare in providentia præsentia, & ordinaria; & sic nunquam sequitur, quod servata præsentia, & ordinaria providentia, possit contingere talis casus.

188. Dubitant in presenti PP. Salm. An, si Deus alicui revelaret, ipsum non eliciturum actum sperandi, posset tunc sperare? Et rectè respondent, quod ex hoc præcisè non tolleretur potestas sperandi beatitudinem licèt tolleretur potestas sperandi ipsum actum spei; quia licèt actus spei remaneret incapax efficiendi obiectum spei; quia non posset apprehendi prudenter, ut futurus, nec ut practicè exequibilis, tamen obiectum eius, nempe beatitudo, posset concipi ut futura, & ut practicè possibilis; quia huius non futuritio revelata non esset: Et sic erga illam posset elici actus spei, scilicet remaneret potestas ad ipsum; quia maneret eius obiectum sufficienter propositum, vid. supr. num. 111. Secus autem contingeret, inquit Salm. si Deus revelaret omissionem actus spei peccaminosam finaliter perseveraturam; quia hoc pacto revelaret etiam damnationem, & sic tolleretur potestatem sperandi. Sed sanè, si tolleretur potestatem sperandi, quomodo posset revelare omissionem peccaminosam sperandi, quæ peccaminosa esse non potest, sine potestate sperandi? Undè censo esse impossibilem talem revelationem, quæ revelat omissionem peccaminosam sperandi perseveraturam usque ad mortem; quia esset revelatio se ipsam falsificans, nisi fortè talis revelatio obliviscenda esset ante mortem, modo, quo relinqueret salvam potestatem sperandi.

QUÆSTIO IX.

An habitus spei possit elicere alios actus, præter spei actum?

ACTUM est in præcedentibus de his, quæ maiorem difficultatem ingerunt in presenti tractatu; de reliquis autem breviori stylo, & calamo dicemus. Quæstio præsens excitatur propter aliquos actus, de quibus est dubium, an ab habitu spei elicitive procedant. Hi sunt amor strictus Dei, vel beatitudinis, desiderium illius, gaudium de illa possessa, tristitia de illa amissa. De his, vel de omnibus, vel de aliquibus, censent plures Iesuite cum P. Suarez elici ab habitu, & virtute Theologica spei: Veruntamen contrarium

rium tenendum existimo cum communi Thomistarum. Undè.

2. Dico: *Habitus spei non potest prædictos actus elicere, ut distinctos ab actu sperandi.* Probatur: Quia habitus, & virtus Theologica spei non potest elicere actus, qui non respiciunt obiectum, nec motivum formale talis virtutis: Sed prædicti actus tale obiectum, aut motivum non respiciunt: Ergò illos nequit elicere habitus, aut virtus Theologica spei. Maior patet: Quia nullus habitus, nec virtus potest se extendere extra suum obiectum, aut motivum. Minor verò probatur: Quia obiectum proprium virtutis Theologicæ spei est bonum arduum, ut arduum, & motivum illius est auxilium Divinæ Omnipotentia, vi cuius est vincibilis talis arduitas: Sed prædicti actus non respiciunt; nec bonum arduum, ut tale, nec auxilium Divinæ Potestatis: Ergò nec obiectum, nec motivum illius virtutis. Maior ex supra dictis constat. Minor verò facile probatur, in primis de gaudio beatitudinis possessæ; quia illa ut possessa minimè est ardua, nec indiget iam auxilio Dei ad arduitatem vincendam: Ergò gaudium de illa possessa non respicit bonum, ut arduum, nec auxilium Divinæ Potestatis ad arduitatem vincendam. Deindè de tristitia beatitudinis amissæ; quia cum hæc respiciat, ut præsentem amissionem beatitudinis, iam non respicit illam, ut arduam ad sui consecutionem, nec auxilium divinum, ut vi illius vincat arduitatem, imò nec respicit beatitudinem ut possibilem, aut futuram, quæ sunt aliæ conditiones obiecti spei: Ergò. Deindè de amore stricto beatitudinis; quia cum hic præscindat ab absentia, vel præsentia, pariter præscindit ab arduitate, & futuritione, & similiter ab auxilio, vi cuius arduitas, & futuritio vincenda sit, solumque respicit bonum ut bonum, & quia bonum, præscindendo à quolibet alio: Ergò non respicit bonum ut arduum; neque ut futurum, neque Dei auxilium. Demum probatur de desiderio beatitudinis; quia hoc etiam prout actus distinctus ab spe illius, non respicit illam ut arduam, nec ut auxilio Dei assequibilem, tali auxilio innitendo, sed solum illam respicit ut bonum assequibile; nam si respiciat beatitudinem ut arduam, & vi auxilij consequendam, iam non erit strictum desiderium, sed spes illius: Ergò.

3. Confirmatur primò ex D. Thom. 1. 2. quæst. 40. artic. 1. in Corp. Ubi expressè probat spem distingui à timore, à gaudio, à desiderio, & à desperatione, hac ratione: *Species passionis ex obiecto consideratur: Circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur: Primò, quidem quod sit bonum; non enim proprie loquendo est spes, nisi de bono; & per hoc differt spes à timore, qui est*

de malo: Secundo, ut sit futurum; non enim spes est de presenti iam habito; & per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono presenti: Tertio, requiritur, quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile, non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod est in sua potestate, ut habeat; & per hoc differt spes à desiderio, vel cupiditate, quod est de bono futuro absolutè, unde pervenit ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem: Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci; non enim aliquis sperat id, quod omninò adipisci non potest; & secundum hoc differt spes à desperatione. Sic ergò patet, quod spes differt à desiderio, sicut differunt passionibus irascibilis à passionibus concupiscibilis, & propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut omnes passionibus irascibilis præsupponunt passionibus concupiscibilis, ut supra dictum est. Ex quo D. Thom. textu, sic argumentor: Spes nequit elicere actum aliquem, circa obiectum distinctum, in esse obiecti specificantis, ab obiecto specificativo spei: Sed iuxta D. Thom. timor gaudium, & desiderium, sunt circa obiectum specificativum, contra distinctum ab obiecto specificativo spei; non ex horum obiectorum specifica distinctione probat distinctionem specificam horum affectuum: Ergò spes nequit elicere actum timoris, gaudij, vel desiderij, sed solum actum spei.

4. Confirmatur secundò: Nam facultas existens in vno subiecto, non potest elicere actus facultatis residentis in alieno subiecto; vnde habitus existens in intellectu non potest elicere actus voluntatis, nec è contra: Ergò pariter, habitus residens in parte irascibili, non potest elicere actum partis concupiscibilis; siquidem irascibilis, & concupiscibilis, iuxta D. Thom. sunt subiectivè distinctæ, in quibus resident distinctæ passionibus, & affectus, sive distinguantur realiter, ut in anima sensitiva, sive solum virtualiter, ut in anima rationali, & voluntate: Sed habitus spei residet in parte irascibili, desiderium verò, & gaudium in parte concupiscibili: Ergò ab habitu spei elici nequeunt gaudium, nec desiderium. Confirmatur tertio: Quia iuxta Div. Thom. spes præsupponit desiderium boni sperati, respicitque pro obiecto bonum præsuppositivè desideratum: Sed habitus spei nequit esse elicitive actus illius, quem ex parte obiecti, iam præsupponit: Ergò nec actus desiderij. Quod ut magis percipiatur placet referre ex eodem D. Thom. ordinem horum affectuum, vel passionum.

5. Igitur sic in eadem 1. 2. quæst. 25. artic. 1. in Corp. ait: *Dicendum: Quod passionibus concupiscibilis ad plura se habent, quam passionibus irascibilis; nam in passionibus concupisc-*

concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium, & aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium, & tristitia. Sed in passionibus irascibilis, non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est: Quia id, in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis, seu ardui, quod est obiectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passionibus irascibilis ad passionibus concupiscibilis, quae significant quietem in bono; manifeste passionibus irascibilis praecedunt ordine executionis huiusmodi passionibus concupiscibilis; sicut spes praecedit gaudium, unde & causat ipsum secundum illud Apost. ad Rom. 12. Spe gaudentes. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet, tristitia, media est inter duas passionibus irascibilis, sequitur enim timorem, cum enim occurrerit malum, quod timebatur, causatur tristitia: Praecedit autem motum ira; quia cum aliquis, ex tristitia praecedenti, insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum ira & quia rependere vicem malis apprehenditur, ut bonum, cum iratus hoc consequutus fuerit, gaudet: Unde manifestum est: Quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet, vel ad gaudium, vel ad tristitiam. Sed si comparentur passionibus irascibilis ad passionibus concupiscibilis, quae important motum, sic manifeste passionibus concupiscibilis sunt priores, eo quod passionibus irascibilis addunt supra passionibus concupiscibilis, sicut obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduum, sive difficultatem; spes enim supra desiderium addit quandam conatum, & quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum, & similiter timor addit supra fugam, seu abominationem, quandam depraesionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo passionibus irascibilis mediae sunt inter passionibus concupiscibilis, quae important motum in bonum, vel in malum, & inter passionibus concupiscibilis, quae important quietem in bono, vel in malo; & sic patet, quod passionibus irascibilis, & principium habent a passionibus concupiscibilis, & in passionibus concupiscibilis terminantur. Haec ad longum retulerim ex D. Thom. quia nec subtilius, nec clarius explicari potest horum affectuum, vel passionum distinctio, & series, & ordo.

6. Compendiosius tamen illam in summam reduxit ibidem artic. 3. in corpore, sic inquit: Si ordinem omnium passionum, secundum viam generationis scire velimus: Primo, occurrit amor, & odium: Secundo,

desiderium, & fuga: Tertio, spes, & desperatio: Quarto, timor, & audacia: Quinto, ira: Sexto, & ultimo, gaudium, & tristitia, quae consequuntur ad omnes passionibus, ut dicitur in 2. Esichor. Ita tamen, quod amor prior odio: Et desiderium fugae: Et spes desperatione: Et timor audaciae: Et gaudium, quam tristitia, ut ex praecedentibus colligi potest. Ex quo iam inferitur, apud D. Thom. valde distingui, tam subiective, quam obiective, affectus gaudij, & desiderij ab affectu spei, & consequenter habitum spei, qui specificatur ab eius obiecto, & residet in parte irascibili, tanquam in subiecto, minimè elicere posse affectum desiderij, nec affectum gaudij.

SOLVUNTUR OBIECTA.

7. **O**bjicies primo: Affectus spei, & desiderij, saltè efficacia, non distinguuntur: Ergo possunt elici ab eodem habitu spei. Probatur antecedens, primo: Quia August. lib. 14. de Civitat. Dei, cap. 7. 8. & 9. explicans quatuor animi affectus, seu passionibus principales, solum nominat timorem, cupiditatem, gaudium, & tristitiam, spem autem non nominat, profectò illam intelligens sub nomine cupiditatis, seu desiderij: Ergo non distinguitur à desiderio. Secundo: Quia idem est obiectum spei, & desiderij, scilicet, bonum futurum: Ergo non distinguuntur specificè. Tertio: Quia non est assignabilis differentia, vel eam assignemus: Ergo.

8. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius primam probationem responderetur cum D. Thom. 1. 2. quest. 40. artic. 1. ad 1. Div. August. nomine cupiditatis comprehendisse spem, eo, quod utraque est de bono futuro, & quia in hoc conveniunt desiderium, & spes, propterea nomine cupiditatis utrumque expressit; nec mirum; nam ibi D. August. non distinguit passionibus usque ad ultimas differentias, sed usque ad subalternas, unde non nominavit iram, nec desperationem, nec amorem strictum. Ad secundam, nego antecedens: Quia obiectum desiderij est praesens bonum futurum, praescindendo ab eo, quod sit arduum, vel non: At verò obiectum spei est determinatè bonum arduum, & sic distinguuntur ex obiecto. Ad tertiam similiter, nego antecedens: Quia differentia inter spem, & desiderium duplici ex capite considerari potest, primo ex eo, quod desiderium ex se solum respicit bonum futurum, hoc est non possessum; spes verò bonum futurum arduum. Secundo: Quia spes respicit bonum futurum cum quadam securitate de illius assecutione futura, desiderium verò hanc securitatem de

possessione futura non importat; unde saepè desideramus aliquid, de cuius consecutione incerti sumus, tam speculativè, quam practicè; non tamen speramus, nisi id, de quo consequendo, aliquam certitudinem practicam habemus.

9. Sed dices: D. Thom. loco citato inquit, D. August. loco spei numerasse cupiditatem; quia bonum, quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ex quo cupiditas praecipue videtur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes: Ergo iuxta D. Thom. cupiditas tendit in bonum arduum, sicut spes, & minimè praescindit ab arduitate in obiecto cupito, aut desiderato. Respondeo, distinguendo consequens: Ergo cupiditas tendit in bonum arduum materialiter, & per accidens, sicut spes formaliter, & per se, concedo: Utraque formaliter, & per se, nego consequentiam: Quia sensus D. Thom. solum est, quod cupiditas saepè, & maximè tendit in bonum, quod est arduum; sicut etiam spes tendit in bonum arduum, sed cum magna differentia; quia desiderium, & cupiditas per se solum respiciunt obiectum formaliter ut bonum futurum; quod autem sit arduum solum est de materiali, & per accidens, in quantum solet augere in consideratione appetentis bonitatem ipsius obiecti; quia regulariter, quae ardua non sunt, tanquam nihil reputatur; & idè, quia ardua reputantur magis ut bona, seu ut maiora bona, idè maximè cupiuntur, & desiderantur, non quia ardua formaliter, sed quia maiora bona; nam si essent, & considerarentur, ut magna bona, licèt non essent ardua, magis cuperentur, & desiderarentur. Unde arduitas non respicitur per se à cupiditate, & desiderio, sed solum per accidens; & materialiter, in quantum ex arduitate solet magis ut bonum aestimari obiectum: Attamen spes, cum sit affectus irascibilis; cuius est esse repulsum difficultatum, & impedimentorum retardantium consecutionem, per se respicit obiectum ut formaliter arduum; unde distinguuntur specificè ex obiecto.

10. Contra secundum caput differentiae, dices secundo: Etiam desiderium, iuxta D. Thom. respicit bonum, ut futurum: Sed ut futurum importat aliquam certitudinem de illo consequendo: Ergo respicit bonum cum aliqua certitudine, saltè practica, de illo consequendo: Ergo in hoc non distinguitur spes ab illo. Respondeo, distinguendo maiorem: Respicit bonum, ut futurum, secundum positivum futuritionis practicae, nego: Secundum negativum futuritionis; concedo maiorem. Et distinguo minorem in eodem sensu, negoque consequentiam: Quia futurum duo importat, vnum negativum, aliud positivum; importat negativè carentiam praesentiae, &

possessionis, & in hoc sensu futurum dicitur bonum, ex eo, quod non sit praesens, aut possessum: Importat verò positivè determinationem praesentem ad possessionem postea, & hac parte dicitur futurum, quod cum quadam certitudine, & determinatione consideratur, ut postea habendum. Igitur, iuxta D. Thom. desiderium est de bono futuro, primo ex capite; unde satis est ad desiderium, quod bonum desideratum non sit praesens, nec possessum, licèt nulla certitudo de illo consequendo habeatur: At verò spes debet esse de bono futuro utroque ex capite, id est, non possessum, & aliundè, ut determinatè, & cum aliqua certitudine consequendo; nam spes ad distinctionem desiderij, causat solatium, & gaudium, licèt imperfectum, de bono sperato, quod non causat purum desiderium; hoc autem solatium, & gaudium fundatur in illa certitudine, & determinata futuritione positiva de bono consequendo. Nec refert, quod hanc differentiam non expresserit D. Thom. quia nec illam exclusit locis citatis.

11. Objicies secundo: Sub obiecto formali spei continentur omnes illi actus desiderij, gaudij, tristitiae, amoris stricti, &c. Ergo omnes illi possunt elici ab habitu, & virtute spei. Probatur antecedens: Obiectum formale spei est finis ut bonus appetenti: Sed desiderium respicit bonum appetenti, & similiter gaudium, & amor: Ergo, explicatur: Inter gaudium, desiderium, & spem, sola est differentia, quod bonum respicitur in diverso statu; nam bonum, prout absens, movet desiderium; prout arduum, movet spem; prout possessum, movet ad gaudium; bonum tamen movens est idem: Ergo ad omnes istos actus satis est vnus habitus, qui, quando bonum est absens, tendat ad illud per desiderium, vel spem, quando praesens per gaudium. Confirmatur primo: Nam ad actus subordinatos, in ordine ad idem obiectum, satis est vna virtus, vel habitus: Sed actus amoris stricti, desiderij, spei, & gaudij, subordinantur respectu boni divini; nam ex eo, quod quis amat bonum, illud desiderat, ad desiderium sequitur spes, ad spem gaudium: Ergo ad illos actus sufficit vna virtus. Confirmatur secundo: Eadem charitas, quae in via inclinatur ad Deum non visum, in Patria inclinatur ad Deum visum, & possessum: Ergo similiter eadem spes, quae in via facit sperare Deum non possessum, poterit in Patria gaudere de Deo possesso.

12. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, nego maiorem: Quia obiectum formale spei non est bonum appetenti in illa abstractione, & generalitate, sed bonum appetenti, ut arduum, possibile, futurum reduplicativè; sub hac autem non continetur bonum, ut possessum, qualiter est obiectum

jectum gaudij, nec bonum, ut absens, præcise à futuritione, & arduitate, qualiter est obiectum desiderij, vel amoris (stricti). Ad explicationem, distinguo antecedens: Sola est differentia, quod bonum respicitur in diverso statu, qui diversus status respicitur obiective, & formaliter, concedo: Solum per accidens, aut materialiter, nego antecedens, & consequentiam; quia licet sit idem bonum, quod respicitur à desiderio, spe, & gaudio, licet in diverso statu, diversitas illa status respicitur formaliter, & obiective per se ab illis actibus, & ex illa diversimodè specificantur: Quando autem diversitas status est obiectiva, & formalis sufficiens ad diversam specificationem, non sequitur, quod illud obiectum, scilicet bonum in illis diversis statibus debeat respici ab eodem habitu, vel virtute, sed potius oppositum; nam idem verum est, quod ut non visum respicit fides, ut visum autem lumen gloriæ, quin propterea lumen gloriæ sit idem habitus, vel virtus cum fide.

13. Ad primam confirmationem, distinguo maiorem: Ad actus subordinatos in ordine ad idem obiectum formale, & motivum sufficit vnus habitus, concedo: In ordine ad idem obiectum, purè materialiter idem, nego maiorem, & minorem, in eodem sensu, quia licet detur inter illos actus ordo assignatus in argumento respectu boni divini, tamen bonum divinum non est idem motivè, & formaliter respectu illorum actuum; quia solum, ut bonum, movet amorem strictum, ut absens desiderium, ut arduum, & futurum, spem, ut præsens, gaudium; unde non est vnicum, sed multiplex obiectum motivum, & ideò ad illos actus non sufficit vna virtus, quæ debet tendere sub vnico obiecto formali, & motivo. Ad secundam confirmationem, concessio antecedenti, nego consequentiam; quia charitas ex se solum respicit Deum sub ratione boni infiniti in se, & propter se, unde quod sit absens, vel præsens, visum, vel non visum, per accidens est respectu illius; ideoque vno, eodemque habitu charitatis diligimus Deum, non visum, & Deum visum, aut possessum. Attamen spes per se respicit bonum, ut arduum, & futurum; & ideò deficiente arduitate, & futuritione in obiecto, deficit obiectum formale motivum illius, & non potest tunc spes tendere in illud bonum.

14. Obijcies tertio: Non est alia virtus, à qua eliciatur desiderium efficax salutis, nisi spes: Ergò ab illa elicitur. Probat antecedens: Quia illud desiderium est actus Theologicus: Ergò elici debet ab aliqua virtute Theologica: Sed non à fide, nec à charitate, quia datur in non habentibus charitatem: Ergò non est alia virtus, à qua eliciatur, nisi spes. Confirmatur: Gaudium de Deo, ut

bono nobis, debet elici ab aliqua virtute Theologica, cum sit actus Theologicus: Sed non à fide, ut per se patet, nec à charitate, quæ solum respicit Deum, ut bonum in se, & propter se: Ergò ab spe.

15. Respondeo, distinguendo antecedens: Non est alia virtus consummata, & perfecta, à qua eliciatur tale desiderium, concedo; non est alia virtus inchoata, & initiativè talis, nego antecedens. Ad cuius probationem, eadem distinctione respondeo, quod desiderium efficax salutis æternæ est actus Theologicus inchoativè, non perfectè, & ideò satis est ad illud eliciendum habitus, qui inchoativè sit virtus Theologica; talis autem est habitus piæ affectionis, qui datur ad concupiscenda bona repromissa, ut vidimus *Tractat. de Fide, disput. 5. quest. 11. à num. 7.* & ab hoc habitu elici potest desiderium, sive efficax, sive inefficax salutis æternæ, quo inchoatur fides, & spes in anima.

16. Sed rogabis: An idem habitus piæ affectionis ad piam affectionem inchoantem fidem sufficiat, & ad piam affectionem, seu desiderium salutis inchoans spem? Respondeo vnicum sufficere: Quia per vtrumque affectum concupiscitur Deus, ut bonum nobis promissum absque diversitate formali ex parte obiecti concupiti, aut desiderati: Ergò ad vtrumque sufficit idem habitus piæ affectionis, qui sit inchoativus spei, & fidei ordine quodam.

17. Sed dices: Quilibet habitus destruitur per affectus contrarios actibus à se elicitis: Sed habitus piæ affectionis, non destruitur per desiderium contrarium desiderio beatitudinis; v. g. per desiderium damnationis, aut carentiæ beatitudinis: Ergò desiderium beatitudinis, aut salutis non est actus elicitus ab habitu spei. Probat minor: Quia destructo habitu piæ affectionis, destruitur fides, & spes, quæ à tali habitu pendent: Sed nequit dici, quod per desiderium damnationis destruat fides: Ergò nec habitus piæ affectionis. Respondetur, concessa maiori, negando minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: Destructo habitu piæ affectionis, destruitur habitus fidei, & spei indirectè, & causaliter, concedo: Directè, & formaliter, nego maiorem, & minorem in sensu concessio; quia nullum est inconveniens, si dicatur, quod ex desiderio damnationis, seu noliotione salutis æternæ, quæ expellat contrariè piam affectionem ad bona repromissa, ipso facto destruat in subiecto habitus fidei causaliter, & indirectè; quatenus excluditur habitualis affectio ad bona repromissa, à qua dependet fides habitualis; licet non excludatur directè, & formaliter; quia hoc pacto, solum excluditur per infidelitatem directè contrariam fidei.

18. Ad confirmationem respondeo, quod vel procedit de gaudio, quod potest haberi in via, vel in Patria. Si de gaudio in via, dico tale gaudium non esse perfectum, sed imperfectum, & ideò elici posse ab eodem habitu piæ affectionis; quia sicut ipsius est concupiscere bona repromissa, seu salutem æternam, ut bonam sibi, ita ad illum pertinet gaudere imperfectè de illa, quatenus ut futura cum aliquali securitate consideratur.

19. Sed dices: D. Thom. 3. *Sent. dist. 26. quest. 1. art. 1. ad 3.* sic ait: *Et ideò spes delectationem facit, & hac delectatio non est in concupiscibili sed in irascibili, qualiter enim potentia appetit sibi conveniens, & in eo delectatur:* Ergò iuxta D. Thom. delectatio est elicitur ab ipsa spe, & in ipsa parte irascibili residens. Respondent aliqui ex nostris Div. Thom. in eo loco sensisse gaudium elici ab habitu spei, sed id retractasse in summa loco supra à nobis adducto ex 1. 2. Sed contra est: Quia loco citato in 1. 2. solum negat D. Thom. gaudium esse in irascibili, non verò id negat de delectatione, prout à gaudio distincta, ut legenti constabit: Sed in 3. *Sentent. dist. 26.* loco citato, non affirmat gaudium elici ab spe, aut esse in parte irascibili, sed solum id affirmat de delectatione, ut à gaudio distincta: Ergò nulla est contradictio, & consequenter opus non est dicere, quod Angelicus D. retractavit sententiam.

20. Secundò alij respondent, quod, cum in 3. *Sentent.* asserit, *spem delectationem facere, quæ est in irascibili*, loqui de delectatione innata, non verò elicitur, & loquendo de delectatione innata, verum esse, quod in omni potentia reperitur, & consequenter etiam in irascibili, & hoc sensu posse fieri ab spe intra sphaeram irascibilis, non verò loquendo de delectatione elicitur. In cuius confirmationem afferunt verba Div. Thom. in 3. *Sentent. dist. 25. artic. 2. ad 3.* sic aientis: *Quamvis delectatio, & dolor sint aliquomodo in omnibus potentijs animæ; tamen gaudium, & tristitia sunt tantum in concupiscibili, vel in voluntate.* Veruntamen ex his iisdem verbis melius censeo explicari Div. Thom. & facilius, dicendo, quod D. Thom. contra distinguit gaudium à delectatione, & inquit, quod gaudium non potest esse in irascibili, sed solum in concupiscibili, ac proinde elici non posse à virtute spei, quæ pertinet ad partem irascibilem, delectatio verò aliquomodo potest esse in ipsa parte irascibili, imò comitari potest actum cuiuslibet potentia, quando elicitur ab habitu; quia habitus, ut inquit Philosoph. facit facilius, & delectabiliter operari, quo sensu, delectatio non est passio, nec actus specialis, sed motus quidam generalis agendi cum suavitate,

& delectatione; & hoc pacto est in qualibet potentia, & in irascibili, & in ipsa spe, quando quis ex virtute promptè, facilius, & delectabiliter sperat. Unde non sequitur, quod gaudium, aut delectatio specialiter sumpta, prout convenit cum gaudio, vel prout est actus specialis, elici possit ab ipsa spe, licet ab ea causetur, dicente Div. Thom. *Spes procedit gaudium, unde & causat illud, iuxta illud Apost. spe gaudentes* An autem delectatio illa comitans omnem actum facilius, & delectabiliter elicitur, vocanda sit in actibus voluntatis delectatio innata, an elicitur? Questio erit de nomine, parum habens de re, & non necessaria.

21. Loquendo verò de gaudio perfecto, quale est gaudium in Patria de Deo possessio, dico illud in Patria elici à charitate, quæ nunquam excidit, & cuius actus secundarius potest esse gaudium de bono divino possessio. Sed dices: Charitas solum est amor benevolentia: Sed gaudium de Deo, ut bono mihi, seu ut bono proprio, est actus concupiscentia: Ergò non potest elici à charitate. Respondeo, distinguendo maiorem: Charitas solum est amor benevolentia primario concedo: Secundario, nego maiorem, & concessa minori, coniequentiam; quia charitas, licet primario solum amet Deum, ut bonum in se, & propter se, bene tamen potest secundario velle Deum, ut bonum proximo, vel sibi, & sic, sicut ex charitate potest quis gaudere de bono proximi, ita ex charitate potest quis gaudere de bono sibi bono, ut patet ex supra dictis, *quest. 3. num. 27.* & amplius constabit Tract. sequenti.

QUESTIO X.

Utrum actus spei liceat in illis, & congruat perfectis.

FUIT error Hæreticorum, quod operari spe mercedis æternæ, & propter illam, est illicitum, & peccatum. Postquam autem Ecclesia hunc damnavit errorem, non defecere spirituales aliqui Magistri, qui licet talem modum operandi, & motivum retributionis æternæ non dicerent illicitum, asserunt tamen, perfectos in spirituali via pervenire ad statum quendam unionis cum Deo, in quo nullatenus iam opus eis esset moveri ad operandum spe præmij, aut mercedis æternæ, imò id eis esse incongruum, vel impossibile; quia debent esse omnino alieni à motivo proprii interesse. Idem dicunt de his animabus in supremis desolationibus, & ultimis probationibus, quod scilicet, ita eis admittitur salutis futuræ practica cognitio, quod ex involuntaria impressione invincibiliter existimant,

se iuste à Deo reprobatus in æternum. Et in hoc statu, dicunt congruere animabus sic probatis, acquiescere absolute suæ iustæ reprobationi, & damnationi, ac se ipsas absolute sacrificio tradere divinæ voluntati, ut ab ea absolute in æternum, ac iuste damnandas; nec pro eo tunc illius impressionis involuntariæ, aliud posse exercitium internum consequi, & hoc esse congruentissimum ad perfectam spiritus purgationem. Veruntamen.

2. Dico primò: Licet operari spe, & intuitu mercedis æternæ non sit æquè perfectum, ac operari ex puro motivo divinæ bonitatis ad ei complacendum, tamen licitum, honestum, & virtuosum est, non autem illicitum, nec peccatum. Probatur primò: Quia modus operandi, ad quem Deus nos excitat in Sacris Scripturis, non est illicitus, sed honestus, & virtuosus; Deus enim exortare nequit ad illicitum modum operandi, sed solum ad illicitum, honestum, & virtuosum: Sed Deus in Sacris Scripturis sæpè nos excitat ad operandum intuitu mercedis æternæ: Ergò talis modus operandi licitus est, honestus, & virtuosus, & minime peccatum. Probatur minor; nam Deuter. 12. dicitur: *Observa, & audie omnia, quæ ego precipio tibi, ut bene sit tibi, & filiis tuis post te in sempiternum.* Item Matth. 4. exortat nos ad penitentiam, dicens: *Penitentiam agite, appropinquabit enim Regnum Cælorum.* Et Apocalypf. cap. ult. eodem motivo nos excitat dicens: *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere unicuique, iuxta opera sua.* Et ad Colosens. 3. Apost. excitat ad Dei obsequium dicens: *Quæcumque facitis, ex animo operamini, sicut Domino, & non hominibus, scientes, quia à Domino accipietis retributionem hereditatis.* Et alibi sæpissimè ex eodem motivo mercedis, & retributionis æternæ excitat nos Sacer Textus ad rectè operandum: Ergò sic operari licitum est, & honestum. Confirmatur: Quia modus operandi, quem Sacra Scriptura attribuit viris Sanctissimis, ut Moyfi, & Davidi, non est illicitus, sed honestus, & virtuosus: Sed talis est modus operandi intuitu, & spe mercedis æternæ; nam Psalm. 115. inquit David: *Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in æternum, propter retributionem.* Et ad Hebra. 11. inquit Apost. quod Moyses negavit se esse filium filiae Pharaonis, eligens affligi cum Populo Dei. *Aspiciebat enim in retributionem:* Ergò.

3. Secundò probatur ex Trident. sess. 6. Can. 31. ubi sic Hereticorum dogma proscribit: *Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu mercedis æternæ operatur, Anathema sit.* Et ibid. cap. 11. definit, *Orthodoxæ religionis doctrinæ adversari, eos qui statum in omnibus operibus iustos peccare, se*

in illis suam ipsorum societatem excitando, & se se ad curendum in stadio cohortando, cum hoc, ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam: Cum scriptum sit, inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in æternum propter retributionem: Et de Mose dicat Apost. quod respiciebat in retributionem. Quod etiam intulit Trident. ex illis Apost. verbis 1. ad Corinth. cap. 9. Nescitis, quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium: Sic currite, ut comprehendatis. Et ibid. Ego igitur sic curro, non quasi aerem verberans, sed castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne cum alijs predicaverim ipse reprobus efficiar. Et ex illo Patri, Epist. 2. cap. 1. Sasagite, ut per bona opera, certam vestram vocationem, & electionem faciatis. Ex quibus aperte sequitur, licitum, & sanctum esse bonis operibus in stadio currere, animo, & intentione comprehendendi bravium, quod aliud non est, quem æterna merces, & præmium. Item, quod licitum, & sanctum est, castigare corpus, & in servitutem illud redigere, timore incurrendi penam æternam, seu reprobationem, & spe, & intentione illam vitandi. Et demum, per bona opera procurare, & conari ad certam nostram electionem faciendam, hoc est, ad consequendum finem nostræ vocationis, qui est æterna merces. Ergò.

4. Sed obiicies: Qui operatur ex intuitu, aut spe mercedis æternæ, operatur ex amore concupiscentiæ propriæ: Sed amor propriæ concupiscentiæ, turpis, & illicitus est: Ergò & modus operandi ex tali motivo mercedis æternæ. Maior patet: Nam spes, ad distinctionem charitatis, est amor concupiscentiæ, quo quis amat bonum sibi. Minor verò probatur, primo: Quia in Scriptura Sacra amor concupiscentiæ reprobat, ut malus, ut patet innumeris illius locis. Secundò: Quia amor concupiscentiæ respicit ipsum amantem pro ultimo fine: Sed amor, quo amans respicit se ipsum pro ultimo fine, est amor turpis, & illicitus, quia turpe, & illicitum est ponere in creatura ultimum finem: Ergò amor propriæ concupiscentiæ turpis, & illicitus est. Confirmatur primò: Quia ille, qui operatur intuitu mercedis æternæ, & spe illam consequendi, amat, & querit Deum, ut bonum sibi, & quia sibi bonus: Sed hoc est illicitum: Ergò & illud. Probo minorem: Nam amore Deum, quia sibi bonus, est illum amare ex amore sui ipsius: Sed illicitum est, quod quis amet Deum ex amore sui: Ergò. Probo minorem: Quia amans Deum ex amore sui, amat Deum propter se primò dilectum, & gratia sui ipsius, ut primò amari, & consequenter respicit se ipsum, ut ultimum finem, Deum autem ordinat ad se, tanquam ad ultimum

timum finem: Sed hoc est turpissimum: Ergò.

5. Confirmatur secundò: Qui amat Deum, ut bonum sibi, ex vi huius actus præcisè amat Deum, quia sibi bonus: Sed amare Deum præcisè, quia sibi bonus, est quid illicitum: Ergò. Probatur minor: Nam amare Deum, præcisè quia sibi bonus, est illum amare tali modo tendendi, quod illum non amaret, nisi sibi bonus esset, sicut qui præcisè amat ipsum, quia Deus est, taliter illum amat, quod illum non amaret, si Deus non esset; & sic de alijs: Sed amare Deum taliter, quia sibi bonus, quod illum quis non amaret, si sibi bonus non esset, est turpis modus amandi; quia est plus amare se, quam Deum: Ergò. Urgetur: Quia constat ex revelatis, quod Christus venit in mundum, ut nos redimeret à peccatis, inferunt Thomistæ, quod Christus taliter venit, quod si non esset peccatum redimendum, non veniret: Ergò qui operatur, & servat mandata ex motivo consequendi à Deo mercedem æternam, taliter operatur, & servat mandata, quod si non esset merces æterna, non operaretur, nec mandata servaret: Sed hic modus operandi, & servandi mandata turpis est, & illicitus: Ergò.

6. Respondeo ad argumentum, ommissa maiori, distinguendo minorem: Amor concupiscentiæ propriæ erga obiectum honestum, qui sit ultimus finis, vel cum ordine ad ultimum finem, nego minorem: Quando est erga obiectum de ordinatum ab ultimo fine, concedo minorem. Ad primam illius probationem, dico, quod licet sæpissimè in Sacro Textu nomen concupiscentiæ accipiat in malam partem, non tamè semper; nam sæpè etiam nominat amorem honestum, ut Sap. 6. ubi de Sapientia ipsa dicitur: *Initium illius verissima est disciplina concupiscentia: Et item: Concupiscentia itaque Sapientia deducit ad regnum perpetuum.* Et Eccles. 3. dicitur: *Auris bona audiet cum omni concupiscentia Sapientiam.* Imò Apost. ad Colosens. 3. docet nos mortificare membra, *fornicationem, libidinem, & concupiscentiam malam, ubi non diceret: Concupiscentiam malam, si non esset concupiscentia bona: Non ergò amor concupiscentiæ, ex ipsis terminis concupiscentiæ propriæ, malus est, sed sit de bono honesto, & cum ordine ad ultimum finem, vel de ipso ultimo fine, ut tali, erit honestus, & laudabilis. Undè David Psalm. 83. aiebat: *Concupiscit, & deficit anima mea in atria Domini.* Et Sapient. 6. *Concupiscite ergò sermones.* Et item: *Sapientia præoccupat, qui se concupiscunt:* Sic ergò amare Deum, gloriam, & beatitudinem æternam, amore concupiscentiæ, laudabile, & honestum est, & ad virtutem Theologicam spectans,*

7. Ad secundam probationem, vel nego absolute, vel distinguo maiorem: Respicit se ipsum pro ultimo fine cui, concedo. Pro ultimo fine cuius gratia, & simpliciter tali, nego maiorem. Et distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia ille, qui amat Deum amore concupiscentiæ, licet amet Deum, quia bonus sibi, seu quia est sua beatitudo, & felicitas, ad quam tendit, non idèd hoc amore amat se ipsum, ut ultimum finem, sed potius amat Deum, ut suum ultimum finem, ut in ipso quiescat, & assequatur suam ultimam felicitatem, quæ alibi non invenitur, nisi in ultimo fine, se autem solum amat, ut finem cui, quia videlicet illò amore concupiscentiæ non amat Deum, ut bonum in se, & propter se præcisè ab eo, quod sit sui beatitudo, aut felicitas, sed ut sua felicitas est, & beatitudo, & bonus sibi: In hoc autem modo amandi Deum nulla est turpitudine, nec inordinatio, sed honestas, & virtus.

8. Ad primam confirmationem, nego minorem. Ad cuius probationem, nego maiorem: Quia amare Deum ex amore sui ipsius significat duos amores, unum sui, & alium Dei, & quod amor Dei moveatur ex amore sui; quod quidem fatemur illicitum esse, sed hoc non requiritur ut quis amet Deum amore concupiscentiæ, ut sibi bonum, quia licet talis amor concupiscentiæ de Deo, ut sibi bono, debeat supponere amorem naturalem benevolentie erga se, non tamen debet moveri ex illo, sed vnicè ex Deo ipso, ut bono sibi.

9. Ad secundam confirmationem, concessa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Amare Deum præcisè quia sibi bonus, est illum amare tali modo tendendi, quod illum non amaret absolute, nego maiorem, & minorem in sensu concesso; quia ex vi amoris concupiscentiæ Dei præcisè quis amat Deum quia sibi bonus, præcisè inquam, hoc est præcisè tendendo ex vi illius actus ab alio motivo, sed non excludendo ex vi illius actus, quod amans habeat aliud motivum amoris benevolentie, nempe quia Deus est in se summum bonum: Undè ex tali modo tendendi, & amandi ad summum sequitur amantem taliter amare Deum, quod ex vi illius amoris non amaret Deum, nisi sibi bonus esset, non tamen taliter, quod illum absolute non amaret per alium nempe amorem, nisi sibi bonus esset; quia licet amor concupiscentiæ præcisè ab amore benevolentie, & motivo ipsius, non tamen illud excludit: Et hic modus amandi, licet sit imperfectus comparative ad modum amandi Deum per charitatem, & benevolentiam, non tamen est turpis, nec malus, sed bonus, & honestus; quia bonum, & honestum est velle,

& amare Deum, ut sibi bonum, & quia sua beatitudo, & felicitas est.

10. Ex quo ad tertiam confirmationem patet, distinguendo antecedens: Inferunt Thomistæ, quod Christus taliter venit, quod non veniret in vi præsentis decreti, si non esset peccatum, concedo: Taliter, quod non veniret absolute, nego antecedens, & consequentiam in eodem sensu; nam Thomistæ ex motivo præsentis decreti, quod constat ex revelatis, nempe redemptio generis humani, inferunt quidem, quod ex vi præsentis decreti non veniret deficiente peccato, non autem inferunt, quod non veniret absolute ex vi alterius decreti, sed hoc dicunt esse quid occultum, & solum divinando affirmabile, vel negabile; quia nemo, nisi divinando, potest affirmare, nec negare, Deum habere decretum veniendi ex alio motivo inconnexo cum peccato; siquidem hoc decretum, aut motivum, nec constat ex revelatis, nec ex revelatis constat illud positivè non dari. Sic ergo ex vi amoris concupiscentiæ tantum quis amat Deum, quia sibi bonus est; unde ex vi talis amoris, non amaret Deum, nisi sibi bonus esset, per hoc tamen non excluditur, quod absolute, & per alium amorem benevolentiae illum amaret, quamvis sibi bonus non esset, sed ab hoc præscinditur ex vi amoris concupiscentiæ.

11. Undè valdè est advertendum, quod ut inquit noster S. Salesius in *Practica Amoris Dei*, lib. 2. cap. 17. est magna differentia inter has duas propositiones: *Amo Deum propter bonum, quod ab eo expecto: Non amo Deum, nisi propter bonum, quod ab eo expecto;* nam in prima exprimitur amor concupiscentiæ præscindendo, sed non excludendo amorem benevolentiae: In secunda verò excluditur positivè amor benevolentiae, & idè affectus expressus in prima est amor concupiscentiæ, honestus; affectus verò expressus in secunda esset inhonestus: Sicut differunt etiam iste propositiones: *Amo Deum mihi: Amo Deum propter amorem mei;* nam in prima subiectum amans solum exprimitur ut subiectum, cui Deus amatur; & hoc licitum, & honestum est: In secunda verò exprimitur, ut finis præviè amatus, cuius gratia, seu cuius amore Deus amatur, & hoc est illicitum; quia est ordinare Deum ad se, tanquam ad finem. Igitur amor concupiscentiæ, importatus, vel præsuppositus ad actum spei, talis est, quod per illum non trahimus Deum ad nostram utilitatem, sed tendimus ad ipsum, tanquam ad nostram vitam felicitatem; comitatur quidem amor nostri amorem ipsius Dei, sed non præferendo, nec æquando nos Deo ipsi, sed subordinando nos metipfos ipsi, ut fini nostro; uterque quidem amor simul concurrat, sed noster subest, amor verò Dei præest, & ele-

vat amorem nostri ad ultimum finem nostrum; & hoc pacto amamus Deum, ut finem, & perfectionem nostram, sed non nos, ut finem, aut perfectionem Dei: Amamus Deum, non ut aliquid ad nos pertinens, sed ut ad quem nos pertinemus; non ut à nobis dependentem, sed ut à quo nos dependemus; amamus Deum, non ut ipse à nobis accipiat, sed ut ex abundantia suæ bonitatis nostræ indigentiae succurrat. Ita N. Salesius, cui consonat M. Ioann. à S. Thom. in *present. disp. 10. art. 2. num. 4.* dicens, quod quando Deus à nobis concupiscitur, bonum concupitum non ordinatur ad eum, cui concupiscitur, ut ad finem cuius gratia, sed tanquam ad subiectum, & finem, cui: Sic autem non est perversus ordo, quod Deum amemus nobis, nam Deus ipse sic dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum illi daret, & tamen mundus non fuit finis ultimus ipsius Dei, sed subiectum, & finis cui.

12. Sed dices: Qui amat servos, equos, aut aurum, ut bona sibi, ea amat in ordine ad se, tanquam ad finem cuius gratia: Sed hoc non alia ratione, nisi quia præcisè ea amat ut bona sibi: Ergo qui præcisè amat Deum, ut bonum sibi, illum amat in ordine ad se, ut ad finem cuius gratia. Respondeo, concessa maiori, negando minorem: Quia non eo præcisè titulo ordinamus illa bona ad nos, ut ad finem cuius gratia, sed quis amamus illa, ut bona utilia nobis; Deum autem non amamus, ut bonum utile nobis; hoc enim esset Deum ipsum amare ut medium, & non ut finem; sed ut bonum honestum nobis commodum, tanquam nostra vitima felicitas, & beatitudo. Ad cuius intelligentiam facit quam maximè doctrina N. Salesii loco citato. Est, inquit, quoddam genus bonorum præcisè utilium, quibus tantum vivimus ad nostrum servitium, & obsequium, ut servi, famuli equi, vestes, &c. & amor horum est amor purè utilitatis nostræ; quia non ea amamus, nisi quia nobis deserviunt, & utilitatem. Aliud genus bonorum, quibus mutuo, & ad invicem fruimur, ut sunt amici; quia quamvis in quantum quis amicum amat, ut sibi delectabilem, & placentem, amor iste sit amor concupiscentiæ, & interessatus, ut sic dicam, sed hæc convenientia, & interesse est bonum, non purè utile, sed honestum, quia propter ipse amicus est amanti commodus, & delectabilis, sicut ipse amico cum mutua communicatione, & æquali. Tertium genus est bonorum, quibus vivimus ad nostrum commodum cum reverentia, participatione, & subiectione, & tale est regimen Patrum, Pastorum, & Principum, eorum præsentia, & favor; nam horum amor, verè est amor interessatus, in quantum eos amamus, ut Principes, Pastores, & Patres nostros

nostros; quia tales sunt ad nostram protectionem, convenientiam, & commodum: Veruntamen hic amor, est amor subiectionis, reverentiæ, & honoris; amamus enim Patres nostros, exempli gratia, non quia ipsi sunt nostri, sed quia nos sumus ipsorum: Hoc igitur pacto Deum amamus amore concupiscentiæ, seu spei, non ut ipse sit bonum nostrum, nostræ utilitati subordinatum, sed quia est bonum nostrum nostri perfectivum, non ut ipse sit nostri, sed ut simus sibi, non quasi ipse ipsius propter nos, sed quia nos sumus propter ipsum.

13. Demum dices: D. Thom. 1. 2. quest. 66. artic. 6. ad 2. inquit: *Spes præsupponit amorem eius, quod quis adipisci sperat, qui est amor concupiscentiæ, quo quidem amore magis se amat, qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud: Sed amare se ipsum magis quam Deum est illicitum: Ergo & amare Deum amore concupiscentiæ.* Respondeo, dictum Div. Thom. verum tenere in bonis, quæ quis amat ut media utilia sibi: In bono autem quod quis sibi concupiscit ut finem ultimum in quo quiescat, explicandus est hac distinctione: Magis se amat, qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud ut finem cui, concedo: Magis ut finem cuius gratia, nego; nam hoc sufficit ad distinguendum amorem concupiscentiæ ab amore amicitiae, quod ibi intendebat D. Thom. siquidem per amorem amicitiae magis amat quis alterum quam se ut finem cui, siquidem vult bona sua amico; ad distinctionem amoris concupiscentiæ, quo quis magis, vel unice amat se ut finem cui, quam alterum, licet amet alterum nempe Deum magis simpliciter, id est, ut finem cuius gratia. Nec aliter intelligi potest D. Thom. cum loquatur de amore in quo fundatur spes, qui est planè amor honestus. De quo videatur Caietanus in 2. 2. quest. 17. artic. 5. contra Durandum, ubi præsentem difficultatem affatim explicat, & respondet argumentis Durandi.

14. Ex quo iam colliges, quam merito Pius V. sua Bulla expedita Kalend. Octob. Anno 1567. contra 76. propositiones, quæ Michaeli Baio tribuebantur, damnavit istam, ordine 35. *Omne, quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est.* Et istam ordine 37. *Omnis amor creatura rationalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, quæ per Spiritum Sanctum in corda diffusa, Deus ametur.* Et istam, ordine 40. *In omnibus suis actibus peccator servit dominantis cupiditati.* Nam sanè, si omne quod agit peccator peccatum est: Ergo quando sperat beatitudinem, & mercedem æternam, & intuitu illius operatur, sic operari

peccatum erit. Item, si omnis amor creaturæ rationalis, aut est vitiosa cupiditas, aut charitas: Ergo amor concupiscentiæ erga Deum, ut nobis bonum, qui non est charitas, erit vitiosa cupiditas, & similiter spes, quæ talem amorem, vel importat, vel supponit. Item, si in omnibus suis actibus, peccator servit vitianti cupiditati: Ergo etiam in actu spei, & in actibus, quibus intuitu beatitudinis assequendæ operatur: Hoc autem esse hæreticum, iam constat satis.

15. Sed pro dictis propositionibus oppones aliqua Div. August. loca, & testimonia; nam super Psalm. 9. ait: *Pes anima amor est, qui si pravus est, dicitur cupiditas, vel libido; si rectus dicitur charitas:* Ergo non datur amor rectus medius inter vitiosam cupiditatem, & charitatem. Secundò: Nam in *Enchiridion. cap. 117.* sic ait: *Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non est charitas:* Ergo non est amor medius inter carnalem cupiditatem, & charitatem. Tertiò: Nam D. Fulgent. lib. de *Incarn. & Grat. Christi, cap. 19.* sic ait: *Quandiu quis est peccati servus, non nisi ad serviendum peccato reperitur idoneus:* Ergo quandiu homo est peccator, nullum actum elicit, nisi servantem peccato, & consequenter peccaminosum: Ergo amor concupiscentiæ in ipso peccatum est.

16. Veruntamen pro intelligentia Div. Augustini, & aliorum PP. valdè notandum est, ipsum agentem contra Pelagium, sæpissimè usurpare charitatis nomen, non strictè pro amore benevolentiae; quo Deus purè propter se, & gratis amatur, sed generaliter pro amore Dei; aut pro bona voluntate, quam non nisi Deus nobis donat; contraponit enim charitatem amori sæculi, vel mundi, quem Ioannes prohibet, *Epist. 1. cap. 1.* dicens: *Nolite diligere mundum, neque ea, quæ in mundo sunt.* Vide in Psalm. 3. inquit: *Amor Dei, amor proximi charitas dicitur; amor mundi, amor sæculi cupiditas.* Item lib. 9. de *Trinit. cap. 8.* *Amor mundi cupiditas: Amor Dei charitas.* Et lib. 11. de *Genesi ad litteram, cap. 15.* inquit: *Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus: Alter socialis, alter privatus: Alter tranquillus, alter turbulentus: Alter pacificus, alter seditiosus: Alter amabilis, alter invidus: Alter subditus, alter amulus Deo, distinxerunt conditas in genere humano civitates duas, alteram iustorum, alteram iniquorum.* En ubi Div. August. amorem bonum, seu charitatem contraponit amori sæculi, & mundi, amori privato proprio, & malo Dei, accipiens profecto charitatem pro amore Dei; subdito Deo, seu pro bona voluntate: Undè lib. 50. *Homiliar. Homil. 8.* inquit:

inquit: *Bona enim voluntas, ipsa est charitas.* Quod etiam repetit de gratia Christi, cap. 21. *de Grat. & Liber Arb. cap. 17.* Et contra duas Epist. Pelagianor. lib. 2. cap. 9. Et de Civit. Dei, lib. 14. cap. 7. Ex quibus locis, magis infra constabit, charitatem à D. August. sapè accipi largè, & generaliter pro amore Dei, sive pro bona voluntate. Et in hac generalitate accipiendo charitatem pro bonâ voluntate, vel Dei amore, rectè inquit August. quod regnat carnalis cupiditas, ubi non est charitas, hoc est, ubi nullus est Dei amor, nec bona voluntas. Et similiter, quod pes animæ, nempè amor, si est pravus, cupiditas est, si rectus, dicitur charitas, id est, bona voluntas, largè accipiendo charitatem. Verba autem Fulgentij sanum sensum habent, si intelligantur in sensu formali, & reduplicativo, hoc est, quod peccati servus, reduplicativè ut talis, non nisi ad serviendum peccato reperitur idoneus; specificativè autem intellecta, sensum hæreticum habent, nempè, quod peccator, dum est in peccato, nullum bonum opus post elicere; vnde iniquum esset Fulgentium in hoc, & non in illo sensu exponere, cum illum admittat. Nam sicut Ioann. Epip. 1. cap. 3. ait: *Omnis, qui in eo manet, non peccat.* Et item: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit,* quod si intelligatur in sensu reduplicativo, benè intelligitur, & sanum sensum facit; quia nemo, ut reduplicativè natus ex Deo, & ut manens in ipso peccat; malè autem intelligeretur, si loquendo specificativè, & generaliter de peccato, intelligeretur, quod qui natus ex Deo est, & in ipso manet, hoc est in gratia, non peccat; quia ut ipse, cap. 1. ait: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.* Ita similiter è contrario possunt, & debent intelligi verba Fulgentij.

17. Undè facultas ipsa Theologica Lovaniensis in sui sensus expositione circa prædictos articulos damnatos à Pio V. tradita Apostolico Nuntio sic ait: Nec verò sentienda est, omne id, quod agit peccator, aut peccati servus, peccatum esse; nec sic peccatum, quamvis dominetur, ac regnet, vitæ sibi totius obnoxias habet actiones, ut inquinet, aut polluat universas; nam fœda, licèt omnia sint, quæ à dominante cupiditate proficiscuntur, atque imperantur, non tamen in omnibus actibus suis peccator dominantis servit cupiditati, sed quidam naturalis amor, atque affectus, quem peccati, quamvis magna tyrannis, non prorsus obruit, sibi vendicat; quedam in his, qui Christiani sunt, fides operatur; quæ tametsi per charitatem operari dicatur, neque hæc in peccati servo in esse possit, tamen, & per affectus quosdam bonos, quos etiam in peccatoribus Dei spiritus excitat, se

se exerit, profertque in opus; Quemadmodum enim charitas in homine iusto non sic regnum obtinet, quin aliquos sibi motus, atque actus carnis concupiscentia suffuretur; propter quos si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est; ita etiam nec in peccati mancipijs sic regnat cupiditas, ut omnes affectus animæ bonos, sive de natura, sive de gratia venientes, exterminer, neque ex his quidquam boni operis existere patiatur, quemadmodum, ut iustus, non omnia iuste, nec fidelis omnia fideliter, ita neque peccator omnia vitiosè, neque infidelis omnia infideliter operatur.

18. Ex dictis etiam inferitur, quam meritò etiam Innocent. XI. damnaverit in Michaeli Molinos 7. propositionem, qua aiebata: *Non debet anima cogitare, nec de premio, nec de supplicio, nec de gloria, nec de inferno, nec de morte, nec de aternitate.* Et similiter 16. in qua inquebat: *Amorem interfectum, non esse Deo gratum, nec meritum, & idè prohibebat, sollicitare indulgentias in satisfactionem pena debita peccatis; quia hoc procedit ex amore interfecto, & ex velle fugere Crucem.* Meritò etiam Alexander VIII. damnavit inter alias hanc propositionem 10. *Intentio, qua quis detestatur malum, & prosequitur bonum, merè ut celestem obtineat gloriam, non est recta, nec Deo placens.* Et istam ordine 13. *Quisquis aterna mercedis intuitu Deo famulatur, charitate si carverit, vitio non caret, quoties intuitu, licèt beatitudinis, operatur.* Omnes enim istæ propositiones coincidunt cum doctrina Calvinij, & Luteri damnata in Concil. Trident. ubi supr. Et contra eas militant fundamenta nostræ conclusionis;

SECUNDA CONCLUSIO.

19. **D**ICO secundo: *Operari intuitu mercedis aternæ, seu beatitudinis, non solum licèt, sed congruit sapè viris perfectis, & in statu perfectorum, seu unionis cum Deo constitutis.* Probatum primo: Nam David, & Moyses absdubio erant in statu perfectorum, cum tam miris donis, & favoribus essent à Deo cumulati: Et tamen dicebat David: *Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum propter retributionem;* & Moyses aspiciebat in remunerationem, ut supra diximus ex Apost. Ergò congruit viris in statu perfecto, & unionis cum Deo constitutis operari propter retributionem, & intuitu mercedis aternæ. Confirmatur: Quia minus perfectum est ex se operari metu pœnæ aternæ, aut reprobationis, quam intuitu mercedis aternæ: Et tamen D. Paulus, qui absdubio

dubio erat in statu viri perfecti, & unionis mysticæ cum Deo, operabatur metu, seu timore reprobationis aternæ, cum dicebat: *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne cum alijs predicavero, ipse reprobus efficiar.* Ergò. Confirmatur secundo ex Trinent. sess. 6. cap. 12. ubi, ut supra vidimus, inquit, ad versari S. Scripturæ, illos, qui prohibent, ne iusti possint suam socordiam ad currendum excitare, & se se cohortare, cum hoc, ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuendo aternam; quod quidem non solum debet intelligi de iustis imperfectis, seu mysticam cum Deo unionem nondum assequutis, sed etiam de perfectis; nam etiam perfecti, qui ad unionem dictam cum Deo pervenerunt, indigent interdum suam socordiam excitare, & se ipsos hortare ad currendum in stadio, & absdubio possunt se ipsos sic exortare, sibi proponendo aternam mercedem, licèt in primis, & super omnia id ipsum faciendo, ut glorificetur Deus; vnde Concilium ponit exemplum in Davide, & Paulo: Ergò etiam viris perfectis interdum congruit talis modus operandi.

20. Secundo probatur: Nam amor Dei, ut est merces aterna, seu nostra beatitudo, quem dicimus amorem concupiscentiæ, minimè impedit amorem charitatis perfectum, & unionem mysticam cum Deo, nec eam villo modo minuit, aut ei per se obest: Ergò nulla est ratio, cur talis amor removeatur à viris, & animabus perfectis in tali statu unionis, & consequenter nec modus operandi ex tali amore Dei, ut est merces aterna, & aterna nostra beatitudo. Probatum antecedens: Quia talis amor concupiscentiæ dupliciter potest considerari, nempè ut via, & dispositio ad amorem charitatis perfectum, vel ut effectus, aut actus imperatus ab amore perfecto charitatis: Sed licèt primo modo sumptus non compatitur cum amore perfecto, & perfecta unionem mystica cum Deo, sicut status imperfectus non compatitur cum perfecto, nec via, & motus cum termino simul, tamen secundo modo rectè compatitur; quia ex ipso perfecto amore Dei propter ipsum, & ex amore ipsum glorificandi; potest quis se ipsum excitare proponendo sibi præmium, & mercedem aternam; & illam desiderando, & concupiscendo, ut sic vincere possit in se concupiscentias alias, quæ retardare solent opera, quæ ad gloriam Dei maximè conducere possunt: Ergò. Explicatur: Nam anima, quantumvis perfecta, & in statu unionis cum Deo, pati potest tentationes, & rebellionem appetitus, & potest, imò debet ex ipso amore perfecto Dei unitivo conari ad vincendam tentationem, & rebellionem: Potest ergò, & debet uti motivis proportionatis ad talem tentationem vincendam, & rebellionem comprimendam: Sed

merces aterna, ut sibi proposita alicitivè, & amor illius est motivum proximum, & proportionatum ad eam vincendam, quin & pœna aterna comminatoriè proposita, & timor illius: Ergò ex ipso amore perfecto Dei, & glorificandi Deum potest, & debet sibi proponere aternam mercedem, & illam amare, & similiter aternam pœnam, & illam timere; ut his motivis reprimatur concupiscentia mala, & vincatur tentatio, imò quanto magis perfectus sit amor unitivus Dei, & ipsum glorificandi, tantum magis movebit ad usum amoris concupiscentiæ erga beatitudinem aternam; & timoris aternæ pœnæ, pro tentationibus vincendis.

21. Pro cuius intelligentia valdè notandum est, quod ad reprimendam malam, & inordinatam concupiscentiam, non est ita proportionatum, & proximum motivum Deus, ut est in se summum bonum, & amabile purè propter se, ac Deus, ut est merces, & beatitudo nostra, amabilis amore concupiscentiæ à nobis. Ratio est: Nam vis concupitiva animæ, ut talis, non movetur proximè à Deo, ut bono in se, & propter se, sed à Deo, ut bono sibi; ut ergò concupiscibilis, vel vis concupitiva voluntatis arceatur à malo concupito, debet ei proponi bonum summum, ut concupiscibile; quia hoc proximius, & proportionabilius illam movet, quam bonum, ut benevolè amabile propter se: Est ergò medium proximius, & proportionabilius, ad vincendam malam concupiscentiam, concupiscentia bona, & ad removendum malum concupitum, bonum concupiscibile: Ergò dum voluntas tentatur à mala concupiscentia, vel à malo concupiscibili, debet vir perfectus ex ipso amore perfecto, & unitivo, & glorificandi Deum, sibi proponere bonum concupiscibile, nempè aternam beatitudinem, & mercedem, ut sic non moveatur voluntas à malo concupiscibili, & exercere concupiscentiam bonam, nempè beatitudinis aternæ, ut per illam vincat concupiscentiam malam.

22. Ex quo tertio probatur conclusio: Nam idèd removeri deberet ab anima in statu perfecto, seu unionis mysticæ, motivum amoris concupiscentiæ, seu motivum mercedis aternæ, quia est motivum imperfectum operandi, & in illo statu non debet anima operari ex motivo imperfecto, sed vnicè ex motivo perfectissimo Dei, ut summi dilecti in se, & propter se, aut ex motivo ipsum glorificandi, & ei complacendi: Sed hæc doctrina prorsus est perniciofa, & plures errores implicat ab Ecclesia proscriptos: Ergò. Probo minorem: Nam iuxta eam doctrinam, removerentur à viris, & animabus perfectis exercitia virtutum moralium; nam virtutes morales exerceri non possunt, nisi ex motivo proprio,

prio, & specificativo earum, quod sanè est motivum inferius, & imperfectum respectu motivi Dei, ut summè dilecti propter se: Sed hic est error damnatus ab Ecclesia in Beguinis, & Begardis; & in Michaeli Molinos, *proposit. 33.* in qua dicebat: *Quod animabus via interna non convenit elicere operationes, quantumvis virtuosas, ex propria electione, & activitate:* Ergò. Secundò, iuxta eam doctrinam anima in statu vnionis vnice debet inherere motivo illo summo, & in illo ita quiescere, quod quamvis tentationibus agiteretur, nullum actum particularem virtutis exerceat: Hic autem est similiter error damnatus in Molinoso *proposit. 37.* in qua aiebat: *In occasione tentationum, etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum, sed debet persistere in puro amore, & resignatione.* Tertio, debet anima in eo statu, si vi tentationis impellatur ad blasphemandum, ad luxurilandum, & ad alios motus immundos, & praves, id in se permittere, minimèque impedire per opositos actus virtutum particularium: In hoc autem implicatur ceteri errores immundissimi Molinosi: Est ergò pernitiōsa doctrina illa, quæ prohibet animabus in statu vnionis mysticæ moveri ex motivo illo imperfecto, & inferiori ad motivum amoris, & charitatis perfectæ.

23. Undè Innocent. XII. damnavit, ac proscripsit librum Episcopi Cameracensis, cuius titulus: *Maxima SS. exposita*, eo, quod contineret plures propositiones huiusmodi doctrinam implicantes, in quas quidem solent incidere aliqui ex his, qui practicè tradunt mysticam Theologiam, & orationis, ac contemplationis viam, non semper ex malitia, aut ex affectu ad turpitudinem, & vitia, quæ indè solent excusari ab alijs animi depravati; sed forsam, quia plus ducuntur ex simplici experientia eorum, qui vitam contemplativam agunt; qui tamen ex defectu scientiæ nesciunt distinguere inter actus internos, & eorum motiva propria, & dum ex amore Dei, & eius gloriæ agunt, & vivunt, putant nullam aliam virtutem ibi esse, nisi Dei amorem, & charitatem, nec aliud motivum, nisi motivum vnice Deo placendi, & ipsum amandi, nec alium actum, & huic vnico motivo, & actui nimis insistant, cogitantque quemlibet alium actum, aut motivum impedimento esse contemplationi, & amori puro Dei, adeò, ut aliqui fuerint, qui in eo statu amoris vnivivi, nec actum intellectus, aut cognitionem ullam admittant, sed tunc dicunt voluntatem præcise affectivè vniri cum summo bono, ipsumque summè amare modo quodam non cognoscitivo, intellectu nempe nihil omnino cognoscente, aut intelligente, quem quidem statum vocant passivum, in quo intelligunt vo-

luntatem, & animam purè pari divina, & agi amore, & nihil aliud ibi esset, nec esse locum alteri virtuti, aut actui particulari; quia esset impedimento mysticæ vnioni: Quod quidem, licet forsam aliqui ita dixerint, ex ignorantia, & inscitia, potius quam ex malitia; indè tamen facillè inciditur in plures errores, qui vix sine malitia admitti possunt. Undè valdè cavendum est, præsertim Magistris, & doctoribus ab illa inscitia, & cautè semper explicandum, qualiter amor Dei, quantumvis perfectissimus, & perfectissimè vnitivus cum Deo, minimè impedit, sed potius promovet actus particularium virtutum, & similiter motivum illius amoris minimè excludit, nec excluditur per motiva particularia virtutum inferiorum; imò quanto maior est Dei amor, & magis vnitivus, tanto efficacior est, & minus otiosus, & quanto efficacior est, tanto magis movet ad virtutes inferiores exercendas, & tentationes, ac vitia superanda ex particularibus motivis, quibus utitur, ut servis, & sibi subordinatis, quando, ubi, & quomodo oportet, iuxta prudentiæ regulas.

24. Nec huiusmodi motiva particularia impedimento sunt motivo simplici vniversalis, & superiori charitatis, & amoris perfecti, sed rectè cohærent, quando accipiuntur, & movent cum subordinatione ad illud, & ex imperio illius; quia licet anima non possit simul ab æquè, & disparatè moventibus moveri, nisi amittendo vnitatem, & simplicitatem amoris, in qua potissimè ipsius perfectio, & vnio cum Deo sita est; potest tamen tali vnitate, & simplicitate non amissa, moveri cum subordinatione à subordinatè moventibus, nempe à Deo, ut summo bono primariò movente, & à motivis alijs secundariò, & cum subordinatione ad Deum moventibus; quæ quidem motiva, & actus, licet à simplicibus, in quibus potissimè regnat charitas, & amor, non facillè, nec reflexè discernantur, tamen in actu exercito ad exercitia virtutum omnia ea motiva, & actus distincti concurrunt, quorum distinctio, & subordinatio à peritis debet cognosci, & licet in simplicibus parum noxia sit, imò aliquando proficua hæc ignorantia reflexa, tamen in doctoribus, & Magistris est periculosissima, & potest in pernitiōsos errores inducere. Hæc obiter dixerim de re ista, quæ tamen nollim haberi pro explicatione positiva huius difficultatis materiæ, vtpotè quæ arduissima, & obscurissima nimis, vix explicari potest, vel volumine integro.

25. Veruntamen obijcies contra nostram conclusionem: Operari intuitu mercedis æternæ est proprium spiritus mercenarij: Sed animabus perfectis, & ad statum mysticæ vnionis pervenientibus, non congruit habere spiri-

spiritum mercenarium, nec eo spiritu operari: Ergò nec operari intuitu mercedis æternæ. Confirmatur: Animabus perfectis non congruit operari, nisi ex motivo perfecto: Sed motivum mercedis æternæ est motivum mercenarium, & consequenter imperfectum: Ergò non congruit illis operari ex tali motivo.

26. Respondeo facillè distinguendo maiorem: Operari intuitu mercedis, tanquam ex motivo primario, & vnico, est proprium spiritus mercenarij, concedo: Tanquam ex motivo secundariò movente primariò motivo perfecto charitatis, nego maiorem, & consequentiam: Quia dupliciter potest aliquis operari intuitu mercedis æternæ; primò ita ut motivum mercedis æternæ sit vnicum, & primarium quod movet animam, ita ut in anima illud solum prædominetur, & regnet; & hoc est proprium spiritus mercenarij, & idè non congruit ita operari animabus perfectis, & in statu vnionis mysticæ viventibus. Secundò ita, ut motivum primariò movens animam, & in ea regnans, & prædominans, sit motivum amoris filialis, & charitatis perfectæ, ex eo tamen ipsa anima, ubi opus est, aut oportet ad exercitia virtutum, & victoriam tentationum, sibi proponat motivum mercedis æternæ, & eo utatur ad suam locordiam excitandam, & ad currendum in stadio, ut inquit Trident. Et hoc pacto motivum mercedis æternæ non est primarium respectu animæ, nec prædominans, & regnans, sed est secundarium, & ad imperium charitatis adhibitum, & propositum, & fini charitatis, eiusque motivo deserviens, & subordinatum; & hoc pacto operari intuitu mercedis æternæ non est proprium spiritus mercenarij, in quo interesse proprium regnat, & dominatur, sed spiritus filialis, in quo nempe inter esse proprium non regnat, deservire tamen potest, & movere cum subordinatione ad finem primarium gloriæ Dei. Ex quo ad confirmationem, concessa maiori, & minori, distinguo consequens: Ergò non congruit illis operari ex tali motivo primario, aut vnice, concedo: Secundariò, & ex imperio charitatis moventis, nego consequentiam; quæ distinctio iam patet ex dictis.

TERTIA CONCLUSIO:

27. **D**ICO tertio: *Animabus, adhuc in statu suprema desolationis, & probationis existentibus, non licet absoluto sacrificio acquiescere suæ æternæ, ac iustæ damnationi, nec impressioni involuntaria de sua absoluta damnatione, nec absolute abdicare, & renuntiare mercedem æternam, & æternam suam beatitudinem.* Palanco.

28. *imò tunc potissimum debent cum Iob, dicere: Etiam si me occiderit, in eum sperabo.* Hæc conclusio satis patet ex decreto Innocent. XII. in quo damnavit aliquas propositiones ex lib. Episcopi. Cameracens. quæ contrariam doctrinam continebant. Et ratione etiam constat primò: Quia non potest voluntas absoluta, sacrificio acquiescere impressioni voluntariæ de sua æterna damnatione, nisi acquiescendo tentationi gravissimæ contra spem Theologicam: Sed hoc nunquam licet: Ergò. Probatur maior: Quia ipsa impressio involuntaria suavis æternæ damnationis non potest esse nisi dæmonis suggestio, & tentatio gravissima, quicum sciat spem esse anchoram, quæ reddit animam constantem, & immobilem inter aliarum tentationem fluctus, ultimam suam vim eo dirigit, ut spei motivum ab anima auferat, spemque illi prorsus adimat, vndè toto nisu repræsentare conatur animæ Deum, ut iustissimum iudicem, eam absoluto decreto, ac iustissimo iudicio damnantem, & ab æterna beatitudine repellentem, instatque quanta vi persuasiva potest, ut anima id absolute credat, quod si allequatur, allequitur intentum; nam semel, quod id absolute iudicio credat, iam prorsus in anima abruitur motivum sperandi; & consequenter spes iam amplius in Deo collocare non potest, quod pacto anima destituta spei anchora facillè iactatur huc, illucque à Dæmone, & facile trahitur ad consensum in alijs turpissimis tentationibus, ut in pluribus experientia ipsa docuit.

28. Nec enim dici potest, quod illa impressio involuntaria sit à Deo immediatè, seu inspiratio, & non tentatio: Nam Deus minimè suadere potest animabus, præsertim sibi dilectis, eas iam absoluto decreto, aut iustissimo Dei iudicio damnatas esse in æternum, & ab æterna beatitudine in æternum absolute repulsas; id enim esset manifestè contra fidem, & veritatem ipsam Deum animabus immediatè loqui, aut inspirare, imò & contra S. Scriptur. quæ ubique clamat Deum velle omnes homines salvi fieri, neminem, durante vita mortali, à suo regno excludere, omnes vocare, &c. Est igitur illa involuntaria impressio tentatio diabolica, & non inspiratio divina: Ergò acquiescere illi, esset acquiescere tentationi diabolicæ contra virtutem Theologicam spei.

29. Secundò: Quia nemo potest absolute sacrificio suæ æternæ, ac iustæ damnationi acquiescere, nisi similiter acquiescendo suæ impenitentia finali, vi cuius iustificatur æterna damnatio: Sed nemo potest licite acquiescere absolute suæ impenitentia finali: Ergò nec iustæ suæ damnationi. Tertio: Quia nemo potest licite acquiescere non remissioni suorum peccatorum, aut suæ non

reconciliationi cum Deo, hoc enim est voluntarie perseverare in statu inimici Dei. Quod quis licitum dicat? Sed acquiescere absoluto sacrificio suæ iustæ condensationi esse non potest, nisi acquiescendo suæ non reconciliationi cum Deo in æternum: Ergo id nunquam licet. Sequitur ergo, quod in illis extremis desolationibus, & probationibus, potissimè debet anima Deo inhærere toto suo per gratiam conatu, modo, quo possit; inhærere inquam per fidem, spem, & charitatem; per fidem quidem Deo ut summæ veritati; per spem Deo, ut summæ misericordie, & potenti; per charitatem Deo, ut summæ bonitati; nec debet vlllo pacto acquiescere contrarijs impressionibus; nam sicut in illis extremis probationibus solet dæmon immittere vehementissimas impressiones, quibus Deum animæ proponit, ut hostem odio prosequibilem, & ad Dei odium instigando, quin proinde vllus dicat, posse tunc animam licitè illis impressionibus acquiescere, & similiter, quamvis possit dæmon omnia fidei mysteria, & eorum divinas revelationes vehementissimis suggestionibus contra fidem, ut somnia, & fabulas repræsentare, quin tamen quisquam dicere audeat, licitum esse tunc animæ acquiescere illis impressionibus, ita similiter, quamvis dæmon vehementissimis impressionibus suadere nitatur animæ salutis portam in æternum clausam, seque iustissimè in æternum reprobam esse, minimè dici poterit ei tunc licitum fore absoluto sacrificio acquiescere, sed sicut alijs tentationibus debet resistere per fidem ipsam, & charitatem, ista huic per spem firmam in Deo, dicendo cum probatissimo Iob: *Etiamsi me occideris, in eum sperabo.*

30. Dices forsam: Exercitium, & actus perfectissimus est, resignare se ipsum, & omnia sua absolutè in divina voluntate, & beneplacito, & absolutè se conformare cum illa: Ergo supposita impressione involuntaria, vi cuius anima sit persuasa Deum eam æterno sue voluntatis decreto iustissimè reprobam habere, poterit licitè, imò & actu perfectissimo se conformare, & resignare absolutè, ac proinde acquiescere. Responded, concesso antecedenti, negando consequentiam: Quia ex antecedenti solum inferitur posse animam licitè se conformare, & resignari absolutè in generali, seu vniuersali in divina voluntate vniuersaliter accepta, & etiam in particulari conditionatè, sub conditione, scilicet, quod illud particulare sit à Deo volitum, vel absolutè, quando constat à posteriori, vel per fidem, & revelationem aliquod particulare esse à Deo absolutè volitum; cæterum iuxta præsentem providentiam, nulli viatori Deus absolutè revelat suam damnationem, aut decretum absolutum reprobativum, vnde ad hoc creden-

dum solum potest anima suaderi ex diabolica suggestionem, & tentationem contra spem, & fidem; nam Deus, quantum est ex se omnes invitatur ad salutem, & vult omnes homines salvos fieri, & multo magis animas sibi dilectas, quales sunt, quæ extremis desolationibus ab eo probatur; vnde sicut tunc casus esset peccatum acquiescere tentationi contra fidem, ita esset peccatum acquiescere impressioni de reprobatione æterna contra spem; quia hoc non esset se conformare cum voluntate divina, quæ minimè tunc esset de reprobatione æterna, sed esset se conformare tentationi diabolicæ, & illi se resignare. Mitto plura, quæ de conformitate, & resignatione in divina voluntate dici possent; quia securiùs prætermittuntur, quam diminutè tractantur. Interim videatur D. Thom.

QUESTIO XI.

Utrum dari possit spes acquisita circa obiectum supernaturale?

1. **H**ANC quæstionem excitat in præsentem Ioann. à S. Thom. præmittitque eam non procedere de spe acquisita circa bonum naturalis ordinis, quæ potest appellari spes communiter dicta, quia hæc certè dari potest, quandoquidem quisque sperare potest à Deo beneficia naturalis ordinis, ut consequenda auxilio Dei, ut provisoris naturalis, vel specialis, vel generalis; quia hic modus sperandi minimè excedit vires naturæ. Item, nec procedit quæstio de spe circa obiectum supernaturale vitioso modo elicitæ, sicut est præsumptio; nam præsumptuosè potest quis sperare bona superioris ordinis, nempe proprijs viribus innitendo, & de illis præsumendo; sed hæc propriæ non est spes, sed præsumptio: Solum ergo procedit quæstio de spe propriè sumpta, & honesta, an scilicet erga bona supernaturalia, possit quis habere spem honestam ex motivo naturali, vel etiam ex supernaturali.

2. Torres, apud Ioann. à S. Thom. affirmat dari actum spei, qui sit bonus, & honestus purè naturaliter, & hæc postulare habitum, qui sit virtus acquisita, imò, & Theologica. Addit tamen, quod licet ille habitus sit re ipsa virtus Theologica, non convenit eam annumerare cum alijs tribus virtutibus Theologicis, nominando quatuor virtutes Theologicas, sed cum multis loquendum esse, præsertim, si coram imperitis sit sermo. Veruntamen contra hanc sententiam.

3. Dico primò: *Non datur virtus Theologica spei acquisita, & naturalis.* Probatur

tur primò ex *Apost. 1. ad Corinth. 13.* vbi inquit: *Nunc autem manent fides, spes, & charitas, tria hæc, &c.* quæ herba communi, & concordi Theologorum, & fidelium sensu intelliguntur de virtutibus Theologicis, quas numero ternario comprehendere communiter existimant, & eas *Apost. tres* nominasse privatè, id est, nec plures, nec parciore, communiter sentiunt. Ergo non licet aliam quartam virtutem Theologicam adstruere. Unde inquit Ioann. à S. Thom. quod, quantum ad hoc, videtur sententia M. Torres: *Plusquam falsa, & censura digna, cum contradicat concordi Theologorum scholæ, imò, & communi fidelium iudicio solum agnoscentium tres virtutes Theologicas.* Et confirmari potest: Nam si semel admittitur virtus Theologica spei acquisita, & naturalis, pari ratione adstruenda erit virtus Theologica fidei acquisita, & naturalis, & virtus Theologica charitatis, etiam acquisita, & naturalis. Ex quo virtutes Theologicæ, iam non tres, sed sex numerandæ erunt: Hoc autem planè est contra communem sensum fidelium: Ergo.

4. Dico secundò: *Non potest dari actus spei acquisita erga bonum supernaturale.* Probatur: Quia nequit dari talis actus ex motivo purè naturali: Aliàs nec ex motivo supernaturali: Ergo nullo modo. Probo minorem: Quia ex motivo naturali, nemo, nisi pravè, & præsumptuosè, potest sperare aliquid supernaturale: Sed loquimur de actu spei, licito, & honesto: Ergo dari nequit ex motivo naturali erga obiectum supernaturale. Probo maiorem: Quia motivum naturale spei esset auxilium purè ordinis naturalis; motivum enim formale spei est auxilium alicuius potestatis, ut satis constat ex dictis, *quest. 4.* & consequenter motivum purè naturale esset auxilium purè naturale, seu solius ordinis naturalis: Sed in vi auxilij solius ordinis naturalis, nemo, nisi præsumptuosè, potest sperare bonum supernaturalem: Ergo. Probo minorem: Quia auxilium purè ordinis naturalis est auxilium naturæ debitum, & ab ea naturaliter exactum: Sed in vi solius auxilij naturæ debiti, & exacti, nemo, nisi præsumptuosè, potest sperare obiectum, aut bonum supernaturale, quod naturæ exigentiam superat, & illi est indebitum: Ergo. Explicatur: Nam quod quis sperat consequi in vi solius auxilij ordinis naturalis, sperat illud consequi viribus solius naturæ, & independentem ab auxilio gratiæ per Christum: Sed nemo, nisi in ordinatè, & præsumptuosè, potest sperare bonum supernaturale, ut consequendum viribus solius naturæ, & independentem ab auxilio gratiæ per Christum; quia planè esset nimis præsumere de viribus naturæ: Ergo.

5. Deinde probatur minor primi syllogismi; quia actus spei erga bonum supernaturale, ex motivo supernaturali, essentialiter est actus supernaturalis, & spei infusæ: Ergo repugnat quod quis per actum purè naturalem, seu spei acquisitæ speret bonum supernaturale ex motivo supernaturali. Probo antecedens, primo: Quia actus specificantur ex obiecto motivo, & terminativo: Sed actus spei erga bonum supernaturale, vel ex motivo supernaturali, haberet obiectum motivum, & terminativum, vtrumque supernaturale: Ergo esset actus supernaturalis, & consequenter spei infusæ, & non purè acquisitæ. Secundò: Quia actus solum naturalis procedit à natura solis viribus naturæ operante: Sed implicat, quod quis possit solis viribus naturæ sperare bonum supernaturale, & ex supernaturali motivo: Ergo implicat actus spei purè naturalis erga bonum supernaturale, & ex supernaturali motivo. Confirmatur: Quia actus spei est conatus efficax in bonum speratum: Sed implicat quod quis solis viribus naturæ conetur efficaciter ad bonum supernaturale assequendum, ex motivo supernaturali: Ergo, & quod eliciat actum merè naturalem spei erga bonum supernaturale ex motivo supernaturali. Confirmatur amplius; quia ut vidimus *Tract. de Fide, disp. 5. quest. 5. per tot.* repugnat actus fidei naturalis, & acquisitæ erga mysteria supernaturalia ex motivo supernaturali, seu ex eodem motivo fidei infusæ: Sed eadem, vel maior difficultas est in actu spei naturalis circa bonum supernaturale ex motivo supernaturali, seu ex eodem motivo spei infusæ: Ergo. Videantur quæ ibi ex PP. & CC. diximus, & rationes probatiæ, quæ proinde idem in præsentem efficaciter probant.

6. Sed obijcies: Potest quis fidee acquisita, & naturali credere sibi affuturum auxilium supernaturale ad aliquod bonum supernaturale assequendum: Sed tunc poterit sperare ex motivo illius auxilij supernaturalis bonum illud supernaturale spe naturali, & acquisita; siquidem talis est cognitio, vi cuius proponitur auxilium, ut affuturum: Ergo. Confirmatur; quia hæretici habent spem de beatitudine supernaturali assequenda in vi divini auxilij, quod sibi credunt affuturum: Sed non habent spem infusam, & supernaturalem, quia hæc pendet à fide infusa, quam non habent: Ergo dabilis est spes acquisita erga bonum supernaturale, & ex motivo supernaturali.

7. Respondeo, distinguo maiorem: Potest quis credere fidee acquisita affuturum sibi auxilium supernaturale, id, inquam, ex motivo infallibili, & supernaturali, nego maiorem: Ex motivo fallibili, inconnexo, & purè naturali, transeat maior, nam fides ex

hoc motivo solum erit intrinsecè fallibilis, dubia, & nulla intrinseca certitudine gaudens; vnde dato, quod quis tali fide credat sibi futurum auxilium, non potest in ea fundare spem, quæ ex natura sua affectus efficax, & firmus erga bonum assequendum, qui quidem affectus fundari nequit in auxilio credito, vt affuturo fide dubia, incerta, & fallibili. Undè si quis, innitendo auxilio sic credito, vellent sperare, & efficaciter, & firmiter tendere ad bonum supernaturale assequendum, ille actus non erit propriè spes honesta, sed temeraria præsumptios; sicut qui credit firmiter aliquod mysterium supernaturale, propter revelationem divinam, vt solum fallibiliter, & modo incerto cognitam, non crederet per veram fidem, sed per opinionem præsumptuosam, & pertinacem. Ex quo patet ad confirmationem, negando, vel distinguendo maiorem: Hæretici habent spem veram, & virtuosam, nego: Spem falsam, & præsumptuosam, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam; quia sicut hæretici non habent veram fidem, adhuc acquisitam, quæ verè innitatur divino testimonio, sed solum opinionem pertinacem, & præsumptuosam, quæ innititur motivis proprii discursus, ita nec habent veram spem, quæ verè, & immediatè innitatur divino auxilio, sed præsumptionem temerariam, quæ magis innititur suo discursui, quam divino auxilio, licet illi reflexè aliter existiment.

8. Obijcies secundò: Potest dari fides acquisita mysteriorum supernaturalium, saltè ex motivo naturali, vt ex testimonio humano; & charitas acquisita ex motivo divinæ bonitatis, vt Deus est author supernaturalis: Ergò & spes acquisita boni supernaturalis, saltè ex motivo naturali. Respondeo in primis, non dari fidem acquisitam naturalem ex motivo naturali, nempe ex testimonio purè humano, quæ licita sit erga mysteria supernaturalia; quia cum mysteria supernaturalia superent omnem naturalem, & humanam scientiam, credere illi, aut de illis iudicare, in vi humani, & naturalis testificationis, est quid temerarium; siquidem est credere hominibus, vt hominibus, in eo, de quo homines, vt homines, nihil scire possunt, vnde in vi humani testimonij, solum credi possunt motiva credibilitatis, secundum quod important visibile, & sensibile, & naturaliter agnoscibile, quod vt tale non est quid supernaturale Vide *Tractat. de Fide, disput. 5. quest. 5.* Deindè quod attinet ad charitatem, dico quod potest dari charitas naturalis, quæ respiciat, vt obiectum terminativum Deum, vt Authorem naturalem, non verò ipsum Authorem supernaturalem, sed prout est obiectum charitatis infusæ, sic enim Deus amari nequit viribus nature, nec ex motivo naturali, vt per se patet, nec ex motivo su-

pernaturali, & consequenter, nec per actum merè naturalem, & charitatis acquisitæ.

9. Ex quo infertur primò, nec dari posse amorem honestum concupiscentiæ erga Deum Authorem supernaturalem, qui sit naturalis. Patet: Quia nemo ita Deum amare potest viribus solidis nature, nec ex motivo supernaturali; quia iam actus ex suo motivo, & terminativo esset supernaturalis; nec ex motivo naturali; quia perversus ordo esset amare Deum, vt Authorem supernaturalem propter motivum naturale; v. g. propter motivum propriæ bonitatis, aut aliud; quia hoc esset finis cuius gratia amaretur Deus, vt Author supernaturalis, quod sanè esset perversus, & pravus ordo, nempe ordinare Deum, vt Authorem supernaturalem, ad aliquid ordinis naturalis, tanquam ad finem, cuius gratia: Ergò.

10. Infertur secundò: Nec dari posse actum spei infusæ imperatum ex motivo pravo, aut purè naturali, & consequenter illum non posse esse pravum ex fine, aut imperio: Ratio est: Quia cum sit actus intrinsecè, & ex essentia sua supernaturalis, repugnat illum imperari ex motivo purè naturali, & multo magis ex motivo pravo, quod non alia probatione eget, nisi eis, quibus id probavimus de actu fidei infusæ *loc. cit. quest. 12.*

11. Infertur tertio solutio difficultatis, quam in præsentem excitat Div. Thom. vtrum, nempe, quis possit licitè sperare in homine? Respondeo, enim quod, vel sermo est de aliquo bono naturali, & humano, hominis auxilio consequibile, vel de bono supernaturali, aut spiritali, prout ad salutem æternam conducenti, aut de ipsa salute æterna. Si de primo, nulli dubium est, quod quisque potest spe humana licitè sperare in homine, & ab homine aliquod bonum politicum, vel naturale, auxilio ipsius obtinendum, vt à Rege honores promeritos; à divite liberali, inopiæ, & egestatis sublevationem; à Medico sanitatem, &c. Licet spes ista, vtpotè humana, purè fragilis sit, & incerta, ac formidolosa, qualem meretur motivum auxilij purè humani. Loquendo verò de salute spiritali, & de bonis ad illam per se conducentibus, distinguendum est; nam vel loquimur de auxilio, in quo quis primario sperat, & principaliter, vel de auxilio, in quo secundariò, & instrumentaliter sperat. Et hac distinctione supposita, respondet D. Thom. *Quod non licet sperare in aliquo, vel de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundariò, & instrumentaliter, per quod aliquis adiuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata, & hoc modo ad Sanctos convertemur, & ab hominibus aliqua petimus.* Quod pro-

probat D. Thom. quia spes respicit duo, nempe, & bonum, quod obtinere intendimus, & auxilium per quod illud obtinere conamur. Sicut ergò, quantum ad primum aliquid speramus primariò, & principaliter, & alia secundariò, tanquam ordinata ad primarium, ita quantum ad secundum spes respicit primariò pro motivo, cui inititur, auxilium divinum, secundariò verò, & instrumentaliter auxilia SS. & aliorum, qui nos iuvare possunt ad obtinendum auxilium divinum. Undè dum dicitur in Sacr. Textu: *Maledictus homo, qui confidit in homine.* Et: *Nolite confidere in Principibus, &c.* Solum prohibetur sperare in homine, tanquam in motivo principali, & primariò, non verò in ipso, vt in motivo instrumentaliter, & secundariò, quod propriè non est motivum, sed medium obtinendi divinum auxilium, quod solum habet rationem motivi formalis.

QUÆSTIO XII.

Qualem ordinem habeat spes cum fide, & charitate.

TRIPPLICITER ordinari potest spes cum alijs duabus virtutibus Theologicis; primò ordine durationis; secundo ordine generationis; tertio ordine perfectionis. Quantum ad primum inquiri potest. An spes sit prior duratione, aut posterior fide, aut charitate? Quantum ad secundum. An sit prior, vel posterior generatione? Quantum ad tertium. An sit perfectior, vel imperfectior? Propterea triplici conclusione respondeam quæsito.

2. Dico primò: *Spes, per se loquendo, & iuxta sui exigentiam, non est prior, nec posterior duratione ad fidem, aut charitatem, per accidens autem potest subsequi ad fidem, & præcedere charitatem, non tamen è contra.* Primum patet: Quia virtutes Theologicæ per se loquendo, exigunt simul infundi in anima, & simul in ea esse. Undè *Concil. Trident. sess. 6. de Iustificat. cap. 7.* inquit: *Quod in ipsa iustificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo, fidem, nempe, spem, & charitatem, &c.* Non ergò vna præcedit aliam duratione; per se loquendo. Per accidens autem potest spes, & fides præcedere charitatem, vt cum aliquis baptizaretur sine dispositione ad recipiendam gratiam, & charitatem, tunc enim prius duratione existeret fides, & spes, quam charitas; potest etiam per accidens fides esse sine spe, & spes posteriori duratione advenire, vt si quis amitteret spem per desperationem, servata fide, tunc enim existeret fides

sine spe, & posset spes advenire postea. Ceterum charitas esse non potest sine spe, & fide, nec spes sine fide; quia per illam necessariò regulatur: Ergò potest spes per accidens præcedere duratione charitatem, & sublequi ad fidem, non tamen è contra.

3. Dico secundò: *Fides per se, & absolute præcedit ordine natura, & generationis spem, spes verò charitatem.* Ita Div. Thom. in *present. artic. 7. & 4.* Et probat primum sic: *Quia ad hoc, vt aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei, vt possibile: Obiectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, alio autem modo divinum auxilium, & utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit, quod ad vitam æternam possumus pervenire, & quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud ad Hebræos 11. accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quia inquirentibus se remunerator est, vnde manifestum est, quod fides præcedit spem, ordine nempe natura, & generationis: Ergò.*

4. Secundum probat *artic. 4.* sic: *Sicut enim aliquis introducit ad amandum Deum, per hoc, quod timens ab ipso puniri, cessat à peccato, vt Augustinus dicit super 1. Canonicam Ioann. Ita etiam spes introducit ad charitatem, in quantum aliquis sperans remunerari à Deo, accenditur ad amandum Deum, & servanda præcepta eius: Ergò ordine generationis præcedit spes charitatem. Et utrumque confirmari potest ex ordine, quo Apost. numerat has virtutes 1. ad *Chorinth. 13.* dicens: *Nunc autem manent tria, hæc fides, spes, & charitas, hoc enim ordine explicavit satis ordine nature, & generationis priorem esse fidem, secundam spem, posteriorem charitatem.**

5. Dico tertio: Spes est minus perfecta charitate, simpliciter loquendo, & etiam fide. Primum est expressum in Div. Thom. in *present. artic. 8. & quest. 23. artic. 6.* vbi sic illud probat: *Oportet, vt inter Theologicas virtutes, illa sit potior, qua magis Deum attingit. Semper autem id, quod est per se, maius est eo, quod est per aliud; fides autem, & spes attingunt Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis, vel cognitio veri, vel adeptio boni, sed charitas attingit ipsum Deum, vt in ipso sistat, non vt ex eo aliquid nobis proveniat; & ideo charitas est excellentior fide, & spes, & per consequens alijs virtutibus. Sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior, quam aliæ virtutes, quæ attingunt rationem, secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus anima. Ex quibus verbis hæc formatur ratio: Inter virtutes Theologicas illa est perfectior, quæ magis*

gis Deum attingit, id est, quæ perfectius illum respicit: Sed charitas magis, & perfectius Deum attingit, quam fides, & spes: Ergo est perfectior fide, & spe, & consequenter spes est minus perfecta, quam charitas. Minor probatur: Quia charitas attingit Deum in se, & propter se absque connotatione ad aliquid aliud, spes autem attingit Deum in quantum ex ipso provenit nobis adeptio boni, sicut fides attingit Deum in quantum ex ipso provenit nobis cognitio veri: Sed primus modus attingendi Deum est perfectior, & potior: Ergo magis, & perfectius attingit Deum charitas, quam fides, & spes. Probatur minor: Quia perfectius est attingere Deum per se, & propter se, quam per aliud, aut propter aliud; nam id, quod est per se, maius est eo, quod est per aliud: Ergo modus attingendi Deum in se, & propter se sine respectu ad aliud est perfectius, quam modus attingendi ipsum, in quantum ex ipso nobis provenit aliud, siquidem hoc est attingere illum propter aliud, scilicet, tanquam propter finem cui, vel finem effectus.

6. Secundum autem, nempe, quod spes sit minus perfecta, quam fides, est magis controversum, unde ut probetur, supponendum est, quod fides, & spes in aliquibus æquantur, & conveniunt, in alijs differunt. Æquantur, & conveniunt in eo, quod sicut fides est de Deo non viso, ita spes de Deo non possessio. Et sicut fides innititur Dei testimonio ad ipsum Deum credendum, ita spes innititur Dei auxilio ad ipsum Deum sperandum, & assequendum. Cæterum differunt in eo, quod fides attingit Deum sub ratione veri, spes autem sub ratione boni, fides regulat per se spem, spes autem per se non regulat fidem. Quo supposito, sic probatur assumptum: Nam licet fides non videatur excedere spem, in eis, in quibus spes assimilatur, tamen illam excedit in eis, in quibus ab ea differt: Ergo absolute est perfectior illa. Probo antecedens: Quia in primis differt in eo, quod fides respicit Deum sub ratione veri, spes autem sub ratione boni: Sed cæteris paribus perfectius est attingere Deum sub ratione veri, quam sub ratione boni: Ergo. Probo hanc minorem: Quia in esse obiecti perfectior est ratio veri, quam ratio boni: Ergo perfectius est attingere Deum sub ratione veri, quam sub ratione boni. Probatur antecedens: Quia ratio veri est abstractior, & universalior, quam ratio boni; siquidem ratio boni concernit existentiam, & alia, quæ ad bonum requiruntur; ratio autem veri abstrahit ab existentia, & convenit enti ex eo, quod est, vel non est, independentem ab alia connotatione; ex qua ratione probant Thomistæ, quod intellectus est potentia nobilior voluntate: Ergo ratio veri est in esse ob-

iecti specificativi perfectior, quam ratio boni, cæteris paribus.

7. Secundo probatur ex Div. Thom. 1. part. quest. 8. artic. 3. ad 3. ubi sic ait: *Illud, quod est prius simpliciter, & secundum naturam ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia, & hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motum mobile, & activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.* Ex quibus verbis, sic arguo: Id, quod comparatur cum altero, ut motum cum mobili, & activum cum passivo, comparatur, ut perfectius simpliciter: Sed fides respectu spei ita comparatur: Ergo est perfectior illa. Probo minorem: Quia spes movetur à bono intellectu per fidem, fidesque credendo bonum à Deo promissum, movet, & regulat voluntatem: Ergo fides, in quantum credit, & proponit voluntati bonum à Deo promissum, comparatur ad spem, ut motum mobili, & ut activum passivo. Explicatur: Perfectior simpliciter est facultas, quæ cæteris paribus, aliam regulat, quam alia regulata: Sed fides regulat spem, & in cæteris est paritas: Ergo perfectior simpliciter est fides, quam spes. Confirmatur: Nam sicut intellectus regulat, dirigit, & movet voluntatem, ita fides spem: Sed ex eo, quod intellectus dirigit, movet, & regulat voluntatem probat D. Thom. intellectum esse perfectionem, quam voluntas: Ergo ex eodem capite sequitur, quod fides sit perfectior, quam spes. Explicatur: Quia prudentia est perfectior alijs virtutibus moralibus, non alia ratione, nisi quia eas regulat, mensurat, & taxat obiecta earum: Sed fides similiter regulat spem, eius obiectum mensurando, & taxando; quia spes sperare nequit, nisi quod per fidem sibi proponitur, ut à Deo promissum, & quantum est ex parte Dei futurum: Ergo est perfectior spe.

8. Denique confirmatur ex eodem Div. Thom. in præsentem, ubi cum dubitasset: *An spes præcedat fidem?* Respondet: *Dicendum, quod fides absolute præcedit spem.* Et in artic. sequenti, cum dubitasset. An charitas sit prior spe, distinguit ordinem perfectionis, & generationis, & concedit, quod charitas est prior spe ordine perfectionis, sed posterior ordine generationis: Ergo cum in præsentem articulo affirmat, quod fides est absolute prior, seu absolute præcedit spem, non distinguendo ordinem perfectionis, & generationis, existimat absolute utroque modo præcedere fidem ad spem, alijs etiam distinxisset ordinem perfectionis, & generationis.

9. Sed obijcies ex D. Thom. quest. unic. de virtutib. card. artic. 3. in corp. ubi sic ait: *Cum virtus sit dispositio perfecti ad opimum, ut dicitur in 3. Ethic. illa virtus per-*

fec-

fectior, & maior est, quæ ad maius bonum ordinatur, & secundum hoc virtutes Theologica, quarum obiectum est Deus, sunt alijs potiores, inter quas tamen charitas est maior; quia propinquius Deo coniungit, & spes maior, quam fides; quia scilicet spes aliquantulum movet affectum in Deum: Fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis: Ergo iuxta D. Thom. spes perfectior est fide. Confirmatur ex ipso, qui quest. unic. de charitate, artic. 3. ad 15. sic ait: *Fides præcedit spem, & spes charitatem ordine generationis, sicut imperfectum præcedit perfectum.* Quod idem asserit 1. 2. quest. 62. artic. 4. Ergo fides est imperfecta, seu minus perfecta respectu spei. Confirmatur secundo: Nam in 3. dist. 23. quest. 2. artic. 5. ad 4. sic ait: *Sicut finis est prior in intentione, & posterior in esse, ita quanto aliquid est propinquius fini, est prius in proposito, quamvis sit posterius in esse, vel tempore; & spes, secundum quod magis appropinquat ad consecutionem finis, quam fides, præcedit fidem in proposito, sed non in esse: Sed quod præcedit in proposito, & ordine intentionis est perfectius: Ergo spes est perfectior fide.*

10. Respondeo tamen; Omisissis alijs solutionibus, distinguendo in virtutibus duplicem conceptum, nempe, & conceptum qualitatatis, & entis; & conceptum virtutis reddentis hominem bonum moraliter, aut Theologicè: Igitur componi potest, quod aliquis habitus in esse qualitatatis, & entis sit perfectior alio, & tamen in esse virtutis reddentis hominem bonum sit minus perfectus; hoc enim pacto virtutes intellectuales, ut lumen principiorum, Sapientia, & scientia sunt perfectiores virtutibus moralibus, quamvis virtutes morales reddant hominem magis bonum moraliter, & in esse virtutis, quam virtutes intellectuales. Unde homo non denominatur probus, & bonus à Sapientia, scientia, aut lumine principiorum, sed à virtutibus moralibus. Hoc ergo supposito ad primum testimonium D. Thom. dico ex illo solum probari, quod spes in esse virtutis reddentis hominem moraliter, aut Theologicè bonum sit potior, & maior, quam fides, non verò in esse qualitatatis, & entis simpliciter; sicut voluntas est quæ præsertim reddit hominem bonum, potius, quam intellectus, quin tamen propterea voluntas in esse qualitatatis, & entis, sit potentia nobilior, sed potius intellectus.

11. Ad confirmationem similiter dico, ibi Div. Thom. accepisse spem in esse virtutis affectivæ, quo pacto, non negamus esse perfectiorem; quia magis affectivè coniungit hominem cum Deo, & reddit illum magis bonum, sed cum hoc componitur, quod sit simpliciter, & entitativè, seu essentialiter per-

fectior, ut constat exemplis relatis. Similiter ad secundam confirmationem eodem modo respondeo, quod spes est prius in proposito, & in intentione, & sic perfectior, considerata in esse virtutis affectivæ; sed hoc non tollit quod absolute in esse entis, & qualitatatis, & quoad suam essentiam sit perfectior fides, quam spes, & prius in intentione naturæ, hoc est ex natura rei prius intenta, & magis per se.

12. Sed dices: Adhuc in esse qualitatatis, & entis est prior generationis ordine, quam spes: Sed quod est prius ordine generationis est imperfectius; quia iuxta D. Thom. ordine generationis præcedit imperfectum ad perfectum: Ergo. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Quod est prius ordine generationis semper, & in omni casu, est imperfectius, nego: Regulariter, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia licet regulariter natura ordine generationis incipiat ab imperfectioribus, ut perveniat ad perfectum, non tamen id semper attingit; nam sanè ordine generationis prior est intellectus in anima, quam voluntas, & tamen iuxta D. Thom. intellectus non est potentia imperfectior, quam voluntas, sed è contra, & lumen primorum principiorum est in intellectu prius ordine generationis, quam scientia, & tamen est perfectius, quam scientia, & sic in alijs; unde similiter fides potest esse prior ordine generationis, quam spes, & tamen esse perfectior, quam illa.

13. Obijcies secundo: Nam si rationes pro nostra conclusione aliquid probant, probant fidem esse perfectiorem charitate: Hoc est falsum, & sapere videtur errores Hæreticorum, qui fidem extollunt præ charitate, dicentes nos per fidem iustificari, illaque esse totum continens nostræ iustificationis: Ergo probatur sequela: Quia inde probabimus fidem esse perfectiorem spe, quia fidei obiectum est ratio veri, & spei ratio boni, & illa est universalior, & abstractior, & quia fides regulat, & movet spem, sed non è contra: Sed pariter obiectum charitatis est Deus sub ratione boni, & fides regulat charitatem, sed non è contra: Ergo. Respondeo, negando sequelam. Ad probationem dico, nos inde probasse fidem esse perfectiorem spe, quia cæteris paribus, in his, quibus differt ab spe, illam excedit, nempe in eo, quod respicit pro obiecto formali verum, & quia spem regulat, quæ rationes tenent, ubi cætera paria supponuntur. Attamen respectu charitatis non supponitur paritas in cæteris; quia charitas habet modum attingendi Deum vidè perfectiorem præ fide, & spe, nempe Deum in se ipso immediate, & propter se absolute, & sine connotatione ad aliud, quo quidem modo, licet attingat Deum sub ratione boni, & fides sub ratione veri, ex-

cedit

cedit tamen valde illa ratio boni ad istam rationem veri; quia illa est ratio summi boni in se, & propter se, ista est ratio veri non in se immediate visa, sed obscure in vi revelationis cre- dita.

14. Pro cuius differentie intelligentia, notandum est, quod intellectus, & voluntas humana, habent duplicem modum attingendi Deum, vnum inchoativum, vialem, & imperfectum; alium consummatum, permanentem, & perfectum: Primum exercet intellectus per fidem, voluntas per spem; quia tam per fidem, quam per spem respicitur Deus, ut positivè absens, non ut est in se, & propter se, sed ut obscure se manifestat per revelationes, & per auxilia gratie, tendendo ad attingentiam illius, ut est in se, & propter se, & in hoc modo imperfecto attingendi Deum, conveniunt fides, & spes. Secundum, id est, modum perfectum attingendi Deum, exer cet intellectus per visionem claram Dei, qua cognoscit Deum immediate, ut est in se, & per charitatem, qua similiter amat Deum, ut est in se, & propter se immediate; vnde spes, & fides mutuo se correspondent in modo attingendi Deum imperfectè, & lumen glorie, seu visio beata, & charitas mutuo sibi etiam proportionantur in modo perfecto attingendi Deum, ut est in se.

15. Ex quo iam oritur alia differentia inter spem, & charitatem; nam spes ita regulatur à fide, quod fides per se, & connaturaliter est regulativa ipsius, ut regula propria, & adæquata spei, qua aliam perfectionem non exigit: Attamen charitas ex natura sua exigit regulari per visionem beatam; siquidem amat Deum immediate, & prout est in se, & sic exigit regulari per cognitionem illius ut est in se; vnde non regulatur connaturaliter per fidem, sed quodam modo præternaturaliter, & in supplementum visionis beatæ, quam connaturaliter exigit pro regula sui, & quæ solum est illi regula proportionata, & ideò, quamvis fides in supplementum visionis beatæ regulat charitatem, non sequitur quod sit perfectior illa, sed potest esse imperfectior, vnde, ut *Tractat. sequent.* explicabimus, fides non ita regulat charitatem, quod illam mensuret, aut taxet in modo attingendi Deum iuxta modum fidei; quia charitas multò perfectius amat Deum, quam illum cognoscit intellectus per fidem, & sic potest fidem excedere in perfectione; at spes non potest attingere Deum perfectiori modo, quam fides; quia fides est eius regula connaturalis, cui necessario subordinatur per se spes, & non potest excedere perfectionem eius; sicut quia lumen glorie est regula connaturalis charitatis, non potest charitas excedere modum luminis glorie.

16. Sed replicabis: Nam etiam spes attingit Deum, ut est in se: Ergò hac ex parte

superat fidem, sicut charitas. Probatum antecedens: Quia spes est virtus voluntatis: Sed proprium est voluntatis ferri ad res, ut sunt in se, ad distinctionem intellectus, qui res attingit, prout sunt in ipso cognoscente: Ergò. Respondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Proprium est voluntatis ferri ad res, ut sunt in se absolute, nego: Ut sunt in se absolute, vel connotative cum aliqua limitatione, concedo minorem, & nego consequentiam, vel distinguo consequens, distinctione data; quia licet sit de generali ratione voluntatis ferri ad res, ut sunt in se, hoc tamen intelligi potest dupliciter, nempe, vel absolute, & adæquate attingendo rem, prout est in se, vel cum aliqua connotatione, & limitatione respectiva; primo modo amat voluntas Deum per charitatem, quia amat ipsum, ut est in se, & propter se absolute, sine vlla conditione, aut connotatione limitante, aut restringente; secundo modo attingit illum voluntas per spem, quia per spem non amat illum, ut est in se absolute, & sistendo in illo propter illum, sed ut est in se bonum nobis, & nostri perfectivum, & quia potens nos adjuvare ad ipsum consequendum, vnde per spem non inhæret voluntas summo bono præcisè, & absolute, quia summum bonum in se est, sed quia in se est bonum nostri perfectivum, & quia auxiliativum nostri ad id assequendum, seu quia in re est nostra felicitas, & nostrum auxilium, quæ quidem ratio est valde inferior, & limitata in esse obiecti respectivè ad rationem summi boni in se absolute sumptam, & sistendo in ea; & ideò non est eadem ratio de spe, & charitate, ut illa, sicut illa sit perfectior fide.

QUÆSTIO XIII.

An in Animabus Purgatorij detur spes Theologica.

1. **E**XPLICATIS, quæ de obiecto, cognitione regulante, & qualitate spei dubitari solent, sequitur iam agere de subiecto spei; in quibus, nempe, subiectis spes reperitur, aut reperiri possit. Circa quam difficultatem in primis supponendum est tanquam certum, spem reperiri in omnibus vistoribus fidelibus, nisi per desperationem illam amiserint, aut à se excluderint; id enim ita certum existimant plures, ut sit de fide, vel fidei proximum, & contrarium erroneum, vel saltè temerarium. Ratio autem probativa Theologica fundari potest, in eo quod fides non infunditur à Deo homini per Baptismum sine spe, sed semper cum illa simul: Ergò nisi illam per desperationem amiserit, semper in fidei manet cum fide. Probatum antecedens ex *Concil. Trident. sess. 6. de Iustificat.*

cap. 7. ubi definit, hominem in ipsa iustificatione accipere per Iesum-Christum fidem, spem, & charitatem, & hæc tria simul infusa; quod si aliquando per Baptismum non iustificatur, nec recipit charitatem, idè est, quia ponit charitati obicem, nempe peccatum, vi cuius impeditur infusio charitatis; ex quo inferitur, quod nisi ponat obicem spei, non potest recipere fidem sine spe: Sed repugnat, quod in receptione Baptismi ponat obicem spei, recipiendo fidem: Ergò repugnat, quod recipiat fidem sine spe. Probo minorem: Quia non est alius obex, quo excludatur spes, nisi desperatio. Sed repugnat, saltè iuxta ordinariam providentiam, quod accedens ad Baptismum, & recipiens fidem infusam, accedat cum desperatione: Tùm, quia si desperaret de salute consequenda, non accederet: Tùm, quia nequit recipere fidem, nisi sit piè affectus erga bona repromissa; qua pia affectione supposita, & fide promissionum, repugnat quod actu desperando accedat, & credat: Ergò. Præterquam quod si desperans accederet, & crederet sine spe, hoc non est contra doctrinam suppositam, in qua solum supponimus, quod seclusa desperatione positiva, non potest dari fides sine spe, seu, quod spes reperitur in omni fidei.

2. Dices: Quamvis accedat sine desperatione, potest illi, qui baptizatur, infundi fides, & non spes: Ergò seclusa desperatione, potest in fidei non dari spes. Probatum antecedens: Quia ad hoc, ut infundatur spes requiritur aliqua dispositio ex parte accipientis. Sed potest accedere ad Baptismum cum sufficiente dispositione ad fidem, & non ad spem: Ergò. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, concessa maiori, nego minorem: Quia si aliqua dispositio requiritur ad infusionem spei, hæc est eadem, quæ requiritur ad fidem, nempe potius affectus erga bona repromissa, vnde repugnat, quod quis accedat ad Baptismum cum sufficiente dispositione, ut ei infundatur fides, & sine sufficienti dispositione ad infusionem spei; nisi forsan accederet cum actuali desperatione, quo casu non negamus, quod salva fide, excluderetur spes.

3. Suppono secundò, quod proprium, & formale subiectum spei est voluntas, & non intellectus. Ita D. Thom. in *present. quæst. 18. artic. 1.* & probat; quia habitus cognoscuntur per actus: Sed actus spei est in voluntate: Ergò & habitus, seu virtus spei: Probat minorem: Quia actus spei est quidam motus appetitivæ partis, cum eius obiectum sit bonum: Est autem in homine duplex appetitus, vnus sensitivus, qui dividitur per irascibilem, & concupiscibilem, alius intellectibus, qui dicitur voluntas: Sed actus virtu-

Illustratus. Palanco.

tis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum; quia huius obiectum solum est bonum sensibile, obiectum autem spei est bonum divinum: Ergò actus spei pertinet ad appetitum intellectivum: Ergò virtus spei est in appetitu superiori, seu intellectivo, qui dicitur voluntas.

4. Nec obsunt rationes dubitandi, quas in contra sibi obijcit Angelic. Præcept. Obijcit enim primò: Quod obiectum spei est bonum arduum: Sed arduum non est obiectum voluntatis, sed irascibilis: Ergò spes non est in voluntate. Respondet, distinguendo maiorem: Obiectum spei est bonum arduum sensibile, negat: Arduum intelligibile, concedit. Et distinguit minorem eodem modo: Quia obiectum proprium irascibilis, quæ est pars appetitus sensitivi, est bonum arduum sensibile: Obiectum autem virtutis spei est bonum arduum intelligibile, & hoc pertinet ad appetitum intellectivum, qui est voluntas, & idè virtus spei est in voluntate secundum rationem irascibilis; licet modo spirituali, & non modo sensitivo.

5. Obijcit secundo: Quia voluntas sufficienter perficitur per virtutem charitatis, quæ est omnium perfectissima: Ergò superflue in voluntate ponitur habitus spei. Respondet: Quod charitas sufficienter perficit voluntatem, quantum ad vnum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendam ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

6. Obijcit tertio: Una potentia non potest simul incumbere duobus actibus; vnde intellectus non potest simul multa intelligere, ut multa: Sed actus spei potest simul esse cum actu charitatis: Ergò cum actu charitatis manifestè pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Respondet: Quod actus spei, & charitatis habent ordinem ad invicem, vnde nihil prohibet vtrumque simul esse actum vnus potentie, sicut intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata.

7. Supponendum est tertio: Quod in damnatis non datur spes. Videtur expressè de fide ex illo Proverb. 11. *Mortuo homine impio, non erit ultra spes.* Undè ita tenet Div. Thom. in *present. artic. 3.* Et probat hac ratione: Damnati non possunt apprehendere practicè beatitudinem, ut bonum possibile sibi: Ergò nec illam sperare. Probatur antecedens: Quia damnati cognoscunt, & sciunt se non posse damnationem evadere, nec ad beatitudinem pervenire: Ergò non possunt beatitudinem practicè apprehendere ut sibi possibilem. Probatur antecedens ex illo Job 15. ubi de damnato dicitur: *Non credit, quod reverti possit.*

possit de tenebris ad lucem: Ergo id cognoscit ut impossibile, & se non posse damnationem evadere. Confirmatur: Quia damnati cognoscunt suam damnationem esse perpetuam: Sed cum hac cognitione non possunt apprehendere practicè ut possibilem beatitudinem: Ergo. Probat maiorem Div. Thom. Quia beati cognoscunt suam beatitudinem esse perpetuam, & in æternum duraturam: Ergo damnati cognoscunt suam damnationem fore perpetuam, & similiter in æternum duraturam. Probat consequentia: Quia idè beati debent cognoscere suam beatitudinem, ut perpetuam; quia perpetuitas beatitudinis habet rationem præmij, & quietantis appetitum, & non haberet esset præmium, nec quietaret appetitum, si non cognosceretur: Sed pariter perpetuitas damnationis habet rationem pœnæ affligentis appetitum, & non esset pœnæ, nec affligeret appetitum, si non cognosceretur à damnato: Ergo debet ab eo cognosci.

8. Sed in contra sibi obijcit Div. Thom. primo ex illo Job 40. ubi de Diabolo dicitur: *Spes eius frustrabitur*: Ergo Diabolus habet spem: Ergo & damnati. Secundò: In Daemonibus est fides, licet informis; siquidem credunt, & excommunicant: Ergo in illis est spes, licet informis. Tertiò: Quia per mortem non variatur meritum, aut demeritum, in quo quisque decedit, sed in quo statum quis moritur, in eo perierat, iuxta illud Eccl. 11. *Sic occidit lignum ad Austrum vel ad Aquilonem, in quo cumque loco occiderit ibi erit*: Sed multi, qui damnantur, habuerunt in hac vita spem: Ergo in alia, dum damnati sunt, habent spem.

9. Respondet ad primum, quod illud Job, iuxta id Gregorium in Moralibus lib. 33. cap. 24. dicitur de Diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur, vel si intelligatur de ipso, potest referri ad spem, quam sperat de Sanctis victoriam obtinere, iuxta illud: *Mulier seducit quod hanc dicitur insinuat in eo esse*: Hæc autem non est spes Theologica, de qua loquimur. Ad secundum potest dici: Quod in Daemonibus non datur fides Theologica, & sic nec Theologica spes. Vel secundò: Quod est disperitas eterna; quia fides est bonorum, & meritorum verum præteritarum, præsentium, & futurorum, & idè potest dari in damnatis; quia non exigit, quod obiectum illius sit certum illorum bonorum præteritarum, & futurorum; ac spes hoc requirit ex parte obiecti, & idè dari non potest in illis, quia respectu illorum bonorum non potest esse præteritarum, & possibile. Ad tertium respondet: Quod spes, vel contentio spei per se non variatur meritum, nec de meritum, quod quis habuit in vita, vnde beatus, licet non ha-

beat spem, non idè amittunt meritum vitæ, & similiter damnati, licet careant spe; vnde manent in eodem merito, vel demerito in quo decedunt, dum beatificantur, vel damnantur, licet careant spe.

10. Secundò contra rationem probationem conclusionis arguit: Nam falsum est, quod damnati sciunt suam damnationem esse perpetuam: Ergo. Probat antecedens primò: Quia illi, qui decesserunt cum errore Origenis, qui hoc negabat, in inferno manent cum illo errore, nec enim infernus curat suos hospites ab eorum erroribus: Ergo manent in illo errore, & consequenter non cognoscunt suam damnationem fore perpetuam. Secundò: Nam ex illis, qui à mortuis indicantur sancti, vel in monte Christi, vel per Christum, vel per Apostolos, vel per alios Sanctos, aliqui decesserunt in peccato mortali, & erant damnati in inferno? Et tamen non cognoscunt suam damnationem esse perpetuam: Quia de facto perpetua non fuit: Ergo. Tertio: Quia eam perpetuitatem non cognoscunt per lumen naturale; quia talis perpetuitas est supra lumen naturale: Deinde nec per fidem, quia fidem non habent: Ergo. Confirmatur: Quia quamvis illam cognoscerent per fidem præteritam, fidem negare, & sic approperare dicitur damnationem, ut sciendum: Ergo & sperare beatitudinem assequendum.

11. Respondet, negando antecedens. Ad primam probationem, nego quod damnati persistant in illo errore, nisi ab illo, & illis erroribus, qui persistunt esse illis in beatitudine, curantur hospites in inferno; sicut qui in hac vita negabant immortalitatem animæ, & ipsam infernum: Curantur inquam in maiorem illorum pœnam. Ad secundam dico, quod si aliquis ex negligentia à mortuis fuerit mortuus in peccato, vel non fuerit excommunicatus, vel si in infernum sit damnatus, cum illis disperitatem fuit in morte temporis, ut in inferno existens, non cognoscunt suam damnationem fuisse æternam, vel si in cognoscunt, scia per errorem; & tunc dicendum, quod si cum erroris erant in desperatione, & non poterant sperare, & nihilominus per sperantiam disperitatem ab illo statu liberati sunt. De contentis autem damnatis, non potest dici, quod cum illis sit disperitatem, ut non cognoscunt suam æternam damnationem, ut tamen, quia alias non essent in inferno mortali, sed excommunicatum, sicut dicitur debet alijs, si suam damnationem non essent scierunt æternam. Ad tertiam dico, quod eam perpetuitatem cognoscunt per fidem contentam ex vi signorum, que ita est contenta, ut illum negare non possint. Ad confirmationem, nego antecedens: Quia ex vi signorum, ita cogitur Deum esse, & damnatum, ut contentum cogitare practicum possint.

possint, idque est opus divinæ iustitiæ ad eorum damnationem, & pœnam.

12. Denique obijcies: Quia licet damnati non possint sperare suam beatitudinem, possunt tamen illam sperare alijs; nam ut constat ex illo Luc. 16. Epulo ille petebat ab Abraham, quod mitteret Lazarum in domum suam, dicens: *Habeo enim quinque fratres, ut testetur illis, ne & ipsi veniant in hunc locum tormentorum*. Et infra: *Sed si quis ex mortuis resurrexerit, credent*: Ergo sperabat illos credituros, & liberandos à pœnis inferni. Respondeo in primis, quod si hoc argumentum aliquid probaret, ad summum probaret spem communiter dictam, & naturalem in damnatis, non spem Theologicam, & infusam, quia ad hanc non sufficit sperare quodlibet, sed requiritur, quod possint sperare beatitudinem propriam, quæ est obiectum primum illius, quo sublato; & reddito impossibili practicè, repugnat spes Theologica. Deinde dico, quod nec spem communiter dictam habere possunt: Quia hæc importat motum efficacem, & absolutum ad bonum practicè possibile; damnati autem nullum bonum practicè possibile respicere possunt, vnde Epulo ille ex timore potius quam spe, dicebat: *Ne & ipsi veniant in hunc locum*, quia timebat ne auerentur eius pœnæ ex consortio fratrum damnatorum, non autem sperabat eis bonum; quia hoc esse non posset, nisi ex charitate erga ipsos, quæ procul exulat à damnatis: Et cum dicebat: *Signis ex mortuis surrexerit, credent*, non explicabat spem, nec absolutum affectum erga eorum salutem, aut fidem, sed solum iudicium erroneum de eo, quod crederent, si eis mortuus reddivivus prædicaret, & affectum inefficacem, ne illuc venirent. Undè in damnatis minime datur vera spes veri boni possibilis ipsi, sed ad summum potest dari mala, & falsa spes obtinendi vindictam, vel victoriam de bonis, quæ non est de verò bono, sed de malo, quod accipiunt ut bonum ex invidia, & malicia contra bonos.

13. Restat ergo iam liquida principalis difficultas. An nempe in Animabus Purgatorij sit spes Theologica, quod etiam inquiri potest de Animabus PP. dum erant in Lybo, ante Christi resurrectionem: Pro cuius decisione sit.

CONCLUSIO:

14. DICO igitur: In Animabus Purgatorij datur spes Theologica, sicut etiam in eis, qui erant in Lybo PP. Ex communior sententia Theologorum, præsertim quoad Animas Purgatorij; & probatur primo ex D. Thom. qui in Additionibus, quest. 69. art. 6.

sic ait: *Dicendum, quod Lybus PP. & Lybus puerorum absque dubio differunt, secundum qualitatem præmij, vel pœnæ: Pueris autem non adest spes visa, qua PP. in Lybo aderat*: Ergo iuxta D. Thom. Animæ PP. in Lybo habent spem vitæ æternæ: Sed hæc est spes Theologica ergo.

15. Dices forsam, hoc verum esse, sed ex indè non probari de Animabus Purgatorij: Sed contra: Quia si ex aliquo capite removeretur spes ab Animabus Purgatorij, vel esset propter certitudinem de beatitudinis assecutione, vel quia non esset ardua ipsis: Sed minus ardua erat Animabus PP. beatitudinis assecutio; siquidem non egebant pœnas sustinere, cum in eo Lybo iam supponerentur purgatæ, & æquè ipsis certa erat: Ergo si in illis, hoc non obstante, ponitur spes Theologica D. Tho. potiori ratione poni debet in Animabus Purgatorij. Undè ipse D. Thom. in præsent. quest. 18. art. 3. ait: Undè in viatoribus, si vè sint in via ista, si vè in Purgatorio, potest esse spes; quia utrobique apprehendunt beatitudinem, ut bonum possibile.

16. Confirmari potest ab exemplis SS. qui confirmati fuerunt in gratia; nam Beata Virgo, & Apostoli absque dubio habuerunt revelationem absolutam, & certitudinem infallibilem de sua beatitudine assequenda: Sed ex indè non licet asserere, quod B. Virg. & Apostoli amiserint spes Theologicam beatitudinis consequendæ: Ergo per certitudinem absolutam, & infallibilem de beatitudine assequenda, non amittitur necessario spes: Ergo nec ex hoc capite neganda est spes Animabus Purgatorij.

17. Deinde probatur ratione: Nam Animæ Purgatorij, dum decesserunt è præsentia vita, habebant spem: Sed illam in decessu non amiserunt: Ergo illam retinent in Purgatorio. Probat minor: Quia spes Theologica, utpotè virtus infusa, non amittitur, nisi ex vi alicuius impedimenti, aut formæ incompossibilis: Sed dum decesserunt ex hac vita, nullum contraxerunt impedimentum, aut formam incompossibilem cum spe Theologica: Ergo in decessu illam non amiserunt. Probat minor: Quia nullum est assignabile impedimentum, vel assignetur à contrarijs.

18. Dices: Quod in decessu accipiunt certitudinem omnimodam de consecutione salutis; per hanc autem tolli arduitatem beatitudinis, & consequenter spem. Sed contra: Quia in primis falsum est quod Animæ Purgatorij habeant certitudinem omnimodam de beatitudine assequenda, non enim habent certitudinem evidentem, sed ad summum certitudinem fidei, & obscuram: Sed certitudo obscura non tollit arduitatem requisitam ad obiectum spei: Ergo nec spem. Pro-

ho minorem: Quia certitudo obscura relinquit locum difficultati, & labori in beatitudinis assuetudine, siquidem relinquit locum, ut anima egeat purgatione per poenas, & ignem: Sed hoc reddit beatitudinem verè arduam: Nam quid magis arduum, quam quod consequi nequit nisi trahendo per ignem, & aquam tribulationis magnæ, & ingentium poenarum: Ergò. Contra secundo: Quia adhuc non est ita certum, quod Animæ Purgatorij habeant certitudinem absolutam fidei de sua beatitudine, ut futura, quod id dubitari non possit; nam licet re ipsa non sint in statu damnationis, & ex hoc legitimè inferatur beatitudo ipsis futura absolute; tamen non videtur impossibile, quod illis Animabus Deus neget lucem reflexam, & certam, qua id certo cognoscant, qua negata, ad summum poterunt ex coiecturis habere certitudinem moralem de eo, quod non sunt in statu damnationis, aut de sua beatitudine futura; imò si aliquibus revelationibus credamus, non semel Deus solet eas Animas purgare per quandam nescientiam, aut hæsitationem negativam, qua expressè determinare non possunt an sint, vel non in statu damnationis, ex qua quidem ingentissimum patiuntur tormentum.

19. Nec refert, quod ex hac ipsa hæsitatione reflexa possent discursu Theologico cognoscere se non esse in statu damnationis; quia in eo non datur hæsitatio, sed certitudo de æternitate poenæ; nam Deus ad Animæ tormentum potest ei auferre hunc discursum, & alios, qui possint poenam adimere, vel minuere, suspendendo, vel negando concursum ad illos, & sic tendendo eam in illa hæsitatione, vel suspensione, ut ita magis torquetur, & purgetur citius. Hoc dixerim, ut aliquæ revelationes, quæ inter piè credibiles leguntur, de modo, quo aliquæ Animæ Purgatorium habent, intelligi possint, & eas, ut falsas, non statim exparveat Theologus; nam & Animas in hac vita, licet in statu gratiæ, credentes, sperantes, & diligentes Deum in actu exercitio perfectissimè, solet Deus ita purgare, & probare, ut omnem cognitionem reflexam, & signatam eis neget de his virtutibus à se exercitis, & vix aliud cogitare possint, nisi esse iam desperatas, & damnatas in æternum. De quo legatur vita S. Angelæ de Fulgino.

20. Contra tertio: Quia licet Animæ Purgatorij habeant omnem certitudinem de sua beatitudine, ut futura, potest manere beatitudo ardua: Ergò & obiectum spei. Probatur antecedens: Quia certitudo de beatitudine ut futura, duplex potest excogitari, una reflexa, alia directa; reflexa est, quæ est de beatitudine ut futura dependenter à spe, &

conatu sperantis eam, & hæc certitudo est obiectivè consequens ad spem, & conatum sperantis, & idèd nequit se tenere ex parte actus primi ad sperandum, nec constituere signum potestatis, sed omninò est extra tale signum, & comittanter, seu consequenter se habet ad illud. Directa est, quæ est de beatitudine, ut futura infallibiliter independenter à spe, & conatu sperantis, seu pro priori ad talem spem, & conatum, & hæc est obiectivè antecedens ad spem, & in signo actus primi ad illam: Sed licet hoc secundo modo non possit compari omnimoda, seu infallibilis certitudo de beatitudine futura cum spe libera ipsius; quia frustra quis conaretur per spem ad id, quod prævidet infallibiliter futurum independenter à tali conatu, tamen benè compatitur spes cum certitudine reflexa de beatitudine, ut infallibiliter futura primo modo, id est, dependenter à conatu, & spe ipsius sperantis: Ergò in Anima Purgatorij benè potest compari spes cum certitudine omnimoda, seu infallibili de beatitudine futura. Probatur minor pluribus exemplis, primo in Deo, in quo compatitur scientia infallibilis finis futuri dependenter ab intentione, & decreto efficaci ipsius finis cum tali decreto, & intentione efficaci, licet cum illo non compatiatur scientia infallibilis de fine futuro independenter à tali decreto, & intentione, seu pro priori ad illam. Secundo, & principaliter in Christo, in quo communiter admittitur spes comuniter dicta de gloria corporis: Et tamen habebat scientiam infallibilem de illa, ut infallibiliter futura dependenter à suis meritis, & conatu: Et similiter in Animabus beatorum talis spes admittitur de gloria corporis, & absdubio habent scientiam infallibilem de illa, ut futura; quia videlicet talis scientia est de gloria, ut futura dependenter à sua spe, & conatu erga illam, & consequenter obiectivè consequens ad spem. Tertio in Sanctis confirmatis in gratia, qui sæpè habuerunt revelationem de sua beatitudine, licet futura dependenter à meritis, & conatu proprio, quod præsertim videtur in B. Virg. cum qua tamen revelatione, & certitudine habuerunt spem beatitudinis consequendæ: Ergò pariter in animabus Purgatorij, licet repugnaret spei certitudo infallibilis de gloria ut futura independenter, & pro priori ad spem; non tamen repugnat, si sit de gloria, seu beatitudine, ut futura dependenter, & consequenter ad spem.

*** *** *** ***
*** *** *** ***
*** *** *** ***
*** *** *** ***

SOLVUNTUR OBIECTA.

21. **O**bjicies primò: Animæ Purgatorij non sunt in statu viæ: Ergò nec in statu sperandi. Probo antecedens: Quia non sunt in statu merendi: Sed status viæ est status merendi: Ergò nec sunt in statu viæ. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Status viæ est status merendi semper, & in omni subiecto, nego minorem: Status viæ in corpore passibili, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia licet status viæ requiratur ad merendum, non tamen sufficit semper, sed requiritur quod sit status viæ in hac vita mortali, & in corpore passibili; nam finita hac vita morali, finitur, & terminatur tempus merendi; non tamen finitur status viæ, nisi perveniat ad Patriam; cum autem Animæ Purgatorij non pervenerint ad Patriam, licet finierint hanc vitam mortalem, inde est quod non sunt in statu merendi, aut demerendi, benè verò in statu viæ sufficiente ad sperandum, licet non ad merendum. Ratio autem cur, finita hac vita morali, finiatur tempus merendi, non est huius occasionis illam assignare, sufficiat pro ratione divina providentia, quæ tempus merendi ad hanc vitam mortalem limitavit.

22. **O**bjicies secundo: Animæ Purgatorij habent certitudinem infallibilem de sua beatitudine, ut futura: Sed eo ipso illam non possunt sperare: Ergò. Probatur minor: Nam ille, qui certitudine infallibili scit se consecuturum beatitudinem, illam non reputat sibi arduam: Sed spes respicit essentialiter beatitudinem, ut arduam: Ergò, si Animæ Purgatorij habent certitudinem infallibilem de sua beatitudine ut futura, nequeunt illam sperare. Probatur maior, primo ex D. Thom. 2. 2. quest. 40. artic. 3. ad 1. ubi ait: *Quod securitas diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei, illa enim, in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua*: Sed qui certitudine infallibili scit se consecuturum beatitudinem, habet securitatem de illa consequenda, & nullum impedimentum timet: Ergò illam non reputat arduam. Secundo: Quia certitudo de malo vitando opponitur timori, eo quod minuit rationem ardui, quod requiritur ad timorem; unde *ibid* ait D. Thom. *Securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere*: Sed similiter se habet spes ad bonum consequendum, sicut timor ad malum vitandum: Ergò etiam securitas de bono consequendo opponitur spei: Ergò qui habet certitudinem, seu securitatem de bono, seu bea-

titudine consequenda, non potest illam sperare defectu arduitatis.

23. **T**ertio: Nam qui habet certitudinem de malo futuro, non tam habet timorem, quam tristitiam, unde inquit Philosoph. in 2. *Rethor.* quod illi, qui decapitantur non timent videntes mortem certam, sed magis tristantur: Ergò pariter qui videt bonum certo futurum non sperat, sed potius gaudet de illo. Patet consequentia: Quia sicut se habet timor ad malum, ita spes ad bonum. Quarto: Quia arduitas boni consistit in aliqua dubietate, vel hæsitatione, de illo consequendo, vel amittendo, nam tali dubietate, vel hæsitatione seclusa, nulla videtur arduitas, aut difficultas in bono consequendo, sed omnimoda facilitas, & securitas: Sed hanc hæsitationem, & dubietatem, habere nequit, qui infallibiliter certus est de bono futuro, & consequendo: Ergò nec potest illud reputare arduum. Quinto: Quia spes non tendit, nisi in bonum indifferenter, & libere consequibile, vel non consequibile, bonum enim de necessitate consequendum, vel futurum ad summum potest terminare simpliciter expectationem, non verò spem propriam; quia spes propriè, & strictè sumpta est conatus liber, & efficax ad bonum consequendum, hic autem conatus non terminatur ad bonum de necessitate venturum; quia si de necessitate venturum est, frustra esset conari ad illud efficaciter: Sed qui infallibiliter scit beatitudinem sibi futuram, iam videt illam de necessitate venturam, ita ut non possit non evenire: Ergò illam non potest reputare arduam, nec etiam sperare;

24. **R**espondeo omittendo maiorem: Quia licet forsam vera non sit universaliter respectu omnium Animarum Purgatorij, regulariter tamen debet vera existimari in illis; quia regulariter eam certitudinem habent, quod saltem de Animabus PP. in Lybo negari non potest. Sed nego minorem, vel illam distinguo: Qui talem certitudinem habet de beatitudine, ut futura independenter à proprio conatu illam non reputat sibi arduam, concedo minorem: Si talis certitudo sit de beatitudine, ut futura dependenter à proprio conatu, & consequenter ad illum, sub distinguo, illam non reputat ut sibi arduam ex vi talis certitudinis, omitto minorem: Ex vi cognitionis directè regulantis, nego minorem. Ad cuius primam probationem, explicò D. Thom. Securitas directà, & regulans motum Voluntatis, seu quæ sit securitas de bono consequendo independenter à conatu proprio libero, minuit rationem ardui, concedo. Securitas reflexa de bono consequendo dependenter à conatu libero proprio, & consequenter ad illum, quæ minimè regulat talem conatum, nec se teneat ex parte actus primi, nego maiorem; quia D. Thom. intelligendus

us de certitudine, & securitate præcedente in signo actus primi, & regulante motum voluntatis erga bonum; hæc enim quanto maior est, tanto minuit rationem ardui, & si omnimoda securitas sit de bono consequendo infallibiliter independentem à proprio conatu, omnino tollit rationem ardui; secus autem si solum sit securitas reflexa de bono consequendo independentem à proprio conatu, quo quis certo sciat se victurum arduitatem obiecti; quia hæc non tollit, sed supponit obiectivè arduitatem boni consequendi, propositam per cognitionem directam regulantem ex parte actus primi; unde hæc certitudo reflexa est omnino extra signum actus primi, & purè concomittanter, seu consequenter se habet ad illud, & ad cognitionem in illo proponentem obiectum, ut arduum. Ex quo.

25. Ad secundam, distinguo maiorem: Securitas de malo vitando in cognitione regulante opponitur timori, concedo maiorem: Securitas de malo vitando in cognitione reflexa speculativa, & non regulante, nego maiorem, & ita intelligendus est Div. Thom. Nam D. Paulus timebat, ne cum alijs prædicasset, ipse reprobis efficeretur, & tamen sciebat per infallibilem revelationem se non damnandum, sed æterna donandum beatitudine; quia videlicet illa scientia, aut certitudo erat reflexa, & speculativa de reprobatione vitanda, & beatitudine assequenda proprijs meritis, aut conatu, & non regulabat spem, aut conatum illius. Vel secundo responderi potest, omiſſa maiori, negando minorem: Quia datur disparitas inter timorem respectu mali, & spem respectu boni, quam supra assignabimus *quæst. 8. num. 133.* nempe, quod obiectum timoris est malum, ut aliquo qualiter futurum, qualiter proponi nequit simul cum certitudine de illo non futuro; quia sibi contradicunt certitudo de malo non futuro, & practica propositio illius, ut futuris; obiectum autem spei est bonum propositum practice, ut futurum, cui non contradicit certitudo infallibilis de illo, ut futuro. Iuxta hanc solutionem neganda est D. Paulo certitudo infallibilis actualis de reprobatione vitanda pro eo tunc, quando timebat, ne reprobis efficeretur. Ex his duabus solutionibus primam iudico probabilior.

26. Ad tertiam, distinguo antecedens: Qui habet certitudinem de malo futuro, illud reputando futurum; habet tristitiam, & non timorem, nego antecedens: Quando illud, ob sui propinquitatem, reputat iam præsens potius, quam futurum, concedo antecedens, & nego consequentiam; quia illi, qui decapitantur, propterea iuxta Philosoph. potius tristantur, quam timeant;

quia mors, & decapitatio non tam futura, quam præsens ab ipsis reputatur; hoc autem non contingit in Animabus Purgatorij, quæ beatitudinem, ut re ipsa absentem, & futuram inspicunt. Ad quartam, nego maiorem: Quia adhuc seclusa tali hæsitatione, vel dubietate, manere potest beatitudo, ut quid eminens consequibile per magnos labores, & afflictiones difficiles, in quo latis salvetur arduitas illius, & quidem absque vlla hæsitatione, si nimirum anima sit constanter, & inflexibiliter determinata absque vlla animi vacillatione ad tollendas afflictiones illas difficiles pro beatitudine consequenda, & ita contingit in Animabus Purgatorij.

27. Ad quintam, concessa maiori, quæ bene ibi probatur, distinguo minorem: Qui infallibiliter scit beatitudinem sibi futuram independentem à suo conatu, vel actu libero, videt illam de necessitate sibi venturam, concedo: Qui scit illam sibi futuram dependentem à suo conatu libero, & consequenter ad illum subdistinguo, videt illam de necessitate antecedenti sibi venturam, nego: De necessitate consequenti, concedo minorem, & nego consequentiam: Quia ut spes tendat in bonum, seu beatitudinem indifferentem, & liberè consequibilem, sufficit, quod cognitio directa proponens beatitudinem in signo actus primi ad spem, illam proponat cum tali indifferentia negativa; quia eo ipso proponitur ut antecedenter consequibilis, vel non consequibilis cum indifferentia obiectiva antecedenti, ut consequatur, vel non consequatur, quod sufficit ad libertatem. Cum hoc autem compatitur, quod cognitione reflexa, non regulante spem, nec constituyente actum primum ad sperandum, sed purè speculativa, & concomittanter, seu consequenter se habente, cognoscat anima infallibiliter se consecuturam liberè suam beatitudinem, & talem consecutionem necessitate consequenti infallibiliter venturam, licet cum indifferentia antecedenti, ut iam explicavimus.

28. Sed replicabis: Per nos saltè requiritur, quod per cognitionem regulantem, & constituentem potestatem sperandi proponatur beatitudo, ut indifferentem consequibilis, vel non: Sed hoc est proponi cum aliqua hæsitatione, vel dubietate: Ergò requiritur, quod proponatur cum tali hæsitatione, vel dubietate: Sed hoc repugnat cum certitudine, & securitate infallibili: Ergò. Secundo: Quia si compatitur indifferentia cum securitate, eo, quod indifferentia sit in signo antecedenti, & securitas committans, seu consequens, illa in cognitione directa, & practica, ista in cognitione reflexa, & speculativa, illa in cognitione regulante; ista in cog-

cognitione non regulante: Ergò pariter poterit componi, quod simul eidem proponatur beatitudo, ut futura, & cognoscatur infallibiliter, ut non futura absolute ex vi revelationis, si nempe primo modo proponatur in signo actus primi, & antecedenti per cognitionem directam regulantem, & practicam, & secundo modo cognoscatur consequenter, vel concomittanter per cognitionem reflexam speculativam, & non regulantem: Sed hoc dici non potest in nostra sententia, in qua dicimus componi non posse spem in eo, qui habet certitudinem suæ damnationis, adhuc pro diversis signis: Ergò. Urgetur: Quia pari modo posset componi spes beatitudinis cum possessione ipsius, nempe pro diversis signis, & per diversas cognitiones: Sed hoc repugnabimus quæstione sequenti: Ergò.

29. Respondeo, concedendo, vel claritatis gratia, distinguendo maiorem: Requiritur, quod per cognitionem regulantem proponatur beatitudo, ut indifferentem consequibilis, indifferentia negativa, concedo: Indifferentia positiva ad non consecutionem, nego maiorem; & distinguo similiter minorem: Hoc est proponi cum aliqua hæsitatione, aut dubietate negativa, transeat minor; positiva, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu; nam dubietas; & hæsitatio negativa propriè non est dubium, nec hæsitatio, sed solum est propositio beatitudinis cum carentia certitudinis determinatæ de illius consecutione, in ipsa cognitione proponente, & regulante; hoc autem pacto sumpta dubietas, aut hæsitatio purè negativa, nempe pro carentia certitudinis in ipsa cognitione proponente, & regulante, bene cohæret cum certitudine reflexa, & speculativa consequenti de ipsa beatitudine consequenda, per aliam cognitionem habita.

30. Ad secundam, nego consequentiam: Quia indifferentia obiectiva negativa, quam solum requirimus in cognitione regulante, solum importat, quod per eam cognitionem proponatur beatitudo, ut futura, sine, certitudine, aut infallibilitate illius consequendæ pro illo signo, seu cum præcisione certitudinis, & infallibilitatis, cum quo non opponitur, quod in alio signo, & per aliam cognitionem detur talis certitudo, & infallibilitas; quia rectè cohæret in eodem instanti pro vno signo, & ex vi vnius cognitionis præcisio, & indifferentia negativa respectu alicuius, cum eo, quod illud idem detur in eodem instanti pro alio signo, ut omnes fatentur. Attamen cognitio practice proponens beatitudinem, ut futuram, non purè præscindit ab absoluta illius non futuritione, sed contrariè illam excludit; siquidem positiva futuritio contrariè repugnat absolute non futuri-

tioni; unde adhuc pro diversis signis non possunt cohærere cognitio practice proponens beatitudinem, ut futuram, prout requiritur ad potestatem sperandi, & alia cognitio certò affirmans beatitudinem absolute non futuram; quia istæ cognitiones non se habent ut præscindens negativè vna ab alia, sed ut contrariè repugnans vna alteri. Ex quo ad urgentiam, nego maiorem: Quia possessio beatitudinis contrariè repugnat cum cognitione positivè proponente ut futuram beatitudinem; & hæc cum illa, ut quæst. sequenti videbimus; ac verò cognitio practice proponens beatitudinem, ut futuram sine certitudine infallibili, & præcisivè ab illa minimè contrariatur, nec repugnat alteri cognitioni de beatitudine etiam futura cum certitudine infallibili, ut per se patet.

31. Obijcies tertio: Nam licet Animabus Purgatorij sit ardua beatitudo, eo quod est ab illis consequibilis per pœnas, & afflictiones, tamen PP. dum in Lybo detinebantur ardua esse non poterat; siquidem nullis pœnis egebant ad illam beatitudinem obtinendam, ibi enim non erat locus pœnæ, aliàs esset Purgatorium: Ergò ibi non erat locus spei beatitudinis. Respondeo, quod licet in Lybo PP. non esset pœna vlla sensus, aut quæ purgandæ animæ esset necessaria, erat tamen pœna damni temporalis, vi cuius in pœnam peccati originalis erat illis clausum Cœlum, usque ad Christi adventum, & redemptionem, quæ pœna dilatione sua non parum affligebat ipsas SS. PP. Animas, licet spe certissima simul gauderent sperantes certissime adventum Christi, & finem illius exilij, illa igitur pœna damni sufficienter reddebat arduam consecutionem beatitudinis, utpotè non consequibilem sine magna tollerantia, & sustinentia.

32. Obijcies quartò: Anima beata non habet spem gloriæ corporis, nec continuationis beatitudinis, nec hæc est illis ardua: Sed hoc non alia ratione, nisi quia sciunt certissime, & securæ sunt de gloria corporis, & de continuatione beatitudinis: Ergò si Animæ Purgatorij sciunt certissime se obtenturas beatitudinem, & de hoc securæ sunt, beatitudo non est illis ardua, nec eam sperare possunt. Respondeo, omiſſa maiori, negando minorem: Quia ratio eur Div. Thom. & Thomistæ communiter negant Animabus beatis spem italicam gloriæ corporis, & idem de continuatione beatitudinis non est præcisè quia certæ sunt de illa consequenda, sed quia habent causam intrinsecam inevitabiliter illam exigentem, nam gloria Animæ inevitabiliter, seu connaturaliter exigit, tum sui perpetuam continuationem, tum etiam gloriam corporis, & idem Anima possidens gloriam essentialem quasi in iure iam possidet gloriam corporis, hoc autem

tem non contingit in Animabus Purgatorij, respectu beatitudinis, vnde est diversa ratio.

33. Ex dictis colliges, quod quamvis certitudo de beatitudine futura esset certitudo evidens, hoc est, vel per evidentiam in attestante, vel per scientiam infusam, dummodo non esset per visionem ipsam, quæ iam tolleretur futuritionem posset salvari spes beatitudinis cum tali certitudine; quia certitudo reflexa, & speculativa, quantumvis evidens de beatitudine consequenda, dependenter à proprio conatu, non tollit quod spes practicè, & directè proponatur vt ardua, & cum difficultate consequibilis, & consequenter quod sit obiectum spei.

34. Sed dices: Spes debet regulari per fidem proponentem beatitudinem, vt futuram: Sed cum evidentia de beatitudine, vt futura non potest compati fides de illa, vt futura: Ergò nec spes. Respondeo, negando maiorem: Quia licet connaturaliter, & in præsentis statu, & cursu rerum spes petat regulari per fidem, non tamen id exigit essentialiter, sed salva essentia spei, posset regulari per lumen aliud infusum, & evidens. Vnde hoc argumentum, si quid probat, solum probat, quod ex natura rei non possit compati spes cum evidentia de beatitudine consequenda, non verò attendenda potentia Dei absoluta. Vel secundo respondeo, distinguendo maiorem: Spes debet regulari per fidem cum assensu, seu iudicativè affirmantem beatitudinem, vt in re futuram, nego maiorem: Per fidem sine assensu, & practicè illam proponentem, vt futuram, concedo maiorem, & eodem modo distincta minori, nego consequentiam: Quia licet non possit componi simul assensus fidei de beatitudine, vt futura, & assensus evidens de illa etiam futura, tamen rectè componi potest propositio practica fidei, qua fides quasi apprehensivè proponat beatitudinem, vt futuram cum evidentia consequenti, & reflexa, de eo, quod ipsa beatitudo futura est; quia apprehensio obscura non repugnat cum iudicio evidenti de eodem obiecto, licet repugnent simul iudicium evidens, & obscurum de eodem obiecto.

QUÆSTIO XIV.

An in Beatis detur spes Theologica, aut communiter dicta?

1. **Q**UÆSTIO ista procedere potest, vel de spe habituali, sumpta pro habitu infuso, quo in via speramus beatitudinem assequi, an scilicet, duret in Patria, vel pro actu stricto spei Theologicæ, seu spe actuali

beatitudinis assequendæ. Rursus de isto actu potest quæstio esse de facto, vel de possibili; an scilicet de facto detur; vel an, saltem divinitus, possit coherere simul actus sperandi beatitudinem cum ipsa beatitudine possessa. Demum potest esse de spe circa beatitudinem alterius, vel circa gloriam corporis, vel circa continuationem beatitudinis. De omnibus his sermo erit. Igitur.

PRIMA CONCLUSIO.

2. **D**ICO primo: *In Beatis non datur de facto virtus Theologica fidei.* Ita D.

Thom. & communiter Thomistæ, contra Suarez, & alios ipsum sequentes. Et probatur: Quia dum deficit obiectum primum specificativum habitus respectu alicuius subiecti, non potest in illo subiecto manere talis habitus, aliàs maneret sine obiecto specificativo, quod apertè repugnat: Sed respectu cuiusvis Beati deficit obiectum primum specificativum spei habitualis, seu habitus spei: Ergò non manet in Beatis spei habitus. Probo maiorem: Quia obiectum primum specificativum spei, sive actualis, sive habitualis est summum bonum, vt futurum arduum, & possibile consequi: Sed hoc deficit respectu cuiusvis Beati; vt per se patet; quia respectu Beati summum bonum non est futurum, nec arduum, nec possibile consequi, sed iam possessum, & præsens, & iucundum: Ergò.

3. Respondet Suarez: Habitum spei non esse restrictum ad actum sperandi, sed extendi ad actum sperandi bonum, quando bonum concupitum est absens, & ad actum fruendi bono, quando bonum concupitum est præsens, vnde licet in quantum elicivus est actus sperandi respiciat pro obiecto primo specificativo talis actus bonum divinum, vt futurum, & arduum, non tamen ipse habitus secundum se; quia ipse secundum se solum respicit bonum divinum, vt bonum nobis, & ab hoc ipse habitus specificatur, cum indifferentia ad illud sperandum, quando fuerit absens, vel illo fruendum, quando fuerit præsens: Quod parificat in natura, quæ est indifferenter principium motus, & quietis, id est, principium motus in terminum, quando non pervenit ad ipsum, & quietis in ipso, quando pervenerit ad ipsum.

4. Sed contra est: Quia iam supra quæst. 9. ostendimus habitum, & virtutem Theologicam spei determinatam esse ad actum sperandi, & ad bonum, vt futurum, & arduum: Ergò vbi deficit hoc, manere nequit talis habitus, aut virtus ad alios actus. Confirmatur: Quia licet verum sit quod natura sit indifferenter principium motus, & quietis, ex hoc

hoc tamen paritas fieri nequit ad virtutem, aut habitum: Ergò. Probatur assumptum: Quia propterea natura est principium motus & quietis; quia est principium radicale universale subiecti ad omnes passionem, & operationes: Sed habitui, aut virtuti repugnat hæc universalitas; quia est principium proximum, aut virtus proxima determinans non solum naturam, sed potentiam, in qua est ad speciem determinatam operationis: Ergò inepetè fit argumentum de natura ad habitum. Explicatur: Nam eadem natura intellectualis est principium intelligendi, & cognoscendi bonum, & illud volendi: Et tamen non indè licet facere paritatem ad eundem habitum, vt possit simul esse principium intelligendi, & volendi, imò nec ad eandem potentiam: Ergò pariter, licet natura eadem possit esse principium motus, & quietis, non probatur idem de habitu eodem.

5. Confirmatur secundo: Nam si idem habitus spei posset esse principium desiderandi, & sperandi bonum, quando absens, & illo fruendi, quando præsens, pariter posset dici, quod idem habitus fidei posset esse principium credendi summam veritatem, quandiu illa esset absens, & principium illam intuendi quandiu illa fieret præsens: Sed hoc dici nequit, cum omnes Theologi distinguant habitum fidei ab habitu luminis gloriæ, & è contra: Ergò pariter, nec dici potest primum.

6. Sed obijcies pro sententia Suarez: Licet pars irascibilis, & concupiscibilis distinguantur in anima sensitiva, tanquam potentia distincte; tamen in anima rationali identificatur in vnica potentia, nempe in voluntate, quæ simul est irascibilis, & concupiscibilis: Ergò pariter identificari possunt in vno, & eodem habitu virtutis spei, & consequenter poterit idem habitus elicere actum spei, & gaudij, licet ille pertineat ad irascibilem, & iste ad concupiscibilem. Confirmatur primò: Licet practicum, & speculativum sint differentia per se oppositæ, possunt coincidere in eodem habitu Theologico, nempe in fide, & Theologia; siquidem fides est simul speculativa, & practica sicut Theologia: Ergò pariter, licet ratio irascibilis, & concupiscibilis sint differentia oppositæ, possunt reperiri in eodem habitu Theologico spei. Confirmatur secundò: Quia idem practicum, & speculativum possunt convenire in eodem habitu, quia possunt subordinari inter se actus practicus, & actus speculativus, & respicere idem ordine quodam: Sed etiam actus spei, & gaudij possunt respici cum ordine ab eodem habitu; quia potest habitus sperare bonum, vt de illius possessione gaudeat: Ergò.

7. Respondeo, concessio antecessoribus.

Illustratus Palanco.

8. Ad primam confirmationem, concessio antecedenti, nego consequentiam: Quia differentia practici, & speculativi proprie, & per se non est differentia potentiarum, sed solum habituum inferiorum; & idem possunt in habitu superiori eminenter adunari, præsertim cum ordine primarij, & secundarij. Attamen differentia irascibilis, & concupiscibilis, est proprie differentia potentiarum: Nam in anima sensitiva distinguunt potentias realiter, & in intellectiva virtualiter; siquidem voluntas, vt concupitiva, virtualiter differt à se ipsa, vt irascibili; & idem nequeunt in vnico habitu adunari, aliàs idem habitus adunaret differentias potentiarum, & æquaret universalitatem potentia superioris, quod est contra rationem habitus, adhuc superioris.

9. Ad secundam confirmationem, omissa maiori, nego maiorem: Nam propterea speculativum, & practicum possunt adunari cum ordine primarij, & secundarij; quia ratio speculationis non importat imperfectionem status contrariam practicis actibus, sed potius speculatio ipsa iuvare potest, & regulari actus practicos, & simul compati cum illis, vt patet in fide, & Theologia. Attamen actus spei importat differentiam, seu imperfectionem status incompatibilem cum actu gaudij, de obiecto sperato; siquidem gaudium de summo bono importat statum perfectum beatitudinis, & spes illius importat essentialiter ex parte subiecti statum imperfectum viatoris, qui status sunt inter se incompatibilis, & oppositi, & sic actus illi, minimè possunt ordinari in ter se per modum primarij, & secundarij, sicut nec actus credendi, & videndi Deum, propter eandem rationem.

10. Obijcies secundò: Idem habitus poenitentia potest in via elicere actum doloris de proprio peccato, & in Patria actum gaudij de dolore habito in via: Idem habitus fortitudinis potest vincere passionem in via, & in Patria gaudere de victoria obtenta in via: Ergò pariter idem habitus virtutis Theologicæ

potest in via conari ad beatitudinem arduam consequendam, & in Patria gaudere de illa consecuta, seu obtesta. Respondeo paritatem istam petere explicationem, quæ non ita obiter tradi potest, nempe de obiecto primario virtutis pœnitentiæ, & fortitudinis, quodnam sit, & an remaneant in Patria. Quidquid tamen illud sit, certum tamen debet esse, quod si obiectum & actus primarius non manet possibile in Patria, in Patria non poterunt manere illæ virtutes; & quod si manent in Patria illæ virtutes, debet illis assignari obiectum primum, quod maneat possibile in Patria. Unde si quis vellet componere in Patria virtutem pœnitentiæ, respondere potest, quod actus primarius illius non est dolor proprius de peccato præterito, sed de testatio illius super omnia, & amor satisfaciendi Deo pro possessu suo; & hic actus bene potest dari in Patria, licet absque dolore, qui exulat ab illo statu summæ felicitatis. Similiter de fortitudine, & magnanimitate dici poterit, quod obiectum, seu actus primarius illius non est per se victoria propriarum passionum, nec quid subiectivè arduum, sed victoria rerum difficilem, & resistentium ut sic; hoc autem non repugnat statui Beatorum; quia licet Beatus non possit habere passiones assistentes, quas vincere opus sit, tamen potest habere resistentiam externam alicuius creaturæ, ut Dæmonis, vel hominis mali, circa quam possit fortiter agere, & bellare, & vincere, ut de Angelis Beatis dicitur, quod bellum habent contra Dæmones, & victoriam obtinent, & fortiter dimicant, & sic in illis potest esse actus primarius fortitudinis, & magnanimitatis. Secus autem est de spe: Quia hæc essentialiter est de bono divino, ut sibi arduo, & futuro, & actus primarius illius est sperare, & sic repugnat cum statu Beatorum. Alia, quæ in favorem Suarj obijci possunt soluta habes, *suprà quæst. 9.*

ALIORUM EVASIO PRÆCLUDITUR.

11. Respondent alij, quod ut maneat in Beatis habitus spei non requiritur, quod in illo sit absolutè possibilis actus primarius sperandi, nec obiectum primum illius, sed satis est quod possit manere affectus conditionatus sperandi beatitudinem, si foret absens, & futura, & quod obiectum primum maneat possibile apprehendi cum hanc conditionalitate, in cuius confirmationem.

12. Arguunt primò: Quia ut quis habeat habitum misericordiæ non requiritur, quod de facto possit sublevare miseriam inopis, sed satis est, quod possit habere affectum

conditionatum illam sublevandi, si haberet facultatem: Ergò pariter ad habendum habitum spei. Secundò: Quia ut detur virtus virginitatis, non requiritur quod quis possit absolutè retinere integritatem corporalem, sed satis est affectus illam conservandi, si illam non amisisset; vnde talis virtus, iuxta Div. Thom. datur in pœnitente, qui virginitatem amisit, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 152. artic. 1. ad 2. Ergò pariter ad habitum spei. Tertio: Nam in Beatis datur habitus, seu virtus pœnitentiæ: Sed hoc esse non potest, nisi quia possunt habere affectum conditionatum dolendi de peccato, si possent: Ergò. Confirmatur: Nam B. Virgo habuit habitum pœnitentiæ: Et tamen non potuit absolutè dolore de peccatis, quæ minimè habuit, sed solum affectu conditionato, nempe si habuisset: Ergò.

13. Sed contra est: Quia ut detur in aliquo subiecto virtus, seu habitus, non satis est, quod sit possibilis affectus conditionatus circa obiectum primum talis virtutis, sed requiritur, quod sit possibilis absolutè actus absolutus: Ergò ruit solutio. Probatur antecedens: Quia si satis esset affectus possibilis conditionatus, daretur in Angelis virtus castitatis, temperatiæ, & aliæ similes; quia circa obiecta earum possunt habere affectus conditionatos, & similiter in Christo deberet dari habitus pœnitentiæ; quia potest habere affectum conditionatum pœnitendi, si peccare posset, vel peccasset: Sed hoc est contra omnes Theologos: Ergò non satis est ad ponendum aliquem habitum, vel virtutem in aliquo subiecto, quod possit habere affectum conditionatum circa obiectum illius sub conditione, quod sibi possibile foret.

14. Unde ad primam obiectionem in contra, distinguo maiorem: Ut quis habeat habitum misericordiæ non requiritur, quod possit de facto sublevare miseriam inopis, quantum est ex parte sui status intrinseci, aut secundum quod per se, & intrinsecè habet, nego: Non requiritur, quod possit attentis requisitis extrinsecis, & accidentalibus suo statui, concedo antecedens, & nego consequentiam: Quia hæc est differentia inter impotentiam inopis; v. gr. ad sublevandam inopiam alterius; & impotentiam Beati ad sperandum beatitudinem, quod illa impotentia est solum accidentalis, & non intrinsecè, & per se illi conveniens ratione status; quia per accidens solum est, quod ille sit inops, & quantum est ex se, & intrinsecè invariato statu, non repugnat, quod ille sit dives, & possit sublevare inopiam alterius, & idè absolutè, & intrinsecè manet illi possibilis actus absolutus misericordiæ, ac per consequens pro tali actu sic possibili potest in illo poni virtus, & habitus

tus misericordiæ: Attamen impotentia Beati ad sperandam beatitudinem est impotentia intrinseca ratione status inamissibilis, ita ut repugnet illi, quod unquam illi sit possibilis talis actus, & cum hac impotentia non potest dari habitus, aut virtus ad actum sic impossibilem, vnde ratio Div. Thom. in præsentem est: *Quod tollitur obiectum spei in Patria, quia nunquam de cætero erit possibile beatitudinem esse futuram;* nempe propter repugnantiam intrinsecam ex parte status, natura sua inamissibilis, quod non contingit in paupere, qui potest in posterum esse dives.

15. Ad secundam, concessio antecedenti, nego consequentiam: Quia integritas corporalis, in eo, qui illam amisit, non est impossibilis per se ratione status, sed per accidens: Deinde illa, non est obiectum formale talis virtutis, sed solum materia circa quam; vnde ex eo, quod illa maneat per accidens impossibilis, non tollitur, quod maneat virtus virginitatis; quia manet absolutè possibile in posterum obiectum formale illius, nempe integritas mentis: Attamen obiectum formale spei est summum bonum, arduum, futurum, & consequibile vi auxilij divini, quod sanè manet impossibile intrinsecè, & per se in Beatis.

16. Ad tertium, omissa maiori, nego minorem: Quia si in Beatis datur virtus pœnitentiæ debet in illis assignari possibilis actus primarius illius virtutis, nempe detestatio proprii peccati præteriti super omnia; hic autem actus in illis possibilis est, licet sine dolore sensibili, cuius sunt incapaces, & qui solum ratione status vitæ præsentis pertinet ad pœnitentiam, non tanquam actus primarius, & per se illius, sed tanquam passio consecuta ad actum primum, qui est prædicta detestatio, sive displicentia absoluta proprii peccati, de qua D. Thom. 3. part. quæst. 84. artic. 8. in corp. ait: *Dolorem causat in eo, qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita: Post hanc vitam autem Sancti non sunt susceptivi doloris, vnde displicebunt eis peccata præterita, sed sine omni tristitia.*

17. Ad confirmationem; omissa maiori, nego minorem: Quia licet B. Virgo non habuerit vllum peccatum, potuit tamen illud habere in via, & sic potuit habere de quo pœniteret, & consequenter potuit pœnitere, vnde non fuit illi per se, & absolutè impossibilis actus primarius pœnitentiæ, sed solum ex suppositione libera de non commisso villo peccato. Si verò dicas, quod ratione status beatitudinis, iam est illi impossibile intrinsecè peccatum. Dico, quod obiectum pœnitentiæ non est peccatum præsens, vel futurum, sed peccatum præteritum; sufficit ergò ad virtutem pœnitentiæ, quod peccatum de præterito fuerit

possibile, sicut fuit in B. Virgo. non obstante statu beatitudinis, sicut in cæteris Beatis sufficit, quod de præterito peccaverint, & non requiritur, quod de præsentem, vel de futuro peccare possint, ut habeant virtutem pœnitentiæ. Solum enim est differentia, quod B. Virgo solum habuit peccatum præteritum de possibili: Cæteri verò Beati de facto; ad virtutem autem pœnitentiæ, sicut ad quamlibet aliam, sufficit habere proprium obiectum possibiliter pro duratione, pro qua requiritur; & non requiritur illud habere de facto existens.

ALIORUM EVASIO, ET Secunda conclusio.

18. Propterea respondent alij, verum esse requiri ad virtutem spei in aliquo subiecto, quod illi sit possibilis actus primarius spei; veruntamen in Beatis manere possibilem talem actum; quia non est incopossibilis actus spei cum statu beatitudinis. Quam solutionem varij sustinent AA. Primò, quatenus asserunt actum primum spei esse possibilem in sensu composito beatitudinis, non solum metaphysicè, & de potentia absoluta, sed physicè, & ex natura rei. Secundo, solum metaphysicè, & ex natura rei. Tertio, ita ut sit possibilis pro primo instanti, secus prosequentibus. Quartò, ut sit possibilis actus sperandi continuationem beatitudinis, sed non primum esse beatitudinis. Quintò, ita ut sit possibilis actus sperandi alijs beatitudinem, sed non sibi. Sexto, ita ut sit possibilis actus sperandi gloriam corporis, licet non animæ. Veruntamen huius evasio non aliter melius impugnatur, quam impugnando illius assumptum, quoad omnes partes, idèdque.

19. Dico secundò: *In sensu composito beatitudinis est impossibilis, etiam metaphysicè, actus primarius spei, seu sperandi beatitudinem.* Ita Div. Thom. & cum eo omnes Thomistæ, & probatur primo ratione Div. Thom. in præsentem quæst. 18. artic. 2. primò in argumento sed contra ex illo Apost. ad Rom. 8. vbi sic ait: *Quod videt quis, quid sperat?* Sed Beati fruuntur Dei visione: Ergò in eis spem locum non habet. Secundo in corp. vbi sic arguit: Substracto eo, quod dat speciem rei, non potest res eadem permanere: Sed spes recipit speciem à suo obiecto principali: Ergò, illo substracto, non potest spes eadem manere secundum speciem, nempe spes Theologica, quæ est in via: Tum sic: Sed in Beatis pœnitus subtrahitur obiectum principale spei: Ergò spes evacuatur in Patria, & in Beatis locum non habet. Minor hæc subsumpta probatur: Quia obiectum principale spei est beati-

tudo æterna, non utcumque, sed ut possibilis haberi ex vi divini auxilij; itemque, quia bonum arduum non est obiectum spei, nisi ut futurum, ut ex supra dictis constat: Sed beatitudo in Beatis non potest iam manere ut futura, cum sit præsens: Ergò in illis pònitus subtrahitur obiectum principale, seu specificativum spei. Totus discursus ferè ad litteram est D. Thom.

20. Explicatur contrahendo illum ad terminos conclusionis: Repugnat enim metaphysicè actus primarius spei, ubi repugnat metaphysicè obiectum eius specificativum; quia repugnat metaphysicè actus sine obiecto specificativo: Sed in sensu composito beatitudinis repugnat etiam metaphysicè obiectum specificativum actus primarij spei: Ergò & repugnat, seu est impossibilis; etiam metaphysicè, actus primarius spei. Probo minorem: Quia obiectum specificativum actus primarij spei est beatitudo, etiam ut ardua, & futura, & consequibilis vi auxilij divini: Sed in sensu composito beatitudinis, nempe dum beatitudo iam habetur, & possidetur inamissibiliter, repugnat metaphysicè, quod ipsa met sit futura, ardua, & consequibilis; vi auxilij divini, ut per se patet, quia est metaphysicè impossibilis in eodem, seu respectu eiusdem subiecti, & obiecti futuritio, & præsentia, seu futuritio cum possessione: Ergò.

21. Huic fundamento, quod sanè ex primis terminis per se convincere videtur, respondent contrarij, quod licèt respectu eiusdem subiecti, & obiecti sit impossibilis futuritio, & præsentia pro eodem signo, non tamen pro diversis signis; quia benè potest in eodem instanti idem subiectum pro priori aliquo signo naturæ respicere beatitudinem, ut futuram, & consequibilem, & pro posteriori eiusdem instantis illam actu, & de præsentia possidere; quia benè potest pro priori esse absens, & pro posteriori præsens.

22. Sed contra est: Quia licèt beatitudo possit pro aliquo priori esse absens negativè, seu præcisivè, & pro posteriori præsens, seu possessa, tamen metaphysicè repugnat, quod in eodem instanti pro priori sit absens positivè, seu respiciatur, ut positivè absens, & futura, & quod pro posteriori sit præsens, & possessa: Sed beatitudo non est obiectum proprium spei, ut purè negativè, & præcisivè absens, sed ut absens, & futura positivè: Ergò repugnat, quod in eodem instanti, etiam pro diversis signis naturæ, sit obiectum proprium spei, & simul possessa, seu præsens. Maior patet: Nam beatitudinem respici, ut positivè absentem, & futuram, est intellectum positivè illam sibi proponere, & representare, ut re ipsa absentem, & futuram;

esse autem præsentem, & possessam est illam videre, ut sic præsentem, & possessam; quia beatitudo non aliter possidetur de præsentia, nisi per intuitivam illius visionem. Sed repugnat metaphysicè eundem intellectum in eodem instanti sibi repræsentare positivè beatitudinem, ut re ipsa absentem, & simul illam videre sibi præsentem; quia hoc esset positivè contradicere sibi in eodem instanti, quod absolute repugnat, adhuc pro diversis signis: Ergò.

23. Maior difficultas est in probanda minori; veruntamen probatur primò: Quia omnes definiunt obiectum spei, arduum bonum, possibile, futurum: Sed nemo diffinit rem per id, quod purè negativè, aut præcisivè importat: Ergò obiectum spei non purè negativè, seu præcisivè est futurum, sed positivè: Ergò beatitudo non est obiectum sufficienter spei, ut purè negativè, seu præcisivè futura, sed ut positivè futura, & positivè absens. Confirmatur: Quia aliter petit spei obiectum esse futurum, & absens, quam obiectum amoris stricti; siquidem in definitione obiecti spei omnes ponunt futuritionem illius, secus autem in definitione obiecti amoris stricti: Sed obiectum amoris stricti importat esse futurum negativè, seu præcisivè; quia præscindit à præsentia, vel absentia: Ergò obiectum spei non solum præcisivè, sed positivè importat esse futurum.

24. Secundò: Quia si sufficeret ad obiectum spei, & desiderij absentia negativa, seu præcisiva pro priori naturæ, posset Deus habere spem, & desiderium strictum erga bona creata; imò intentio efficax ea producendiposset esse strictum desiderium eorum; siquidem pro priori naturæ ad eam intentionem bonum intentum est negativè, & præcisivè absens; siquidem pro illo priori non est positivè præsens, sed præscindens: Sed hoc est falsum, & contra D. Thom. qui 1. part. quest. 20. art. 1. ad 2. excludit à Deo desiderium strictum, eo, quod ex parte obiecti formalis importat imperfectionem, nempe quod bonum sit non habitum, seu absens: Ergò ad obiectum spei, & desiderij stricti non satis est absentia illius negativa.

25. Tertio: Quia futurum absolute, & sine adito alienante propriam significationem, significat ordinem durationis rei nunc existentis ad postea existendum, non vero ordinem naturæ, & causalitatis ex signo priori naturæ ad posterius intra eandem durationem: Sed obiectum spei definitur per hoc, quod sit bonum futurum absolute, & sine adito alienante: Ergò debet intelligi de futuritione, quæ importat ordinem durationis ex nunc ad postea: Sed hæc est futuritio positiva, quæ ex terminis repugnat intra idem instans cum

SECUNDA, ET FUNDAMENTALIS probatio ex ratione motus, & ex D. Thom. desumpta.

18. QUARTO (& sit secunda ratio conclusionis) Quia spes beatitudinis essentialiter importat ex parte subiecti carentiam privativam ipsius beatitudinis: Sed implicat quod in eodem instanti adhuc pro diversis signis naturæ concilientur simul carentia privativa, & possessio beatitudinis: Ergò ad spem non sufficit absentia illa negativa beatitudinis pro priori naturæ compatibilis cum possessione pro posteriori naturæ, quæ dicitur futuritio impropria, sed essentialiter requiritur carentia, seu absentia privativa, quæ sit futuritio propria, & incompatibilis cum possessione pro posteriori. Minor patet ex dictis in Physic. lib. 2. quest. 4. num. 17. ubi satis evidenter demonstravi, quod licèt carentia negativa, aut præcisiva formæ sit compatibilis cum forma in eodem instanti pro diversis signis, id tamen implicat apertam contradictionem de carentia privativa. Maior verò, in qua solum potest esse difficultas, probatur primo à paritate fidei; nam fides importat essentialiter ex parte subiecti carentiam privativam visionis obiecti crediti: Ergò & spes carentiam privativam possessionis obiecti sperati. Antecedens satis efficaciter ostensum fuit Tract. de Fide, disput. 4. quest. 6. num. 9. Consequentia autem probatur à paritate rationis primò: Quia propterea fides importat essentialiter carentiam privativam visionis erga suum obiectum; quia essentialiter est de obiecto obscuro, seu de non viso: Sed spes essentialiter est de bono futuro, seu non possessio: Ergò essentialiter importat carentiam privativam possessionis, sicut fides visionis. Secundò: Quia propterea fides importat essentialiter talem carentiam privativam, quia importat essentialiter motum strictè talem ad visionem, qui est actus existentis in potentia ad illam, & nemo existit in potentia ad aliquam perfectionem, nisi in quantum illa caret privativè, quam rationem satis expendimus loc. citat. Sed pariter spes essentialiter importat motum strictè talem ad possessionem rei speratæ: Ergò pariter importat carentiam privativam illius.

29. Confirmatur ex D. Thom. 1. 2. quest. 67. artic. 4. in corp. ubi S. D. id ipsum, & eadem ratione sic probat: Id, quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest stare simul cum subiecto, opposita perfectione perfecto: Sed spes importat essentialiter imperfectionem oppositam possessioni beatitudinis: Ergò nequit stare in subiecto beatitudinem possidenti. Minorem probat D. Thom.

cum positiva præsentia, & possessione; quia intra idem instans non potest dari ordo durationis ex nunc ad postea, cum instans sit duratio indivisibilis non admittens nunc, & postea; aliàs admitteret in se duas durationes: Ergò obiectum spei importat essentialiter futuritionem positivam boni, quæ non possit esse in eodem instanti simul cum boni possessione, adhuc pro diversis signis. Maior, in qua sola potest esse difficultas, patet; quia futurum, sicut & præteritum non sunt differentie ordinis naturæ, aut causalitatis, sed differentie temporis, aut durationis, ut omnes intelligunt ex prima vocis significatione: Ergò nisi vox futurum ad improprissimam, & valdè metaphoricam significationem alienetur à propria, absolute non potest significare ordinem ex vno signo naturæ priori ad posterius, sed solum significat ordinem durationis ex nunc ad postea.

26. Dices forsam: Hoc ita esse, sed intentum contrariorum esse, quod sufficiat hæc impropria futuritio ad obiectum spei; quia sufficit, inquit, quod spes respiciat bonum, quod pro priori signo naturæ non intelligitur existens, sed solum pro posteriori ad actum spei, & dependenter ab illo intra idem instans. Sed contra: Quia in definitionibus rerum traditis ab antiquis, & communiter receptis, accipere voces in valdè aliena significatione, & propriæ, ac vitare contraria, non tam est definitiones, ac principia explicare, quam ea absolute negare, quod sanè ordinem scientificum pœnitus evertit: Ergò non est admittendus hic sensus, quando obiectum spei definitur bonum futurum.

27. Confirmatur: Quia pariter dici posset, quod terminus creatoris est per se ens, ut futurum, & terminus generationis æternæ est Filius Dei, ut futurus, & terminus cuiusvis actionis productivè est effectus, ut futurus: Sed nemo in definitione, aut explicacione horum possuit conditionem futuri: Ergò quia aliter petit esse futurum obiectum spei, quam terminus creationis, generationis, & cuiuslibet actionis productivæ. Tunc sic: Sed hæc actiones exigunt in terminis suis futuritionem impropriam, nempe quod terminus pro priori ad actionem, seu independentem ab ea non existat, & existat pro posteriori naturæ: Ergò aliam futuritionem exigit obiectum spei, nempe quod in ea duratione non existat, & solum existat pro duratione posteriori.

*** **

Thom. sic: *Motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti* (oppositam nempe cum perfectione termini, ad quem est motus) *est enim actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi*, nempe in ordine ad perfectionem termini: *Sed spes importat motum quendam in id, quod non habetur, ut patet ex his, quae supra de passione spei diximus*: Ergo essentialiter importat imperfectionem subiecti oppositam passioni illius, quod speratur, nempe beatitudinis. Explicatur hæc D. Thom. ratio: Quia spes ex conceptu motus importat imperfectionem non habendi formam, nempe beatitudinem, ad quam est motus: Sed importat imperfectionem privativam, & non solum negativam: Ergo, & carentiam formæ, seu beatitudinis privativam, & non solum negativam. Probo minorem: Quia spes ex conceptu motus in beatitudinem essentialiter importat ex parte subiecti sperantis, quod tendat ad beatitudinem, ut existens in potentia ad ipsam: Sed hoc importat essentialiter imperfectionem privativam non habendi beatitudinem; siquidem existere in potentia ad habendam formam essentialiter importat privationem formæ: Ergo. Probo maiorem: Quia iuxta D. Thom. *Spes importat motum quendam in id, quod non habetur*, de quo motu immediate ante dixerat Div. Thom. *Quod motus est actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi*, id est, in quantum existentis in potentia: Ergo spes ex conceptu motus importat essentialiter quod sperans tendat in beatitudinem, ut existens in potentia ad ipsam.

30. Hæc ratio, sicut aliquæ ex præcedentibus displicent Recentiori Complutensi sæpè citato, censetque eos, qui repugnantiam spei cum possessione boni cognita, probant ex ratione generali motus procurativi reperta in spe, uti ratione omnino insufficienti: Addit etiam, hos AA. fefellisse prædictam D. Thom. rationem, & probationem: Nam evidens est D. Thom. agnovisse motum, præcipuè intentionalem coexistentem suo termino; tum in meritò, quod supponit esse motum procurativum præmij, & tamen potest coexistere cum præmio: Tum in motu delectationis; nam delectationem Div. Thom. etiam appellat motum: Tum in decreto efficaci, quod verè participat rationem motus intentionalis ad dandum esse obiecto: Tum in actione productiva termini, quæ etiam coexistit cum termino, licet sit motus ad terminum. Addit insuper, duplicem carentiam, vel absentiam boni esse distinguendam, nempe, & absentiam boni, ut existentis pro priori, & independentem à motu spei, & absentiam boni, ut existentis pro posteriori, &

dependentem à motu spei; & licet rectè probetur, quod de ratione motus spei ad bonum sit carentia boni, ut existentis pro priori, sive independentem à motu spei, non tamen probari, quod sit de ratione illius, carentia boni, ut existentis pro posteriori, & dependentem ab ipso motu.

31. Veruntamen hæc minimè probant prædictam D. Thom. probationem fefellisse Thomistas, qui ea vtuntur; nam ea probatio solida est, & quæ non nisi per equivocationem huius termini *motus* improbari potest: Ad quam tollendam, notandum est, quod motus propriè talis, iuxta D. Thom. semper intelligitur, & definitur *actus imperfecti, sive actus existentis in potentia, prout in potentia*. Motus autem impropriè, largè, & communiter, prout est idem, ac quælibet operatio, iuxta D. Thom. est actus perfecti, seu entis existentis in actu; quæ doctrina notissima est omnibus Thomistis, per viaque in Div. Thom. pluribus in locis. Videatur 1. part. *quæst. 18. art. 1. in corp. artic. 3. ad 1. quæst. 53. artic. 1. ad 2. quæst. 56. artic. 1. ad 3. quæst. 58. artic. 1. ad 1. quæst. 59. artic. 1. ad 3. quæst. 73. artic. 2. in corp.* Et sic in reliquis eius partibus, & operibus. Notandum est secundo, prædictam probationem, nec à D. Thom. nec à Thomistis vsurpari, sumendo motum impropriè, & largè, prout motus est actus perfecti, sed sumendo motum propriè, prout motus est actus imperfecti, seu existentis in potentia, prout in potentia, ut ex ipsis Div. Thom. verbis id ipsum exprimentibus liquido constat. Hoc autem supposito.

32. Sic arguo: Div. Thom. nunquam agnovit motum propriè talem coexistentem suo termino: Ergo minimè fefellit probatio D. Thom. Thomistas, qui ex ratione motus procurativi probant spem non posse coexistere cum possessione beatitudinis. Probatur antecedens: Nam in primis præcitatus Mag. nullum assignat textum D. Thom. & vt credo, non assignabit, in quo meritum appellat motum ad præmium. De quo infra. Deinde delectationem D. Thom. non appellat motum propriè, prout motus est actus imperfecti, sed impropriè, prout est actus perfecti: id enim expressè ait, loco ab eo citato, nempe 1. 2. *quæst. 31. ad 1. dicens: Quod delectatio non est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, in quantum huiusmodi, sed actus perfecti, & aliquomodo existentis in actu, sicut intelligere, & velle.* Item, quantum ad decretum Dei nunquam Div. Thom. nec ullus Theologus ipsum dixit esse motum propriè, tanquam actus imperfecti, sed solum tanquam actus perfecti, & impropriè. Unde inter vtrumque hanc differentiam assignat D. Thom. 1. part. *quæst. 53. artic. 1. ad*

3. *Quod motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; motus vero existentis in actu est propter indigentiam alterius*: Decretum autem divinum minimè est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam creaturarum. Idemque de actione productiva termini, ut tali, quæ nempe prout actio est, minimè est propter indigentiam agentis, ut agentis, sed propter indigentiam passi; unde minimè est motus propriè talis, nec actus imperfecti: Ergo licet hæc actiones, vel actus à prædicto A. relati, possint coexistere cum suis terminis, non inde probatur Div. Thom. agnovisse vnum motum propriè talem, qui posset coexistere suo termino.

33. Imò ex ipso sic formatur ratio ipsius: Spes est motus propriè talis, prout nempe motus dicitur actus imperfecti: Sed de ratione huiusmodi motus est non posse coexistere in subiecto cum possessione sui termini: Ergo de ratione spei est non posse coexistere in subiecto sperante cum possessione sui termini, seu obiecti sperati. Maior est expressa D. Thom. ubi supra. Et rursus probari potest ex ipso: Nam motus propriè talis, seu existentis in potentia, in hoc differt à motu impropriè tali, seu existentis in actu, quod ille est propter indigentiam subiecti, ille vero propter indigentiam alterius: Sed motus spei in beatitudinem est propter indigentiam subiecti sperantis, non vero propter indigentiam alterius: Ergo est motus propriè talis, id est existentis in potentia, in quantum huiusmodi. Minor vero non minus patet: Quia de ratione talis motus est quod subiectum moveatur per illum, ut existens sub privatione termini ad quem movetur: Sed de ratione privationis est non posse coexistere cum termino, vel forma, cuius est privatio: Ergo de ratione talis motus est non posse coexistere cum possessione. Maior probatur: Quia talis motus essentialiter est actus existentis in potentia, prout existentis in potentia: Sed subiectum existens in potentia, prout existens in potentia, essentialiter est sub privatione formæ, ad quam existit in potentia; siquidem est cum carentia illius, & cum capacitate ad illam, carentia autem formæ in subiecto capaci, ut capaci essentialiter est privatio: Ergo talis motus essentialiter est privatio: Ergo talis motus essentialiter importat subiectum moveri per illum, ut existens sub privatione formæ, vel termini, ad quem movetur. Videantur à nobis dicta de motu 2. *Physicor. quæst. 1.*

34. Dices forsam: Hanc rationem rectè probare de motu physico strictè tali, qui essentialiter est successivus, qui non potest coexistere cum suo termino, non vero de motu spei, qui est motus intentionalis, & non successivus. Sed contra est: Quia licet non

fit motus physicus, nec successivus, tamen est strictè motus, & actus imperfecti, seu existentis in potentia, prout huiusmodi, ut supponit Div. Thom. Sed ex hac sola ratione probatum relinquimus non posse coexistere cum possessione sui termini: Ergo. Explicatur: Ideò motus successivus, & physicus strictè talis non potest coexistere suo termino; quia est actus imperfectè, & vialiter actuans subiectum, & cum potentialitate in ordine ad actum perfectum, qui est terminus, ut explicavi loco citato: Sed motus spei, licet non sit physicus, nec successivus, est tamen actus imperfectè, & vialiter actuans sperantem, & cum potentialitate in ordine ad actum perfectum beatitudinis: Ergo essentialiter importat non posse coexistere cum possessione beatitudinis.

35. Dicit prædictus A. Ex his solum probari non posse coexistere cum possessione habita independentem, & pro priori ad ipsum motum spei, non vero cum possessione habita pro posteriori, & dependentem ab ipso motu spei; quia ex ratione motus solum exigitur carentia possessionis termini pro priori, non vero carentia possessionis termini pro posteriori, & dependentem habitæ ab ipso motu spei. Sed contra est primò: Quia de ratione motus strictè talis est quod subiectum non solum pro priori ad ipsum motum, sed in ipso moveri moveatur, ut existens in potentia ad possessionem termini: Sed implicat, quod in ipso moveri existat in potentia ad possessionem termini, & quod solum pro priori careat possessione, illam autem habeat pro posteriori eiusdem instantis: Ergo ad rationem motus strictè talis, non sufficit carentia possessionis termini solum pro priori, nec cum illo est compatibilis possessio termini pro posteriori eiusdem instantis. Maior patet: Quia motus strictè talis non est actus entis specificativè solum, seu præsuppositivè existentis in potentia, sed reduplicativè, ut existentis in potentia: Ergo de ratione illius est non solum quod subiectum præsuppositivè, seu pro priori naturæ sit in potentia, sed quod reduplicativè, in quantum movetur, sit in potentia, nempe in ipso moveri. Minor vero non minus patet: Quia si in ipso moveri existit in potentia reduplicativè, in quantum movetur: Ergo in ipso moveri, & in signo ipsius motus, & non solum pro priori ad ipsum, existere debet sub carentia possessionis, ad quam movetur, & ad quam est in potentia in ipso moveri: Ergo implicat, quod solum pro priori illa careat.

36. Item: Ergo implicat, quod pro posteriori eiusdem instantis illam actu habeat. Probo hanc ipsam consequentiam: Quia implicat, quod in eodem instanti pro posteriori immediato ad carentiam privativam formæ

ma detur ipsa forma in actu: Sed motus existentis in potentia pro ipso signo motus importat carentiam privativam formæ, ad quam movetur, ut existentem in ipso signo motus, siquidem implicat, quod sit formaliter in potentia in ipso signo motus, & in quantum movetur reduplicativè, nisi in eo signo, & reduplicacione careat privativè ipsa forma, ut per se patet; siquidem existere in potentia ad aliquam formam formalissimè importat carere privativè illa forma: Ergò implicat, quod pro posteriori immediato ad motum entis existentis in potentia, prout sic existentis, existat ipsa forma actuans subiectum intra idem instans.

37. Contra est secundò: Quia ad motum non exigitur carentia termini, vel formæ, ad quam non movetur subiectum, sed carentia illius, ad quam movetur, & in quantum ad illam movetur; siquidem hoc solummodo exigitur, quod sit in potentia ad illam: Sed non movetur ad formam, seu possessionem termini, ut habendam pro priori ad talem motum, & independenter ab ipso; quia implicat motus ad præteritum, seu ad quid præsuppositivè habitum, & independenter ab ipso, sed solum ad formam ut habendam pro posteriori, & dependenter ad ipso motu: Ergò ad motum non requiritur, imò nec conducit per se carentia termini, aut formæ ut existentis præsuppositivè, & independenter, sed solum carentia formæ ut existentis pro posteriori, & dependenter ab ipso motu: Ergò essentialiter exigitur, quod in ipso instanti motus ad possessionem beatitudinis non detur ipsa possessio adhuc pro posteriori, sed solum danda sit pro durationibus sequentibus. Explicatur: Quia in hoc distinguitur motus improprie, & solum ex modo significandi talis, à motu strictè, & ex parte rei significatæ tali, quod in illo realiter loquendo simul, vel idem est fieri, & factum esse, tendere, & pervenire, moveri, & quiescere, perfici, & perfectum esse, licèt ex modo significandi, & concipiendi concipiantur à nobis cum distinctione, & successione: In isto autem realiter distinguuntur, & non possunt esse simul; vnde ille motus dicitur à D. Thom. actus perfecti, & actus existentis in actu, ut intelligere, velle, & sentire, non quia pro priori naturæ subiectum sit perfectum, & in actu; sed quia per ipsum motum, & actum, subiectum completè, & in facto esse perficitur: Alius autem dicitur actus imperfecti, seu existentis in potentia, non præcisè, quia pro priori naturæ ad motum subiectum sit imperfectum, aut in potentia, quia in hoc non differret à motu, qui est actus perfecti; sed quia per ipsum, & in signo ipsius movetur vialiter, imperfectè, & cum potentialitate exercita ad alium actum

consummatum, & perfectum, vnde per ipsum non aufertur potentialitas ad terminum; sed potius ipse motus affert ex se realem potentialitatem, & illam essentialiter importat respectu formæ, ad quam est motus, & hæc est imperfectio, quam iuxta D. Thom. essentialiter importat ex parte subiecti non præsuppositivè solum, sed formaliter, non tantum ex modo significandi, aut concipiendi, sed re ipsa, & ex parte ipsius motus significati, nam re ipsa, & proprie est motus, & non ex modo significandi, aut improprie: Tunc sic: Sed actus spei est motus ad possessionem beatitudinis strictè talis, nempe tanquam actus imperfecti, & existentis in potentia: Ergò implicat, quod in illo sit simul realiter, seu in eodem instanti tendere, & pervenire, moveri, & quiescere, sperare, & possidere: Item ergò importat essentialiter, quod subiectum sperans, non solum pro priori, sed per ipsum sperare moveatur ut in potentia ad possessionem, & cum carentia positiva, seu privativa ipsius possessionis ad quam movetur: Ergò implicat, quod in eodem instanti reali cum illa simul coexistat, in quantum ad illam movetur, nempe cum illa habita pro posteriori, & dependenter à se: Ergò ex ratione motus strictè talis rectè, & efficaciter probatur à D. Thom. & à Thomistis, quod spes importat absentiam positivam boni sperati, & consequenter, quod est inconiungibilis in eodem instanti cum possessione boni sperati habita pro posteriori: Ergò non fessellit Thomistas hæc probatio D. Thom. ut aiebat citatus Recent.

EXPENDUNTUR ALIÆ PROBATIONES CONCLUSIONIS.

38. SED videre liceat, & breviter expendere probationes, quas, præcedenti reiecta ut in sufficienti, efficaces existimat: Prima est, quia sola absentia positiva boni potest excludere cognitionem de possessione boni ut existentis pro posteriori eiusdem instantis: Quia per absentiam purè negativam, seu præcisivam pro priori hæc cognitio de possessione pro posteriori non excluditur: Sed spes requirit essentialiter cognitionem, quæ excludat cognitionem de possessione boni ut existente pro posteriori eiusdem instantis: Ergò requirit essentialiter absentiam positivam boni: Minorem probat: Quia spes requirit essentialiter cognitionem, quæ excludat cognitionem de se sufficientem ad terminandum gaudium eiusdem boni, quia nemo prudenter movetur per spem ad bonum de quo potest habere gaudium: Sed cognitio de possessione boni, ut existente pro posteriori de

se

se est sufficiens ad terminandum gaudium de tali bono: Ergò spes requirit cognitionem, quæ excludat hanc cognitionem de possessione boni existente pro posteriori. Probat minorem: Quia in Deo datur gaudium de bono creato à se producto: Sed ad tale gaudium sufficit cognitio de possessione boni ut existente pro posteriori, quia Deus non cognoscit bonum creatum, nisi ut existens pro posteriori ad suum amorem, cum bonum creatum non existat, nisi dependenter ab amore Dei: Ergò cognitio boni ut existentis pro posteriori sufficit ad terminandum gaudium de tali bono. Et confirmat: Nam ut cognitio creaturarum sit intuitio, & visio illarum sufficit præsentia earum pro posteriori naturæ, scientia enim visionis in Deo est causa ipsarum rerum, quas videt, & consequenter, quæ solum sunt præsentia pro posteriori ad ipsam, cum sint illius affectus: Sed non magis requiritur possessio boni ad gaudium, quam præsentia ad visionem, & intuitionem: Ergò ad gaudium satis est possessio boni pro posteriori. Confirmat secundò: Quia amor, quo Pater, & Filius in divinis producent Spiritum Sanctum est gaudium de Spiritu Sancto: Et tamen non regulatur per cognitionem de Spiritu Sancto, ut existente pro priori, sed ut existente pro posteriori originis: Ergò ad gaudium sufficit cognitio de possessione boni pro posteriori existente.

39. Sed hæc ratio non ita efficax est, ut facilè à contrariis elidi non possit, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem contrarij negabunt certe maiorem, quia cum ipsi propugnent spem beatitudinis esse compatibilem in eodem instanti cum ipsa beatitudine, quæ importat, vel integraliter, vel essentialiter gaudium de summo bono possessio, absdubio dicent spem esse compatibilem cum gaudio pro eodem instanti, licèt pro diversis signis, & consequenter cum cognitione sufficiente ad terminandum, gaudium eiusdem boni, nempe summi boni ut possessi. Et cum inquit, quod nemo prudenter movetur per spem ad bonum de quo potest habere gaudium. Respondebunt sanè, distinguendo: Pro signo pro quo potest proximè habere gaudium, concedent: Pro signo pro quo nondum potest habere gaudium, negabunt: Quia intra idem instans sic signa distinguunt: Primum, in quo proponitur beatitudo ut practice consequibilis, & sperabilis, pro quo nondum cognoscitur ut possessa; & pro hoc signo est potestas proxima illam sperandi, sed non potestas proxima gaudendi de illius possessione: Secundum, in quo, actu illam sperat; & adhuc pro hoc signo non est potestas proxima gaudendi de illa, quia nondum videtur, nec cognoscitur possessa, sed speratur:

Illustmus. Palanco.

Tertium, in quo beatitudo illi confertur in præmium; & in hoc tertio signo cognoscitur ut possessa, & est potestas proxima gaudendi de illa, quia hæc constituitur per cognitionem summi boni ut possessi, quæ cognitio non est usque ad hoc tertium signum, quia est ipsa beatitudo, seu visio beatifica. Consequentissimè igitur, dicent, quod cognitio exacta ad sperandum non debet excludere positivè cognitionem sufficientem ad gaudium, quæ est ipsa visio beatifica, siquidem defendunt, cognitionem exactam ad sperandum, & ipsam spem non esse incompatiblem cum visione beatifica, ut existente pro posteriori. Contra hoc autem nihil probat prædictus Auth.

40. Deinde possunt distinguere minorem: Cognitio de possessione boni, ut existente pro posteriori est de se sufficiens ad terminandum gaudium pro signo, pro quo talis cognitio existit, concedent: Pro signo pro quo nondum existit negabunt: Dicentque quod cognitio de possessione summi boni ut existente pro posteriori, minimè existit pro priori ad ipsam possessionem, & benè dicent: Quia cum possessio summi boni sit ipsa cognitio intuitiva summi boni, ut exercitè possessi per ipsam, ante ipsam, seu pro priori ad ipsam non potest dari cognitio illius ut possessi, sed solum in signo ipsius, seu pro posteriori, si sit cognitio reflexa de possessione; si autem solum datur cognitio talis in signo ipsius possessionis, vel pro posteriori, solum erit sufficiens ad terminandum gaudium pro posteriori; sed non pro priori cum quo conciliabunt, quod pro priori detur spes illius, & cognitio sufficiens ad sperandum.

41. Ad probationem autem in contra, duplici via responderi potest: In primis dando manifestam disparitatem, quia cognitio divina intuitiva de bono creato est practica, & factiva tanquam causa efficiens talis boni creati, & idè existit pro priori ad ipsum bonum creatum, & sic pro priori est sufficiens ad terminandum gaudium: At verò cognitio summi boni ut possessi non est causa efficiens, nec summi boni, nec possessionis illius, sed est purè speculativa respectu illius, & idè implicat, quod existat pro priori ad talem possessionem, & consequenter, quod pro priori sit sufficiens ad terminandum gaudium de possessione pro posteriori existente. Et hæc disparitas est manifesta apud Thomistas, qui scientiam visionis asserunt esse causam, & factivam rerum visarum; non tamen visionem beatificam summi boni, imò nec ullam cognitionem intuitivam creaturæ existimant esse factivam sui obiecti visi: Undè sicut propter hanc disparitatem admittimus in Deo cognitionem intuitivam obiecti solum existentis pro posteriori ad ipsam, in creaturis autem solum

Z

de

de obiecto præsuppositivè existente, ita potest in Deo admitti voluntatis affectus, qui sit gaudium de bono pro posteriori solum existente, non tamen in nobis, nisi de bono pro priori existente. Et hinc patet disparitas ad confirmationem primam, & secundam: Nam amor, quo pater, & Filius producunt Spiritum Sanctum est amor practicus, & productivus sui obiecti, & idèd potest esse gaudium de illo pro posteriori originis existente: At amor, quo beatus gaudet de summo bono, non est practicus, nec productivus sui obiecti, nempe summi boni vt possessi, sed speculativus respectu illius, & idèd solum potest esse gaudium de bono pro priori possesso: Undè ad primum sufficit cognitio de possessione boni, vt existente pro posteriori, secus autem ad secundum.

42. Secundo responderi potest: Quod amor Dei factivus creaturarum, seu decretum efficax, licèt idem realiter sit gaudium pro signo posteriori, pro quo iam videt intuitivè creaturas existentes, non tamen est gaudium, sed desiderium pro priori antequam videat eas existentes, nullo enim inconvenienti dicent; quod decretum efficax prius regulatur ex parte actus primi per cognitionem de practica possibilitate obiecti, & pro eo signo est desiderium efficax, & pro posteriori iam regulatur per cognitionem de existentia obiecti, & pro eo signo est gaudium, & complacentia: Idemque dici potest de scientia divina factiva rerum, quod scilicèt pro priori ad existentiam rerum est scientia practica, seu approbationis sub munere approbationis, sed non est visio, nec intuitio rerum nisi pro posteriori, pro quo res iam sunt præsentis, & hoc licèt sit eadem cognitio; sicut intellectio Patris Aeterni pro priori ad Filium est dictio sub munere dictionis, sed non contemplatio, nec visio Filij, nisi pro posteriori, licèt sit eadem intellectio: Et similiter amor, quo Pater, & Filius producunt Spiritum Sanctum pro priori originis est amor per modum impulsus, sed non est gaudium de ipso Spiritu Sancto, nisi pro posteriori originis. Undè nunquam probatur gaudium strictè tale sub munere gaudij, nisi de bono pro priori existente, nec visio, aut intuitio sub munere talis, nisi de obiecto pro priori existente.

43. Nec ea, quæ in contra reponit prædictus Recent. oppositum evincunt: Solum enim probant cognitionem productivam obiecti posse esse intuitionem ipsius, sed non probat, quod sit intuitio sub munere intuitionis pro signo priori pro quo præcedit obiectum, vt productiva illius: Et similiter de amore productivo sui obiecti solum probat, quod sit gaudium de illo, sed non, quod sit gaudium pro priori pro quo est sui obiecti productivus.

44. Sed inquit: Amor, quo Pater, & Filius spirant Spiritum Sanctum pro priori originis non est desiderium Spiritus Sancti, aliundè non est amor strictus illius: Ergò pro illo priori est gaudium. Huic replicæ responderi potest primo, illum amorem pro illo priori esse amorem strictum. Sed contra instat, quia amor strictus non est procurativus, nec productivus, qualis est ille amor. Hæc tamen instantia in ipsum recidit: Quia multò magis est contra rationem gaudij esse procurativum, aut productivum sui obiecti, quam contra rationem amoris stricti: Ergò si non est amor strictus pro illo priori, quia est productivus, aut procurativus sui obiecti, multò minus erit pro illo priori gaudium. Item, dici potest. Aliud esse, quod amor sit productivus, aliud, quod sit procurativus; licèt igitur amor strictus procurativus non sit, est tamen semper productivus, nam semper producit impulsus: Potest ergò esse amor strictus pro illo priori, & simul esse productivus Spiritus Sancti per modum impulsus, licèt non procurativus illius.

45. Responderi potest secundo: Amorem productivum Spiritus Sancti pro illo priori originis non esse desiderium, nec gaudium, nec amorem strictum respectu Spiritus Sancti: Quia pro illo priori non obtinet adæquatam rationem amoris respectu Spiritus Sancti, sed solum in adæquatam; sicut enim in intellectu distinguimus inadæquatè, & conceptum dictionis, & conceptum contemplationis, & non habet conceptum contemplationis, nisi pro posteriori ad conceptum dictionis, quia prius est producere verbum in quo contemplatur, quam contemplari ipsum, aut in ipso obiectum: Sic in amore distinguimus inadæquatè, & conceptum spirationis, seu productionis impulsus, & conceptum prosecutionis obiecti; & prius intelligitur sub munere inadæquato producendi impulsus, quam sub munere amoris, & prosecutionis obiecti: Ergò nihil mirum, quod amor, quo produci- tur Spiritus Sanctus, pro illo priori pro quo est producens non intelligatur, nec vt gaudium, nec vt desiderium, nec vt amor strictus, quia nondum intelligitur secundum conceptum adæquatum amoris respectu ipsius Spiritus Sancti, sed solum secundum inadæquatum munus amoris, nempe producendi impulsus, sub quo munere non explicat munus gaudij de ipso impulsu: Undè nullus dixit, quod Spiritus Sanctus per se procedit ex gaudio Patris, & Filij de ipso Spiritu Sancto, nec quod gaudium sub munere gaudij sit productivum sui obiecti de quo est gaudium: Et licèt plerique Theologi dicant, amorem, ex quo procedit Spiritus Sanctus, esse gaudium de illo specificativè loquendo, non tamen esse gau-

gaudium de illo replicativè, vt productivum illius, nec pro priori signo pro quo est productivus, seu spiratio activa. Hanc doctrinam obiter insinuatam dedi, quia conformiorem (nifallor) Thomistarum principijs, & vt indè pateat, non satis esse ad terminandum gaudium, vt gaudium, possessionem boni pro posteriori habitam in quo suam specialem probationem fundat præcitatus R.

46. Sed iam videamus secundam probationem ipsius, quam similiter efficacem appellat: Arguit sic: Ad spem, & eius proximam potestatem requiritur iudicium de non possessione boni pro eadem duratione, & mensura reali motus sperandi: Ergò ad spem requiritur absentia intentionalis possessionis boni. Probat antecedens: Illud iudicium de non possessione boni requiritur ad spem, & eius proximam potestatem, quod sit per se sufficiens, & requisitum, vt non possessio cruciet, & affligat animum sperantis: Sed solum iudicium de non possessione boni pro tota duratione reali motus sperandi est sufficiens, & requisitum, vt non possessio cruciet, & affligat animum sperantis: Ergò. Maiorem probat pluribus S. Paginæ testimonijs, in quibus habetur: Spem dilatione boni sperati cruciare, & affligere animum, vt est illud Proverb. 14. *Spes, qua differtur affligit animam, & alia huiusmodi.*

47. Confirmatque: Nam hunc discursum videtur fuisse Apostol. ad Rom. 8. vbi sic ait: *Spes, qua videtur non est spes, nam quod videt quis, quid sperat? Si autem, qua non videmus speramus, per patientiam expectamus:* Sed hic discursus nullus esset, si ad spem sufficeret iudicium de non possessione boni pro priori cohærens cum iudicio de ipsa possessione pro posteriori: Ergò requiritur iudicium de non possessione nec pro priori, nec pro posteriori: Probat minorem, quia si ad spem sufficeret iudicium de non possessione boni pro priori, solum inferri posset, quod non videmus pro priori, quæ speramus: Ex hoc tamen inferri non posset, quod ea expectamus per patientiam, nam si ea videmus pro posteriori eiusdem durationis, licèt non pro priori, nulla patientia necessaria est, cum nulla detur temporis dilatio, sed sola posterioritas naturæ, quæ nullo pacto patientiam requirit, nec terminare potest: Ergò vt salvetur discursus Apost. opus est, quod præcedat ad spem iudicium de non possessione pro tota duratione reali motus sperandi.

48. Veruntamen plura hic notari oportet: Primum, quod Apostol. in prædicto loco minimè probat spem esse de bono non possesso, seu non viso, quia spes affligit animum, seu, quia, quæ speramus per patientiam expectamus; sed potius è contra, idèd

probat spem importare expectationem per patientiam, quia speramus, quæ non videmus, nec possidemus: Ergò è converso, velle probare primum per secundum est contra mentem Apostol. vel saltèd contra, vel præter ordinem ab ipso observatum, & non ex mente ipsius. Dices: Verum esse, quod Apost. probat à priori patientiam in sperando, ex eo, quod spes est de non visis, seu non possessis: Sed ex hoc à posteriori arguitivè inferri, quod ipse loquitur de non visione, seu non possessione privativa, & pro tota duratione in qua quis sperat: Nam aliter non rectè probaret esse necessariam patientiam: Rectè sanè, nam id omnes censemus: Undè D. Thom. & nos cum ipso ex ipso textu Apost. probavimus spem esse inconiungibilem in eodem instanti reali cum visione possessiva sui obiecti, nam quod videt quis, quid sperat? Restat autem probare à priori hoc ipsum, nam probatio ex textu Pauli solum est ab auctoritate, vndè Div. Thom. prius præmissit hanc probationem ab auctoritate Apostol. *In argumento sed contra*, & immediatè in *corpore articuli* probat ratione. Sit igitur, quod Apostolus sensit, spem esse de non visis pro tota mensura motus sperandi, & ita expressit in dicto textu, prout colligitur à posteriori ex eius discursu. Sed vltra inquiri probationem à ratione huius sententiæ: Certè Apostolus illam non probavit per patientiam necessariam in sperando; sed potius per illam probavit in sperando esse necessariam patientiam: Ergò aliundè quam ex capite patientiæ necessariæ probari debet.

49. Deindè ad probationem in forma responderi potest, negando antecedens; ad eius probationem potest negari suppositum, supponit enim, quod ad spem, & eius proximam potestatem requiritur aliquod iudicium de non possessione boni, & solum probat, quale debeat esse hoc iudicium: Illud autem prius debuit probare, non supponere, ad probandum assumptum, nempe, requiri absentiam intentionalem positivam: Nam iudicium de non possessione boni, cum sit positiva affirmatio non possessionis, est absentia intentionalis positiva, non verò negativa, absentia enim intentionalis negativa stat in carentia iudicij de possessione, non verò in iudicio affirmante non possessionem, vndè qui supponit non sufficere illam carentiam, sed requiri hoc iudicium, supponit ipsum assumptum probandum, nempe requiri absentiam intentionalem positivam. Deindè ad spem, & eius proximam potestatem, satis probabile est non requiri iudicium de ipsius obiecto, sed satis esse apprehensionem suavisam, quæ sit inchoativè iudicium, vt supra vidimus. Item, dato, quod requiratur iudicium, satis est, quod sit iudicium de obiecto spei, non verò requiritur, quod

quod sit iudicium de conditione, quæ obiectum non est: Sed obiectum spei non est boni non possessio, sed potius possessio boni, vt postea habenda: Ergò ad spem satis est iudicium de possessione boni, vt postea habenda, & non requiritur iudicium de illius non possessione: Undè minimè requiruntur ad sperandum duo iudicia, vnum de possessione posteriori habenda; aliud de non possessione præsentis: Tum, quia licet bonum aliquod de præsentis possideatur, si possidetur amissibiliter, potest terminare spem, vt posterius etiam possidendum. Tum, quia ipsum iudicium de bono vt posterius possidendo, in actu exercito, & ex modo tendendi supponit per modum conditionis possessionem posteriorem, quam sperandam proponit, non esse nunc, licet id signatè non affirmet, nec iudicet: Et ratio est, quia sicut non speratur signatè non possessio, sed tantum attingitur exercitè per modum conditionis ex modo intrinseco tendendi quasi de futuro in possessionem boni posteriorem, ita non requiritur, quod signatè proponatur non possessio, sed satis est, quod per cognitionem proponentem obiectum spei attingatur exercitè per modum conditionis ex modo intrinseco repræsentandi de futuro bonum sperandum. Sed his prætermisissis.

50. Negari etiam potest maior: Nam licet plerumque spem committentur animi cruciatus, afflictio, & patientia ex dilatione boni sperati, & ex præsentis illius non possessione, diversi tamen affectus sunt in voluntate spes boni possidendi, & afflictio, seu patientia de boni dilatione, aut non possessione præsentis, vt per se notum est, ac proindè requirunt obiecta diversa, & cognitiones regulantes diversas: Igitur fateor, quod cognitio regulativa afflictionis, & tristitiæ, quæ spem committatur debet esse cognitio, seu iudicium de non possessione præsentis, quia obiectum talis afflictionis est ipsa præsentis dilatio, seu non possessio boni, ac proindè cognitio illum affectum regulans ex parte actus primi debet proponere ipsam non possessionem, quæ obiectivè animum contristat, & affligit: Nego tamen, quod obiectum spei sit ipsa non possessio, seu dilatio, alias spes ipsa esset per se tristitia, & afflictio animi, quod nemo dixit: Undè cognitio per se regulativa spei minimè debet esse iudicium de non possessione boni, aut dilatione de præsentis, sed solum de possessione postea habenda, nisi velis confundere obiecta, & cognitiones regulativas illorum affectuum, qui per se sunt valde diversi, nempè spei, & tristitiæ.

OBITER EXPLICATUR, QUALITER
Spes sit causa tristitia.

51.

AD probationem autem in contra ex testimonijs Sacri Textus, dico, quod ex illis minimè probatur, quod spes per se ipsam sit tristitia, afflictio, aut animi cruciatus, sed solum, quod ratione dilationis boni, quam ex parte modi, & in actu exercito importat spes, si talis dilatio reflexè, & signatè attendatur, potest causare afflictionem, & cruciatum animi, non per se, sed per accidens; nempè ratione adiuncti, non ratione sui. Quam doctrinam colligo ex D. Thom. 1. 2. *quest. 40. artic. 8.* vbi inquit Angel. Præcept. An spes conferat ad operationem, vel magis impediatur? Et respondet affirmativè, vt constat ex *corp. artic.* Opponit autem sibi secundum arg. sic: *Tristitia impedit operationem: Sed spes quandoque causat tristitiam: Ergò spes impedit operationem.* Respondet autem: Ad secundum dicendum: *Quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est vt causat tristitiam, vt supra dictum est.* nempè *quest. 32. artic. 3. ad 2.* vbi sic ait: Spes in quantum habet præsentem ætimationem boni futuri, delectationem causat: In quantum autem caret præsentia eius, causat afflictionem: Ergò iuxta D. Thom. spes nec per se est tristitia, & afflictio animi, nec per se illam causat, sed solum per accidens, in quantum importat in actu exercito carentiam boni sperati, quæ nempè, si reflexè attendatur, affligit animum, & hoc non semper, quia non semper signatè attenditur, sed quandoque, vnde nec in argumento obijcitur, quod semper causet tristitiam; sed quandoque.

52. Sed inquit præcitatus Recent: Verum esse, quod iuxta D. Thom. per accidens est, quod spes causet tristitiam. Sed inquit: Quam tristitiam? Est ne tristitia, quæ oritur ex absentia obiecti? Minimè (respondet;) sed tristitia, quæ impedit operationem. Idque probare nititur varijs coniecturis. Veruntamen hoc non tam est exponere D. Thom. quam negare, mens enim D. Thom. perspicua est: Nam expressè loquitur de tristitia, quæ oritur ex dilatione, & absentia obiecti. Primum: Nam de eatrastitia dicit causari per accidens à spe, de qua dixerat argumentum in minori: *Spes quandoque causat tristitiam,* hanc enim minorem distinguit in solutione, admittendo, quod illam causat per accidens, & negando, quod illam causat per se; aliter enim non solveret argumentum, si de alia tristitia loqueretur: Sed minor argumenti procedebat de tristitia orta ex absentia, & dilatione obiecti, nam procedebat de tristitia, seu afflictione,

tionem, de qua dicitur Proverb. 14. *Spes, quæ differtur, affligit animam,* nam hoc textu confirmatur illa minor in argumento; huiusmodi autem tristitia appertè significatur orta ex dilatione obiecti, propterea enim dicitur: *Spes quæ differtur:* Ergò cum D. Thom. distinguit hanc minorem dicens, quod spes per accidens est, quod causet tristitiam, loquitur de tristitia orta ex absentia obiecti. Secundò: Quia D. Thom. inquit: *Per accidens est, quod causet tristitiam, vt supra dictum est,* nempè *quest. 32. artic. 3. ad 2.* Sed ibi expressè ait: *Quod spes, in quantum caret præsentia sui obiecti, causat afflictionem:* Ergò de hac tristitia loquitur, nempè, quæ oritur ex carentia præsentia, seu ex absentia obiecti. Tertio: Quia nullam aliam tristitiam potest causare spes per accidens, nisi, quæ sit de absentia, & dilatione obiecti; vel assigna, de quo obiecto sit tristitia, quam per accidens dixit Div. Thom. causare spem? Sanè id prædictus Recent. non assignat: Ergò immeritò negat esse tristitiam de absentia obiecti, cum non sit aliud obiectum de quo sperans tristetur.

53. Sed dices: Per nos spes causat tristitiam, in quantum caret præsentia obiecti, seu in quantum importat absentiam intentionalem illius: Sed per nos est per accidens, quod causet tristitiam: Ergò est per accidens respectu spei, quod importet carentiam, seu absentiam intentionalem obiecti: Ergò tenemur dicere, quod spes non exigit per se, & essentialiter talem absentiam, sed potest sine illa reperiri. Hoc, ni fallor, argumentum obligavit prædictum Recent. ne concederet tristitiam de absentia obiecti causari per accidens à spe. Veruntamen ad id minimè obligor: Unde facilè respondeo primo, distinguendo minorem: Spes causat tristitiam, in quantum caret præsentia obiecti, quando hæc carentia signatè, & directè proponitur voluntati, concedo: Quando solum in actu exercito, & ex modo repræsentandi attingitur, nego maiorem, & concessa minori, distinguo consequens: Ergò est per accidens respectu spei, quod importet carentiam, seu absentiam obiecti, exercitè, & ex modo intrinseco tendendi, nego consequentiam: Quod illam importet vt signatè cognitam, & propositam voluntati, concedo consequentiam: Quia licet spes, per se, & essentialiter ex modo intrinseco tendendi de futuro, seu per motum directum importet in actu exercito absentiam obiecti, per accidens tamen est, quod hæc cognoscatur signatè, prout necesse est, vt causet tristitiam, & affligat animum. Undè non est de absentia spei actu causare tristitiam, sed per accidens illi convenit, licet sit de essentia spei importare absentiam positivam obiecti,

54. Vel secundo responderi potest: Concessa maiori, & minori distinguendo consequens: Ergò est per accidens, id est, præter intentionem, & causalitatem positivam spei, quod importet absentiam intentionalem obiecti, concedo consequentiam: Per accidens, id est, præter essentiam eius, & accidentaliter illi conveniens, nego consequentiam; quia visitatum est in Div. Thom. accipere ly *per accidens* pro eodem ac præter intentionem, & positivam causalitatem, aut inclinationem; vt si dicatur, quod generatio per se est productio formæ, sed per accidens corruptio alterius, licet essentialiter secum afferat corruptionem alterius, & in hoc sensu verum tenet, quod spes per accidens importat absentiam intentionalem obiecti, & causat tristitiam ex illa, nempè præter intentionem, & conatum sperantis, per se autem causare delectationem, quia per se facit obiectum speratum præsens secundum quid, id est, secundum facultatem, & fiduciam illud obtinendi, quia ex proprio conatu, & intentione facit obiectum quasi præsens, & quasi iam obtentum, iuxta illud: *Gloriamur in spe gloria Filiorum Dei.* Et illud: *Spe gaudentes.*

55. Ex quo patet ad obiecta Prædicti Recent. Inquit igitur, quod Div. Thom. minimè loquitur de tristitia, quæ oritur ex absentia boni, sed de tristitia, quæ impedit operationem: Et probat primo: Quia eam tristitiam concedit per accidens causari ab spe, cuius contrariam delectationem asserit causare per se: Sed delectatio, quam asserit per se causare spem, non est delectatio ex præsentia boni, sed delectatio adiuvens operationem: Ergò nec tristitia, de qua loquitur est de absentia boni, sed tristitia impediens operationem. Secundò: Quia ibi sermo erat de impedire, vel non impedire operationem: Ergò impertinenter loqueretur D. Thom. de tristitia, quæ non impedit operationem, nec de hac opus esset dicere, quod per accidens causatur ab spe.

56. Tertio: Quia in *quest. 32. artic. 3.* vbi se citat D. Thom. assignat triplicem coniunctionem cum bono, vnam secundum apprehensionem, & hanc assignat memoriæ, quatenus facit in apprehensione præsens, quod re ipsa est absens: Secundam per apprehensionem, & facultatem, seu securitatem obtinendi bonum, & hanc assignat spei, quæ per se facit bonum, quasi iam obtentum: Tertiam, per præsentiam actualem, & in re ipsius boni, & hanc assignat delectationi sensibili, seu gaudio simpliciter tali. Ex quo sic arguit: D. Thom. solum concedit spei eam præsentiam boni, quæ consistit in potestate, seu securitate illud adipiscendi: Ergò D. Thom. sentit non convenire spei delectationem ortam ex coniunc-

junctione actuali cum bono : Ergò sentit per se convenire spei tristitiam ortam ex carentia huius conjunctionis ; seù ex absentia positiva, quæ idem est : Ergò , quando dicit tristitiam illi convenire per accidens , non loquitur de tristitia ista , sed de alia , quæ impedit operationem.

57. Quartò : Quia ibidem ad 1. quod intendebat probare memoriam , & spem non causare delectationem , quia non sunt de obiecto præsentis , sed absentis , sic ait : *Spes , & memoria sunt quidem eorum , quæ sunt simpliciter absentia , quæ tamen secundum quid sunt presentia , scilicet , vel secundum apprehensionem solum , ut memoria , vel secundum apprehensionem , & facultatem , ut spes* : Ergò iuxta D. Thom. spes est de obiecto simpliciter absentis : Sed obiectum solum negativè absens pro priori naturæ non est simpliciter absens : Ergò ad spem non sufficit illa absentia negativa pro priori. Secundo : Eodem modo convenit spei absentia boni futuri , sicut memoriæ absentia rei præteritæ : Atqui memoria non est per accidens de obiecto positivè absentis , sed per se : Ergò nec spes. Tertio : Quia si solum per accidens conveniret spei absentia positiva boni , facillior , & promptior esset per hoc solutio argumenti , quia absentia solum per accidens spei conveniens non obfaret , quo minus causaret per se delectationem , prout ibi D. Thom. intendebat solvere : Ergò in eo artic. clare docuit D. Thom. per se convenire spei absentiam positivam boni : Cum ergò ex hac absentia oriatur tristitia , & afflictio animi , non potuit D. Thom. de hac asserere , per accidens causari ab spe : Quod ita clarum esse inquit , ut nullus dubitandi relinquatur locus , atque satius esset mentem D. Thom. intactam relinquere , quam ita explicare.

58. Quintò : Quia D. Thom. 1. 2. quest. 36. artic. 2. ex professo inquit : An concupiscentia specialis , id est , desiderium , sit causa doloris ; & resolvit concupiscentiam specialem secundum propriam rationem consideratam , esse causam doloris. Et respondet affirmativè. Probat autem sic : *Omne , quod impedit motum , ne perveniat ad terminum , est contrarium motui : Illud autem , quod est contrarium motui appetitus , est contristans , & sic per consequens concupiscentia est causa tristitia , in quantum de retardatione concupiti , vel totali ablatione tristamur*. En , inquit , quomodo Div. Thom. asserit desiderium , & potiori titulo spei , secundum propriam naturam , convenire , hoc modo causare tristitiam : Sed quod convenit alicui secundum propriam naturam , non convenit ei per accidens : Ergò desiderium , & spes causat per se tristitiam ex absentia boni ; Ergò

hanc tristitiam non causat per accidens :

59. Veruntamen hæc levia sunt , ut tristitia , quam D. Thom. dixit causari per accidens à spe , detorquatur contra ipsius mentem expressam , ut supra vidimus , ad aliam , quæ non sit de absentia obiecti , vel boni. Undè ad primum , in primis dico , quod illa contrapositio , in qua ait , D. Thom. *minimè loqui de tristitia ex absentia obiecti ; sed de tristitia , quæ impedit operationem* , supponit tristitiam ex absentia , & dilatione boni non posse impedire operationem , supponit inquam , sed non probat , cum tamen deberet probare : Nam impedire operationem , vel in totum , vel in partem convenit tristitiæ ex ratione communi tristitiæ , eo videlicet , quod de ratione communi tristitiæ est aggravare , & comprimere animum , non verò ex eo , quod sit tristitia de alio obiecto , quam de absentia , & dilatione boni , imò plerumque absentia , & dilatio boni tanta est , & tantam tristitiam causat , ut auferat spem boni , & omnem operationem impediatur ad bonum consequendum ; quando verò tanta non est , solet relinquere spem , & operationem , sed eam debilitat , & ex parte impedit : Ergò ineptè contraponitur tristitia de absentia , & dilatione boni , tristitiæ , quæ impedit operationem , & cum falsa suppositione non probata.

60. Deindè , ad primam probationem , nego maiorem in sensu argumenti , nempe de contrarietate directæ , quia , ut spes per se causat delectationem , & per accidens tristitiam , non est necessarium , quod tristitia sic causata sit contraria illi delectationi ; sed satis est , quod sit præter illam , & aliquantulum minorativa illius ; tristitia autem de absentia boni est præter delectationem spei , & illam abduo minorat ; quia quanto quis magis tristatur de absentia boni , tanto minus delectatur spei ipsius , & hoc pacto concedi potest , quod tristitia , quam per accidens causat spes de absentia boni est contraria delectationi spei , nempe indirectè , & quatenus illam minuit , quomodo tristitia de vno obiecto opponitur , & minuit delectationem de alio , licet non directè contrario. Deindè , transacta maiori , negari potest minor : Quia delectatio per se causata ab spe est de presentia boni secundum quid , seù de bono secundum quid presentis , nempe secundum facultatem , & securitatem illud adipiscendi , ut ipse arguens testatur ex Div. Thom. in quarta probatione : Et etiam , quia falsò supponit , delectationem spei de bono sit presentis non adiuvere operationem ; dum dicit : *Non est delectatio ex presentia obiecti , sed delectatio adiuvens operationem*.

61. Ad secundam probationem , concessio antecedenti , & consequenti , nihil contra nos : Quia restat arguenti probare , quod

tristitia de absentia , & dilatione obiecti non possit impedire operationem , quod minimè probavit , imò nec expressè dixit , sicut nec dixit , de quo obiecto sit illa tristitia , quam spes causat per accidens iuxta D. Thom. & quæ iuxta ipsum impedit operationem.

62. Ad tertiam , concedo totam illam doctrinam D. Thom. quæ optima est , & concedo item antecedens , & primam consequentiam , nego tamen secundam , quæ minimè infertur , quia ex quo aliquid non causat unum , minimè sequitur debere causare per se oppositum , aut contrarium directè illi , quod non causat , ut mille exemplis probari posset : Ex quo enim alicui non conveniat creare , minimè sequitur , quod per se illi conveniat annihilare : Et ex quo alicui non conveniat generare hominem , non sequitur , quod per se illi conveniat illum occidere , & sic de alijs , undè licet spei non conveniat causare delectationem de bono actu presentis ; tamen minimè infertur , quod per se illi conveniat causare tristitiam de bono positivè absentis , undè potest hoc illi convenire per accidens.

63. Ad quartam , concessa doctrina D. Thom. ut optima , & prima consequentia , itemque minori subsumpta , distinguo consequens : Ergò ad spem non sufficit illa absentia negativa pro priori , & hoc rectè probatur , eo quod per se illi conveniat causare tristitiam , nego consequentiam : Et hoc aliundè bebet probari , concedo consequentiam : Nam licet ille discursus D. Thom. ex terminis rectè probet contra Recent. Iesuitam , quem ibi impugnat , requiri ad spem absentiam simpliciter talem obiecti , & consequenter positivam , listamen nunc non est de absentia positiva , sed de tristitia orta ex illa , & non statim infertur : Spei convenit per se absentia positiva boni : Ergò illi convenit per se causare tristitiam ex illa ortam ; quia licet illa conveniat per se in actu exercito , & ex parte modi tendendi per motum strictum , & de futuro in bonum , hoc modo sumpta non causat per se tristitiam , sed solum signatè considerata ipsa absentia , ut malum presentis ; quod quidem est per accidens respectu spei , quæ minimè exigit , quod absentia signatè proponatur voluntati , ut malum presentis. Ad secundam , concedo totum , nempe , quod spes sit per se de bono positivè absentis , absentia sumpta exercitè , & ex modo tendendi , sed indè nihil ad assumptum. Ad tertiam , dico , quod Div. Thom. nunquam dixit absentiam positivam obiecti convenire per accidens spei , nec de hoc litigamus , dixit tamen : *Per accidens esse , quod causat tristitiam* , quam expressè intelligit ortam ex carentia , & absentia obiecti , ut supra diximus : Compatitur ergò , quod spes

per se importet in actu exercito , & ex modo tendendi absentiam obiecti , & quod nihilominus per accidens sit , quod causat tristitiam ex illa , siquidem utrumque asserit Div. Thom. ita clarè , ut nullus videatur dubitandi relictus locus , & ad id negandum fatiis esset mentem D. Thom. intactam relinquere , quam ita illam explicare.

64. Ad quintam , in primis dico , quod ibi D. Thom. in titulo articuli non inquit de concupiscentia speciali , sed de concupiscentia sine tali restrictione , undè titulus præcisè est : *An concupiscentia sit causa doloris* : Et in corpore resolvit de concupiscentia generaliter sumpta pro amore , qui est primus affectus voluntatis , quam D. August. generaliter concupiscentiam appellat , & dicit esse univalem causam doloris : Deindè resolvit de concupiscentia specialiter dicta , & de hac dicit non posse esse causam univalem doloris , sed tantum particularem , & probat ut in obiectione. Cuius doctrina concessa , ad ponderationem , concessa maiori , nego minorem univalem sumptam , nam homini secundum propriam naturam convenit ignorare , & errare , non enim id illi convenit secundum naturam communem brutis , quia propriè bruti non ignorant , sicut nec sciunt , & tamen nemo dixit , quod illi convenit per se ignorare , & non potius per accidens , idemque de alijs defectibus proprijs naturæ rationali , quosolum conveniunt homini secundum propriam naturam , quin tamen conveniant illi per se , sed per accidens , ut falli , peccare , mentiri , & alia : Ergò ex hoc , quod conveniat desiderio , aut concupiscentiæ secundum propriam naturam causare tristitiam , non sequitur , quod illam debeat causare per se , nec ex quo Div. Thom. primum dixerit , infertur dixisse secundum. Veruntamen notanda sunt verba D. Thom. sic enim inquit : *Concupiscentia secundum propriam rationem considerata , est interdum causa doloris*. Sanè , quod interdum tantum est causa doloris , interdum non est causa doloris : Ergò per accidens illi convenit causare dolorem , licet secundum propriam rationem.

65. Veruntamen , ut mens D. Thom. perspicua fiat , notandum est , quod duplex distinguitur à D. Thom. causa doloris , nempe vna ex parte finis , vel obiecti , & hanc dicit esse malum coniunctum , seù presentis : Aliam ex parte principij motus , & ista inquit , *est inferior inclinatio appetitus , quiquidem per prius inclinatur ab bonum , & ex consequenti ad repudiandum malum contrarium* : Et ideo huiusmodi motus appetitivus , nempe doloris , primum principium est amor , qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum : Secundum autem principium est

odium, quia nempe odium alicuius mali, quando illud est præsens, necessario infert tristitiam de illo: Igitur spes, & concupiscentia potest summi, vel ex parte obiecti, vel ex parte actus, & inclinationis: Ex parte obiecti solum per accidens est, quod causat tristitiam, ratio manifesta est, quia spes, & concupiscentia ex parte obiecti per se respiciunt bonum, ut bonum, minimè verò respiciunt malum, ut malum, ut per se patet: Sed bonum, ut bonum non potest per se causare tristitiam, sed ad summum per accidens, in quantum illud bonum habet adiunctum sibi malum absentiae, & dilationis: Ergò spes, & concupiscentia ex parte obiecti considerata non possunt per se causare tristitiam, sed solum per accidens. Si verò considerentur ex parte principij dici potest, quod concupiscentia boni per se causat tristitiam sub conditione, vel ex suppositione, quod absentia boni, & eius dilatio, vel totalis ablatio considerentur signatè, ut quid malum: Ratio est, quia concupiscentia boni per se causat fugam mali contrarij præsens, quæquidem est tristitia: Ergò ex suppositione, quod absentia, aut dilatio boni concupiti signatè consideretur ut malum præsens contrarium bono concupito, concupiscentia per se ex parte principij causat tristitiam de tali malo.

66. Veruntamen, absolute loquendo, id non est necessarium, nec per se absolute in concupiscentia boni, unde non dixit D. Thom. quod semper, sed quod interdum est causa tristitiæ, & merito, quia non semper, nec necessario absentia, aut dilatio boni signatè proponitur ut malum, præsertim quando concupiscentia determinatè est de bono, quod de præsentia haberi non potest, nec concupiscitur sic de præsentia, aut quantocius haberi, sed post certum tempus, & certas diligentias, tunc enim, præsens absentia, aut dilatio non apprehenditur ut mala, nec contraria bono concupito, ut concupito, & consequenter non contristat animum, quia nec contrariatur motui concupiscentiæ, & hoc præsertim contingit in spe, quæ plerumque est de bono futuro post certum tempus, & tunc absentia boni pro toto illo tempore intermedio in quo bonum speratur, minimè apprehenditur ut mala, nec contristat appetitum, nemo enim contristatur ex eo, quod bonum non obtineat antequam illud sperabat: Ergò attenda littera, & sensu legitimo Div. Thom. nec ex parte principij, nec ex parte obiecti spes, aut concupiscentia secundum propriam rationem considerata est per se absolute, & necessario causa tristitiæ, sed solum per accidens ex parte obiecti, & interdum ex parte principij, ex suppositione accidentali iam explicata.

67. Mitto, quod concupiscentia

specialis in eo artic. non sumitur à D. Thom. pro eodem, ac desiderium, ut exponit prædictus Auth. nec id expressit D. Thom. & merito, quia concupiscentia ex se non petit absentiam boni, imò magis per se petit præsentiam, & magis per se est causa gaudij de præsentia boni concupiti: Si enim concupiscens aliquod bonum, ex hoc, quod illud concupiscit, tristatur ex dilatione illius, absdubio ex hoc ipso, quod illud concupiscit, delectabitur, & gaudebit ex præsentia illius: Ergò concupiscentia magis erit causa per se delectationis, & gaudij, quam tristitiæ, imò delectationis est causa per se, siquidem illam per se intendit, tristitiæ verò per accidens. Nec oppositum infertur ex solutione ad 2. ubi sic ait D. Thom. *Illud, quod concupiscitur, & si sit realiter futurum, est tamen quodammodo præsens, in quantum speratur: Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter opponitur, quod dolorem causat.* Non enim in prima responsione, ut præterit prædictus Auth. absolute concedit bonum concupitum esse realiter futurum, sed id concedit hypoteticè: Dicit enim: *Et si sit realiter futurum, quasi dicat, dato, quod sit realiter futurum,* quia nimirum id non est de ratione concupiscentiæ sed solum ab ea secundum propriam rationem permittitur. Et similiter in secunda, quæ præcipua, & legitima est, solum hypoteticè ait: *Licet bonum concupitum sit futurum,* non verò dicit, quod de necessitate debet esse futurum, casu autem, quo sit futurum, dicit, quod impedimentum præsentialiter opponitur, & idè contristat, quod etiam fatemur: Sed negamus, quod de necessitate, & semper præsentialiter opponatur, id est, obijciatur voluntati ut quid malum, aut quod id per se, & necessario conveniat concupiscentiæ.

68. Hæc satis diffusè dixerim, quia egrè fero mentem D. Thom. aliàs perspicuam, absque necessitate alio distorqueri. quod enim spes, aut concupiscentia per se causat tristitiam de absentia boni minimè necessarium est ad substinendam sententiam Div. Thom. & Thomistarum de absentia positiva boni essentialiter exacta ad spem pro sui motus duratione, præsertim, cum ad probandum spem causare tristitiam, opus sit prius probare, quod importat absentiam positivam boni, quæ est conclusio probanda.

69. Sed aliundè probat prædictus Auth. spem titulo speciali causare per se tristitiam, quia nempe spes per se est de bono difficili, & arduo: Sed iuxta D. Thom. in 3. dist. 26. quest. 1. artic. 2. ad 3. *In quantum spes est de difficili, & arduo, non delectat, sed magis affligit, cum ex hoc ipso sit*

fit distans, nam ut ait ad 4. *Quod habetur iam non est difficile, sed tantum dum non habetur:* Ergò spes per se affligit animum, & causat tristitiam in illo. Confirmat ex eodem Div. Thom. 1. 2. quest. 23. artic. 3. ubi probat motum iræ non habere contrarietatem boni, & mali, quia ira est contra malum præsens, cui solum opponitur contrariè bonum adeptum: Bonum autem adeptum non potest specificare motum iræ, tum quia iam non est arduum, tum quia causat gaudium, qui non est motus iræ, sed concupiscibilis: Sed hic discursus esset nullus, si satis esset ad spem absentia negativa pro priori, cum possessione pro posteriori: Ergò.

70. Veruntamen, licet ex his satis efficaciter probetur, spem requirere absentiam positivam boni, supposito, quod spes sit motus strictè talis: Independentem tamen à ratione motus strictè talis facile potest responderi à contrarijs explicando D. Thom. Quasi dicat, quod spes in quantum est de difficili, & arduo, affligit, non afflictione de absentia positiva obiecti, sed afflictione de repugnantia, & resistentia in illius actuali acquisitione, quatenus agens erga obiectum repugnans agendo patitur, & affligitur, hæc autem arduitas, & difficultas pro priori naturæ intellecta, potest vinceri pro posteriori, quia non semel actione instantanea vincitur repugnantia, & difficultas obiecti pro priori naturæ ardui, & difficilis, imò obiectum victoriæ semper est difficile, & arduum, & tamen non est arduum pro posteriori ad victoriam, sed solum pro priori tantum intra idem instans, & sic affligit animum pro priori, sed pro posteriori delectat.

71. Sed dices iuxta D. Thom. *Affligit, cum ex hoc ipso sit distans:* Ergò Div. Thom. loquitur de afflictione, quæ sit de distantia, & absentia obiecti. Respondeo, quod ex præcisa ratione ardui, seclusa alia ratione, solum probatur, quod sit distans distantia in proportionis, seu excessus ad vires proprias, & propriam facilitatem; non distantia durationis, aut temporis, quia solum probatur, quod superet facilitatem, seu vires faciles subiecti, & quod in se, nisi cum difficultate, non sit assequibile, ut patet, cum quis actione instantanea acquirit obiectum pro priori naturæ arduum, & vincit difficultatem in eius assecutione. Et hoc probari potest: Quia D. Thom. & omnes Philosophi ponunt tanquam duas condiciones in obiecto spei, quod sit arduum, & quod sit futurum: Si autem arduum, ex hoc ipso præcisè, quod arduum est, esset temporaliter, & duratione absens, frustra poneretur tanquam distincta conditio, quod sit futurum, nam idem esset esse arduum, ac esse futurum: Imò obiectum fortitudinis, & magnanimitatis deberet dici futurum, sicut obiectum spei,

Illustmus. Palanco,

quia etiam est arduum, & eo ipso, quod est arduum, deberet essentialiter esse positivè absens, & futurum; quod tamen nemo dixit, quia nullus hucusque dixit fortitudinem, & magnanimitatem esse essentialiter de obiecto futuro. Undè cum inquit D. Thom. *Quod habetur iam non est difficile, sed tantum dum non habetur,* explicari potest, quod pro signo, quo habetur, non est difficile, bene verò pro priori, pro quo non habetur, & pro quo est difficile haberi, & adquiri, nam quod pro priori est difficile haberi potest pro posteriori haberi, sicut victoria difficilis, pro priori est difficilis haberi, sed pro posteriori habetur, & iam habita non est difficilis. Nec huic doctrinæ obstat, quod arduitas obiecti debet esse distincta, & prior ad actum terminatum ad obiectum arduum, eo quod est conditio obiectiva, quæ debet se tenere ex parte obiecti, ut prior actu terminato ad ipsum. Nam hoc solum probat, quod debeat esse prior prioritate naturæ, non verò prioritate durationis, ut patet in alijs conditionibus obiectivis, & infortitudine, & magnanimitate, quæ essentialiter respiciunt obiectum arduum, quin respiciant essentialiter illud ut realiter, & positivè futurum.

SOLVUNTUR OBIECTA CONTRA
conclusionem, & rationem
D. Thom.

72.

O Bijiunt primo: Potest Deus alicui promittere beatitudinem confe-

rendam in instanti A. sub conditione, quod in ipso instanti A. eliciat actum spei de illa, sed illam in eo instanti speret: Sed eo casu coniungeretur beatitudo cum spe illius: Ergò potest simul coniungi spes cum possessione obiecti sperati. Confirmatur primo: Quia meritum non est incompatible cum præmio, imò est coniungibile positivè cum ipso: Sed actus spei potest esse meritum beatitudinis, si eliciatur ex imperio charitatis: Ergò potest coniungi cum præmio beatitudinis. Confirmatur secundo: Quia iuxta Caiet. 1. part. quest. 63. artic. 6. Angeli boni meruerunt in ipso primo instanti præmij, seu beatitudinis: Sed non meruerunt sine spe præmij: Ergò in ipso primo instanti beatitudinis pro priori naturæ habuerunt spem illius: Ergò est compatibilis.

73. Respondeo, negando casum maioris esse possibilem, quia Deus non potest promittere, quod implicat contradictionem: Implicat autem contradictionem, quod in eo ipso instanti, in quo quis sperat beatitudinem conceptam positivè ut futuram (nam aliter illam sperare nequit) possideat illam, seu videat præsentem; nam sibi ipsi intellectus contradiceret, quod repugnat in eodem instanti

Aa

instanti

instanti etiam pro diversis signis. Ad primam confirmationem, distingo maiorem: Meritum ex generali conceptu meriti non est incompatible cum premio, concedo: Meritum aliquod ex conceptu peculiari talis meriti, nego maiorem, & quod positivè petat esse coniungibile cum premio adhuc ex ratione communi, quia ex ratione communi meriti solum negativè, & permisivè est coniungibile cum premio, quatenus ex tali ratione communi illi non repugnat; non verò, quia ex ratione communi petat positivè posse coniungi cum omni premio, aut cum premio essentiali beatitudinis: Undè concessa maiori, nego consequentiam. Ad secundam confirmationem: In primis, nego illam sententiam Caiet. nam prorsus falsa est, nam status viatoris in Angelo non pervenit usque ad instans beatitudinis intrinsicè, & inclusivè, sed usque ad illud exclusivè, ita ut in illo terminaretur solum extrinsicè. Deinde illa admissa, neganda foret maior: Quia in eo casu dici deberet, quod in illo instanti meruerunt solum per charitatem, sed non per spem, aut ex spe.

74. Sed replicabis primo: Per nos meritum ex conceptu meriti est coniungibile cum premio beatitudinis: Sed meritum petit procedere ex spe premij: Ergò spes premij potest coniungi cum premio ipso beatitudinis. Respondeo, negando minorem: Nam ut rectè aiunt PP. Salmanticenses in præsentia, meritum essentialiter sumptum nihil aliud est quam obsequium dignum premio, vel opus cui retributio debetur; hoc autem elici potest quin eliciatur ex spe premij, imò ita erit magis obsequiosum, & meritorium, ut potè magis purè directum in obsequium Dei absque reflexione ad proprium commodum, vel ad propriam felicitatem (obiter noto pro lectore me dixisse, quin eliciatur ex spe premij non cum spe premij, nam licèt spes imperans possit minuere meritum, non tamen spes committans, aut inserviens charitati.) Undè meritum potest salvari independentè ab spe premij, quod quidem apertè patet in Christo, in quo non fuit spes Theologica, & sine illa censent communiter Theologi potuisse mereri beatitudinem essentialem.

75. Replicabis secundo: Ideò per nos spes nequit coexistere cum premio, quia est motus strictè talis, & procurativus premij: Sed hæc ratio est nulla: Ergò. Probatur minor: Quia etiam meritum est motus procurativus premij: Et tamen ex conceptu meriti potest coexistere cum premio: Ergò. Confirmatur: Quia desiderium boni est motus procurativus boni: Sed desiderium potest coexistere cum bono desiderato: Ergò & motus procurativus: Ergò ex ratione motus procurativi non probatur incompatibilitas. Pro-

batur minor, primo: Quia desiderium boni est inclinatio in bonum causativa ipsius: Sed causa potest coexistere cum effectu, cuius est causativa: Ergò & desiderium. Secundò: Quia in instanti in quo iustus desiderat, & conatur ad augmentum charitatis, potest illi dari tale augmentum, imò de facto illi datur, quia tunc augetur charitas, cum quis conatur ad augmentum illius: Ergò desiderium potest coexistere cum bono desiderato. Confirmatur secundo: Nam ideò spes, & desiderium non potest coexistere cum bono desiderato, & sperato, quia essentialiter illud respiciunt ut futurum, qui enim desiderat, & sperat aliquid, sperat, & desiderat illud ut de futuro habendum: Sed hæc ratio est nulla: Ergò. Probatur minor, primo: Quia bonum speratum, & desideratum potest conferri à Deo ante durationem pro qua speratur, & desideratur, nam Deus potest præmiare præveniendò nostrum desiderium, & spem: Ergò quamvis desideretur, & speretur ut in posterum habendum, potest Deo conferente haberi de præsentia. Secundum: Quia potest quis desiderare bonum ut in eo instanti conferendum: Ergò. Probatur antecedens: Quia potest quis conari ad augmentum gratiæ, & charitatis assequendum in eo instanti, nam qui conatur ad ferventius diligendum Deum, conatur in ipso instanti ferventius illum diligere: Sed conari ad aliquid est illud desiderare: Ergò potest quis desiderare bonum ut in ipso instanti desiderij habendum.

76. Respondeo negando minorem. Ad primam probationem, nego maiorem, quia ut supra vidimus ex PP. Salmant. inquit ipse Albendea, qui hoc argumento utebatur supra num. 30. inquit inquam sect. 5. num. 26. meritum ex sua ratione solum est actus honestus informatus gratia, factusque in Dei obsequium accedente pacto de collatione premij, in quibus prædicatis minimè includitur ratio motus procurativi premij, imò quanto minus in obsequio præstito procuratur præmium, tanto erit magis meritorium. Si enim Deo quis inserviret purè, & vnicè ex ipsius amore propter ipsum, & propter eius gloriam nihil omninò sibi procurando, abs dubio mereretur apud ipsum, ex hocque minimè decrederet, sed potius cresceret eius meritum.

77. Ad primam confirmationem concessa maiori, nego minorem. Ad primam probationem, distingo maiorem: Desiderium est inclinatio in bonum causativa ipsius per modum motus strictè talis, concedo maiorem: Per modum actualis productionis illius, nego maiorem: Et distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia quod causat terminum per modum motus strictè ta-

lis ad ipsum, ex hoc ipso non potest coexistere termino, ut patet in motu alterationis, qui est causativus formæ, ad quam ordinatur tanquam ad terminum, & tamen nõ potest coexistere termino realiter, ut est communis sententia Philosophorum: Sic ergo desiderium, & spes sunt motus affectivi strictè tales; vnde non possunt coexistere intentionaliter cum proprio termino, licèt sint causæ illius, quia sunt causæ per modum motus ad ipsum, de cuius ratione est, quod subiectum motus existat in potentia ad ipsam, & non in actu.

78. Ad secundam probationem distingo antecedens: In instanti in quo quis desiderat, & conatur ad augmentum gratiæ illi datur, & videtur ab ipso, aut est illi præsens intentionaliter tale augmentum, nego antecedens: Et ab illo non videtur, sed est illi intentionaliter absens, concedo antecedens, & distingo consequens: Ergò desiderium potest coexistere cum bono desiderato, ut physicè præsentia, & intentionaliter absenti, concedo consequentiam: Ut intentionaliter præsentia, nego consequentiam: Non enim negamus, quod dum quis desiderat aliquid bonum, possit Deus in eodem instanti illi conferre tale bonum præveniendò durationem futuram, & posteriorem, pro qua illud desiderat, & sperat, & tunc quidem illud bonum esset præsens physicè, sed non intentionaliter cum ipso desiderio, quia cum ipsum desiderium tendat in bonum ut intentionaliter absens, & deficiens, non potest in eodem instanti videri præsens, sed ad summum pro sequenti duratione, quia absentia positiva intentionalis cum intentionalis præsentia non potest sine contradictione coexistere in eodem instanti. Et de hoc est quæstio, quia beatitudo non potest possideri, nisi ut intentionaliter præsens. Vide supra.

79. Ad secundam confirmationem, nego minorem: Ad primam probationem iam constat, concessa antecedenti, distinguendo consequens: Ergò bonum, quamvis speretur, & desideretur de futuro, potest haberi de præsentia physicè, concedo consequentiam: De præsentia intentionaliter, nego consequentiam. Undè cum beatitudo non possit haberi, nisi ut præsens intentionaliter, illam Deus nequit conferre ita ut coexistat in instanti spei, & desiderij, quia iam coexistere intentionaliter. Ex quo posset etiam distinguere antecedens: Deus potest prævenire nostram spem, & desiderium in bonis, quæ possunt physicè haberi, & non intentionaliter, concedo: In bono, quod haberi nequit, nisi ut præsens intentionaliter, subdistinguo: Potest prævenire nostrum desiderium intra tempus, aut durationem sequentem ad instans desiderij, concedo: In ipso instanti desiderij,

nego antecedens: Quia bene potest Deus, si quis desiderabat, aut sperabat beatitudinem post annum, vel mensem, vel diem, vel horam conferre illam antea, dummodo non sit in instanti ipso spei, vel desiderij, & sic posset etiam in collatione beatitudinis prævenire nostrum desiderium, sed non potest illud prævenire conferendo illam in ipso instanti desiderij propter incompatibilitatem iam supra probatam.

80. Ad secundam probationem, nego antecedens. Ad probationem aliqui respondent, neminem posse conari, aut desiderare augmentum charitatis, ut habendum in eo instanti. Et probant: Quia stultum est velle dari augmentum pro eo instanti pro quo, quis videt non posse dari: Sed iustus videt non posse dari augmentum desideratum pro ipso instanti desiderij: Ergò stultum esset velle, aut desiderare illud ut dandum in eo instanti. Sed hæc probatio impugnatur ab Albendea, negando minorem, quia, ut supra ostensum manet, potest Deus prævenire desiderium, & conferre intuitu ipsius augmentum in ipso instanti desiderij: Et sic iustus potius videt posse dari augmentum in ipso instanti desiderij: Veruntamen probatio illa, quæ est Collegij D. Thom. Complutensis, ni fallor, non loquitur de posse dari physicè, cum ipsum Collegium non neget posse physicè coexistere augmentum cum desiderio illius; sed solum de posse dari intentionaliter, seu ut intentionaliter præsens in eo instanti: Et ita sanè dari non potest iuxta ipsum Albendea: Ergò nequit iustus desiderare, nisi stultè, quod ita datur in eo instanti. Vel loquitur de augmento desiderato, ut desiderato, nempe ut futuro, & hoc pacto etiam evidentè videt iustus non posse dari in eodem instanti, quia quando Deus prævenit desiderium conferendo augmentum in eo instanti, augmentum in eo instanti, ut in eo instanti, non est ut desiderabatur, aut sperabatur à iusto, nempe ut futurum, sed aliter, licèt melius.

81. Sed licèt hæc ita sint, argumentum tamen, ni fallor, habet aliam energiam: Etenim, qui conatur ferventius Deum diligere, non conatur ad augmentum de futuro habendum, sed ad illud de præsentia acquirendum, præsertim cum quisque sciat, quod per actum ferventiorum non acquiritur de futuro, sed de præsentia augmentum gratiæ, & charitatis, tanquam per ultimam dispositionem, & meritum de condigno talis augmenti: Sed conari ad aliquid est illud desiderare: Ergò. Confirmatur: Quia cum iustus conatur ad augmentum gratiæ, non requiritur, quod tale augmentum iudicet positivè absens pro præsentia instanti: Ergò nec hoc requiritur ut illud desideret, sed potest illud desiderare

vt de præfenti habendum pro posteriori natura. Probo antecedens: Quia illud iudicium semper esset falsum, dum augmentum non esset positivè absens, & futurum: Sed dici nequit, quod iustus, vt conetur, aut desideret augmentum gratiæ, requirit iudicium falsum, tum quia regulatur in eo conatu, vel desiderio per cognitionem supernaturalem, quæ falsa esse non potest; tum quia iudicium falsum requiri non potest ad actum supernaturalem, & perfectum, qualis est ille conatus, & illud desiderium: Ergò.

82. Dices: Illud iudicium falsum non regulare desiderium, & conatum supernaturalem iusti, sed illud desiderium regulari per iudicium reflexum, quo iustus iudicat desiderandum esse bonum, quod verè vel falsò iudicat absens, quod quidem iudicium reflexum supernaturale est, & verum. Sed in primis, regulare actus directos voluntatis per actus reflexos intellectus, philosophia est à veritate aliena, & sæpè à nobis impugnata alijs in locis. Deindè illud iudicium reflexum etiam est falsum; quia falsum est desiderandum esse bonum, quod falsò iudicatur absens, potissimè loquendo de iudicio supernaturali, & supernaturali desiderio absoluto, de quo in præfenti est sermo; aliàs enim verum esset reflexè, desiderandum absolutè esse bonum, quod re ipsa est possessum, & præfens. Ac demum: Quia non solum est inconveniens, quod iudicium directum falsum regulet desiderium, & conatum supernaturalem, sed etiam quod sit necessarium ad ipsum: Effet autem necessarium iuxta doctrinam solutionis; quia cum augmentum semper detur in instanti conatus ad ipsum; & iuxta solutionem ad talem conatum requiratur necessario iudicium de non-existentia talis augmenti pro instanti conatus, semper requisitum esset iudicium de non-existentia augmenti pro instanti, pro quo re ipsa existit, & consequenter iudicium falsum: Hoc autem planè absurdum est.

83. Undè aliter respondendum existimo, distinguendo duplex desiderium, nempe desiderium strictè tale, quod signatè desiderat bonum absens, & conatur ad illud in posterum, & de futuro habendum; & desiderium latè, & improprie tale, quo quis conatur in actu exercito ad aliquid per ipsum conatum de præfenti habendum, vel exercendum, & hoc sensu dicitur: *Qui edunt me, adhuc esuriunt, & qui bibunt me adhuc sitiunt;* quod exponit August. de Beatis, *quia sitiunt, & esuriunt, & sitiunt, & esuriunt.* Et illud: *In quem desiderant Angeli prospicere,* quia videlicet hoc est in eis sitire, esurire, & desiderare, quod toto conatu suo in Deum prospicere absque fastidio, aut tepore. Hoc igitur supposito, ad secundam probationem ultimæ confirma-

tionis, nego antecedens. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Potest quis conari ad augmentum gratiæ, & charitatis in eo instanti obtinendum, conari, inquam, in actu exercito, concedo maiorem: Conari in actu signato, nego maiorem: Et distinguo minorem: Conari ad aliquid est illud desiderare, conari in actu signato, transeat: Conari in actu exercito, subdistinguo: Est illud desiderare proprio, & stricto desiderio, nego: Improprio, & latè dicto desiderio, concedo minorem, & nego consequentiam de desiderio strictè tali. Itaque sentio, quod iustus, dum per actum ferventiorum conatur ad augmentum gratiæ, & charitatis, non conatur ad ipsum habendum per desiderium strictè tale, nec ad ipsum habendum de futuro, sed conatur tantum in actu exercito, quatenus toto suo conatu ferventius fertur in Deum, & ferventius, quo potest, eum diligit, impendendo quantas vires habet in eo diligendo, per quod in actu exercito se disponit ad augmentum gratiæ, & charitatis; opus autem non est, quod signatè intendat, aut desideret tanquam finem, aut obiectum ipsum augmentum, sed illud per se sequitur ex conatu exercito in ipso actu ferventius Deum diligendi; sicut qui conatur tota vi sua validius iacere sagittam, id non conatur signatè per desiderium strictum, sed in actu exercito impendendo totas suas vires in ipso impulsu, quo sagittam emittit, qui conatus minimè est desiderium strictè tale, sed ad summum latè, & improprie tale. Idque probari potest, quia conatus ipse, quo quis conatur ferventius Deum diligere, non est conatus solius virtutis naturalis, nec alterius virtutis distinctæ à charitate, sed ipsius virtutis charitatis: Ergò est actus charitatis, ergò est amor Dei, seu Dei dilectio: Ergò non est conatus signatè respiciens tanquam obiectum ipsum actum charitatis ferventiorum, sed est conatus exercitus in ipso actu ferventius Deum diligendi: Sed hic conatus non est desiderium strictè tale erga augmentum charitatis: Ergò hoc desiderium minimè requiritur.

84. Sed dices: Licet tale desiderium strictè tale non requiratur, tamen iustus potest strictè desiderare illud augmentum, imò illud sperare: Sed tunc casus intuitu huius desiderij, & spei datur, vel dari potest illud augmentum in eo instanti: Ergò potest tunc coexistere bonum desideratum, & speratum cum ipsius desiderio, & spe.

85. Distinguo maiorem: Iustus potest desiderare strictè, & sperare augmentum desiderando, & sperando elicere in posterum aut de futuro actum ferventiorum, concedo: Aliter, nego maiorem, & minorem regulariter loquendo, quia solum desiderium, aut spes obtinendi de futuro augmentum gratiæ

per

per actum ferventiorum, quem sperat, & desiderat elicere de futuro, non est satis, vt intuitu ipsius statim ei conferatur tale augmentum, sed requiritur conatus efficax, & exercitus de præfenti ferventius Deum diligendi, qui non sit strictè desiderium. Si verò præter talem spem, & desiderium, daretur sibi à Deo augmentum non de futuro, sed de præfenti, in primis illud non esset formaliter loquendo bonum ipsum desideratum, & speratum, sed aliquid non speratum, nec desideratum, quia ipse non desideraverat, nec speraverat augmentum de præfenti, sed augmentum de futuro: Deindè, augmentum de præfenti non esset de præfenti intentionaliter præfens, sed solum physicè, vnde nunquam sequitur, quod bonum ipsum desideratum possit esse intentionaliter præfens speranti, aut desideranti pro ipso instanti desiderij, aut spei.

86. Sed non quiesces: Saltè in eo casu irregulari, quo Deus in ipso instanti desiderij, aut spei conferret augmentum speratum, aut desideratum, coexisteret augmentum cum ipso desiderio, & spe physicè: Ergò tunc non regularetur illud desiderium, aut spes cognitione proponente augmentum vt positivè absens, vel illa cognitio, & propositio esset falsa: Sed hoc secundum dici nequit, quia desiderium illud esset supernaturale, & desiderium supernaturale nequit regulari cognitione falsa: Ergò dicendum est, quod tunc non regularetur desiderium cognitione proponente augmentum vt positivè absens.

87. Dices forsam: Cognitionem illam adhuc in eo casu non fore falsam, quia solum proponeret augmentum pro duratione futura, vt obiectum spei, & desiderij, quo pacto re ipsa esset absens, quia in præfenti duratione, licet existeret, non existeret vt mensuratum duratione sequenti, aut futura, quo pacto solum propositum fuit vt absens. Sed huic solutioni oppones, quod similiter dici posset; quod qui sperat beatitudinem, illam sperat vt futuram pro duratione futura, & posteriori, & sic regulatur per cognitionem, illam proponentem vt mensuratam duratione posteriori, & vt sic positivè absentem, cum quo non opponeretur, quod beatitudo esset de præfenti, quia nulla est oppositio in eo, quod beatitudo vt mensurata duratione futura sit verè positivè absens, & vt mensurata durata duratione præfenti, positivè præfens: Ergò posset compari spes beatitudinis vt futuræ pro duratione sequenti, cum ipsa de præfenti possessa. Responderetur tamen, negando assumptum: Quia præfentia beatitudinis in hoc differt ab aliarum rerum præfentia, quod beatitudo, semel quod sit præfens pro vno instanti, in eodem instanti est visa eius æternitas, & duratio perpetua, vnde respectu Beati non est futura positivè eius

continuatio, vt infra constabit; vnde in illa opponitur, quod verè sit præfens, & quod sit futura, vel absens positivè, vt mensurata duratione sequenti; ac proindè nullo modo potest compari spes illius cum eius præfentia; benè verò in alijs rebus, in quibus duratio præfens nullam habet connexionem cum durationibus posterioribus.

88. Veruntamen, licet hæc disparitas satisfaciat proximæ obiectioni, alio tamen ex capite displicet præmissa solutio, nam qui desiderat, & sperat augmentum gratiæ, illud non desiderat tantum, quantum ad eius constantiam durandi pro duratione sequenti, sed multò magis quantum ad ipsum augmentum pro primo sui esse: Ergò quia invenit se sine illo, quantum ad primum sui esse: Ergò quia cognoscit illud vt positivè absens, etiam quantum ad primum sui esse: Ergò hæc cognitio falsificabitur, si augmentum existat, & sibi datur in eo instanti desiderij.

89. Dicendum igitur existimo, quod dum iustus desiderat, aut sperat augmentum gratiæ, & charitatis desiderio, vel spe strictè tali, solum desiderat augmentum supra omnem gradum de præfenti habitum, non determinando, nec gradum de præfenti habitum, nec gradum augmenti, quem sperat, & in hoc desiderio regulatur per cognitionem, qua sibi proponit vt absens re ipsa tale augmentum; huiusmodi autem cognitio, vel propositio nunquam falsificari potest, quia nec Deus potest facere, quod de præfenti habeat augmentum supra totum quod de præfenti habet, hoc enim implicat contradictionem. Sic ergò vitatur, quod cognitio regulans desiderium supernaturale, vel supernaturalem spem augmenti gratiæ, non sit falsificabilis, & possit esse supernaturalis.

90. Sed dices: Potest iustus, existimando se non habere de præfenti aliquem determinatum gradum iustitiæ, v.g. æqualem cum aliquo Sancto, vel iusto, illud desiderare, aut sperare: Sed tunc illa existimatio posset esse falsa: Ergò. Distinguo maiorem: Posset illud desiderare aut sperare sub tacita conditione, quod de præfenti non haberet illud, concedo: Omnino absolutè, subdistinguo: Desiderio supernaturali, nego: Naturali, concedo maiorem: Et distinguo minorem: Tunc illa existimatio absoluta, esset falsa, concedo, vt conditionata, nego minorem, & consequentiam: Quia existimatio proponens augmentum vt obiectum desiderij supernaturalis, & regulans desiderium supernaturale tacitè conditionatum, non esset existimatio absoluta de defectu, vel non præfentia augmenti, sed tacitè conditionata, sub conditione nempe, quod illud non haberet, quo pacto falsa non esset, quamvis re ipsa sibi daretur de præfenti tale augmentum: Si autem

autem velis desiderium ponere omnino absolutum, & cognitionem regulantem, quæ omnino absolute proponat, ut absens, illud augmentum determinatum, dico, quod nec desiderium illud erit supernaturalis, nec cognitio regulativa illius, quia esset falsificabilis, & desiderium tenderet modo frustrabili, & absque firmitate exacta ad modum procedendi in ordine supernaturali.

91. Replicabis tertio: Quælibet intentio, vel voluntas consequendi rem per proprium actum, quantumvis res cum omnimoda certitudine sit consequenda in eodem instanti pro posteriori naturæ, est desiderium re ipsa de illa re obtinenda, quidquid sit de nomine vulgari desiderij: Sed talis voluntas non exigit per se absentiam positivam obiecti pro toto instanti, sed tantum negativam pro priori naturæ: Ergo nec desiderium re ipsa tale. Probatur maior, nam quilibet affectus, qui nec est gaudium, nec amor strictus, est in re desiderium: Sed nulla voluntas, aut intentio consequendi rem pro posteriori per proprium actum est gaudium, nec amor strictus: Ergo est in re desiderium.

92. Confirmatur: Omnis affectus medians inter amorem strictum, & delectationem, seu gaudium de bono, est desiderium: Sed inter hos affectus sæpè mediat intentio efficax, aut efficax voluntas consequendi pro eodem instanti, qualis est imperium efficax, aut applicatio voluntatis ad actiones externas, seu internas: Ergo hæc est desiderium in re tale. Probatur maior ex Div. Thom. 1. 2. quæst. 25. artic. 2. in corp. ubi sic ait: *Ipsa Proportio appetitus ad bonum est amor, nempe strictus, motus autem ad bonum est desiderium, quies autem in bono est gaudium, seu delectatio, & ideo secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, & desiderium delectationem*: Ergo iuxta Div. Thom. affectus medians inter amorem strictum, & gaudium, seu delectationem, nempe qui sequitur post amorem strictum, & præcedit delectationem, est in re desiderium. Urgetur: Hic affectus medians, iuxta D. Thom. est motus in bonum, & ideo appellatus ab ipso desiderium, unde inquit: *Motus autem in bonum est desiderium*: Sed non obstante, quod sit motus in bonum, est compatibilis cum præsentia, & possessione boni pro posteriori: Ergo quamvis spes, & desiderium sine motu strictè tales in bonum, possunt compati cum præsentia boni pro posteriori in eodem instanti. Confirmatur secundo ex eodem Div. Thom. 1. 2. quæst. 40. artic. 1. in corp. ubi inquit: *Quod quis potest desiderare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat*: Ergo desiderium potest compati cum eo, quod bonum desideratum statim habeatur, hoc est, in eodem instanti.

93.

Respondeo, negando maiorem de desiderio strictè tali. Ad probationem, Recent. sæpè citatus, concessa maiori, negat minorem: Inquit enim, quod voluntas certo consequendi bonum pro posteriori per proprium actum est gaudium de illius possessione pro posteriori. Sed non placet, nam propterea concedit, quod non est amor strictus, quia amor strictus non est causativus boni amari: Sed multo magis repugnat, quod gaudium, seu delectatio, sit causativum boni, de quo est gaudium: Ergo ille affectus de bono consequendo per proprium actum, qui supponitur causativus ipsius boni, minus potest esse gaudium, quam amor strictus. Secundo: Quia ille affectus intentionis, aut voluntatis efficax pro suo signo minimè supponit, sed antecedit præsentiam, & possessionem boni: Sed pro signo, pro quo præcedit possessionem boni, & illam antecedit, implicat quod sit gaudium de illa, quia de ratione gaudij ut talis est supponere possessionem boni: Ergo ille affectus pro suo signo non est gaudium: Quid ergo est, aut qualis affectus pro suo signo? Tertio: Quia ille affectus causativus boni pro posteriori naturæ possidendi est motus in bonum, contra distinctumque à quiete, delectatione, & gaudio subsequuto ad boni possessionem pro posteriori naturæ habitam: Ergo non est gaudium de possessione, imò nec indifferens ut pro posteriori sit gaudium, nam licet in Deo idem affectus, qui pro priori est efficax, & causativus boni creati, sit pro posteriori gaudium de illo; hoc contingit in Deo propter infinitatem, & simplicitatem illius voluntatis, quæ univo, & simplici actu causat bonum, & complacet in illo, ut à se causato; secus autem in voluntate creata, cuius actus sunt limitati, ac proinde actus eius efficax tendens in bonum ut sit, distinctus debet esse ab affectu eius quasi speculativo tendente in bonum, quia est. Undè hac solutione prætermissa.

94. Respondeo, ad probationem maioris, distinguendo minorem: Quilibet affectus, qui nec est gaudium, nec amor strictus est in re desiderium strictè, & propriè tale, nego maiorem: Propriè, vel impropriè tale, concedo maiorem, & minorem, & distinguo consequens distinctione data. Ex quo ad confirmationem eadem distinctione respondeo, quod affectus medians inter amorem strictum, & complacentiam debet esse desiderium, vel strictè, vel latè tale, vel propriè, vel impropriè, non tamen semper propriè, & strictè tale, quod eisdem exemplis arguentis satis patet, nam applicatio efficax voluntatis ad aliquem actum in eodem instanti eliciendum minimè dicitur propriè, & strictè desiderium, aliàs dum quis cum affectu applicat intellectum ad credendum, propriè diceretur esse in desiderio credendi,

dendi, seu quod desiderat credere dum actu credit; & sicut verum est, quod qui credit, dum credit, vult efficaciter credere, pari proprietate verum esset, quod qui credit, dum actu credit, desiderat credere; & similiter, sicut verum est, quod dum scribo, volo efficaciter scribere, pari proprietate dici posset quod dum scribo, desidero scribere; quod tamen planè est contra communem acceptionem verborum, nam omnes intelligunt, quod dum quis desiderat facere aliquid, nondum illud actu facit, & dum aliquid est in desiderio, nondum esse in actu, cum tamen ita non accipiatur hoc verbum *vole*, *se applicare*, *imperare sibi*, quia nemo dicere potest cum veritate, quod dum quis vult aliquid facere, nondum illud facit, nec quod, dum quis se applicat ad aliquem actum, aut illum sibi imperat, nondum illum elicit: Tunc sic: Sed hoc verum est, si intelligitur quod non elicit illud pro priori, sed solum pro posteriori naturæ, quia prius natura est velle aliquid facere, aut illud sibi imperare, seque ad illud applicare, quam illud actu facere: Ergo illud debet esse verum in alio sensu strictiori, & cum maiori proprietate, nempe quod dum quis desiderat aliquid facere, nondum illud facit, id est, non illud facit in eadem reali duratione, sed desiderat illud in posterum faciendum. Ex quo.

95. Ad probationem ex D. Thom. concesso, ut iacet, textu D. Thom. distinguo consequens distinctione data, quia ex Div. Thom. solum probari potest, quod actus medians inter amorem strictum, & gaudium sit desiderium in eo sensu, quo est motus in bonum, nam ipse D. Thom. pro eodem accipit motum voluntatis in bonum, ac desiderium, inquit enim: *Motus autem ad bonum est desiderium*: Sicut ergo ipse D. Thom. distinguit motum in bonum, penes motum strictè talem, qui est actus imperfecti, seu entis impotentia prout existentis in potentia, & motum impropriè talem, qui est actus perfecti, seu entis existentis in actu perfecto, ita similiter ex mente D. Thom. debet distingui desiderium penes propriè, vel impropriè tale. Ex quo ad urgentiam, distingo maiorem: Iuxta D. Thom. affectus medians inter amorem strictum, & gaudium est motus in bonum, præscindendo ab eo, quod sit motus strictè, vel latè, propriè, vel impropriè, concedo: Semper propriè, & strictè talis, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam: Quia spes, & desiderium strictè tale, non important motum in bonum præscindendo ab eo, quod sit propriè, vel impropriè motus, sed motum strictè talem sumptum pro actu imperfecti, qui est incompatibilis cum possessione in eodem instanti, ut supra ostendimus ex eodem D. Thom. inter probandam conclusionem.

96. Ad secundam confirmationem, respondeo: Quod ibi D. Thom. contra distinguit spem à desiderio ex parte obiecti, in eo, quod spes exigit obiectum arduum, quod non de facili habetur, non verò desiderium, quia potest quis desiderare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; unde per ly *statim* non intelligit in eodem instanti desiderij, sed intelligit idem ac faciliter, aut pro suo nutu, pro ea tamen duratione, pro qua illud desiderat, nempe pro futura, si sit desiderium strictè tale, de quo ibi loquitur D. Thom. nam inquit: *Tertio requiritur, quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile, non enim dicitur aliquis sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat, & per hoc differt spes à desiderio, vel cupiditate, quæ est de bono futuro absoluto*. Ex quo textu habes primo: Quod D. Thom. non dixit, ut obijcitur in argumento, *quod potest quis desiderare minimum, &c.* Sed quod *non potest sperare minimum, &c.* Secundo: Quod, licet inferatur posse quemque desiderare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat, quia id negat D. Thom. spei contra positivè ad desiderium; tamen ex hoc ipso probatur, spem non posse esse de bono statim consequibili, aliàs distinctio D. Thom. inter spem, & desiderium esset nulla, & consequenter, nec potest esse de bono in eodem instanti spei pro posteriori consequendo. Tertio: Desiderium, & cupiditatem posse summi latè, & impropriè, ita ut non aligetur ad bonum futurum, aliàs D. Thom. frustra dixisset, quod spes differt à desiderio, vel cupiditate, *quæ est de bono futuro absoluto*, si nullum esset desiderium, aut cupiditas, quæ posset esse de bono præsentis. Quarto: D. Thom. ibi loqui de desiderio strictè tali, nam loquitur determinatè de desiderio, quod est de bono futuro, ac proinde solum inferri, quod possit quis desiderare quod statim est in sua potestate, intelligendo ly *statim*, pro duratione immediatè futura, & posteriori, non pro eodem instanti.

97. Ex dictis inferitur solutio ad hanc replicam: Potest compati simul in eadem voluntate spes, & gaudium respectu eiusdem boni: Ergo in Beatis, cum gaudio summi boni, potest conciliari spes. Probatur antecedens: Potest compati desiderium, & gaudium: Ergo spes, & gaudium. Probatur antecedens: Simul possunt coniungi in eodem intellectu iudicium probabile de possessione alicuius boni; v. gr. *Quod habeo gratiam, & formido, qua dicam: Fortè non habeo gratiam*: Sed ex vi illius iudicij possunt gaudere de possessione gratiæ, & ex vi formidinis, ne illam habeam, possum desiderare illam, siquidem possunt dicere simul: *Gaudeo, quia ut mihi videtur, gratiam possideo. Et item: Vinam ita sit, quod illam re ipsa habeam*. Ergo.

98. Respondeo, quod si hoc argumentum quid probat, probat spem, & desiderium non solum pro eodem instanti, sed etiam pro eodem signo naturæ possunt compati cum gaudio de bono desiderato, & sperato: Id autem planè ab omnibus rejicitur, etiam ab adversariis. Deindè, probat etiam quod spes, & desiderium possint esse non solum de bono præsentis, sed etiam de bono præterito, quod quis non rideat. Patet: Nam si ille affectus: *Utinam ita sit*, est spes, aut desiderium, absdubio potero desiderare meum baptismum validum præteritum, seu de præterito, siquidem possum dicere: *Utinam ita sit, quod validè baptizatus fuerim*, si nempe aliquo scrupulo, aut formidine pulsatur mens. Tertio: Falsò supponit arguens, formidinem iudicio probabilis annexam, consistere in illo actu: *Forrè non habeo gratiam*, solum enim consistit in apprehensione, qua iudicans probabiliter se illam habere, apprehendit, vel si mavis, iudicat, possibile esse remotè se falli, & gratiam non habere re ipsa, vt explico *Tract. de Conscient. quest. 33. num. 49.* quod iudicium minimè satis est ad fundandum, aut regulandum desiderium de bono habendo, alias possibilitas remota, qua possibile est, me non fuisse validè baptizatum, satis esset vt nunc desiderarem baptizari, quod quis dicat? Undè pluribus omisis, quæ hic solent interferi, quia non necessariis, dico, quod ille affectus, *utinam ita sit*, minimè est propriè desiderium, cum æquè possit esse de præterito, de præsentis, ac de futuro dubio, sed est modus quidam optativus, reductivè pertinens ad cupiditatem, & desiderium, vnde illo admissio vt compatibili cum gaudio, minimè sequitur desiderium propriè tale posse cum gaudio erga idem bonum coherere, & dato, quod ille esset propriè desiderium, ad summum probareretur compati eum gaudio formidoloso, imperfecto, & infirmo, quale esset gaudium de possessione boni ex iudicio solum probabilis, & fallibilis de illa, non verò gaudium perfectum ex intuitiva possessione boni, quale est gaudium beatorum; vnde argumentum ad intentum nihil probat.

99. Ideòque si velis, ad omnem paritatem sumptam ex desiderio ad spem, respondere poteris, distinguendo sic: Desiderium potest compati cum possessione obiecti desiderati; si sit desiderium determinatè de futuro sicut spes, negabis: Si non sit determinatè de futuro, sicut spes, transeat. Vel aliter: Si sit motus strictæ talis, sicut spes, negabis. Si non sit motus strictæ talis, sicut spes, transeat; quia ratio quare diximus spem non posse compati in eadem duratione cum possessione cognita est, quia spes essentialiter tendit de futuro in suum obiectum, & quia est motus strictæ talis, vnde si de aliquo desiderio velis probare, quod

non tendit de futuro, aut, quod non tendit in potentia, prout in potentia per modum motus strictæ talis, sed tendit ad suum terminum vt de præsentis intra idem instans acquirendum; & perfectè actuando subiectum per ipsum terminum, quin maneat existens in potentia, nihil omninò probabis, sed potius assignabis disparitatem manifestam inter tale desiderium, & spem, nam spes opposito modo se habet, cum sit motus strictæ talis, & actus imperfecti relinquens subiectum in potentia, prout in potentia; tendensque essentialiter de futuro in suum obiectum; ac proindè nihil contra nostram conclusionem, nec contra rationem probativam: Si verò velis servare in hoc paritatem desiderij cum spe, nempe, quod sicut ille tendat per modum motus strictæ talis, & de futuro, implicat manifestè, quod tale desiderium possit compari cum possessione intuitiva sui obiecti, propter rationes conclusionis.

100. Sed dices: Spes non est motus strictæ talis: Ergò ruunt dicta. Probo antecedens: Quia non est motus successivus, sed instantaneus: Sed de ratione motus strictæ talis est quod sit successivus: Ergò. Respondeo, distinguendo antecedens: Non est motus strictæ talis intra lineam motus intentionalis, seu spiritualis, nego maiorem: Non est motus strictæ talis comparativè ad motum materialem, physicum, & corporeum, transeat. Ad probationem eadem distinctione respondeo, quod de ratione motus materialis, & physici, seu corporis, est quod sit successivus, & ideò hic est magis strictæ motus, quam motus spiritualis, & intentionalis, qui est instantaneus, & iste comparativè ad illum, potest dici minus propriè motus, quia non habet successione, sicut ille: Attamen convenit cum illo in definitione essentiali motus, quia est actus imperfecti, & quo subiectum tendit, licèt in instanti, ad terminum, vt existens in via, & in potentia ad ipsum, & ideò intra lineam intentionalem est essentialiter motus strictæ talis, quia est actus imperfecti, ponens subiectum in actu privativè imperfecto in ordine ad terminum, qui est actus perfectus in posterum habendus, & ideò etiam importat quandam successione, non intrinsecam in ipso motu spirituali, aut intentionali, qui est vnicus, & indivisibilis actus, sed extrinsecam ex ipso motu ad terminum, quia transire nequit subiectum sic se movens ad possessionem termini, nisi aliqua interveniente successione de vno instanti ad aliud, & hoc modo est spes strictæ motus ad possessionem, & fides ad visionem.

ALIA

ALIA ARGUMENTA.

101. **O**bjicies tertio: Stat petitio, seu oratio pro re consequenda in eodem instanti pro posteriori naturæ: Ergò stat spes, seu desiderium de re consequenda in eodem instanti pro posteriori naturæ. Consequentia patet, tum à paritate, quia non minus exigit oratio carentiam, vel absentiam rei, pro quo impetranda sit, quam spes, & desiderium, siquidem sicut nemo sperat, aut desiderat, quod iam habere cognoscit, ita nemo petit, aut orat pro re consequenda, quam iam se cognoscit habere. Tum à priori, quia oratio, seu petitio non datur sine desiderio, & spe consequendi. Tum, quia oratio est interpres desiderij. Tum, quia frustra quis orat pro re quam non sperat, iuxta illud, *nisi enim mortuos surrecturos speraret superfluum videretur, & vanum orare pro mortuis*: Ergò si potest dari oratio de re consequenda pro posteriori naturæ intra idem instans, pariter potest dari spes, & desiderium de re eodem modo consequenda, & consequenter de beatitudine: Ergò potest compati spes beatitudinis pro priori, & beatitudo possessa pro posteriori intra idem instans.

102. Antecedens verò, in quo est maior difficultas, probatur: Quia obtentio rei petitæ promittitur à Deo sub conditione petitionis, non præteritæ, sed continuatæ, nam vt PP. communiter asserunt, Deus solum perseveranti orationi promittit auxilium, vel donum petitum: Ergò solum oratio continuatam obtinet donum petitum: Sed oratio continuata est, quæ durat vsque ad obtentionem doni: Ergò stat oratio de re obtinenda durante oratione vsque ad obtentionem: Ergò de obtinenda simul, & in eodem instanti in quo durat oratio, licèt pro posteriori. Confirmatur: Nam D. Thom. *in præsent. quest. 83. art. 2.* probat contra hæreticos vtilitatem orationis, eo quod Deus providit, & ordinavit aliquos effectus non obtineri, nec impleri, nisi per orationem? Sed divina providentia non solum disponit plures effectus obtinendos tempore futuro per orationem, sed etiam durante oratione consequendos pro posteriori: Ergò.

103. Huic argumento dupliciter respondetur à Thomistis, nam aliqui existimant consequentiam legitimam, sed negant antecedens. Alij verò, concessio antecedenti, negant consequentiam, & huic solutioni insitit sæpè citatus Recent. Complut. Veruntamen non satis concorditer ad mentem D. Thom. Primò, quia *in disput. quest. de Spe, artic. 4.* sic sibi objicit sextum argumentum: *Oratio ex virtute spei procedit, iuxta illud Illustrmus. Palanco.*

*Psal. 36. Revela Domino viam tuam, & spera in eo, & ipse faciet: Sed Sanctis, qui sunt in Patria convenit orare, & de hoc rogamus eos dicentes, orate pro nobis omnes Sancti Dei: Ergò in eis potest etiam esse spes. Sanè si D. Thom. sentiret esse disparitatem inter orationem, & spem, aut desiderium strictum, ita vt illa posset coexistere obtentioni, aut possessioni rei petitæ, secus autem spes, nullus locus aptior, vt hanc redderet disparitatem, concedendo in Beatis orationem, & negando spem. Sed audi, quantum distat ab hac doctrina: *Ad sextam dicendum, quod eo modo convenit Sanctis orare, sicut sperare, non quidem per virtutem spei, qua ponitur Theologica virtus: Ergò in eodem sensu, in quo concedit Sanctis posse orare pro aliquo obtinendo, concedit posse illud sperare, nempe spe communiter dicta, aut concidente cum desiderio stricto. Secundò, quia in præsent. quest. 83. artic. 11. inquit: Quod Sanctis, qui sunt in Patria, nihil de est, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest ultima perfectio: concedit autem non orare pro gloria animæ, nec pro aliquo quod ipsis non desit: Ergò sentit D. Thom. æquè requiri ad aliquid per orationem petendum carere illo, sicut requiritur ad illud desiderandum, vel sperandum. Tertio: Quia D. Thom. loco citato art. 1. in corp. inquit: Quod oratio est interpres desiderij: Ergò sicut desiderium est de re in futurum, aut postea obtinenda, ita oratio. Quarto: Quia dum quis orat, orando profitetur se indigere Deo ad obtinendum illud pro quo orat, vt inquit Div. Thom. *in præsent. quest. 83. artic. 3. in corp.* Ergò orando profitetur se carere illo, pro quo orat, seu se existere in potentia ad illud: Ergò oratio est motus strictæ talis, seu actus imperfecti in ordine ad rem petitam: Ergò importat, sicut spes, carentiam, seu absentiam positivam intentionalem rei petitæ.**

104. Nec ea, quibus antecedens oppositum probatur, obstant: Respondeo enim, concessio antecedenti, & prima consequentia, distinguendo minorem subsumptam: Oratio continuata est quæ durat vsque ad obtentionem rei petitæ exclusivè, excludendo nempe instans primum, in quo res petitæ cognoscitur obtineri, concedo: Inclusivè vsque ad illud instans, nego minorem, & consequentiam. Ad confirmationem, concessio maiori, distinguo minorem: Divina providentia ordinavit plures effectus consequendos per orationem durante oratione simul cum consecutione cognita pro posteriori eiusdem instantis, nego: Consecutione incognita, vel cognita pro duratione consequenti ad orationem, concedo minorem; & nego consequentiam. Et quidem Deus, non solum orantibus, sed desiderantibus, & sperantibus promissit plures effectus,

fectus, quod quidem desiderium, & spes debet etiam esse constans, & perseverans, non minus, sed multo magis quam oratio, ut videre licet ex D. Thom. loco citat. artic. 14. in corpor. Et tamen præcitus Recent. non concedit Deum promississe obtentionem boni cognitam desiderantibus, & sperantibus usque ad ipsam ut cognitam inclusivè: Ergo nec id debet concedere, nec intelligere de petentibus, & ornantibus.

105. Sed in contra obiicit præcitus R. aliquos casus particulares, in quibus petitio directè ordinatur ad rem pro posteriori naturæ intra idem instans obtinendam; primo, nam supposita libertate ad consensum salutarem, possumus, & debemus petere à Deo ipsum consensum ut pendentem a dominio immediato ipsius Dei, eo quod Deus non aliter determinavit donare consensum, nisi ex petitione consensus: Sed tunc non petimus consensum salutarem pro instanti sequenti habendum, sed pro eodem instanti, & pro posteriori naturæ ad petitionem: Ergo. Secundo: Nam quando petimus in oratione Dominica: *Fiat voluntas tua*, non aliud petimus, nisi quod obediatur præceptis Dei, ut ex D. August. asserit D. Thom. loco citat. artic. 9. ad 1. Sed non solum petimus obedientiam præceptis Dei adhibendam pro tempore sequenti, sed ut adhibendam etiam pro eodem instanti pro posteriori naturæ: Ergo. Tertio. Quando petimus ne in tentationem iudicamur, non aliud petimus, nisi ne vincamur à tentatione: Sed non solum petimus ne vincamur duratione sequenti, sed ne vincamur in eodem etiam instanti pro posteriori naturæ: Ergo. Quarto: Quando Christus Domin. dixit Discipulis: *Orate, ne intratis in tentationem*, in hoc dixit, ipsos non vincendos, sed victuros, si orarent perseveranter: Ergo cum cognitione de eo, quod victuri erant pro posteriori naturæ, si orarent, orabant, & petebant victoriam certo obtinendam pro posteriori. Quinto: Quando D. Paulus flagitabat, ut auferetur à se stimulus carnis, & respondit Dominus: *Sufficit tibi, Paule, gratia mea*, instructus fuit, ut non tam peteret ablationem tentationis, quam gratiam ad illam vincendam, & simul illi revelatum fuit, quod infallibiliter assecutus esset victoriam: Ergo sciebat Paulus se victurum tentationem pro omni, & eodem instanti tentationis, pro quo cognoscebat illam duraturum: Sed hoc non obstante Paulus petebat victoriam tentationis media oratione obtinendam: Ergo.

106. Fateor, hæc non levem difficultatem continent; veruntamen, rogo, an oratio in his casibus debeat, vel saltem sit, possit fieri cum desiderio, & spe obtinendi, vel non? Sanè dare orationem, quæ non possit esse cum

desiderio, nec spe obtinendi, non leve erit absurdum, potissimè cum D. Thom. loco citat. artic. 9. in corpor. dicat: *Illam solum rectè orando petimus, quæ rectè desiderare valeamus*. Et in 4. Sentent. dist. 25. quest. 4. artic. 1. quest. iunc. 2. ad 4. dicit: *Petitio enim frustra ad aliquem dirigitur, nisi credatur, quod petiitum præstare possit, & speretur, quod velit*: Ergo repugnat vera, & recta oratio, quæ non possit esse cum desiderio, nec cum spe obtinendi. Si autem hoc dicatur, ut dici debet, ergo repugnat oratio, quæ non sit de re in futuro obtinenda, seu quæ sit de re in præsentem instanti consequenda pro posteriori naturæ. Patet hæc consequentia, quia huiusmodi oratio non possit esse cum desiderio, nec cum spe obtinendi rem petitam, quia spes, & desiderium semper sunt de futuro, non de præsentem, adhuc pro posteriori naturæ. Undè.

107. Ad obiecta in contra, ad primum, respondeo, distinguendo maiorem: Supposita subiectivè libertate proxima, possumus ante consensum, illum petere à Deo pro eodem instanti obtinendum, nego maiorem: Supposita obiectivè, ut existente, vel exitura in alio instanti, concedo maiorem, & nego minorem. Est dicere: Quod libertas proxima ad consensum est ita immediata, quod inter illam, & consensum non potest mediare subiectiva libertas petendi illum à Deo, ac proinde non potest dari libertas petendi, quæ subiectivè supponat libertatem propriam consensus, & antecedit ipsum consensum ut ponendum in eodem instanti: Solum ergo potest dari libertas, vel potestas petendi, seu ipsa petitio, quæ obiectivè supponat libertatem proximam ad consensum, & antecedit ipsum, quatenus nimirum quis prævidens suam libertatem proximam ad consensum ut duraturam in sequentibus instantibus, potest petere à Deo consensum pro sequentibus instantibus ad petitionem, supponendo obiectivè suam libertatem ad consensum pro illis; nam petitio consensus supponit obiectivè, & ex suo modo tendendi de futuro, carentiam consensus de præsentem, & illum solum petit in posterum, & de futuro, nam hoc affert eius modus intrinsicè tendendi. Quod quidem intelligendum est physicè, & metaphysicè, nam moraliter loquendo, tempus præsens solet reputari tota duratio successiva continuata in qua de aliquo deliberamus, quamvis sit vnius horæ, aut diei, eo sensu, quo dicimus: *Hora præsens, dies præsens, &c.* & hoc in sensu abs dubio possumus petere consensum, aut quodlibet aliud donum de præsentem, hoc est, pro præsentem die, pro præsentem hora, imò & quantoties pro præsentem minuto, seu immediatè post petitionem obtinendum, non verò ut obtinendum in ipso instanti physico, aut mathematico petitionis.

Undè

Undè, si Deus decrevit non donare consensum, nisi ex petitione consensus, debet intelligi, nisi ex petitione consensus ut obtinendi post instans petitionis, non verò ex alia petitione, quæ dabilis non est. Dabo tamen libenter, quod Deus possit ex petitione consensus ut obtinendi post instans petitionis, prævenire, petitionem, & in eodem instanti illum donare; sed hoc erit præter petitionem, præveniendo illam, & quid incognitum pro eodem instanti ipsi consentienti, ut supra dicebamus de augmento gratiæ desiderato, vel quia non advertat illum sibi dari à Deo, quia hæc advertentia impossibilis est in eo instanti in quo existimans se illo carere, illum petit à Deo. In cuius confirmationem est, quod D. Thom. in præsent. quest. 83. artic. 15. in corp. sic ait: *Oratio præter effectum spiritualis consolationis, quem præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, & virtutem impetrandi*, idque ipsum dixerat artic. 13. in corp. ubi clarè distinguit duplicem effectum orationis, vnum quem præsentialiter affert, nempe cœlestis refectionis, & consolationis, & alium de futuro, nempe, quem petit signatè, & obtinet impetrativè, aut meritorie: Ergo supponit D. Thom. orationem petere, & impetrare suum effectum de futuro, non verò præsentialiter, adhuc pro posteriori naturæ, nam etiam effectum cœlestis refectionis, & consolationis non habet nisi pro posteriori naturæ, & tamen dici D. Thom. *Quod illum præsentialiter affert*, & huic contra distinguit effectum impetratum, dicens illum esse de futuro: Ergo non potest intelligi, quod sit pro posteriori naturæ in eodem instanti: Ex quo colliges, quod dum Deus decrevit aliquos affectus implendos per orationem, si sermo sit de effectibus impetratorie obtinendis, non potest intelligi, quod decreverit eos præsentialiter implendos per orationem in instanti ipsius orationis, sed de futuro respectu illius.

108. Ad secundam, concessa maiori, nego minorem: Quia cum petitio, ut ex dictis constat, sit cum desiderio, & spe obtinendi, essentialiter habet tendere de futuro in rem petitam, ac proinde in instanti, in quo petimus: *Fiat voluntas tua*, solum petimus, quod fiat toto tempore sequenti, non verò quid fiat in ipso instanti, quo petimus; sicut speramus, & desideramus quod fiat, non in ipso præsentem instanti, sed in posterum, & de futuro. Ad tertiam similiter, concessa maiori, nego minorem: Quia dum quis petit non vinci à tentatione, pro tali momento, iam non vincitur, undè si petit non vinci, petit non vinci toto tempore, & duratione sequenti, dum duraverit ipsa tentatio. Ad quartam etiam,

concesso antecedenti, nego consequentiam: Quia ordo petitionis ad rem petitam non est solius prioritatis naturæ, sed præsentem ad futurum; undè ex vi revelationis Christi, solum scire poterant, quod si perseveranter orarent, perseveranter victuri erant victoria pro vno instanti correspondente petitioni perseveranti usque ad illud exclusivè, non usque ad illud inclusivè, petitio enim in illo exercita, solum poterat esse pro sequentibus, sicut desiderium, & spes obtinendi, ut exercita in illo, solum esset obtinendi pro sequentibus. Addo etiam, quod oratio dupliciter se habet ad tentationis victoriam, nempe impetratorie, vel formaliter; formaliter quidem, quia ipsa oratio per se, & formaliter excludit de præsentem consensum in tentationem, & consequenter formaliter, & præsentialiter affert victoriam illius; sed non ita illam petit, nec impetrat, quia quod per se formaliter, & subiectivè præstat, non est id ipsum quod obiectivè petit, & impetrat, aliàs peteret se ipsam, aut suum formalem effectum, quod nemo dicet; undè solum petit effectum de futuro, hoc est, victoriam pro sequentibus instantibus, quam præsentialiter non affert, sicut solam illam desiderat, & sperat. Ad quintam, dato antecedenti, distinguo consequens: Paulus sciebat se victurum tentationem pro omni instanti, pro quo illa duraret, se inquam illam victurum in quolibet instanti vi orationis elicite pro antecedentibus concedo; Vi orationis exercite in ipso, subdistinguo: Formaliter vi illius, concedo: Impetrativè vi illius in eodem instanti, nego consequentiam, & distinguo minorem subsumptam: Hoc non obstante, petebat victoriam pro sequentibus instantibus impetratorie obtinendam, concedo; Ut pro eodem instanti formaliter obtentam, nego minorem, & consequentiam. Quæ solutio patet ex dictis.

109. Denique obiicies argumento desumpto ex pluribus revelationibus, quas possibiles supponunt contrarij; nam primo potest Deus revelare Petro, se ei collaturum præmium omnium meritorium eo modo, quo potest, & solet præmium conferre, in qua revelatione includitur, quod ei collaturus sit præmium sui desiderij, & spei, eo modo, quo potest, & solet præmium conferre: Sed Deus potest conferre præmium in eodem instanti meriti pro posteriori naturæ, imò ita solet illud conferre, ut patet cum confert augmentum gratiæ in præmium actus charitatis ferventioris: Ergo potest Deus revelare Petro se ei collaturum præmium suæ spei, & desiderij, in eodem instanti, in quo illud desiderat, & sperat pro posteriori naturæ: Sed tunc casus Petrus sciret præmium desideratum, & speratum exiturum pro posteriori in eodem instanti, & illud nihilominus desideraret, & speraret.

raret: Ergò. Secundo: Quia potest Deus scire Petrum desideraturum augmentum gratiæ ex hypothesi, quod ei revelet ipsi collaturum tale augmentum pro posteriori naturæ intra idem instans: Ergò potest id ipsum Petro revelare in eodem instanti, siquidem Deus potest quidquid scit cuilibet revelare: Sed tunc casus, Petrus in eodem instanti desiderare posset augmentum gratiæ simul cum scientia ipsius obtinendi pro posteriori intra idem instans: Ergò. Tertio: Quia potest Deus decernere conferre alicui in instanti A. beatitudinem intuitu actus obedientiæ exercendæ in eo instanti, & hoc ipsi revelare: Sed tunc casus posset ille in eo instanti desiderare, & sperare beatitudinem: Ergò posset in eodem instanti compati spes, & desiderium beatitudinis cum ipsa beatitudine in eodem subiecto. Probat minor: Quia posset ille ex affectu efficaci beatitudinis consequendæ se determinare ad illum actum obedientiæ, pro cuius posteriori sciebat sibi beatitudinem conferendam: Sed ille affectus efficax esset spes, vel desiderium strictum: Ergò.

110. Respondeo ad primum: Quod Deus potest revelare se collaturum præmium eo modo, quo potest, & solet præmium conferre iuxta qualitatem meritorum, & cum distributione accommodata, non verò pervertendo distributionem, & qualitatem meritorum; sunt autem merita, quibus Deus potest, & solet præmium conferre in eodem instanti, ut patet in actu charitatis ferventiori, & sunt alia merita, quibus Deus nec potest, nec solet præmium conferre in eodem instanti, ut est actus spei, actus patientiæ in dilatione præmij, & alij similes, qui sunt incompatibiles cum præmio essentiali: Igitur quamvis possit Deus revelare Petro se ei collaturum præmium omnium meritorum suorum eo modo, quo potest, & solet, in hac revelatione solum includitur, quod ei collaturus sit præmium suæ spei, & desiderij eo modo, quo potest, & solet præmiare spem, & desiderium; non verò eo modo quo præmiare potest alia merita compatibilia cum præmio, ut est actus charitatis ferventior, quia hoc esset invertere distributionem accommodatam, & qualitatem singulorum meritorum. Ex qua doctrina facile in forma, distinguo secundam partem maioris: Includitur, quod ei collaturus sit præmium suæ spei, & desiderij, eo modo quo potest, & solet ipsum desiderium; & spem præmiare, concedo: Eo modo quo solet alia merita præmiare, nego maiorem: Et distinguo minorem: Deus potest, & solet conferre præmium in eodem instanti meriti, loquendo de merito spei, & desiderij, nego minorem: Loquendo de alio merito compatibili cum præmio, concedo minorem, & nego consequentiam, & minorem subsumptam.

111. Ad secundam, nego antecedens; quia Deus nequit scire impossibile impossibile autem est quod Petrus ex hypothesi revelationis, aut fidei de augmento conferendo in aliquo instanti, desideret, aut speret tale augmentum in eodem instanti ut in ipso conferendum, vnde id Deus scire nequit, & consequenter nec revelare. Ad tertiam, omiſsa maiori, quoad primam partem, nego illam quoad secundam, si sermo sit de revelatione obscura, & non cum evidentia; quia semel quod Deus decrevisset conferre alicui beatitudinem in aliquo instanti, iam illi repugnaret pro illo instanti obscuritas erga beatitudinem, quæ in eodem instanti fieret sibi evidens; nam obscuritas, & evidentia de eodem in eodem intellectu, & instanti simul omnino repugnant, ut ex dictis *Tract. de Fide* satis constat. Si autem sermo sit de revelatione evidenti, omiſsa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, omiſsa maiori, nego minorem: Quia non omnis affectus efficax erga finem est desiderium strictum, aut spes, sed solum ille, qui est de obiecto ut in futurum obtinendo; quando autem est de fine intra idem instans obtinendo, est desiderium solum latè dictum, ut supra explicavimus.

ALIQVA DUBIA, QUIBUS absolvetur questio.

112. DENIQUE obijcies triplici argumento, quo triplex excitatur dubium. Primum est, quia ex dictis solum probatur, quod beatitudo ut præsens in eodem instanti, in quo est præsens, sperari non possit: Sed ut continuata non est præsens, sed futura: Ergò possunt beati sperare ipsam ut continuandam, sive eius continuationem. Secundum: Quia licet Beati possideant gloriam animæ, non tamen possident gloriam corporis: Ergò gloria corporis respectu illorum est futura: Ergò possunt illam sperare: Ergò ad illam sperandam admittenda est in illis spes Theologica. Et confirmari potest, quia licet illi possideant beatitudinem animæ, proximi huius vitæ, quibus sunt coniunctissimi per charitatem, illa carent: Ergò saltè proximis huius vitæ, id est, nobis, possunt sperare beatitudinem animæ: Non per aliam spem, nisi Theologicam: Ergò. Tertium: Quia in Beatis datur actus gaudij, & fruitionis de possessione beatitudinis: Sed non est assignabilis habitus, à quo talis actus procedat, nisi habitus spei Theologicæ: Ergò hic datur in Beatis.

113. Pro solutione primi argumenti dubitatur primo: *An Beati habeant spem Theologicam de continuatione beatitudinis?*

114. Res-

114. Respondet D. Thom. in present. quest. 17. art. 2. ad 2. dicendum: *Quod beatitudo Sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quoddammodo participes æternitatis divine, qua excedit omne tempus, & ita continuatio beatitudinis non diversificatur per presens, præteritum, & futurum, & ideo Beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.* Id ipsum clarius docet in *disputat. quest. de Spe, artic. 4. ad 3.* ubi addit: *Dato etiam, quod continuatio beatitudinis haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu eius, qui iam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim accipis, non solum facultatem, sed etiam necessitatem quandam, numquam peccandi, sed semper permanendi, & ideo totaliter tollitur ratio spei.* Ex quo textu, sic argumentor: Ut aliquid sit obiectum spei, requiritur, tum quod accipiatur ut futurum, tum quod accipiatur ut arduum: Sed respectu Beati continuatio beatitudinis nec potest accipi ut futura, nec ut ardua: Ergò nec possunt illam sperare. Minor quod utramque partem est D. Thom. & probatur ex ipso quoad primam, quia beatitudo, & Beati per illam fiunt participes æternitatis divinæ, ob hoc enim beatitudo vocatur vita æterna, quia videlicet illam non participant modo successivo per nunc, & postea divisibiliter, sed per durationem permanentem videndo præsentialiter suam æternam durationem: Sed eo ipso non possunt accipere beatitudinis continuationem ut futuram, quia ipsam intuentur in speculo æternitatis ut præsentem: Ergò nequit ab illis accipi talis continuatio ut futura. (Mitto pro nunc, quo sensu debeat intelligi hæc æternitatis participatio, ut concilietur cum doctrina à nobis tradita in *Philosoph. lib. 8. quest. ultim.* de duratione essentialiter successiva cuiusvis creaturæ.) Deinde probatur quoad secundam partem, quia dato, quod continuatio beatitudinis esset futura respectu Beati, tamen est necessario futura absque omni eius labore, & difficultate, cum ex natura rei sit permanens in æternum, & sine miraculo interrupti non possit: Sed eo ipso non est ardua: Ergò.

115. Ex qua D. Thom. doctrina infero, quod adhuc permisso, quod Beatus in primo instanti beatitudinis pro priori naturæ posset illam sperare, nihilominus, supposita beatitudine, minimè posset sperare illius continuationem pro sequentibus instantibus. Ratio est, quia ut non possit sperare continuationem est specialis ratio repugnantia, quæ non militat in primo instanti pro priori naturæ: Ergò adhuc permisso, quod in primo in-

tanti posset, secus continuationem illius pro sequentibus. Probat antecedens: Quia ad sperandam continuationem pro sequentibus præcedit ipsa beatitudo iam possessa impediens positivè, quod continuatio accipiatur ut futura, & ut ardua: Sed in primo instanti pro priori naturæ nihil præcedit impediens positivè, quod beatitudo concipiatur ut futura, vel saltè ut ardua: Ergò ut beatus non possit sperare continuationem præcedit specialis ratio repugnantia, quæ non præcedit ante possessionem beatitudinis pro primo instanti. Explicatur: Ideò contrarij conciliare conantur in primo instanti spem cum possessione beatitudinis, quia pro priori ad beatitudinem in primo instanti, beatitudo potest intelligi ut ardua, & ut negativè saltè absens: Sed supposita illius possessione pro primo instanti, non datur locus ut eius continuatio pro sequentibus concipiatur ut ardua, nec ut negativè absens; quia iam beatus e videnter videt continuationem ut præsentem, & absque vilo suo labore beatitudinem continuandam: Ergò adhuc permisso, quod propter illam rationem posset Beatus pro primo instanti sperare beatitudinem, negandum esset id ipsum de spe continuationis in posterum.

116. Hanc disparitatem inter spem beatitudinis quoad primum sui esse, & spem continuationis, quam, PP. Salmant. satis expresserunt in præenti, non admittit M. Albenæ. Undè obijcit primo: Arduitas, quæ posset convenire beatitudini in primo instanti pro priori naturæ ad sui possessionem, fundatur in dependentia beatitudinis pro illo instanti ab elicientia actus efficaci voluntatis, qui foret difficilis, vel ex se, vel ex circumstantijs: Sed hæc eadem arduitas potest concipi in continuatione beatitudinis, si continuatio beatitudinis sit dependens ab actu spei continuato: Ergò.

117. Respondeo, distinguendo maiorem: Arduitas illa fundatur in dependentia beatitudinis ab actu efficaci voluntatis circa ipsam beatitudinem, hoc est, ab actu spei, nego maiorem: In dependentia ab alio actu difficili distincto ab actu spei, transeat: Et nego minorem: Quia in primis arduitas beatitudinis in primo instanti minimè fundaretur præcisè in dependentia ab actu spei difficili, quia talis arduitas deberet esse conditio obiectiva, obiectivè se tenens ex parte beatitudinis speratæ, & quam vincere niteretur actus spei: Sed difficultas in elicientia ipsius actus spei minimè est arduitas per modum conditionis obiectivæ, nec obiectivè se tenens ex parte obiecti sperati: Ergò arduitas beatitudinis in illo casu non fundaretur in dependentia ab actu spei difficili, sed independentia ab alio actu difficili, cuius difficultas posset se tenere ex parte ob-

jecti spei. Deinde negavi minorem, vel potius posset negari suppositum, quia quamvis in illa sententia admittatur beatitudinem quoad primum sui esse decerni dependenter ab actu spei, tamen non est consequentia, quod etiam continuatio possit decerni dependenter ab ipso continuato: Ratio est: Quia beatitudo quoad primum sui esse est contingens, & potest poni dependens ab actu libero; attamen supposito primo eius esse, illius continuatio non est contingens, sed necessaria, cum beatitudo ex natura rei sit inanisibilis; & ideo non potest poni dependens ab actu libero, aliàs maneret contingens, sicut ipse actus liber, à quo dependeret. Tum etiam, quia beatitudo quoad primum sui esse facit ipsi beato præsentem ipsius continuationem ut supra vidimus ex D. Thom. Sed continuatio, quæ iam supponitur præfens beato in primo instanti, non potest decerni dependenter ab actu libero, qui pro primo instanti esset purè contingenter futurum, vel non futurum: Ergò est manifesta disparitas; quia beatitudo quoad primum sui esse non supponitur antecedenter præfens ipsi beato.

118. Sed contra instat primo: Quia continuatio beatitudinis non potest esse independentem, attentis naturis rerum, ab eo actu, à quo est dependens prima eius existentia: Ergò nulla datur disparitas inter beatitudinem ut primo existentem, & ipsam ut continuatam, ut primo potius, quam secundo modo possit dependere ab actu spei sibi coexistente. Probat antecedens: Nam attentis naturis rerum, eodem decreto petit decerni continuatio beatitudinis, ac prima eius existentia: Sed eo ipso, quod eodem decreto decernatur, dependere debet ab eodem actu, à quo decernitur dependens prima existentia: Ergò. Probat minorem, primo: Nam quia continuatio beatitudinis decernitur eodem decreto ac prima eius existentia, continuatio dependet ab eodem merito viæ, à quo dependet prima existentia, vnde si meritum coexistet cum prima existentia beatitudinis, ut esse possibile communiter docetur, & ita accidisse de facto in Angelis, tenent aliqui Thomistæ, eodem modo dependeret continuatio beatitudinis ab illo actu, ac prima eius existentia. Secundo: Nam quia incarnatio petit decerni eodem decreto, quo prima eius existentia, eandem independentiam, quam habuit à meritis humanitatis incarnatio quoad primum sui esse, habuit, quod sui continuationem: Ergò pariter, si beatitudinis continuatio decerni petit eodem decreto, ac prima eius existentia, eandem dependentiam habebit.

119. Respondetur tamen, distinguendo antecedens: Continuatio beatitudinis non potest esse independentem ab eo actu, dependenter à quo decernitur prima eius existentia, absolute, & antecedenter ad primam eius

existentiam, considerando existentiam, & continuationem per modum vnius, concedo: Facta suppositione primæ existentie, & considerando continuationem seorsim ab illa, nego antecedens. Ad cuius probationem, concessa maiori, distinguo minorem ut supra. Ad eius primam probationem, eadem distinctione respondeo, continuationem beatitudinis consideratam per modum vnius præmij cum prima existentia eius pendere à merito viæ, & ab illo dependere absolute ante primam existentiam, idque solum communiter docetur ab Authoribus: Ex quo ad summum sequi potest, quod eodem actu spei, & in eodem instanti, in quo quis potest sperare primam existentiam beatitudinis, possit sperare eius continuationem, tanquam vnum obiectum speratum cum illa, ac proinde, quod si in primo instanti beatitudinis posset quis pro priori naturæ sperare primam existentiam illius, eodem actu, & pro eodem priori posset sperare continuationem, quia pro illo priori continuatio simul cum prima existentia esset ardua, & contingens, & saltè præcisive absens, & futura. Cæterum præfatus R. non hoc solum asserit, sed quod esset possibilis actus spei continuatus cum beatitudine continuata, si semel esset possibilis pro priori naturæ cum illa ut primo existente, ac proinde, quod in hac hypotesi, adhuc supposita prima existentia beatitudinis, posset continuari actus spei, non iam de prima existentia, quam supponeret, sed de continuatione eius, ut de obiecto distincto à prima existentia iam supposita, & pro tunc non sperata: Hoc autem est, quod negamus, quia supposita prima existentia beatitudinis, ex hac suppositione iam facta, & possessa, non maneret iam continuatio illius per modum distincti obiecti pendens ab actu libero continuando liberè, aliàs maneret liberè amissibilis, quod aperte repugnat naturæ ipsius, præsertim si, ut eius natura exigit, supponatur decreta eius continuatio eodem decreto ac prima existentia; vnde tota dependentia continuationis à merito fuit in prima existentia collata per modum vnius cum continuatione, supposita verò prima existentia sui collata, continuatio non manet cum vltiori, & nova dependentia ab vltiori actu libero, nec à continuatione libera prioris, ac per consequens non manet vltius ardua, aut vltius sperabilis actu spei continuato erga continuationem.

120. Nec secunda probatio vretur, quia nulla est paritas de independentia ad dependentiam, nam à quo res non dependet in primo sui esse, certè non dependet in sui conservari, ex hoc tamen non sequitur, quod à quo dependet in primo sui esse, ab eo dependere debeat in sui conservari, vnde licet esset recta hæc consequentia: *Incarnatio in primo sui*

sui esse non dependet à meritis humanis: Ergo nec in sui conservari, non tamen esset recta ista: *Beatitudo in primo sui esse dependet à merito coexistente pro priori natura: Ergo in sui conservari dependet à merito continuato*, nam homo in primo sui esse dependet ab homine generante, & tamen in sui conservari non dependet ab homine continuatè generante, aut conservante, quod etiam posset confirmari alijs exemplis. Et quidem prædicta instantia nimium probat, siquidem probat, quod beatus in primo instanti beatitudinis, adhuc pro posteriori ad ipsam, & ea supposita, possit sperare de facto eius continuationem pro sequenti duratione futuram: Sed hoc est expressè contra D. Thom. ergò prædictus R. contra ipsam militat. Probat maior: Quia prædictus R. ex eo quod continuatio beatitudinis decernitur eodem decreto ac prima existentia, probare conatur, quod decernitur ut dependens ab eodem actu continuato, à quo primo elicitò dependet prima eius existentia: Sed de facto decernitur eodem decreto ac prima eius existentia, & prima eius existentia sæpè decernitur, ut in Angelis, iuxta ipsum, dependenter à merito coexistente ipsi: Ergò de facto eius continuatio, saltè in Angelis, decernitur, ut ardua dependenter à merito continuato: Ergò continuatio de facto erit ardua, & futura respectu Angeli in primo instanti iam beati, & supposita beatitudine quoad primam sui esse: Ergò poterit ab eo sperari imò, quamvis beatitudo solum pendeat à merito pro instanti anteriori præcedenti, sic arguuntur: Quia beatitudo, quoad primum sui esse, dependet à merito pro instanti priori præcedenti, potest quis de facto illam sperare pro instanti priori ut habendam pro sequenti: Sed per te continuatio beatitudinis dependet de facto ab eodem merito, à quo dependet prima eius existentia: Ergò potest Beatus pro priori instanti ad continuationem illam sperare ut habendam pro sequenti.

121. Et quidem: Vel concedis absolute Beatum, supposita beatitudine in primo sui esse, posse sperare illius continuationem pro sequenti duratione, vel negas? Si concedis absolute: Ergò contra D. Thom. Si negas absolute, inquiri rationem. Si respondeas cum Div. Thom. rationem esse, quia beatitudo quoad primum sui esse possessa impedit ne continuatio pro sequenti duratione sit futura, aut ardua in primo: Ergò impedit etiam ne maneat dependens ab actu libero continuato, sicut fuit dependens prima existentia: Ergò falsò defendis, quod continuatio dependere debet eodem modo ab actu libero, supposita prima existentia, quo fuit dependens prima existentia; aliàs continuatio in instanti immediatè antecedenti ad ipsam, quod est instans primæ existentie, posset accipi à Beato ut arguuntur

dua, & futura, sicut prima existentia in instanti immediato ante ipsam potuit accipi ut ardua, & futura. Item, ergò est ratio specialis probans, continuationem beatitudinis ut distinctam à prima eius existentia, non posse terminare spem, nec in signo, nec instanti immediatè antecedenti, quæ non probat id ipsum de prima existentia beatitudinis, nec in signo, nec instanti antecedenti illam; quia nimirum, tam pro priori naturæ, quam pro instanti immediatè antecedenti ad continuationem præsupponitur continuatio in causa illam inevitabiliter inferente, nempe in prima eius existentia, quæ ignorari nequit, nec instanti immediato ante continuationem, nec pro priori naturæ in ipso instanti continuationis; cæterum nec pro priori naturæ, nec pro instanti immediatè antecedenti ad primam existentiam supponitur ipsa prima existentia in causa sui inevitabili, quia nec natura, nec tempore antecedit beatitudinem causa ipsius inevitabilis: Est ergò magna disparitas.

122. Sed instat secundo prædictus R. Quia potest decerni vno decreto prima existentia beatitudinis, & alio eius continuatio, siquidem exigentia perpetuæ durationis non est beatitudini essentialis, sed solum naturalis: Ergò adhuc supposita, & decreta prima existentia beatitudinis per vnum decretum, manet Deus liber in decernenda, vel non decernenda continuatione alio decreto: Ergò potest decernere continuationem dependenter ab aliquo actu libero voluntatis: Sed tunc casus continuatio beatitudinis dependeret ab eo actu seorsim à prima existentia, quæ non dependeret ab illo, essetque consequenter ardua, & futura, adhuc supposita prima existentia, & seorsim ab illa: Ergò tunc casus Beatus posset illam sperare.

123. Respondeo, quod in primis hoc argumentum, si quid probat, probat contra D. Thom. quod Beatus absolute loquendo potest sperare continuationem beatitudinis, si non in ipso instanti beatitudinis continuata, saltè in instanti primæ existentie; nam sanè si supposita prima existentia, potest Deus distincto decreto facere continuationem dependentem ab aliquo actu libero beati, ipsi difficili, & consequenter reddere illam ipsi beato arduam, & contingentem, cur Beatus, in instanti primæ existentie, in quo illam sic arduam inspicere potest, non poterit illam sperare spe Theologica ut consequendam vi auxilij divini pro instanti sequenti per elicentiam illius actus, à quo dependet? Erit ergò compatibilis beatitudo in primo, seu in vno instanti, cum spe sui ipsius ut continuandæ pro sequentibus. Deinde dico, quod, ut Beatus posset respicere continuationem ut dependentem à suo actu libero, opus esset quod ipsi revelaretur decretum

tum Dei de beatitudine non continuanda, nisi dependenter ab eo actu: Hoc autem posito beatus nec posset esse quietus, nec omnino securus, nec possideret Deum in amissibiliter, sed amissibiliter, & cum periculo ipsum amittendi, præsertim cum actus, à quo penderet continuatio beatitudinis, esset ipsi difficilis, & arduus: Et hinc rursus sequitur, quod re ipsa, & essentialiter non esset beatus, licet videret Deum, sicut Paulus in raptu non fuit essentialiter beatus, licet viderit Deum, quia illum vidit transeanter, & amissibiliter. Ex quo.

124. Ad instantiam directè respondeo, distinguendo maiorem: Potest decerni vno decreto prima existentia beatitudinis, ut beatitudo est, & alio eius continuatio, nego: Ut visio est, concedo antecedens, & distinguo consequens eodem modo. Ratio distinctionis est, quia licet visio intuitiva Dei, in esse visionis, solum connaturaliter exigat sui perpetuam durationem, tamen in esse beatitudinis illam essentialiter exigit, siquidem ut videntem reddat beatum essentialiter exigitur, quod illum reddat quietum, & omnino securum de perpetua illius duratione, quod esse nequit, nisi videns Deum, videat suæ visionis æternitatem; vnde beatitudo, in esse beatitudinis, non solum connaturaliter, sed essentialiter est inamissibilis, & implicat contradictionem quod sit beatitudo reddens videntem Deum beatum, & quod ipse Beatus videat, aut cognoscat beatitudinem dependere ab aliquo actu libero sibi difficili, quem possit non elicere, nam eo ipso haberet non levem miseriam, nempe posse Deum amittere, & habere potestatem proximam illum amittendi, quæ quidem potentia est, quæ valde terquet, & affligit iustos viatores, præsertim spirituales, vnde planè est magna miseria, essentialiter incompatibilis cum statu beatitudinis: Repugnat ergò, quod Deus vno decreto decernat beatitudinem quoad primam existentiam in esse beatitudinis fatiantis, & omnino quietantis eius appetitum, & quod alio decreto decernat continuationem dependenter ab actu, cuius elicentia maneat libera, & contingens, & difficilis ipsi Beato; quia hoc pacto Beatus in primo illo instanti ante elicentiam illius actus esset beatus, & non esset Beatus: Esset ut supponitur: Non esset, quia nondum esset securus, quietus, & fatiatus. Nec ex hoc inferas, aliquid creatum esse essentialiter indestructibile, nam ad hoc iam satis feci, lib. 18. *Physicor. quest. ultim. à num. 20.*

125. Secundum dubium pro solutione secundæ obiectionis factæ num. 111. est: *An Beati possint habere, vel habeant spem erga gloriam corporis?*

126. Respondeo primo: *Certum est*

se iuxta D. Thom. non habere spem Theologicam erga illam, nec illam posse sperare Theologicè. Sic enim docet expressè in present. quest. 17. artic. 1. ad 4. his verbis, quibus respondet prædictæ obiectioni: Dicendum, quod cum spes sit virtus Theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria anima, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis: Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparisonem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ, cum quia gloria corporis est minimum quidem in comparatione ad gloriam animæ, tum etiam, quia habens gloriam animæ, habet iam sufficienter causam gloria corporis. Ex prima enim parte huius textus sic arguor: Iuxta D. Thom. spes Theologica habet Deum ipsum pro obiecto, ita ut eius fruitio, in qua gloria animæ consistit, sit eius principale, seu primarium obiectum: Sed ut ait in corp. spes recipit speciem ab obiecto principali eius, & remoto eo, quod dat speciem rei, removetur illa res: Ergò Beatus, qui non potest habere spem erga obiectum principale, quod est, gloria animæ, minimè potest habere spem, quæ est virtus Theologica: Ergò adhuc admissò, quod posset sperare gloriam corporis, non tamen per spem Theologicam.

127. Ideò maius dubium est: An saltem possit habere erga illam spem communiter dictam, quæ propriè sit spes? Sed ex secunda parte textus, respondeo secundo, nec istam habere posse Beatum. Patet: Quia adhuc spes communiter dicta petit quod obiectum eius sit speranti arduum: Sed gloria corporis respectu beati habentis gloriam animæ non est obiectum arduum, ut probat Div. Thom. ergò de illa non habet spem communiter dictam, quæ sit propriè spes. Ex confirmatur ex eodem D. Thom. 1. 2. quest. 67. artic. 4. ad 3. vbi sic ait: *Respectu autem gloria corporum animabus Sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes propriè loquendo, nec secundum quod est virtus Theologica, sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum. Nec secundum quod communiter sumitur, quia obiectum spei est arduum, ut supra dictum est: Bonum autem, cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Undè non propriè dicitur aliquis, qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid, quod statim in potestate eius est ut illud habeat: Et similiter, qui habet gloriam animæ, non propriè dicitur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.* Quid clarius?

128. Sed contra instabis, ex ipso D. Thom. in disp. quest. de Spe, artic. 4. in corp. vbi sic ait: *Possunt autem Sancti aliqua sperare*

*rare in habendo divino auxilio, vel ad se, vel ad alios pertinentia secundum communem rationem spei: Sed hæc alia esse non possunt, nisi gloria corporis, quæ ad ipsos pertinet, vel aliorum beatitudo: Ergò circa hæc saltem debet admitti in illis spes communiter dicta. Confirmatur, quia 3. part. quest. 7. art. 4. in corp. sic ait de Christo Domin. cuius anima glorificata erat: *Habuit tamen spem respectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus*, nempe de gloria corporis, & de sui nominis exaltatione. Undè ad 1. explicat illud Psalm. 30. *In te Domine speravi*, dicens intelligi: *Non quidem secundum spem, quæ est virtus Theologica, sed eo quod quodam alia speravit nondum habita*: Ergò in Beatis datur spes saltem communiter dicta.*

129. Respondeo cum PP. Salmanti: quod D. Thom. in disp. vel loquitur de spe impropriè dicta, prout coincidit cum desiderio, & non exigit in obiecto rationem ardui. Vel solum loquitur permissivè: nam cum intentum eius esset tunc negare beatis spem Theologicam, permissivè concedit erga alia præter Deum spem, dummodo non sit spe Theologica. In Summa autem, vbi magis se explicat, id noluit concedere, nec permittere, sed absolute dixit: *Quod propriè loquendo in beatis non datur spes, nec secundum quod est virtus Theologica, nec secundum quod communiter sumitur*; vnde nihil velis ipsum sibi contradicere, intelligendus est in disp. vel de spe impropriè loquendo, vel solum permissivè. Si autem contendas, textus prædictos esse contrarios, credendum est in Summa correxisse primum, & consequenter standum est secundo ex Summa desumpto; veruntamen, cum in disp. non dixerit, *propriè loquendo*, prout loquitur in Summa verius negari potest contradictio, & non erit necessaria correctio.

130. Ad confirmationem de Christo Domin. libenter concedam in Christo Domin. spem communiter dictam erga gloriam corporis, & sui nominis exaltationem, & erga alia nobis bona, sed nego consequentiam de Beatis, quia Christus Domin. licet haberet causam inevitabilem, & vis connaturalitatis ad ea bona, tamen illo iure cessit, & voluit non obtinere ea, nisi per opera satis ardua patientiæ, & fortitudinis, vnde respectu ipsius gloria corporis, & sui nominis exaltatio, nostraque redemptio erant ardua sufficienter, ut spem communiter sumptam, & propriè dictam terminare possent; hoc autem non invenitur in Beatis, ergò gloriam animæ, vnde est manifesta disparitas, quæ licet in D. Thom. expressa non inveniatur, eius tamen textui minimè contraria, sed congrua est.

131. Ex quo iam ad confirmationem illustremus. Palanco.

nem ex num. 111. concessio antecedenti, nego consequentiam, quia, ut D. Thom. in 3. dist. 27. quest. 2. art. 8. quest. 2. inquit: *Spes est de difficili, & arduo, & quia habent gloriam essentialem, quidquid aliud creatum est, parvum est: ideò non potest esse, neque de gaudio, quod de salute aliorum Beatis accrescit, neque de gaudio, quod accrescit anima de gloria corporis.* Quamvis ergò sint coniunctissimi nobis per charitatem, & ideò desiderent nostram salutem, ut bonum de quo habito, illis gaudium accrescit, tamen quia hoc respectu eorum parvum est, & minimè arduum, ideò spem propriè dictam nec de hoc habere possunt. Vide quæ suprà diximus, quest. 2. à num. 60.

132. Iam circa tertiam obiectionem ex dicto num. 111. dubitatur tertio: *A quo principio eliciatur in Patria actus gaudij, & fruitionis de possessa beatitudine?* Respondeo, ut quest. 9. num. 21. elici ab habitu charitatis; quia per charitatem possumus nobis velle, & amare beatitudinem, & consequenter gaudere, & delectari de ipsa, vnde ad hoc non est necessarium in Beatis aliud principium. De quo legantur dicta quest. 3. præsertim à num. 27. & quest. 9. cit. non enim licet eadem recedere.

QUESTIO XV.

De dono timoris, & in primis, quid & quotuplex sit timor

1. CUM timor habeat affinitatem maximam cum spe, eo quod sicut spes est de bono arduo futuro, ita timor de malo futuro arduo, ideò D. Thom. ante quam de vitij oppositis spei ageret, interpolavit quest. de dono timoris; cui ut morem geramus, aliquas, & nos quæstiones de hoc assumpto subiungimus.

2. Difficillima autem est timoris in genere stricta definitio; cum enim variè timor accipiatur, ut ex dicendis constabit, haud facile est vnica definitione omnes timores comprehendere. Igitur timor in communi definiri potest in hunc modum: *Est motus irascibilis per modum fuga à malo arduo, & imminenti.* Quo pacto hæc definitio conveniat omnitimori, est præcipua difficultas, nam licet facile constet illam convenire timori, quo timemus malum poenæ imminens, tamen non ita constat, quo pacto convenire possit timori, quo timemus culpam, aut offensam Dei, aut timori, quo ipsum Deum timemus.

Undè meritò.

DUBIUM PRIMUM PROPONITUR,
& deciditur.

3. **I**nquirendum est primo cum D. Thom. in *present. art. 1. An Deus possit timeri*. Ratio dubitandi est, primo: Quia obiectum timoris est malum imminens, seu futurum, ut ex diffinitione tradita constat: Sed Deus est ex pars omnis mali, cum sit summa bonitas: Ergo Deus timeri non potest. Secundo: Quia timor spei opponitur respectu eiusdem obiecti, unde non potest aliquis timere id ipsum, quod sperat: Sed Deus est obiectum spei nostrae: Ergo non potest à nobis timeri. Tertio: Quia in tantum posset Deus à nobis timeri, in quantum ex ipso posset nobis malum provenire: Sed malum non provenit nobis ex Deo, sed ex nobis ipsis, iuxta illud *Osae 13. Perditio tua ex te Israel*: Ergo adhuc hoc modo nequid Deus à nobis timeri.

4. Veruntamen dogma Catholicum est, Deum posse, & debere timeri à nobis. Tum ex illo Hierem. 10. *Quis non timebit te Rex gentium*. Tum ex illo Malachiae: *Si ergo Dominus, ubi est timor meus*. Tum ex alijs pluribus, in quibus timor Dei valde nobis commendatur. Veruntamen difficultas est in explicando, quo pacto Deus timeri possit.

5. Id autem explicat D. Thom. in *corp. artic.* supponendo, quod sicut spes habet duplex obiectum, vnum quod est ipsum bonum futurum, cuius adeptionem quis sperat, aliud autem quod est auxilium alicuius, per quem spectat se adipisci quod sperat; ita etiam timor duplex obiectum habere potest, quorum vnum est ipsum malum, quod homo refugit, aliud autem est illud à quo malum provenire potest. Hoc autem supposito, resolvit D. Thom. quod Deus, qui est summa bonitas, non potest à nobis timeri primo modo, id est, sicut malum ipsum, quod homo refugit incurrere: Bene verò secundo modo, in quantum, scilicet, ab ipso, vel per comparisonem ad ipsum nobis potest aliquod malum imminere. Valdè autem advertendum est, quod D. Thom. non sumit pro eodem nobis provenire malum à Deo, ac nobis provenire malum per comparisonem ad ipsum, sed hæc duo possunt tanquam valde distincta, unde subiungit, hanc distinctionem explicans: *Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœna, quod non est malum simpliciter, &c. Per comparisonem autem ad Deum potest nobis malum culpa* (sic legendum est, & non pœna, nam exemplaria pleraque in hoc corruptam habent litteram Div. Thom. ut bene advertunt hic PP. Salmanticenses ex Maldero) *p provenire, si ab*

eo separemur. Et per hunc modum Deus potest, & debet timeri.

6. Ex qua Div. Thom. littera clarè colligitur, primo: Quod malum nobis imminens à Deo est malum pœnae, malum verò nobis imminens per comparisonem ad Deum est malum culpæ. Secundo: Quod Deus dupliciter potest timeri, nempè, vel prout ab eo nobis imminens malum pœnae, vel prout per comparisonem ad ipsum nobis imminens malum culpæ. Ex quo tertio colligo, non rectè PP. Salmant. in præsentem explicare litteram D. Thom. dum dicunt; quod resolutio Div. Thom. supponit duplex esse timoris obiectum, nempè, quod, seu terminativum, & quo, seu motivum: Negat ergo (inferunt) Div. Thom. Deum esse obiectum quod, terminativum timoris, & concedit esse obiectum quo motivum illius. Probant autem, quia malum, quod timeamus, est illud quod nobis coniunctum est malum: Sed Deus cum omni boni & perfectionis sit causa, nequit per se ipsum esse alicui malum: Ergo nequit esse obiectum terminativum timoris. Et in hoc, inquirunt, differre spem, & timorem, quod spes respicit Deum ut obiectum motivum, & terminativum, licet sub diversa ratione, timoris autem non potest esse Deus obiectum terminativum, sed solum motivum.

7. Non rectè inquam, nam in primis Textus Sacrae Scripturae non solum expriment, Deum esse timendum ut à quo, sed ut quod, ut patet ex illo Hierem. *Quis non timebit te, o Rex gentium?* Et ex alijs in numeris, in quibus monemur Deum ipsum directè timere, & non solum malum ut ab eo potens provenire. Secundo: Nam ipsi PP. Salmant. tuentur actum primarium doni timori, qui planè timor est, non esse fugam mali, sed actum reverentiae, & subiectionis ad Deum: Rogo ergo, an obiectum quod, & terminativum huius reverentiae, & subiectionis sit malum à Deo potens provenire, an verò solus Deus? Primum sanè dici nequit: Ergo dicendum est secundum: Potest ergo Deus esse obiectum terminativum timoris, & non solum motivum. Tertio: Quia iuxta ipsos PP. Salmant. in *exp. possit littera D. Thom.* in tantum Deus est obiectum motivum timoris, in quantum est causa summè potens infligere malum, quia videlicet movemur ad timendum, ex eo quod apprehendimus causam potentem infligere malum: Sed iuxta D. Thom. non solum timeamus Deum ut causam potentem infligere malum, sed etiam in quantum per comparisonem ad ipsum potest nobis malum provenire: Ergo non solum timeamus Deum ut quo, & motivè, sed etiam aliter, nempè ut quod, & terminativè. Explicatur: Qui timet offendere Deum, vel malum culpæ, & ex hoc precisè non timet

timet Deum vnicè, ut à quo nobis imminet malum, nec ut potentem infligere malum, quia malum culpæ non infligitur nobis à Deo; sed timet Deum in quantum per comparisonem ad ipsum potest nobis provenire malum: Sed Deus iuxta PP. Salmant. solum est motivum, seu obiectum quo timoris, ut potens infligere malum, seu ut à quo malum nobis imminet: Ergo quando quis timet offendere Deum, seu malum culpæ per comparisonem ad Deum, Deus non est vnicè obiectum quo, aut motivum illius timoris, sed etiam terminativum.

8. Sed dices: D. Thom. æquiparavit timorem spei in eo, quod sicut spes habet duplex obiectum, vnum, quod sit ipsum bonum speratum ut quod, & terminativè aliud, quod est auxilium eius, per quem possumus adipisci illud bonum; ita timor habet duplex obiectum, vnum, quod est ipsum malum, quod fugimus; aliud, quod est ille, à quo malum nobis provenire potest: Sed obiectum terminativum spei solum est illud bonum, quod speramus adipisci, illud autem auxilium, per quod bonum adipiscendum est, solum est obiectum motivum, unde Deus sub munere auxiliantis solum est obiectum quo, seu motivum spei, non verò terminativum: Ergo pariter de timore dicendum est, quod obiectum terminativum timoris non potest esse ipse Deus, sed malum quod refugimus incurrere, Deus verò, quatenus ab eo nobis malum provenire potest, solum est obiectum quo, & motivum timoris. Respondeo, quod paritas facta à D. Thom. non potest intelligi omnimodè, & adæquatè absque vlla in hoc disparitate. Primo: Nam ipse D. Thom. dum applicavit exemplum spei, timori, illam applicavit cum disparitate, quæ necessario admittenda est, nam bonum speratum terminativè solum speratur ut obtinendum à Deo, & per eius auxilium, seu causalitatem efficientem, ad verò malum, quod terminativè timetur, non semper timetur ut infligendum à Deo, nam quando timetur culpa, aut offensa Dei, non terminatur ille timor ad malum ut à Deo infligendum, sed ad malum quod est tale per comparisonem ad Deum, sed non à Deo, nec per Deum nobis imminens, aut futurum: Sequitur ergo, quod licet paritas D. Thom. interspem, & timorem teneat in timore mali nobis infligendi à Deo, ita quod timor iste solum timeat motivè, & ut quo Deum ut causam mali, ipsum verò malum terminativè; sicut spes boni solum terminativè sperat bonum adipiscendum, & solum motivè illud, per quod ut causam est à nobis adipiscendum; non tamen tenere potest, quantum ad malum, quod non à Deo ut causa, sed solum per comparisonem ad ipsum nobis pro-

venire potest. Secundo: Quia spes nunquam sperat nisi bonum ut obtinendum à Deo ut causa; sed timor non semper timet malum, ut infra constabit ex ipso D. Thom. de timore filiali, & reverentiali; nec quando timet malum, semper timet illud ut potens provenire à Deo ut causa, sed aliquando ut potens provenire per ordinem ad ipsum: Ergo est manifesta disparitas, quoad hoc inter spem, & timorem.

9. Undè in forma respondeo, distinguendo maiorem, quoad ultimam partem: Ita timor habet duplex obiectum, vnum quod est ipsum malum, quod fugimus, aliud, quod est ille à quo nobis malum provenire potest, precisè, & semper, nego maiorem, & quod hic sit sensus D. Thom. Quando timetur malum pœnae, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Distinctio data constat expressè ex D. Thom. Tum in timore reverentiali postea explicando, quod non timet malum ut obiectum vnicum terminativum, nec Deum ut à quo sibi malum provenire possit. Tum ex sequenti littera D. Thom. qua inquit, Deum posse à nobis timeri, non solum in quantum ab ipso nobis malum provenire potest, sed etiam in quantum per comparisonem ad ipsum nobis potest malum culpæ provenire: Non ergo iuxta D. Thom. precisè, aut semper competit timori illud duplex obiectum, nempè malum fugiendum, & illud à quo tale malum provenire potest, sed aliquando timet Deum, & non ut malum fugiendum, nec tanquam à quo malum proveniat, sed solum per comparisonem ad ipsum.

10. Sed dices: Adhuc, quando timetur malum culpæ, debet Deus timeri ut à quo tale malum provenire possit: Ergo ruunt dicta. Probabis: Quia in eo timore debet aliquid timeri ut à quo, & per cuius causalitatem illud malum nobis provenire possit, quod quidem sit obiectum motivum illius timoris; sicut illud à quo, aut per quod nobis potest provenire bonum speratum est obiectum quo spei; Sed non potest assignari aliud nisi Deus; nam quando culpa timetur, solum Deus est motivum talis timoris, & non aliud creatum: Ergo. Confirmatur: Quando timetur malum culpæ, saltè hoc timore timetur Deus: Sed non timetur Deus, ut obiectum terminativum, quia obiectum terminativum illius timoris est malum culpæ: Ergo timetur Deus ut obiectum motivum: Ergo Deus adhuc in timore mali culpæ est solum obiectum quo, & motivum, nunquam verò terminativum. Hæc replica poscit aliud proponere, & solvere prius dubium.

DUBIUM SECUNDUM.

An culpa timeri possit, & qualiter.

11. Dubitatur ergo secundo:

An culpa timeri possit?

Resolutionem faciunt

difficilem plures D. Thom. textus, nam in primis pro parte negativa videtur, expressè ipsum militare 1. 2. *quest. 42. artic. 3.* ubi inquit: *Utrum timor sit de malo culpa.* Et resoluit: *Dicendum, quod, ut supra dictum est, sicut obiectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari: Ex quo potest accipi, quod id quod omnino subiacet potestati, & voluntati nostra: non habet rationem terribilis; sed solum istud est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpa causam propriam habet voluntatem humanam, & ideo propriè non habet rationem terribilis.* Item, *infra quest. 144. artic. 2.* inquit: *Utrum verecundia sit deturpi actu, ubi cum artic. 1. dixisset: Quod verecundia est timor alius turpis, quod est exprobrabile.* Resolvit sic: *Dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de passione timoris ageremus (nempè loco proximè citato) timor propriè est de malo arduo, quod scilicèt, difficile vitatur: Est autem duplex turpido. Una scilicèt vitiosa, que consistit in deformitate actus voluntarij. Et hæc propriè loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in sola voluntate consistit non videtur esse arduum, & elevatum supra hominis potestatem. Et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philos. dicit in 2. Rethor. quod horum malorum non est timor.*

12. Pro parte verò affirmativa videtur stare ipse D. Thom. in *present. artic. 2.* illis verbis: *Malum est duplex, scilicèt malum pœna, & malum culpa. Si ergo aliquis convertatur ad Deum propter timorem pœna, erit timor servilis. Si autem propter timorem culpa, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam Patris.* Et *artic. 5.* sic ait: *Necessè est, quod secundum diversitatem malorum timores specie differant. Differunt autem specie malum pœna, quod refugit timor servilis, & malum culpa, quod refugit timor filialis.* Ex quo infert legitimè timorem servilem, & filialem esse timores specie distinctos. Ac deum *artic. 1.* iam supra *num. 5.* expenso, ubi expressè ait, quod Deus potest esse obiectum timoris, in quantum ab ipso potest nobis malum pœna provenire, & in quantum per comparisonem ad ipsum potest nobis malum culpa provenire; hoc autem

falsum esset, nisi malum culpa timeri posset, & debere.

13. Propter hanc igitur apparentem contrarietatem inter D. Thom. textus, Authores, etiam Thomistæ, diversi sunt. PP. Salm. in præsent. sententiam negativam propugnant, & pro illa referunt plures Thomistas, & alios pro contraria negativa, & de his inquirunt, quod licèt aliquas limitationes, & distinctiones adhibeant, ne à D. Thom. recedere videantur, absolute tamen docent sententiam ipsi contrariam. Veruntamen hanc contrarietatem inter Thomistas censeo esse magna ex parte purè apparentem, eosque convenire in sententia re ipsa, & quoad substantiam. Pro cuius explicationem.

14. Notandum est primo: Quod in culpa duo semper debent distingui, & præcindi, nempè, & ratio actus voluntarij, in quantum talis, sub quo conceptu non explicat rationem mali; & ratio mali, & peccati, & offensæ Dei: Hos enim conceptus omnes Thomistæ distingunt in actu peccaminoso. Notandum est secundo: Quod adhuc ratio mali in peccato reperta potest considerari dupliciter, nempè ut voluntariè indirectè à voluntate procedens, vel ut involuntariè imminens ex fragilitate naturæ, & ex divina potestate permissiva; licèt enim malum culpa, vel peccati, dum actu incurritur, semper sit voluntarium, non est tamen voluntarium nobis, quod imminet ex fragilitate naturæ, & ex Deo potente illud nobis permittere, aliquando ex nostris peccatis anterioribus ad id provocato. Notandum est tertio: Voluntatem nostram, nosque ipsos, propter varietatem, & inconstantiam naturæ, præsertim lapsæ, & vitiatæ, non habere pro nunc plenam potestatem, & libertatem super actus eliciendos in posterum; vnde nemo potest ex nunc pro postea efficaciter, & infallibiliter determinare quid volet, aut faciet postea, sed quantumvis proponat pro nunc postea non peccare, non ex hoc proposito, quantumvis efficaci, potest assecurari omnino de eo, quod postea non peccabit; quia moraliter loquendo mutabilis est, & potest in posterum mutatus, & tanquam alius à se ipso prout modo est, contrarium velle, & facere, & tunc illud quidem erit voluntarium illi, prout tunc existenti, sed respectivè ad ipsum prout nunc proponentem pœnitentis involuntarium, ut potè contra ipsius firmum propositum. His prænotatis.

15. Respondeo dubio proposito, & dico: *Quod culpa propriè, & formaliter ut talis, nempè prout significat actum voluntarium, voluntariè, & culpabiliter malum, timeri non potest; veruntamen malum culpa prout imminens involuntariè ex passionibus, & ex fragilitate naturæ, sive ex alijs causis ad illud*

illud proclivis, & item ex Deo, ut ex causa permissiva, timeri potest, & debet præsertim timore filiali, & casto. Per hanc sententiam censeo conciliari posse D. Thom. secum ipso, & Thomistas apparenter adversos. Et quoad primam partem videtur expressa in D. Thom. & nescio an ab ullo Thomista negetur; efficaciter enim probatur ab ipso, quia malum solum potest esse obiectum timoris in quantum arduum, & difficile vitabile: Sed culpa propriè, & formaliter ut talis, prout importat actum voluntarium formaliter, & culpabiliter defectuosum, & malum, non potest habere rationem ardui, sistendo, nempè, in ratione culpabilis, & voluntariæ: Ergò sub hac ratione timeri non potest. Minor probatur ex Div. Thom. Quia quod subiacet propriæ voluntati, ut subiacens propriæ voluntati, non est difficile, sed facillè vitabile, nempè per proprium velle, aut nolle, quo nihil est facilius: Ergò nec arduum. Secundo: Nam arduum, quod est obiectum timoris, debet esse imminens ab alio, seu ab extrinseco, prout nempè sibi contrario, & nocivo, & difficile repellibile: Sed actus, ut culpa, seu ut culpabiliter, & voluntariè malus, non imminet ab extrinseco, ut contrario, & nocivo difficile repellibile, ut per se patet, quia ratio culpabilis, & voluntarij importat esse ab intrinseco, & ex propria determinatione, & voluntate: Ergò sub hac ratione non potest esse arduum prout exigitur ad obiectum timoris.

16. Secunda verò pars etiam probatur: Quia malum culpa, ut imminens ex propriè fragilitate, inconstantia, passionibus, & alijs causis ad illud proclivis, & ut à Deo permitente provenire potens, est verè malum arduum, & difficile vitabile: Sed hoc tantum requirit D. Thom. & ratio ipsa, ut propriè timeri possit: Ergò malum culpa sub prædicta consideratione propriè timeri potest. Probatur maior: Quia in primis malum culpa sub illa consideratione est verè malum, imò iuxta Div. Thom. in *present. artic. 1. in corp.* comparatum cum malo pœna, illud est malum simpliciter, istud solum secundum quid. Deinde est verè arduum, quod sic probatur, quia arduum, ut est obiectum timoris, explicatur à D. Thom. locis citatis, per hoc quod non possit de facillè vitari, vnde inquit: *Timor est malo arduo, quod non potest de facili vitari.* Item: *Timor propriè est de malo arduo, quod scilicèt difficile vitatur:* Sed malum culpa, ut imminens ex prædictis causis, non facillè, sed difficile vitatur: Ergò est verè arduum prout imminens ex prædictis causis. Probo minorem: Quia illud non facillè, sed difficile vitatur, quod vitari non potest, nisi per auxilium specialissimum Dei: Sed malum culpa, attenda imminentiæ ex prædictis causis, vitari non potest;

nisi per auxilium specialissimum Dei, præsertim per longum tempus, & usque ad finem vitæ: Ergò est difficile vitabile saltè per longum tempus, & usque ad vitimum vitæ.

17. Confirmatur primo: Quia vitatio mali culpa in posterum usque ad mortem est verè ardua, & difficilis: Ergò malum culpa est verè arduum, & difficile vitabile usque ad mortem: Ergò timere quæque potest ne aliquando in posterum incurrat malum culpa, tanquam malum verè arduum, & difficile vitabile. Probatur antecedens: Quia non minus exigitur ad obiectum spei arduitas, & difficultas, quam ad obiectum timoris; imò D. Thom. vnum ex altero probat: Sed vitatio mali culpa in posterum est obiectum proprium spei, nam quisque propriè sperare potest in vi auxilij divini vitare in posterum malum culpa, & offensam Dei; ergò vitatio mali culpa est verè ardua, & difficilis. Confirmatur secundo: Nam malum, ut timeri possit, non petit esse arduum in sui executione, hoc est, cum arduitate, & difficultate ponibile, & exequibile, imò quanto magis difficiliter est exequibile tanto minus timetur, & quanto facilius est exequibile, tanto magis timeri debet, solum ergò petit esse arduum, & difficile in esse vitabile, hoc est, quantum ad sui vitacionem; vnde quanto difficilius est vitabile, tanto magis incurrit timorem: Sed negari non potest quod malum culpa ut imminens ex prædictis causis est difficile vitabile, & maxime arduum quoad sui vitacionem, imò tota arduitas, & difficultas in affectione obiecti spei sita est in vitando malo culpa: Ergò malum culpa, ut imminens ex prædictis causis, est verè arduum prout requiritur ut sit obiectum timoris.

18. Confirmatur secundo: Quia non minus nobis est voluntarium bonum meriti, seu actus virtuosi, quam malum culpa, seu peccati: Sed bonum meriti, quantumvis nobis voluntarium, est sufficienter arduum ut illud sperare possimus, nam quisque propriè sperat consequi merita ut media ad beatitudinem: Ergò malum culpa, quantumvis novis voluntarium, est sufficienter arduum ut illud propriè timerè possimus. Explicatur: Nam ideo bonum meriti est sufficienter arduum, & obiectum spei, quia potest considerari, vel ut nobis voluntarium, situmque in nostra potestate libera, & prout sic præcisè, nec est obiectum spei, nec arduum, quia nemo propriè sperat aliquid à se, nec à sua libera voluntate, nec reputat arduum, quod considerat situm in sua voluntate; vel potest considerari ut impedibile ex proprijs passionibus, propriaque fragilitate, & à Deo auxiliante donabile sibi, & hoc pacto potest illud considerare ut arduum, & illud sperare à Deo auxiliante, tanquam donum ipsius, quatenus Deus voluit ut essent

essent merita nostra, quæ sunt dona sua; vnde licet illud non speremus redduplicativè ut meritum nostrum, illud tamen speramus ut donum Dei, medio eius auxilio obtinendum: Sed pariter malum culpæ habet duplicem istam considerationem: Ergò licet illud timeri non possit sub reduplicazione, & consideratione culpæ nostræ, benè tamen sub ratione, & consideratione mali à Deo permixibilis, & ex nostra defectibilitate, & vertibilitate causalibilis: Et licet non sit arduum prout præcisè consideratur situm in nostra libera potestate, est tamen sufficienter arduum prout imminens ex nostris passionibus, & defectibilitate, quibus diù resistere valdè difficile est.

19. Et ex his venit explicanda illa propositio D. Thom. quæ totam ingerit difficultatem, nempe: *Id quod omninò subiacer potestati, & voluntati nostra, non habet rationem terribilem, sed solum istud est terribile, quod habet causam extrinsecam.* Primo enim debet intelligi de eo, quod subiacer potestati, & voluntati nostræ quoad vitari, nam si quoad vitari non subiacer omninò, manebit difficile vitabile, & consequenter terribile. Secundo, non potest intelligi de malo, quod re ipsa quoad vitari vnicè subiaceat potestati, & voluntati nostræ, ita ut hoc pacto Dei voluntati, & potestati non subiaceat; hoc enim est impossibile, etiam loquendo de malo culpæ, iuxta perpetuam Angelici Doctoris mentem, Undè debet intelligi, quasi dicat: *Id quod omninò consideratur ut subiacer potestati, & voluntati nostra; quia videlicet aliquando, & sæpè, in malo culpæ id solum consideramus; & non quod immineat ex alijs causis, non nisi per Dei gratiam impedibilibus: Et tunc rectè subiungit, quod sub hæc consideratione non habet rationem terribilem.* Cum verò subiungitur: *Sed solum istud est terribile, quod habet causam extrinsecam,* debet intelligi de causa extrinseca inflicta, si sit terribile per modum pœnæ, vel de causa extrinseca permixta, si sit terribile per modum culpæ, non enim minus terribilis est Deus animabus iustis, imò sæpè magis, ut potens deserere, & permittere malum culpæ, quam ut potens infligere malum pœnæ. Vel potest etiam intelligi de causa quasi extrinseca, qualis potest dici quilibet, dum peccat, iuxta illud: *Qui facit iniquitatem, hostis est anima sua.* Et: *Qui diligit iniquitatem odit animam suam;* hostis enim, & offer animæ, in quantum huiusmodi, quodammodo est causa extrinseca respectu illius, & quidem sub hac consideratione terribilis; vnde viri iusti, maximè timent, & tremunt se ipsos, & à se ipsi, tanquam ab inimicis pessimis, quia licet, dum iuste vivunt, tales non sint, possunt tamen, Deo desistente, & permittente, tales esse, & attentari

defectibilitate, & mutabilitate propria simul cum passionibus ad id proclivis, imminet non leve periculum ne tales fiant; & hoc est illis maximè terribile, potissimè cum secundum præsentem vires, de hoc periculo vitando, non possint omninò assicurari. Et propterea sanè Apost. ad Philip. 2. inquit: *Cum timore, & tremore vestram salutem operamini, Deus est enim, qui operatur in vobis, & velle, & perficere pro bona voluntate sua;* quasi diceret: Non vos estis, qui à vobis ipsis, tanquam ex vobis habeatis, & velle, & perficere salutem, sed Deus pro bona, & libera voluntate sua operatur in vobis, & velle, & perficere, nulla obligatione, aut necessitate coactus, & idè cum timore, & tremore debetis vestram salutem operari, timentes, & trementes, ne forsam occulto suo iudicio, aliquando desinat sic in vobis operari, prout desinet si non timueritis. Undè dicitur Prov. 28. *Beatus vir, qui semper est pavidus.* Et 1. ad Corinth. 10. *Qui se existimat stare, videat ne cadat.* Et Psalm. 2. *Servite Domino in timore, & exultate ei cum tremore.* Obiectum sanè huius timoris est, ne forsam ex propria mutabilitate, & defectibilitate, Deo permittente, incidamus in malum culpæ, & offensæ contra Deum.

20. Iuvat etiam ad hanc explicationem Div. Thom. considerare, quod eo loco non agebat D. Thom. de timore prout est donum speciale, sed de illo prout est passio animæ; cum autem timor prout est passio non regulatur per considerationes ita elevatas, quales sunt de propria mutabilitate, & defectibilitate, & de altissima Dei potentia permixta, & de maximo malo culpæ, & offensæ Dei, sed solum attendat ad malum proprium pœnale, & sensibile, culpam autem solum considerat ut actum propriæ voluntatis, idè respectu illius timoris, dixit D. Thom. quod malum culpæ propriè loquendo non est terribile, nec obiectum illius. Respectu autem doni timoris, quod regulatur per sapientiam, quæ considerat malum culpæ per primam causam deficientem, & per altissimam causam permixtam, absdubio malum valdè terribile est.

21. Inquiunt PP. Salmant. hoc nostrum fundamentum ex æquivocatione procedere, nam ex eo, quod vitatio peccati, aut resistantia tentationis sit difficilis, & ardua, solum probatur, eam posse terminare spem; minimè autem, quod ipsum peccare sit in se malum terribile, aut possit terminare timorem; nam ratio terribilis non sumitur ex eo quod cum difficultate declinari possit, sed penes hoc, quod inducatur ab extrinseco contra impetum, & affectum voluntatis. Quod probant primo: Quia ubi aliquid placet, & eligitur

tur ex inclinatione voluntatis, non habet rationem terribilis, quantumvis malum sit: Ergò malum, quod apprehenditur futurum ex inclinatione, & electione voluntatis, non potest habere rationem terribilis, nec apprehenditur ut tale. Secundo: Quia ut aliquid malum cruciet, & causet tristitiam, non satis est quod sit malum, sed requiritur, quod sit repugnans, & contrarium voluntati, & idè peccatum, quamvis malum, & difficilè vitabile, non potest habere rationem pœnæ contristantis, nec tristitiam causare: Ergò pariter, ut aliquid de futuro incutiat horrorem, & terrorem, sive ut sit terribile, debet apprehendi ut inducendum contra voluntatem, seu ut malum involuntarium: Sed peccatum sic apprehendi non potest, quia essentialiter est voluntarium: Ergò.

22. Sed contra est: Quia licet ex prædicto nostro discursu rectè probetur, quod vitatio peccati, quia ardua, potest terminare spem; ex hoc ipso probatur rectè, quod ipsum peccatum ut malum arduum, sive cum arduitate vitabile, possit terminare timorem: Ergò nulla est æquivocatio. Probatur antecedens: Quia ille, qui sperat aliquid bonum, timet, vel timere potest malum directè illi bono contrarium, spes enim, & timor regulariter versantur erga extrema directè contraria, & quisque timet incurrere malum, quod vitare sperat: Ergò si vitatio peccati est sufficienter ardua, ut possit terminare spem, sive sperari, peccatum ipsum, quod est illi directè contrarium, erit sufficienter arduum, ut possit terminare timorem, sive timeri. Secundo: Quia ut num. 16. ostendimus, arduitas mali, ut timeatur, non debet esse arduitas in sui possessione, sed in sui vitiatione: Ergò ex eo quod malum culpæ sit arduum in sui vitiatione, licet non sit arduum in se ipso, hoc est in sui positione, rectè, & sine æquivocatione probatur, posse timeri, seu terminare timorem.

23. Ex quo, ad assumptum in contra, dico, rationem mali terribilis in ratione ardui, & terribilis, sumi ex eo quod sit à causa extrinseca, vel quasi extrinseca respectu timentis, modo explicato. Ad primam probationem in contra, distinguo antecedens: Ubi aliquid placet, & eligitur ex propria voluntate, non habet rationem terribilis, respectu sic eligentis, & complacentis, & pro eo tunc, quando eligit, & complacet in illo, concedo: Respectu ipsius ut repugnantis, & nollentis, & quando repugnat, & non vult, nego antecedens, & consequentiam in eodem sensu: Quia ad summum infertur, quod ille, qui peccat, dum peccat, & pro eo tunc non possit apprehendere peccatum ut malum terribile, nec pro eo tunc possit illud timere ut terribile, quia pro eo tunc complacet in illo, & illud eligit:

Veruntamen, quando quis est iustus, & summè detestatur peccatum, & illi repugnat, & videt illud sibi imminere ex suis passionibus, & fragilitate, & ex Deo permittere potente, tunc apprehendere potest peccatum ut malum terribile contra suam voluntatem præsentem forsam incurrendum, quia tunc non com placet, nec eligit peccatum, sed habet impetum suæ voluntatis contra illud.

24. Ad secundum, concedo antecedens de tristitia, quia cum tristitia sit de malo præsentis, si peccatum de præsentis, quando committitur, non cruciat, non potest terminare tristitiam, quando committitur, quia tunc placet, & delectat, & eligitur. Cæterum, nec go consequentiam de timore, quia respectu timoris consideratur peccatum ut futurum respectu timentis; & peccatum pro eo tunc, quo timeretur, non placet, nec delectat, sed terret, & horret, ut malum, verè horribile, & terribile respectivè ad iustum pro statu iusti, pro quo detestatur peccatum ut summum malum. Et iusto in pœnitentia, per quam, qui peccavit, dolet de peccato, & de illo tristatur, & affligitur, & cruciatur: Quo ergò pacto peccatum affligit, cruciat, & dolet, si non perpetratur, nisi complacendo in illo, & eligendo illud ex propria voluntate? Sanè, quia delectat, quando committitur, sed cruciat postquam commissum fuit respectu illud detestantis: Sic ergò respectu illud timentis super omnia, quia videlicet, ut tunc sit terribile, satis est, quod consideretur ut inducendum contra voluntatem præsentem à se ipso per aliam voluntatem, quæ respectu præsentis est causa quasi extrinseca; vel ex passionibus, & inclinationibus pravis, aut ex propria fragilitate, quæ sunt causæ peccati, quasi extrinseca respectu iusti ut iusti, à quibus proindè liberari petit, iuxta illud Pauli: *Quis me liberavit de corpore mortis huius?* Timebat ergò à corpore mortis huius: Quid autem timebat, nisi peccatum, ad quod per corporis passionem inclinabatur?

25. Ex quibus iam patet ad loca D. Thom. obiecta in contra; dicendo nempe: Quod loquitur de malo culpæ sub præcisa ratione voluntarij, & in sensu primæ partis conclusionis; non verò contra secundam. Vel quod loquitur D. Thom. de timore, qui est passio animæ, ut ea loca legenti constabit, de quo fatemur, quod non respicit pro obiecto culpam sub prædictis considerationibus, sed solum malum pœnale, & affectivum naturæ. Sequens autem contingit in dono timoris, quod regulatur per sapientiam, & per altiores considerationes iam explicatas. Similiter patet ad ea, quæ in contra obijciunt PP. Salmant. ex eo nempe, quod culpa semper est voluntaria, & non potest considerari, nisi ut voluntaria. Patet inquam, quia licet sit voluntaria, quando committitur,

mittitur, & idem tunc non possit terminare tristitiam, tamen ut imminens iusto de futuro, ipsi pro tunc voluntaria, non est, nec consideratur ut ipsi pro tunc voluntaria, sed potius ut malum contrarium presenti eius voluntati, & à se ipso ut alio, & sui inimico, committenda.

26. Patet etiam ad instantiam ex *num.* 10. distinguendo antecedens: Adhuc, quando timetur malum culpæ, debet Deus timeri, ut à quo tale malum provenire potest permissivè, concedo, vel omitto antecedens: Ut à quo possit provenire causaliter, & infligivè, nego antecedens. Ad probationem, concedo, quod in eo timore debet aliquid timeri, ut à quo causaliter nobis possit provenire illud malum culpæ, quod sit motivum illius timoris; nego tamen, quod hoc sit Deus; hoc enim est prima causa mali culpæ, nempe radicalis defectibilitas, & inconstantia naturæ rationalis, simul cum passionibus, & alijs causis ad malum culpæ proclivis, ab his enim timet, & hæc sunt motivum timendi, & hoc pacto quis potest timere se ipsum, & à se ipso ut fragili defectibili, & inconstanti, cuius fragilitas, & defectibilitas est tunc motivum timoris huius: Obiectum autem terminativum est malum culpæ, ut est malum per ordinem ad Deum, non verò ut est malum causaliter à Deo, cum tale non sit. Ad confirmationem, distinguo maiorem: Quando timetur malum culpæ, saltè hoc timore timetur Deus immediatè, & in recto, nego maiorem: Mediatè, & in obliquo, concedo maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia eo timore timetur Deus ut obiectum terminativum mediatè, & de connotato tale, licet non ut obiectum immediatè terminativum, quia videlicet timetur malum culpæ, ut est malum per ordinem ad Deum. Admodum quo Religio respicit pro obiecto terminativo immediato cultum Dei; sed quia illum respicit ut bonum per ordinem ad Deum; idem respicit Deum ut terminativum mediatum, & de connotato; ita ergò de timore mali culpæ, quando malum culpæ timetur ut malum Dei, & per ordinem ad Deum, tunc Deus timetur terminativè mediatè, & in obliquo. Quo sensu dixit suprà D. Thom. *Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpa provenire, si ab eo separemur, & per hunc modum Deus potest, & debet timeri. Et in present. artic. 5. ad 2. sic ait: Timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpa, sed potius ut terminum, à quo refugit separari per culpam.* An verò posset timeri terminativè immediatè, & in recto, infra explicabimus, & affirmabimus loquendo de timore filiali in eius actu primario.

27. Patet denique ad obiecta suprà *num.* 3. Ad primum enim, distinguo maiorem: Obiectum timoris est malum imminens, timor,

ris inquam, qui est passio, concedo: Timoris, qui est donum, seu timoris filialis in eius actu primario, nego maiorem: Quæ solutio constabit postea, loquendo de timore reverentiali, de quo dicemus, non fuisse comprehensum in diffinitione Philosophi; quia timor iste non est primario fuga mali imminens, sed reverentia summi boni ut terribilis. Vel secundo, dici potest, Deum timeri non posse ut malum imminens, & hoc solum probari; posse tamen timeri ut terminus, à quo refugit quis separari per culpam, vel tanquam causa potens infligere pœnam; contra quod nihil probat obiectio; quia cum diffinitur timor: *Fuga mali*, solum diffinitur timor mali per ordinem ad obiectum immediatè terminativum, quod sanè debet esse malum, non per ordinem ad obiectum motivum, aut mediatè terminativum, quod malum esse non debet, sed potest esse bonum, à quo separari malum sit, vel quod possit infligere malum.

28. Ad secundum, concedo, quod timor spei opponitur respectu eiusdem obiecti sub eadem consideratione; attamen nego quod Deus timeatur sub eadem consideratione; sub qua in eo speratur, quia speramus in eo utpotens est ex sua misericordia auxiliari, & timeretur utpotens ex suo iudicio punire, aut deserere: Vel speratur ut consequendus per beatitudinem, & timeretur ut amittendus per damnationem.

29. Ad tertiam, concessa maiori, distinguo minorem: Malum pœnæ non provenit nobis ex Deo, nego: Malum culpæ, subdistinguo: Ex Deo causaliter, concedo: Ex Deo permissivè, nego. Undè Deus potest timeri utpotens infligere pœnam, & utpotens permittere culpam, & etiam ut à quo nos possumus separari per illam, modo iam explicato.

DIVIDITUR TIMOR.

30. **T**IMORIS natura melius per divisionem, quam per diffinitionem explicatur, propter varias illius acceptiones. Variè autem ab Auctoribus dividitur. D. Laurentius Iustinianus in *Ligno Vita*, cap. 5. inquit: Sciendum, quod septem sunt timoris species. Primus naturalis. Hoc timore quilibet timet naturaliter nocivum naturæ. Hic timor non est meritorius; neque demeritorius, quia non subiacet libero arbitrio. Timor iste de futura morte necessario mentem concutit, & quasi suprà vires in terrorem adducit; isto enim timore Christus naturaliter mori timuit. Secundus est timor humanus, quo quis timet pelli suæ. Iste timor nascitur ex nimio amore presentis vitæ, & solet esse peccatum, vel mortale, quando quis plus timet amittere vitam, vel incolumitatem, quam,

quam peccare mortaliter, & elegit hoc pre illo; vel veniale, quando plus timet vitæ, & incolumitati suæ, quam peccare venialiter, & eligit hoc pre illo. Tertius est timor mundanus, quando quis nimis timet temporalia perdere. Talis timor fuit in Iudæis, qui occiderunt Christum, ne temporale amitterent Regnum. Quartus timor est servilis, quo quis timet peccare propter pœnam principaliter; sed inaniter putat se esse victorem peccati, qui timore pœnæ, non peccat, quia si non impletur negativum malæ cupiditatis, ipsa tamen mala accione formidanda pœna prohibet, profecto formidantis animum nulla spiritus libertas tenet, nam si pœnam non merueret, proculdubio culpam perpetraret. Quintus est timor initialis, quo timet quis Dei offensam, & pœnam, vnde quasi habet duos oculos, vnum ad offensam, alium ad pœnam, & hic est prædictis principalior. Sextus est timor filialis, quo quis timet offensam Dei, quia non vult separari à Deo. Perfectus hic timor in dilectione firmatus foras mittit timorem servilem, & perfectam operatur iustitiam, ad differentiam illius, qui in causis non Deum, sed homines pertimescit; hic enim mundanus timor peccandi facultatem auferre potest, voluntatem auferre non potest. Solus est timor Dei filialis, qui mentes corrigit, fugat crimina, innocentiam servat, & perpetuam tribuit felicitatem. Septimus est timor reverentiæ, qui solus erit in Patria, de quo in Psalmo canitur: Timor Domini Sanctus permanens in sæculum sæculi. Reverentia namque est resilio à considerata magnitudine Dei in propriam parvitatem. Quum enim supernorum spiritus essentiam Dei simplicissimam, omnipotentem, æternam, nullius egentem, omnia replentem, scientem, continentem, & transcendentem conspiciunt, pre admiratione, ac veneratione tremunt, & adorant. Hæc ad litteram Laur. Iustin. quibus satis clarè describuntur timoris differentia.

31. Sed magis ad Scholam, Div. Thom. in *present.* dividit timorem in mundanum, servilem, initialem, & filialem. Quam divisionem, ut adæquatam probat sic: Nam de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquomodo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur: Quandoque autem homo, qui timet, ex tali timore à Deo recedit, ut quando ex timore amittendi vitam, vel divitias, peccat; & iste dicitur timor humanus, vel mundanus. Quandoque autem homo propter mala, quæ timet, ad Deum convertitur, & ei inhæret: Quod quidem malum est duplex, scilicet, malum culpæ, & malum pœnæ: Si ergò aliquis ad Deum convertitur, & ei inhæret propter timorem pœnæ, erit timor servilis. Si autem propter timorem culpæ, erit timor filialis: Si autem propter utrumque erit

Illustrus Palano.

timor initialis, qui est medius inter vtrumque timorem: Ergò timor adæquatè dividitur in mundanum, servilem, initialem, & filialem.

32. Sed contra sibi obijcit D. Thomas. In hac divisione non enumeratur segnitias, & erubescencia: Sed Damascenus *lib. 2.* eas ponit inter sex species timoris, in quibus timorem dividit: Ergò prædicta divisio non est adæquata. Respondet, quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animæ: Hæc autem divisio attenditur in ordine ad Deum.

33. Obijcit secundo: Nam quilibet timor ex enumeratis, vel est bonus, vel est malus: Sed datur timor, nempe naturalis, qui in primis non est bonus, quia datur in dæmonibus iuxta illud Iacob. 2. *Dæmones credunt, & contramiscunt*; deinde nec est malus, quia datur in Christo secundum illud Marc. 14. *Capite Iesus pavere, & cadere*: Ergò. Respondetur ex D. Thom. quod in presenti dividitur timor in ordine ad Deum, & in esse moris, & idem timor quilibet, in quo fit divisio, debet esse, vel bonus, vel malus. Sed timor naturalis presupponitur bono, & malo morali, & idem non connumeratur inter istos timores.

34. Obijcit tertio: Eo contradistinctur timor servilis à filiali, quia est alia habitudo servi ad Dominum, & habitudo filij ad Patrem. Sed etiam est alia habitudo vxoris ad virum: Ergò debet etiam assignari timor castus, qui specialiter correspondeat tali habitudini, distinctus à timore filiali: Hic autem non assignatur: Ergò prædicta divisio non est adæquata. Respondetur ex eodem Div. Thom. quod habitudo servi ad dominum fundat distinctum timorem, ac habitudo filij ad Patrem, & vxoris ad virum, quia illa est per potestatem Domini servum sibi subijcientis, quæ charitatem in sui ratione non includit, ista autem è converso est per affectum filij se subdentis Patri vel vxoris se coniungentis viro vnione amoris: Inter istas autem habitudines non oportet distinguere, quia per eandem charitatem, seu charitatis amorem, Deus Pater noster efficitur secundum illud ad Rom. 8. *Accepistis spiritum adoptionis Filiorum, in quo clamamus Abba, Pater*, per quam dicitur etiam sponsus noster, secundum illud 2. ad Corinth. 11. *Despondi vobis uni viro virginem castam exhibere Christo*. Sicut ergò non sunt duæ charitates, nec duò amores specie, quo amamus Deum, ut Patrem, & Deum ut sponsum, sic nec debent assignari duo timores specie distincti, sed in eadem specie debent includi timor castus, & filialis.

35. Obijcit quarto: Timor servilis non habet ex quo distinguatur à mundano, & initiali, quia sicut ille timet pœnam, ita etiam per istos pœna timetur: Ergò malè contradistinctur in prædicta divisione. Respondetur ex eodem, quod prædicti tres timores respiciunt

ciunt pœnam, sed diversimodè. Nam timor mundanus, sive humanus, timet pœnam à Deo avertentem, quam inimici Dei quandoque infligunt, vel comminantur: Sed timor servilis, aut intialis respiciunt pœnam per quam homines atrahuntur ad Deum, divinitus inflictam, vel comminatam; cum diversitate tamen inter se, quia hanc pœnam principaliter respicit timor servilis, timor autem intialis secundario; vndè iam habent per quod distinguantur.

36. Objicit quinto: Alius est timor mundans, quo nempe quis timet amittere bona exteriora, & alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum, vel pelli suæ, vt inquiebat Laurent. Iustin. Sed isti timores non contradistinguntur in prædicta diversione: Ergò non est bona. Probat maior: Quia alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona exteriora, & alia concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam: Ergò pariter alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, & alius timor humanus, quo quis timet pelli suæ, seu propriæ personæ. Respondetur ex D. Thom. quod in timore avertente à Deo, solum respicitur; seu attenditur qua ratione avertit ab ipso; eadem autem ratione homo avertitur à Deo propter timorem amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumnitatem proprii corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent; & idè vterque hic timor pro eodem computatur, quamvis mala, quæ timentur, sint diversa. Nec paritas concupiscentiæ vrget, quia licet concupiscentia oculorum sit diversum peccatum, seu diversa in esse moris à concupiscentia carnis ex diverso obiecto, habent tamen aliquid ipsis commune, nempe, avertere à Deo, & sub hac ratione respiciuntur ab vtroque timore, & idè timores non diversificantur ex illis diversis bonis, quia non sunt diversa in ratione avertendi à Deo, & sub hac ratione non diversa, sed communi, specificant timorem in esse moris.

37. Ex quo inferes, meritò Div. Thom. quatuor tantum timores enumerasse, quamvis Laurent. Iustin. septem computaverit, quia videlicet, in primis ex illis septem D. Thom. exclusit primum, nempe naturalem, quia non spectat ad lineam moris, & idè non includitur in ista diversione. Deindè meritò non distinguit inter timorem mundanum, & humanum, vt distinguebat Laurent. Iustin. quia in ratione avertendi à Deo non differunt. Demum non distinguit inter timorem filialem castum, & reverentialem, quia timor filialis, & castus non differunt specie, sicut nec amor filialis, & castus: Deindè reverentialem, quem Laurent. Iustin. contradistinguit à filiali, dis-

tingui non debet, quia timor reverentiæ, & filialis ad summum differunt penes actum primum, & secundarium, vt infra videbimus, quatenus actus primarius illius timoris est revereri Deum, & ab eius celsitudine in propriam parvitatem resilire, actus verò secundarius est fugere malum culpæ.

38. Objicies sexto: Timor filialis est timor mali separationis à Deo: Sed etiam timor servilis est timor huius mali: Ergò non differunt inter se, & consequenter malè in prædicta diversione ponuntur vt diversi timores. Probat minor: Quia timor servilis est timor mali pœnæ: Sed malum separationis à Deo est malum pœnæ: Ergò timor servilis est timor mali separationis à Deo. Respondeo, distinguendo maiorem: Timor filialis est timor mali separationis à Deo, primariò, nego: Secundariò, subdistinguo: Est timor talis separationis sub munere pœnæ affligentis, nego maiorem: Sub munere elongationis à Deo præcisè, concedo maiorem; & distingo minorem: Timor servilis est timor huius mali sub munere pœnæ affligentis, transeat minor: Submunere elongationis ab amico, nego minorem. Ad cuius probationem, concessa maiori, & minori, distingo consequens, distinctione data. Itaque in primis, vt postea videbimus, timor filialis non respicit, nec timet primario malum, adhuc separationis à Deo, sed primario timet reverentialiter ipsum Deum, & secundario malum separationis ab ipso; vndè licet hoc malum timeretur à timore servili, hoc non tolleretur differentiam vtriusque timoris, quia semper maneret timor filialis ex obiecto primario diversus specificè à servili, licet ex obiecto secundario non differret.

39. Deindè dico: Quod malum separationis à Deo potest considerari, vel submunere pœnæ affligentis, & contristantis, & sic transeat, quod possit timeri servili timore, quia timor servilis timet omne penale, & afflictivum, vt contrarium bono proprio, quodcumque illud sit. Vel potest considerari submunere elongationis à Deo dilecto, & amico de præsentia, quo pacto est malum contrarium charitati; & sub hac consideratione timeretur timore filiali; quæ distinctio ex parte obiecti sufficientissima est vt sint diversi timores specie.

40. Sed dices: Tale malum separationis timeri non potest, nisi vt imminens ex aliqua causa extrinseca, quia malum secundum se, præcisivè ab eo, quod imminet, aut sit futurum ex aliqua causa extrinseca, non est sufficiens terminare timorem: Sed tale malum non imminet ex causa extrinseca, nempe Deo, nisi submunere pœnæ: Ergò nec timeri potest, nisi submunere pœnæ. Minor probatur,

tur, quia Deus non potest separari ab homine iusto, nisi in pœnam peccati ipsius: Ergò talis separatio non imminet ex Deo, nisi submunere pœnæ quam Deus potest inferre pro peccato.

41. Respondebis ex PP. Salmant. quod separatio à Deo, quæ est privatio gratiæ, potest sumi dupliciter. Primò vt est carentia subiectionis habitualis ad Deum, & vt sic exprimit rationem culpæ, & nequit terminare timorem. Secundo, vt est carentia conversionis, & amoris Dei ad hominem, & ita habet rationem pœnæ: Id tamen dupliciter adhuc intelligi potest, primo reduplicativè sub expressione pœnæ, quatenus hominem in se ipso privat bono gratiæ, & alijs perfectionibus puniendo culpam: Secundo, quatenus præcisè dicit dissolutionem amicitiae inter Deum, & hominem, quæ præciso conceptu pœnæ, imò quamvis non esset pœna, nec propter peccatum, esset verè malum contrarium charitati; (quo pacto posset absolutè provenire à Deo absque culpa hominis) & sub hac vltima consideratione terminat timorem filialem, nempe sub ratione mali contrarij charitati, absolutè potentis provenire à Deo præcisivè à culpa, & à ratione pœnæ, licet sit pœna specificativè. Undè dicunt, quod licet de facto non detur medium realis existentiæ inter malum culpæ, & pœnæ, datur tamen medium præcisionis in terminando timorem, quia elongatio à Deo terminat timorem vt malum contrarium charitati, præcisivè à ratione culpæ, & pœnæ.

42. Veruntamen hæc doctrina non placet, nec solvit argumentum factum. Et quantum ad primam distinctionem, falsum iudico, quod separatio à Deo, prout est carentia subiectionis habitualis ad ipsum, per quam homo habitualiter elongatur à Deo, quo pacto exprimit rationem culpæ, nequeat timorem terminare. Tum ex dictis supra quaest. 1. à num. 16. vbi probavi, malum culpæ timeri posse, quod potiori iure debet intelligi de culpa habituali, quam de actuali. Tum quia iustus non solum timere potest, & debet, ne Deus se separet, & elongetur ab eo, sed etiam, ne ipse se separet, & discedat à Deo, quod sic ostendo ex Div. Thom. primo ex illis verbis, quibus in præsent. artic. 5. ad 2. sic ait: *Timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potius vt terminum à quo refugit separari per culpam*: Ergò timor filialis, refugit, seu timet separari à Deo per culpam, & non solum quod Deus se separet in pœnam. Secundo, ex ipso textu, quam in sui favorem afferunt PP. Salmant. ex 3. distin. 34. artic. 3. quaest. 1. ad 2. vbi sic ait: *Sicut amicus, quanvis delectationem habeat ex præsentia amici, non tamen propter hoc quarit amici præsentiam, vt in eo delectetur, sed propter*

ter amicum ipsum, cui vult coniungi quantumcumque potest; ita amor castus non timet separationem in quantum est pœna sed in quantum est elongatio ab amato: Sed in quantum est elongatio ab amato est carentia subiectionis ad ipsum, per quam homo elongatur à Deo, non verò exprimitur vt carentia conversionis, & amoris Dei ad hominem, quia hoc pacto potius est elongatio Dei prius amantis ab homine, iam desinente amare: Ergò malum separationis iuxta D. Thom. non timetur præcisè vt est carentia amoris Dei ad hominem, sed potius vt est carentia subiectionis, & amoris hominis ad Deum, per quam ipse elongatur à Deo.

43. Deindè, nec per secundam distinctionem solvitur argumentum factum, quia licet separatio à Deo sit absolutè possibilis independentè à culpa, quatenus Deus potest, sine culpa hominis, separari ab ipso, tamen hoc pacto non imminet tale malum ex Deo, nec est possibile in præsentia providentia, sed solum de potentia absoluta: Sed vt timeri possit prudenter debet imminere, & considerari vt aliquantulum futurum, & imminens ex aliqua causa: Ergò falsum est, quod malum separationis à Deo prout est absolutè possibile independentè à culpa, possit esse obiectum timoris filialis, vt contendunt PP. Salmant. num. 15. Explicatur: Licet malum separationis possit considerari præcisivè à ratione culpæ, & pœnæ, & sub hac præcisione sit malum speculativè, & ex terminis possibile, non tamen est practicè possibile, nisi vel sub ratione culpæ habitualis, vel sub ratione pœnæ, nec imminet, nisi per culpam propriam imminens: Sed nequit terminare timorem vt purè speculativè possibile, sed solum vt practicè possibile, & imminens: Ergò nec sub illa præcisione, sed solum vt malum culpæ, vel vt malum pœnæ.

44. Undè facilius ex dictis ad obiectionem factam respondeo, distinguendo maiorem: Tale malum separationis timeri non potest, nisi vt imminens ex aliqua causa extrinseca permissivè, & quasi extrinseca causaliter, concedo maiorem: Aliter ex causa extrinseca, nego maiorem: Et distingo minorem: Tale malum non imminet ex causa extrinseca, nempe ex Deo, nisi sub munere pœnæ, non inquam imminet causaliter, concedo: Permissivè ex Deo, & causaliter ex fragilitate hominis, quæ est causa quasi extrinseca, nego minorem, & consequentiam, quia adhuc præciso conceptu pœnæ, malum separationis vt est culpa, vel effectus formalis culpæ, imminet ex Deo permissivè, & ex fragilitate, & mutabilitate hominis causaliter, quæ imminens est sufficiens vt timeri possit tanquam malum culpæ, & non vt malum pœnæ per timorem filialem, vt supra explicatum manet.

Undè nunquam D. Thom. assignavit pro obiecto timoris filialis malum separationis à Deo vt præscindens à malo culpæ, & malo pœnæ, nec vt possibile præscivè à culpa, sed solum vt malum culpæ, & vt possibile per culpam, vt constat ex suprâ dictis, num. 12. & ex illis verbis: *Timor filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpa, sed sicut terminum, à quo refugit separari per culpam.* Tum, quia D. Thom. diversificat specificè timorem servilem, & filialem ex malo culpæ, & ex malo pœnæ, tanquam ex obiectis contradistinctis: Sed malum separationis vt præscindens à ratione culpæ, & pœnæ non est contradistinctum à malo pœnæ, sed præscindens ab utroque, & solum est contradistinctum vt est determinatè malum culpæ: Ergò non vt præscindens, sed vt determinatè malum culpæ est obiectum timoris filialis. Undè, qui negaverit, vt negant PP. Salmant. quod separatio à Deo timeri potest vt malum culpæ, necessario concedere cogetur, solum posse timeri sub ratione pœnæ, cum quo haud facillè conciliabitur quod sit obiectum timoris filialis.

QUÆSTIO XVI.

An timor servilis sit honestus, & à quo principio procedat?

1. **C**ONSTAT ex prædictis, quoniam sit timor servilis, nempe timor pœnæ infligendæ à Deo. De hoc verò timore fuit error Lutheri, quod ille esset inhonestus, & illicitus, seu peccaminosus: Quiquidem error consequens est ad eum, quem expugnâvimus suprâ *quæst.* 10. quo ipse Lutherus asseruit, illicitum, & peccaminosum esse operari intuitu, aut spe mercedis æternæ, ideòque quotquot ibi asserbant, reprobando talem modum operandi, vel vt illicitum, vel vt incongruum statui perfectionis, pariter censendi sunt reprobare modum operandi ex timore, vel metu pœnæ æternæ, tanquam illicitum, vel à statu perfectiorum alienum, ideòque eodem tenore contra eos in præsentem est procedendum.

PRIMA CONCLUSIO.

2. **D**ICO primo: *Timor servilis, seu pœna æterna per se, & ex se non est turpis, sed honestus, & laudabilis.* Ita communiter omnes Catholici Controversiæ contra Lutherum, & cæteri Theologi. Probatum autem primo ex Sac. Textu. Nam Iob. 9. ait: *Verebar omnia opera mea, sciens, quod non parceres delinquenti.* Psalm. 118. inquit Propheta: *Confige timore suo carnes meas, à iudicij,*

enim tuis timuit. Lucæ 12. inquit Dominus: *Ostendum autem vobis quem timeatis: Timeate enim, qui postquam occiderit, habet potestatem mittendi in gehenam.* Et Apocalyp. 14. dicitur: *Timeate Dominum, & date illi honorem, quia venit hora iudicij eius.* Et alibi sæpè hic timor æternæ pœnæ commendatur à Christo per se ipsum, & per suos Prophetas: Sed dici nequit, quod ab ipso commendatur timor illicitus, aut turpis, aut minimè honestus: Ergò talis timor non est illicitus, aut turpis, sed honestus, & laudabilis.

3. Confirmatur: Nam affectus, quem Christus Domin. & eius Apostoli exercitabant in audientibus, vt averterent eos à peccatis, & statu culpæ, non potest dici quod sit peccaminosus: Sed Christus Domin. & Apost. sæpè avertebant homines à peccatis excitando in eis timorem pœnarum: Ergò hic timor non potest dici turpis, & inhonestus. Probatum minorum ex illo Matth. 5. vbi Christus ait: *Esto consentiens adversario tuo (nempe conscientie cohibenti) ne forte tradat te iudici, & Iudex Ministro, & in carcerem mittaris.* Et Matth. 3. Baptista sic Iudæos obiurgabat: *Progenies viperarum, quis ostendit vobis fugere à ventura ira? Facite ergò fructus dignos penitentiæ.* Et item: *Iam enim securis ad radicem arborum posita est. Omnis ergò arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur.* Similiter Petrus, & Paulus, & alij Apostoli, & Apostolici viri, quam primum conabantur incutere audientibus timorem divini iudicij, & pœnarum æternarum, & hoc timore incipiebant eos arcere à culpis, & movere ad salutem: Ergò talis timor turpis non est, sed honestus, nam si turpis esset, ad illum non movisset Christus, nec Apostoli, dum audientes ad salutem trahere satagebant.

4. Secundo probatur ex Concil. Trident. *Sess. 6. de Iustific. Cant. 8.* vbi sic definit: *Si quis dixerit, gehena metum, per quem ad Dei misericordiam de peccatis dolendo confugimus, vel à peccando abstinemus, peccatum esse, vel peccatores peiores facere, Anathema sit.* Et *Sess. 14. Cant. 5.* sic similiter decernit: *Si quis dixerit, eam contritionem, quæ operatur per discussionem, collectionem, & detestationem peccatorum, quæ quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fedtatem, amissionem æternæ beatitudinis, & æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum, & vilem dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam, & magis peccatorem; denique, esse dolorem coactum, & non liberum, ac voluntarium, Anathema sit.* Sic Concil. contra Lutherum, & pro nostra conclusione:

5. Nec dici potest Concil. loqui de timore casto, aut filiali, aut de timore pœnarum: prout imperatur à Charitate. Non, inquam, nam expressè loquitur de timore, quo homo incipit mutari, & moveri de statu culpæ ad statum iustitiæ; & fugere à peccato confugiendo ad Divinam Misericordiam: Hic autem affectus non potest esse timor castus, seu filiorum, nec imperatus à charitate; nam hic necessariò supponit charitatem, & consequenter hominem in statu iustitiæ: Ergò. Confirmatur: Nam in eadem *Sess. 14.* expressè distinguit duplicem dolorem, seu contritionem de peccatis; vnam perfectam ex motivo divinæ bonitatis super omnia dilectæ; aliam verò imperfectam, de qua sic ait: *Illam verò contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam, vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehena, & pœnarum metu communiter concipitur, si excludat voluntatem peccandi, cum spe veniæ, declarat, non solum non facere hominem hypocritam, & magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, & Spiritus Sancti impulsus, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo penitens adiutus, viam sibi ad iustitiam parat. Et quamvis sine Sacramento penitentiæ per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in Sacramento penitentiæ impetrandam disponit:* Ergò dolor de peccato ex metu pœnarum conceptus, & consequenter ipse merus pœnarum, prout contradistinctus à timore casto, seu imperato ex charitate, & prout ipsam charitatem præcedit, iuxta Concilium non est affectus turpis, sed potius donum Dei, seu Spiritus Sancti impulsus, non inhabitantis, sed moventis.

6. In hac etiam Catholicam sententiam conspiraverunt SS. PP. Quorum verba longum esset referre; sed quia Augustinum nobis obijciunt, qui Lutheri, aut contrariæ sententiæ inhærent, non in casum erit eius verba adducere; ipse enim in *Psal. 127.* memorans ex Evangel. verba illa: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur,* sic ait: *Audiunt hæc homines, & quia verè futura sunt impijs, timeant, & continent se à peccatis. Habent timorem, & per timorem continent se à peccato; timeant quidem, sed non amant iustitiam, cum autem per timorem continent se à peccato, sic consuetudo iustitiæ, & incipit quod durum erat, amari, & dulcescit Deus, & iam incipit homo iustè videre: Timeat ne mittatur in gehenam; bonus est, & utilis iste timor.* Item, super *Exod. quæst. 55.* sic ait: *Non arbitror alium, quam eundem spiritum significari, vbi dicit Apostolus. Non enim accepistis spiritum servitutis, iterum in timore, sed accepistis spiritum adop-*

tionis, in quo clamamus, Abba, Pater; quia eodem spiritu Dei, id est digito Dei, quo lex in tabulis lapideis conscripta est. timor incussus est eis, qui gratiam nondum intelligebant, vt de sua infirmitate, atque peccatis per legem convincerentur, & lex fieret illis pedagogus, à quo perducerentur ad gratiam, quæ est in fide Iesu-Christi. Ecce vbi sentit August. non esse alium, sed eundem spiritum, spiritum timoris, & spiritum adoptionis, quia videlicet ab eodem Dei spiritu procedit timor, qui per legem peccatoribus incutitur, & affectus adoptionis, qui nobis per gratiam Christi communicatur. Undè PP. Concil. Trident. meritò dixerunt, talem timorem donum Dei esse, & Spiritus Sancti impulsus, licet non inhabitantis, tamen moventis. Item, *Tract. 9. in Epistol. Ioan.* sic ait: *Sunt homines, qui propterea timen, ne mittantur in gehenam, ne forte ardeant cum diabolo in igne æterno. Ipse est timor ille, qui introducit ad charitatem.* Et *Serm. 11. de Verbis Apostol.* sic id ipsum explicat: *Timor servus est, charitas libera est, & vt sic dicamus, timor est servus charitatis. Ne possideat diabolus cor tuum, præcedat servus in corde tuo, & servet domina ventura locum, fac vel timore pœnæ, si nondum potes amore iustitiæ:* Ergò timor istæ bonus, & utilis est, vt potè satis ab August. commendatus, tanquam optima dispositio, & præparatio ad charitatem.

7. Deindè probatur ratione fundamentali; quia actus consonus rectè rationi honestus, & laudabilis est: Sed timor pœnæ æternæ est actus consonus rectæ rationi: Ergò honestus, & laudabilis est, & minimè turpis: Minor patet: Quia pœna æterna est malum maximum, & horribile, dignum per se timeri: Sed consonum est rectæ rationi, imò recta ratio dicat timendum esse malum horribile, & maximè dignum timeri: Ergò talis timor est actus consonus rectæ rationi? Confirmatur: Quia timere pœnam, seu damnationem æternam est actus consequens ad spem vitæ æternæ, consequens enim est, vt qui vitam æternam sperat, æternam timeat damnationem, quam sibi imminentem agnoscit, seu considerat: Sed spes vitæ æternæ est actus honestus, & laudabilis: Ergò & timor æternæ damnationis. Urgetur: Nam timore mortem temporalem, & alia temporalia damna, prout digna sunt timeri, est actus de se honestus, & minimè turpis; vnde qui declinat periculum mortis, aut latronum incursum, ex timore mortis, aut amissionis bonorum, licitè operatur, & prudenter, ita vt temerarius esset, & imprudentissimus, qui intrepidè pergeret per viam, in qua latronum incursum immineret, potens incedere per aliam securam; Ergò timere mor-

tem, & damnationem æternam, prout digna est timeri, multò magis honestum, & laudabile erit.

8. Dices: Hoc verum esse, & ad summum probare quod timor æternæ damnationis secundum se possit esse honestus, quando nempe per prius, & magis timetur offensa Dei, & peccatum, & posterius, scilicet minus pœna æterna, sicuti timetur à iustis per prius timentibus timore filiali, & casto culpam, quam pœnam; non tamen probare, quod timor servilis in statu servilitatis, & quando peccator per prius, & maximè timet pœnam, & ex timore illius, fugit culpam, sit honestus, quia in hoc statu servilitatis timor habet manifestam inordinationem inter culpam, & pœnam utpotè timendo culpam propter pœnam, & consequenter magis pœnam, quam culpam; vnde non timet pœnam prout digna est timeri, sed plusquam, & aliter, quam digna est timeri, & idèd hic actus est inordinatus, & turpis.

9. Sed contra est, quia timor servilis, in primis ex eo, quod timet pœnam tanquam summum malum pœnæ, non potest esse malus, & inordinatus, ut fatetur solutio: Deinde nec potest esse malus ex eo, quod moveat ad vitandam culpam, & ab illa deterreat timentem: Ergò nec potest esse maius eo quod timens ex timore pœnæ fugiat culpam. Probo minorem: Quia movere ad vitandam culpam malum non est, sed bonum, siquidem est movere ad fugiendum, & vitandum malum, quod fugere, & vitare tenemur; & hoc malum esse non potest: Ergò timor pœnæ malus esse non potest eo quod moveat ad vitandam culpam, sed potius ex hoc capite bonus, & honestus est. Contra secundo: Quia licet ille, qui movetur timore pœnæ ad vitandam culpam, ex vi huius actus præcisè, magis timeat pœnam, quam timeat culpam, negativè loquendo, non tamen positivè, & comparativè, quia non facit comparationem inter culpam, & pœnam, nec per comparationem reputat maius malum pœnam, quam culpam, sed absolutè timet pœnam maximo timore, & seclusa comparatione cum culpa, & videns quod pœnam evadere nequit, nisi fugiendo culpam, ex indèd movetur ad fugiendum, & vitandam culpam: Sed ex vi alicuius actus timere magis pœnam, quam culpam, negativè, & sine comparatione, non est malum moraliter, licet sit actus negativè imperfectus: Ergò quamvis timeat culpam propter pœnam, non est actus malus moraliter, sed ad summum negativè imperfectus. Probo minorem, primo: Quia talis actus per se non excludit, quod per aliam magis timeatur culpa, quam pœna: Sed eo ipso non est turpis: Ergò. Secundo: Quia non tenemur, per omnem, & quemlibet actum magis timere culpam, quam pœnam: Ergò tur-

pè non est per aliquem ita timere pœnam, quod per illum non magis timeamus culpam. Tertio: Quia turpe non est per aliquem actum magis negativè, & sine comparatione, amare præmium, quam obsequium Dei, obsequendo Deo propter præmium, vnde David aiebat: *Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem*; sed non alio modo timet magis pœnam, quam culpam, qui timet culpam propter pœnam: Ergò hic actus turpis non est, nec malus moraliter, sed ad summum imperfectus negativè, sicut ille.

10. Explicatur: Nam qui obsequitur Deo propter retributionem, vel magis amat retributionem, quam obsequium Dei, vel non: Si non: Ergò pariter componi poterit, quod quis timeat Dei offensam propter pœnam, quin magis timeat pœnam, quam offensam Dei: Si affirmes, sic arguo; & tamen non turpiter, nec malè moraliter agit: Ergò pariter componi poterit, quod quis ex vi alicuius actus magis timeat pœnam, quam offensam Dei, quin malè moraliter operetur. Et ratio est, quia ille, qui obsequitur Deo propter retributionem, licet per prius, & magis negativè amet retributionem, quam obsequium Dei, non tamen magis comparativè, & apreciativè, ita ut ex vi illius actus velit antepone retributionem obsequio Dei, aut nolit obsequi Deo, si desit retributio, sed ad hoc merè negativè, & præcisivè se habet ex vi illius actus: Sic ergò, qui timet culpam propter pœnam, licet per prius, & magis negativè timeat pœnam, non tamen magis apreciativè, aut comparativè, ita ut ex vi huius timoris velit antepone in ratione mali pœnam culpæ, aut nolit vitare culpam, si desit pœna, sed ab hoc præscindit ex vi talis actus: Ergò.

11. Contra secundo: Nam licet modo dicto timeat magis pœnam, quam culpam, non idèd timet magis pœnam quam timeri digna sit: Ergò ex hoc capite ille timor non est inordinatus. Probo antecedens: Quia dupliciter timeri potest magis pœna, quam culpa, nempe, vel timendo culpam quantum timeri digna est, sed multò minus; in primo casu fateor quod timens excederet ordinem rationis in timore, secus autem in secundo, quia in secundo non exceditur in timore pœnæ, sed solum est defectus in timore culpæ, non quidem privativus, aut peccaminosus, sed solum negativus, & negativè imperfectionis, quatenus timor ille non pertingit ad timendam culpam, quantum ipsa timeri digna est, nempe ad timendam illam propter sui malum, & independenter à pœna, hoc tamen in illo actu peccatum

tum non est, quia non est obligatio timendi culpam per quemlibet actum quantum timeri digna est, & omni modo, quo timeri meretur. Sicut qui amat Deum ut est sua felicitas, ex vi huius actus non amat Deum, quantum amari dignus est, quia non amat Deum in se, & propter se, qualiter ipse petit amari, & tamen in hoc actu defectus iste est negativus, & non moralis, quia licet teneamur amare Deum in se, & propter se absolutè, non tamen per omnem eius amorem; & item quia licet per illum amorem concupiscentiæ non ametur Deus in se, & propter se absolutè, non tamen excluditur per illum actum, quod sic ametur, sed negativè præscinditur ab eo quod sic ametur, vel non ametur; sic ergò, dum timetur culpa propter pœnam, licet ex vi huius actus non timeatur propter se, tamen non excluditur, quod ita timeatur, sed negativè præscinditur à tam perfecto timore, & idèd ille defectus non est peccaminosus, nec privativus, sed solum negativus, vi cuius ille timor est negativè imperfectus, id est, minor quam timor perfectus, & castus, quem per se, & propter se meretur culpa.

SECUNDA CONCLUSIO.

12. **D**ICO secundo: *Timor servilis, adhuc in statu servilitatis, & servilitati coniunctus, non est simpliciter malus, sed bonus, & honestus.* Hanc secundam conclusionem statuo cum PP. Salmant. vnicè propter M. Ferre, qui oppositam ex diametro in præfenti tenet *quæst. 12. num. 51.* his verbis: *Dico, quod timor servilis, qui de facto servilitati coniunctus est, malus simpliciter est.* Nihilominus nostram contra istam, tanquam sibi de fide, defendunt PP. Salmant. Et probant, quia conditio servilitatis nihil aliud est, quam status servitutis, seu peccati habitualis: Sed per hoc quod timor inferni eliciatur ab homine existente in tali statu, non redditur malus, nec honestatem suam amittit: Ergò adhuc ut coniunctus servilitati non est simpliciter malus, sed suam honestatem retinet. Minorem probant: Nam status peccati habitualis non reddit actus in eo statu elicitos generaliter malos, aut turpes, aliàs omnia opera peccatoris essent peccata; quod damnat Concil. Trident. *sess. 6. Can. 7.* sic inquit: *Si quis dixerit, opera omnia, que ante iustificationem sunt, quamcumque ratione facta sint, verè esse peccata, &c. Anathema sit.* Et Pius V. necnon & Gregor. XIII. in Bulla contra Michaelem Baium damnant hanc propositionem ordine 35. *Omne quod agit peccator, aut servus peccati, peccatum est:* Ergò. Confirmant primo: Quia ita se habet servilitas ad timorem servilem, sicut

informitas ad fidem informem, ut expressè tradit D. Thom. in *præfent. artic. 4. & super cap. 8. ad Rom. Lect. 3.* Sed informitas fidei non deturpat actum fidei, sed illum relinquit moraliter honestum, & bonum: Ergò nec servilitas reddit timorem servilem turpem, sed adhuc servilitati coniunctus, manet moraliter honestus, & minimè simpliciter malus. Confirmant secundo: Quia omnis timor introductorius ad charitatem, qui tempore præcedit iustificationem, est servilis, & servilitati coniunctus: Sed hæreticum est dicere, quod omnis timor introductorius ad charitatem, & tempore iustificationem præcedens sit simpliciter malus: Ergò nec dici potest, quod timor servilis servilitati coniunctus sit simpliciter malus.

13. Propterea censeo, Mag. Ferre, minimè voluisse dicere, quod omnis timor servilis servilitati coniunctus, ex eo quod servilitati coniunctus est, sit simpliciter malus; nam sanè si hic fuisset sensus eius, apertè Concil. Tridentino contradiceret: Nec video in quo ab hæreticis hæc eius assertio discreparet. Censet ergò, licet non satis se in assertione explicaverit, dari duos timores serviles, vnum servilem solum subiectivè, nempe ex conditione subiecti; alium servilem obiectivè, & operativè, & hoc inuere D. Thom. in *præfent.* ita ipse M. Ferre, *num. 57.* Ex quibus iudicat primum esse bonum, secundum essentiam, adhuc quando coniungitur cum servilitate subiectiva, secundum verò semper esse malum simpliciter.

14. Veruntamen: Quia hanc suam sententiam putat esse mentem D. Thom. oportet ipsius textum in medium adducere, & simul ut explicetur, in quo servilitas timoris consistat. Igitur Angel. *Præcept. in 3. distinct. 34. quæst. 2. artic. 4. in corp. ad 1. quæst. 1.* sic ait: *Dicendum, quod secundam Philosoph. liber est, qui sui causa est, servus autem per contrarium intelligendus est, qui alterius causa est, & non sui: Summus autem causa eorum, que ad nos pertinent, per voluntatem: Vnde illud dicitur aliquis facere liberè, quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum, sibi voluntas deest, facit autem illud ab alio coactus violentia, vel metu, & idèd cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem, & triste, ut dicitur in 5. Metaph. Et secundum hoc dicitur aliquis ex libertate spiritus aliquid facere, quia beneplacito sua voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu pœna, & per consequens cum tristitia, nollet enim facere, nisi pœnam timeret. Patet igitur, quod servilitas consequitur timorem, ex illa parte, qua ad aliquid faciendum, vel dimittendum inclinatur: Hæc autem inclinatio non intrat essentiam timoris, sed*

sed est effectus eius: Essentiam verò suam habet ex comparatione ad proprium obiectum, quod est pena aeterna, quam fides indicat: Undè servilitas est accidens timoris, & non intrat essentiam eius, & ideo essentia eius bona est, quia refugere penas inferni non est nisi bonum, undè servilis timor secundum essentiam suam est à Spiritu Sancto: Sed illa servilitatis conditio, qua includit privationem voluntatis iustitiae, non est à Spiritu Sancto. Ex quibus verbis inferitur primo, servilitatem convenire timori poenae aeternae purè per accidens, & non ex obiecto suo, aut ex sua essentia, vel specie. Secundo, adhuc per accidens illi non convenire in quantum est actus elicitus per comparationem ad suum obiectum, quia per comparationem ad suum obiectum solum habet essentiam suam, ut inquit Div. Thom. sed solum ex ea parte, ex qua inclinatur ad aliquid faciendum, vel dimittendo, in quantum scilicet inclinatur, quasi cogendo ex metu poenae, ad id, ad quod faciendum, timens non habet ex se voluntatem, nec animi promptitudinem, sed potius illud agit quasi coactus contra propriam voluntatem, vi cuius illud non faceret, si poenam non immineret. Notandum tertio: Quod timori poenae aeternae per accidens coniungitur voluntas, sive actualis, sive habitualis, non præstandi id, ad quod movet timor; quamvis enim quis non habeat, nec actualiter, nec habitualiter, talem voluntatem, ut contingit in iusto, qui potius habet voluntatem habitualement præstandi omnia, quae Deus iubet, independentem à poena, tamen hoc non tollit, quod talis timeat verè poenas inferni; aliàs iustus, qui est in gratia, & charitate, illas timere non posset, quod quis dicat? Undè constat, timorem in sui elicentia per ordinem ad suum obiectum proprium persistere bene posse sine tali prava voluntate, nec actuali, nec habituali.

15. Difficultas autem est, an possit movere ad faciendum quod Deus iubet, non existente in subiecto tali prava voluntate, nec actuali, nec habituali. Et ratio difficultatis est, quia timor poenae per se solum movet ad operandum serviliter: Sed operari serviliter est operari coactè; operari autem coactè est operari contra voluntatem, quam quis ex se habet, & qua contrarium vult facere, si poena non immineret, ut explicat D. Thom. Ergò timor poenae non movet ad operandum, nisi adversus contrariam voluntatem in subiecto existentem. Item, quia poena comminata non movet, ubi quis est promptus facere ex amore iustitiae, vel ex amore præcipientis; undè qui videt alium promptum ad faciendum aliquid ex amore sui, superflue illi comminatur poenam, nisi faciat, & universaliter videmus neminem alteri poenas comminari ut faciat aliquid, nisi vide-

rit in eo voluntatem contrariam, & repugnantem, quod sanè aliunde esse nequit, nisi quia quisque intelligit poenam, aut poenae timorem frustra esse, seu non movere ad operandum, nisi cum adest contraria voluntas, & repugnans: Ergò. Tertio: Quia timor poenae non movet, nisi cogendo: Nemo autem cogitur, nisi habeat ex se contrariam voluntatem: Ergò.

16. Veruntamen dico: Timori inferni adhuc operative sumpto, seu in quantum movet ad obediendum Deo, solum per accidens convenire, quod coniungatur cum voluntate contraria, id est, non obediendi, si poena de esset, ac proinde posse movere eum, in quo talis prava voluntatis, non sit. Probatur: Quia non solum in iustis datur timor inferni, quantum ad actum elicatum, seu quantum ad substantiam, sed etiam negari nequit, ut infra ostendam, quod ipsos sæpè movet ad obediendum Deo, & quod ipsis convenit considerare poenas inferni, ut ex ipsis moveantur ad dura toleranda, & difficilia facienda, & ad non peccandum: Sed nequit dici, quod in iustis detur illa voluntas contraria non faciendi, si poena non immineret; quia hæc est contraria charitati, & peccatum mortale: Ergò. Secundo: Quia timor inferni, adhuc in peccatoribus, per se est sufficiens ad excludendam illam voluntatem pravam actualem, & de se illius exclusivus, quod sic declaro; nam hæc est differentia inter servos hominis, & servos Dei, quando poenae comminatione moventur ad obediendum; quod nempe, servus hominis comminantis poenam scit talem poenam solum imminere sibi pro actu externo visibili, aut scibili à suo Domino, non pro mala voluntate interna erga ipsum, quam illo non videt, nec punire potest, undè sæpè servus solet conservare intestinum odium adversus Dominum, etiam quando timore poenae coactus obsequitur illi in opere exteriori, nec metus poenae in illo per se potest excludere malum affectum internum erga Dominum suum, quia hic non est ab ipso punibilis, sicut nec cognoscibilis per se, eo quod homo iudicat secundum faciem. Deus autem intuetur cor, undè à Deo non solum punitur opus externum malum, sed multo magis prava voluntas interna, & dum poenas inferni comminatur, comminatur illas, non solum malè exterius operanti, sed pravè interiorius volenti; & qui per fidem practicè cognoscit Deum comminari gehennam peccatoribus, id cognoscit, & ideo timet non solum pro peccatis operis, sed etiam pro peccatis internis malæ cogitationis, & voluntatis, quam Deum intueri credit; ideoque ex hoc timore per se movetur, non solum ad Deum non offendendum opere externo ab hominibus visibili, sed etiam nec voluntate prava, quam Deum intueri credit; undè talis timor concep-

tus

tus ex fide per se non solum excludit malum opus, sed etiam pravam voluntatem, quando est timor efficax, siquidem excludere debet omnem affectum, cui credit correspondere poenam aeternam, quam timet: Cum autem illa voluntas conditionata peccandi, si poena non immineret, aperte mereatur poenam aeternam; inde est, quod timor poenae aeternae, quando est efficax, per se excludit etiam ipsam actualem voluntatem pravam conditionatam: Ergò illi timori per se, adhuc in quantum movet ad obsequendum Deo, seu ad illum non offendendum, non coniungitur per se voluntas illa prava, sed ad summum potest illi coniungi per accidens, quando talis timor fuerit inefficax, aut inefficaciter moveat ad fugiendas poenas inferni.

17. Undè meritò Concil. Trident. dixit, attritionem ex metu poenarum inferni, si voluntatem peccandi excludat, esse donum Dei, & impulsus Spiritus Sancti, profecto declarans timorem inferni posse ita esse efficax, quod non solum excludat opus peccaminosum, sed etiam voluntatem pravam. Nec admitto expositionem PP. Salmant. qui illam Concilij conditionem, si voluntatem peccandi excludat, sic exponunt, id est, inquit: Si secum non importet affectum conditionatum peccandi. Tum, quia Concilium non dicit: Si non includat, aut si non importeet, sed dicit: Si excludat; cum ergò hæc sint valde distincta, dici nequit, quod PP. Concilij ineptè se explicarunt, vnum pro alio accipientes. Tum, quia timor inferni nunquam secum importat illam pravam voluntatem peccandi, si poena deesset, licet illam aliquando permittat: Ergò frustra Concilium apponeret illam conditionem, si voluntatem peccandi secum non importeet. Tum, quia cum possit illam pravam voluntatem positivè excludere, ut quando talis timor est efficax, & ex vera fide, & possit illam non excludere positivè, ut quando non est efficax, aut non est ex vera fide credente Deum ut punitorum etiam illius voluntatis malæ, ideo rectè apposuit, si voluntatem peccandi excludat, ut intelligeretur Concilium loqui de timore, & metu efficaci ex vera fide concepto: Quo in sensu definit esse donum Dei, & impulsus Spiritus Sancti; quod debet intelligi de timore, non solum quoad essentiam, sed etiam operative sumpto, in quantum impellit ad non peccandum, nec interius, nec exterius, siquidem dicit esse impulsus Spiritus Sancti.

18. Ex quibus iam ad rationem difficultatis respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Operari serviliter est operari coactè, semper coactione actuali, & positiva, contra actualem, & positivam voluntatem in contra, nego minorem: Vel hoc

Illustratus Palanco.

modo, vel coactione solum negativa, ob defectum amoris actu moventis, vel habitualis ob amorem, & voluntatem habitualement in contra, concedo minorem, & nego consequentiam. Operari enim serviliter stat tripliciter, nempe primo ad modum mali servi odio habentis dominum suum, qui operatur, quod iubet metu poenae, seu contra actualem voluntatem adversam, qua nolet obsequi illi, sed ipsum potius contemneret, & offenderet, si poenam non metueret; & hic modus operandi serviliter raro, aut nunquam invenietur in operantibus ex timore Dei, præsertim, quando timor est efficax, & ex integra fide conceptus, ut dictum manet. Secundo: Operari serviliter stare potest, per operari coactè habitualiter, id est, contra voluntatem, & amorem habitualement, quo operans est habitualiter conversus, & inclinatus ad contrarium; contra quam voluntatem habitualement operatur, non ex amore, sed ex metu poenae, ita ut quantum est ex habituali eius voluntate, legem non impleat, si poena deesset: Et hic modus operandi serviliter & coactè, convenit sæpè peccatoribus existentibus in peccato habituali, qui licet actu non habeant voluntatem transgrediendi legem, si poena deesset, habitualiter tamen sunt conversi ad se ipsos, & ad suam delectationem, & adversi à Deo, vi cuius potius consulerent propriae delectationi præsentis, quam legi Dei implendæ, si poena deesset: Et hic modus operandi serviliter, & coactè potest quidem dici malus extrinsecè à malitia habituali subiecti, non tamen per se, in quantum est operari ex timore inferni, sed per accidens, in quantum coniungitur contra timentis intentionem actualem, cum habituali voluntate contraria, quam nondum potest excludere amore contrario iustitiæ vel Dei super omnia; undè aiebat supra August. *Fac vel timore poena, si nondum potest amore iustitia.* Tertio: Operari serviliter, & coactè, potest intelligi negativè, nempe, eo quod non adest sufficiens amor actualis sufficienter movens ad sic operandum, & ideo ex metu poenae agit, quod attento amore præsentis non sufficeret ad faciendum, & sic solet contingere in iustis, qui licet habitualiter ex charitate habituali prompti sint habitualiter ad faciendum quicquid Deus iubet, tamen amor actualis sæpè non est illis ita intensus, quod faciat delectabilem impletionem legis, nec possunt solo amore vincere asperitatem, & gravitatem tentationum, & ideo supplere solet in illis timor, quod amor non valeret, & faciunt ex horribili metu poenarum inferni, quod forsam non facerent ex solo amore, & istis etiam dici potest: *Fac vel timore poena, si nondum potest solo amore iustitia.* Et hic modus operandi serviliter, & coactè purè negativè, non exigit voluntatem contrariam, sed

Ee

solum

solum defectum negativum voluntatis, & amoris sufficienter se solo moventis. De ratione ergo timoris poenarum non est semper movere ad operandum serviliter, & coactè primo modo, nec semper secundo, sed vel primo, vel secundo, vel tertio modo, solus autem primus modus operandi serviliter importat malitiam actualem, seu pravam voluntatem actualem in contra, & reddit opus sic elicitedum malum.

19. Ex quo ad secundam difficultatis rationem, dico, quod ubi quis est sufficienter motus, & promptus ad faciendum ex solo amore iustitiæ, ita ut amor in eo regnans sine ullo timore poenæ satis sit ad vincendam omnem difficultatem operis, frustra erit eum terere poenis ut faciat, & in hoc sensu dicitur, quod lex, nempe poenalis, non est posita iusto, nempe subiecto prompto ex amore iustitiæ ad faciendum quod præcipitur. Cæterum ex hoc non sequitur, quod ut quis comminetur alteri poenas ut faciat, debeat præsupponere in illo voluntatem contrariam non faciendi, si poena desit, sed satis est, quod non supponatur in illo amor sufficienter movens ad faciendum, quod iubetur, eo enim ipso potest ipsum movere terrore, & timore poenarum, ut faciat vel terrore, quod nondum amore potest. Ad tertiam, distinguo maiorem: Timor poenæ non movet, nisi cogendo, semper positivè contra voluntatem actualem repugnantem, nego: Vel hoc modo, vel solum contra voluntatem habitualem, vel sine vlla voluntate contraria, ob solum defectum negativum amoris actualis sufficienter moventis, concedo maiorem, & sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam, quæ distinctio constat ex dictis.

20. His iam prælibatis obiter, facile est impugnare sententiam M. Ferre, quia adhuc quando timor inferni movet ad operandum serviliter, seu quando est operativè servilis, ut ipse loquitur, non amittit suam honestatem, quam per se habet: Ergo adhuc servilitati coniunctus, non est simpliciter malus, sed conservat suam honestatem. Probatur antecedens, primo: Quia actus, qui per se, & ex essentia sua bonus est, non amittit suam honestatem per id, quod accidentaliter, & consequenter illi advenit: Sed movere ad operandum serviliter, accidentaliter, & consequenter advenit timori, ipse autem timor ex se, & ex sua essentia bonus est: Ergo per movere ad operandum serviliter, seu adhuc quando est operativè servilis, non amittit suam honestatem, nec radditur simpliciter malus, sed manet in se honestus. Minor, in qua est difficultas, videtur expressa in D. Thom. 3. sentent. ubi supra, illis verbis: *Pater igitur, quod servilitas consequitur timorem ex illa parte, qua ad aliquid faciendum, vel dimittendum inclinatur.*

Hæc autem inclinatio non intrat essentiam timoris, sed est effectus eius: Unde servilitas est accidens timoris, & non intra essentiam eius: Et ideo essentia eius bona est, quia refugere poenas inferni non est nisi bonum. Non ergo timor iste est simpliciter malus, adhuc quando movet ad serviliter operandum, seu quando coniungitur servilitati.

21. Confirmatur hæc doctrina D. Thom. quia prius est timere poenas inferni, quam ex hoc timore moveri ad aliquid faciendum, vel dimittendum, ut ex se liquet, quia hæc motio vel inclinatio non intrat essentiam timoris sed est effectus eius, ut inquit D. Thom. & prior est causa, quam effectus eius: Rogo igitur, timor ne pro illo priori est malus simpliciter, vel honestus? Est sanè honestus, respondebit quisque, quia ut inquit D. Thom. refugere poenas inferni non est nisi bonum, & pro illo priori nihil aliud est timor, nisi hæc fuga: Rogo ulterius, an ille idem timor, qui pro illo priori bonus, & honestus est, imò & est à Spiritu Sancto, ut inquit D. Thom. possit movere peccatorem in quod est, ad aliquid faciendum, vel dimittendum? Si negas, ergo timor ille erit prorsus sterilis, & inefficax, quod de timore à Spiritu Sancto peccatoribus indito, dici nequit sine ingenti absurdo. Si concedis: Ergo iam concedis ex timore bono, & honesto peccatorem inclinari, & moveri ad faciendum quod Deus iubet: Sed tunc est operativè servilis, & coniungitur servilitati, quia servilitas consequitur timorem ex ea parte quoad aliquid faciendum, vel dimittendum inclinatur, ut ait D. Thom. Ergo adhuc timor ille, qui coniungitur servilitati, & est operativè servilis, est honestus, & minimè simpliciter malus.

22. Urgetur: Nam adhuc dato, quod operari serviliter esset malum, tamen timor, ut movens ad operandum serviliter, posset esse bonus, & manere bonus, quin ex eo denominaretur malus simpliciter: Ergo sine sufficienti fundamento M. Ferre denominavit timorem operativè servilem malum simpliciter. Probo antecedens: Quia quamvis operari serviliter esset malum, tamen timor inferni per se non moveret ad malum, sed per se moveret ad bonum, per accidens autem ad malum: Sed actus ex se bonus, & honestus, non redditur malus, quamvis per accidens moveat ad opus malum: Ergo timor ille non redderetur malus ex eo, quod moveret ad operandum serviliter, quamvis opus servile evaderet malum. Probo maiorem, postea minorem probaturus, quia timor inferni de se honestus, & à Spiritu Sancto inditus esset bona causa, causa autem bona per se non inclinatur ad malum: Tum etiam, quia aliàs Spiritus Sanctus illum timorem per se operans in peccatore, per se illum

illum inclinaret ad malum: Tum demum, quia solum actus malus potest per se inclinare in malum; timor autem ille pro priori supponitur non nisi bonus: Non ergo posset per se inclinare in malum: Ergo dato, quod operari serviliter esset malum, esset malum per accidens respectivè ad timorem illum, ita ut timor ille solum per accidens moveret ad opus malum, hoc est ad opus ex intentione timoris bonum, quod tamen aliundè deturparetur, & fieret malum. Quod quidem sic explico: Timor enim ille per se solum moveret ad implendam, & non violandam legem Dei militantis transgressoribus inferni poenas, quod quidem ex se bonum est; si autem esset malum, esset quidem malum à contraria voluntate sic operantis, per quam vellet legem non implere, si poena deesset: Hoc autem per accidens omninò adveniret illi operi prout à timore procedenti, & contra vel præter intentionem timoris: Ergo timor ille per accidens tantum & præter, vel contra sui inclinationem influeret in opus malum, quod nempe, aliundè, quam ex timore, evaderet malum.

23. Ex quo iam probatur minor primi syllogismi, quia actus ex se bonus, & honestus minimè redditur malus, nec suam honestatem amittit ex eo, quod effectus eius, ad quem movet, evadat aliundè, seu per accidens deturpatus; tum, quia licet actus contrahat honestatem, aut turpitudinem ex obiecto, aut ex fine, aut ex circumstantia aliqua præviæ ex parte obiecti, nullus tamen dixit, quod contrahit honestatem, aut turpitudinem ab effectu posteriori, quia videlicet, quod nullo modo influit in actum, nullo modo potest illum deturpare, unde circumstantiæ, vel purè concomitantè se habentes vel potissimè consequenter se habentes ad elicentiam alterius actus, minimè illum honestare, aut deturpare possunt, ut asserit communis sententia: Sed actus ex se bonus, & honestus, quando movet ad opus, quod per accidens evadit malum, talis malitia operis solum se tenet ex parte effectus, & consequenter se habet ad elicentiam actus de se honesti: Ergo illum minimè deturpare potest.

24. Confirmatur: Nam qui habet zelum Dei, sed non secundam scientiam, id est, qui ex zelo, & amore Dei aliquid operatur, sed imprudenter, ob venialem culpam ignorantie, aut imprudentie, non ideo Dei amor, ex quo movetur ad sit operandum, deturpatur, aut inhonestatur in se, sed remanet in se verè honestus, & bonus, licet per accidens influat in opus malum, quod aliundè malum evadit, nempe ex imprudentia: Quin imò, quando Deus movet voluntatem ad actum peccati, actio Dei moventis minimè tur-

pis redditur, aut mala, licet effectus evadat turpis, & inhonestus, quia videlicet evadit per accidens, & aliundè turpis, non ex ipsa Dei actione: Ergo pariter, dum quis ex timore inferni de se bono movetur ad operandum serviliter, licet opus servile evadat malum, & turpe per accidens ex voluntate contraria illud non faciendi, si poena deesset, minimè exinde timor ille deturpatur, nec amittit suam honestatem, quam ex se, & pro priori ad opus servile habet.

25. Urgetur amplius: Quia timor inferni, adhuc in peccatore, raro, aut nunquam movet ad operandum, ita ut opus evadat malum simpliciter, aut peccaminosum: Quod sic probo, quia indè evaderet opus servile peccaminosum, quia eliceretur cum voluntate contraria illud non eliciendi, si poena deesset: Sed raro, aut nunquam peccator ita operatur, quando implet legem ex timore inferni; quia si ex ipso timore inferni suspendit opus contra legem, quod torerè delectabile, vel conveniens, quanto magis ex eodem timore excludet voluntatem contra legem, quæ sine opere nullam delectationem, aut utilitatem afferre potest, & aliàs eandem poenam interni meretur: Ergo raro, aut nunquam, dum peccator operatur serviliter ex timore inferni implendo legem, operatur malè, adhuc per accidens, & ex contraria voluntate actuari; sed ad summum cum contraria voluntate habitua in indistincta à conversione habituali ad creaturam, tanquam ad ultimum finem, quam habet omnis, qui est in statu peccati æthereis, quæ tamen opus ex se bonum non deturpat, nec reddit peccaminosum, aliàs omnia opera peccatoris peccata essent; quod est contra fidem.

26. Ex quo inferitur: Timorem servilem non solum ex se bonum esse secundum suam essentiam, & ut actus elicitedus est in ordine ad suum obiectum, sed etiam dum regulariter movet peccatorem ad operandum serviliter esse bonum operativè, & inclinativè; quia inclinatur ad bonum operandum, & malum excludendum, ipsumque de facto excludit: Ergo bonus est, tam essentialiter, quam operativè. Tum, quia non solum est bonum timere poenas inferni, sed etiam est bonum ex timore illarum implere Dei legem, seu eam non violare, & licet hoc non sit meritòrium, nec omnibus modis honestum, nullo tamen pacto per se est inhonestum, aut malum: Ergo utroque modo timor ille honestus est, & nullo modo malus.

*** **

SECUNDO PROBATUR CONCLUSIO,
& impugnatur M. Ferre.

27. **S**ecundo impugnatur præfatus Author, ex D. Thom. in præsent. artic. 6. in corp. ubi sic ait: *Et ideo timor, in quantum servilis, non manet cum charitate, sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest.* Sed si timor servilis coniunctus servilitati malus esset, & non honestus quoad substantiam, adhuc quoad substantiam manere non posset ille idem timor cum charitate: Ergo adhuc servilitati coniunctus est honestus quoad substantiam, & minimè turpis. Respondet, quod D. Thom. non vult dicere, quod ille affectus timoris, qui erat servilis, præcisa servilitate maneat cum charitate, sed quod alius timoris affectus, qui sit sine servilitate, potest manere cum charitate: Inde tandem inquit, num. 25. impossibile iudico, quod si vno affectu ego timeo serviliter pœnas inferni, possim eodem timere deinde pœnas, ablata servilitate; habent enim diversa objecta illi timores, & sic nequeunt eodem indivisibili affectu identificari. Sed hæc doctrina subtrahi nequit: Tum, quia est contra Div. Thom. ubi supra, sic aientem: *Timor pœna potest manere cum charitate; sed timor iste non dicitur servilis, nisi quando pœna formidatur ut principale malum.* Sentit ergo, quod idem timor, qui manet cum charitate, nempe timor iste, potest esse servilis, & non solum alius distinctus. Tum, quia si timor inferni servilis, & timor inferni sine servilitate, non possunt esse idem affectus, quia habent diversa objecta, sequitur, quod timor servilis specie differat à timore sine servilitate, nempe ex objecto; itemque quod timor servilis sit servilis ex objecto, & servilitas sit de essentia eius, utpotè illi conveniens differentialiter ex specie, & objecto: Sed totum hoc est contra Div. Thom. Ergo. Minor hæc patet relegendo textum D. Thom. ex 3. Sentent. ubi supra. Et magis in præsent. artic. 4. ubi in corp. sic ait: *Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret, quod timor servilis simpliciter esset malus. Sicut adulterium simpliciter est malum, quia id. per. quod contrariatur charitati, pertinet ad adulterij speciem.* Et hæc videtur sententia M. Ferre, qui timorem servilem ipsum, qui semel servilis est, vult esse simpliciter malum, & servilitatem illi convenire ex objecto. Veruntamen ita prosequitur D. Thom. *Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut neque infirmitas ad speciem fidei infirmis. Species enim moralis actus ex objecto desumitur: Objectum autem timoris servilis est pœna, cui accidit, quod bonum, cui*

contrariatur pœna, ametur ut finis ultimus, & per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem, vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, & per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum: Ergo iuxta D. Thom. non pertinet ad speciem, nec ad objectum timoris servilis, ipsa servilitas, nempe quod pœna timeatur ut principale malum, & bonum oppositum ametur ut ultimus finis, in quo iuxta Div. Thom. collocatur servilitas contraria charitati, sed hoc ei accidentaliter adiungitur; cum indifferentia, & capacitate ex parte objecti, & speciei timoris, ut possit ordinari in Deum, sicut contingit in habente charitatem: Ergo dicere, quod timor, qui semel est servilis, habet diversum objectum à timore sine servilitate, est expressè contra D. Thom.

28. Rursus, infertur maius absurdum, nempe quod timor, qui semel est servilis, sit essentialiter malus, ita ut idem ipse nunquam possit esse bonus, quia idem ipse non potest esse sine servilitate, & dum est cum servilitate, semper est malus iuxta prædictum Authorem: Hoc autem dicere est contra Div. Thom. imò contra fidem, quia est dicere quod omnis timor peccatoris, qui sanè semper est servilis, est essentialiter, & simpliciter malus, quod damnat Concil. Trident. Ergo.

29. Propterea hic Author, num. 56. inquit quod timor dupliciter potest esse servilis, nempe purè subiectivè, quia nempe ille, qui timet servus est, quia charitatem non habet; & de isto timore servili concedit, quod non habet servilitatem, tanquam objectum, à quo specificetur, sed tantum pœnam, & quod potest manere in habente charitatem. Vel alio modo, ait, timorem posse esse servilem, nempe operativè, quando nempe is, qui timet, non solum est servus, quia est in peccato, sed etiam timet serviliter, sic quod operatio eius ex parte objecti servilis sit, & iste timor pro objecto specificativo habet servilitatem, & nequit manere cum charitate, quia ex objecto suo servilis est, & nequit ab eo auferri servilitas, nisi eius essentia, & species dissolvatur.

30. Sed contra est, primo: Quia timor iste servilis ex sua specie, & objecto, de cuius essentia sit servilitas, minimè agnitus fuit à D. Thom. in peccatore, nam D. Thom. semper, & constanter docuit servilitatem non convenire timori servili ex objecto, aut specie sua, sed accidentaliter ei advenire: Ergo contra mentem Div. Thom. adtruitur ab hoc Authore talis timor servilis ex objecto, servilitate contraria charitati. Secundo: Quia timor servilis non videtur, qualiter possit respicere servilitatem ipsam pro objecto specificativo, ille enim solum timet pœnam, non ve-

ro servilitatem, imò si timeret servilitatem charitati contrariam, non esset timor servilis, sed filialis: Ergo non datur in peccatore timor servilis, qui habeat pro objecto specificativo servilitatem. Dices forsam, servilitatem consistere in eo quod pœna timeatur ut principale malum contrarium bono proprio amato ut ultimo fini. Sed contra, quia timor ipse servilis, de quo ait D. Thom. quod accidentaliter est servilis, & quod servilitas ista non est de essentia, & specie eius, nec objectum ipsius, est de quo dicit, quod accidentaliter illi advenit, quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur ut finis ultimus, & pœna timeatur, ut principale malum: Ergo ratio hæc finis ultimi, & principalis mali, non est de essentia, nec de objecto timoris, qui pœnam timet ut principale malum, sed hæc principalitas, ei accidit ex peccato habituali, in quo timens existit; quod quidem infra magis explicabitur. Urgetur, ex illis verbis D. Thom. in præsent. artic. 6. sic aientis: *Et talis timor pœna potest esse cum charitate; sed iste timor pœna non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur ut principale malum;* ubi noranda sunt verba illa, *talis timor, & iste timor,* ex quibus constat, eundem timorem, qui potest manere cum charitate, dici ab ipso servilem, quando formidat pœnam, ut principale malum, & aliter non posse esse servilem: Ergo iuxta D. Thom. timere pœnam ut principale malum non est de specie, nec objecto timoris, qui illam sic timet, sed accidentaliter illi advenit, ita ut idem ipse timor, qui manens cum charitate, non timet pœnam ut principale malum, idem ipse non aliter sit servilis, seclusa charitate, nisi formidando pœnam ut principale malum. Amplius: iuxta D. Thom. *Timor pœna non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur ut principale malum:* Ergo si in hoc consistit servilitas obiectiva, ut inquit M. Ferre, omnis timor servilis erit servilis servilitate obiectiva, & consequenter simpliciter malus ex objecto, quod nec ipse admittit, utpotè contra fidem.

31. Respondet, verissimum esse, quod D. Thom. dicit, nempe quod timor pœnae nequit dici servilis, nisi is, quo pœna formidatur, ut principale malum, loquendo de servilitate obiectiva, non verò loquendo de servilitate subiectiva. Quod probat ex eo quod D. Thom. in fine concludit: *Sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor servi cum charitate manere potest.* Ergo iuxta Div. Thom. dantur duo amores, vnus servilis operativè, de quo dicit, repugnare charitati, & alius, qui solum sit servilis, quia servi amor est, & ideo dicitur servilis subiectivè solum: Ergo iuxta ipsum dantur etiam duo timores similiter distincti.

32. Sed contra est; quia D. Thom. de eodem timore, qui potest manere cum charitate, dicit non esse servilem, nisi quando formidat pœnam ut principale malum: Sed timor, qui manet cum charitate, non potest esse servilis servilitate obiectiva, sed solum subiectiva, iuxta ipsum Auth. Ergo D. Thom. non loquitur de servilitate obiectiva, sed de subiectiva, vel si loquitur de servilitate obiectiva, etiam hæc servilitas obiectiva erit accidentaliter timori, qui dicitur servilis obiectivè, non verò de specie, & ratione ipsius. Urgetur: Quando Div. Thom. ait: *Sed iste timor non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur ut principale malum,* vel per ly *iste timor,* intelligit eundem numero timorem de quo immediatè dixerat, & talis timor potest esse cum charitate, vel eundem specie, vel solum eundem genere timorem pœnae, id est, timorem pœnae ex terminis? Si primum, ergo idem numero timor, vel saltem idem specie, poterit esse cum charitate, vel sine illa, timendo pœnam ut principale malum: Ergo si in hoc consistit servilitas obiectiva, poterit iuxta Div. Thom. idem timor numero, vel specie, qui potest esse cum charitate, esse servilis obiectivè, formidando pœnam ut principale malum; & consequenter D. Thom. non distinguit hos duos timores, sed eidem, dixit, posse convenire accidentaliter utramque denominationem. Si verò dicas tertium, prout dicit M. Ferre, in primis contradicit litteræ D. Thom. nam ly *ista timor pœna* non designat timorem pœnae in genere, & ex terminis, sed in specie, & in individuo: Deinde sic arguo: Ergo iuxta D. Thom. loquendo de timore pœnae in genere, & ex terminis non potest dici servilis, nisi formidando pœnam ut principale malum; Ergo non admittit D. Thom. aliam servilitatem in timore, nisi quando pœna formidatur, ut principale malum; si enim posset esse servilis subiectivè, prout est in peccatore, non formidando pœnam ut principale malum, falsò dixisset Div. Thom. universaliter de timore pœnae ex terminis: *Non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur ut principale malum,* hoc enim esset falsum, nam timor servilis subiectivè, vere servilis dicitur.

33. Nec motivum prædicti Auth. ad imputandam D. Thom. distinctionem servilitatis subiectivæ, & obiectivæ, vilius est momenti, ibi enim solum ait D. Thom. *Quod substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor servi cum charitate manere potest,* intellige, sicut amor servi quoad substantiam, non quoad servilitatem; nec aliter intelligi potest, nam amor servi, nec quoad servilitatem subiectivam, nec minus quoad obiectivam, manere potest cum charitate, siquidem cum charitate iam non sumus servi, sed liberi, qua libertate Christus

nos liberavit, ut inquit Apostol. & sic amor existens in charitate non est amor servi, qui actu sit servus; & non liber, sed est amor servi, qui fuit servus, & nunc est liber, quia nempè est idem amor quoad substantiam, quod se ipsum amabat serviliter, dum erat servus venditatus sub peccato: Hoc autem non est distinguere duos amores serviles; sed distinguere in eodem amore substantiam; & speciem eiusdem servilitate ipsius: Et idem sequitur de timore.

34. Deinde à ratione impugnatur præfatus Mag. Nam dicitur timor pœnæ, dum est servilis subiectivè, formidat pœnam, ut principale malum contrarium bono proprio amato, ut ultimo fine: Ergo si in hoc consistit esse servilem obiectivè, omnis timor pœnæ, dum est servilis subiectivè, est etiam servilis obiectivè; ineptè ergo distinguit prædictus Mag. timorem servilem subiectivè, & obiectivè, tanquam habentes diversa obiecta, seu tanquam specie diversos. Probo antecedens: Quia omnis timor pœnæ, dum est servilis subiectivè, est timor existens in servitute peccati: Sed respectu istius, dum est in hoc statu, pœna est principale malum, & bonum proprium eius est ultimus finis ipsius, nam servus peccati, dum est servus peccati, non potest timere principaliter offensam Dei, quam pœnam propriam, nec amare bonum proprium in ordine ad Deum, ut ultimum finem; siquidem hoc est proprium charitatis, quæ liberat hominem à servitute peccati: Ergo omnis timor pœnæ, dum est servilis subiectivè, timet pœnam, ut principale malum, contrarium bono proprio, ut ultimo fini suo: Quod si dicitur forsitan servum peccati posse timere pœnam, ex amore boni proprii, præsentando ex vi actualis amoris boni proprii, quod bonum proprium sit, vel non sit, ut finis ultimus, vel sic amanti, hoc est, non constituendo actualiter ultimum finem privative, & excludendo in bono proprio licet habitum respectu peccati, bonum proprium sit ultimus finis illius; & tunc esse quidem talem timorem, vel tantorem, amorem, & amorem servilem, seu servilem subiectivè, sed non obiectivè, quia ex parte obiecti actu amati præfatus est eo, quod sit, vel non sit ultimus finis; & solum amatur actualiter, ut bonum proprium. Possè etiam timere pœnam, ex amore boni proprii, qui actualiter respiciat bonum proprium, ut ultimum finem privative, excludendo ex vi actualis amoris boni proprii subordinationem ad Deum, ut ultimum finem, & tunc istam amorem boni proprii non solum esse amorem servilem, seu subiectivè servilem, sed obiectivè servilem, eo quod respicit præ obiecto bonum proprium, ut ultimum finem exclusivè, & privative, & timor, qui procedit ex hoc

amore, erit etiam servilis obiectivè: Vel aliter id ipsum explicabis: Nam aliud est amare bonum proprium, quod specificativè est finis ultimus habitualiter respectu amantis, qui est in actu peccati; aliud amare bonum proprium reduplicativè, ut finem ultimum ex vi ipsius actualis amoris: Primus quidem erit amor servi, seu servilis subiectivè, sed non obiectivè, quia quod bonum proprium sit habitualiter ultimus finis amantis non attingitur ex parte obiecti, sed est circumstantia subiectiva: Secundus vero erit servilis obiectivè, quia ex parte obiecti respicit bonum proprium, non præcisè, ut bonum proprium ex terminis, sed reduplicativè, ut ultimum finem, quo pacto positivè excludit subordinationem ad Deum, ut ultimum finem.

36. Sed contra est: Quia licet prædicta distinctio amoris boni proprii recta sit, tamen ex amore boni proprii, ut ultimi finis positivè, & reduplicativè, nemo movetur ad timendas pœnas inferni, ut regulariter timentur à peccatore: Ergo qui timet pœnas inferni, ut regulariter timentur, non timet eas ex amore boni proprii, ut finis ultimi positivè, & reduplicativè: Ergo nec talis timor erit servilis obiectivè, prout à respondente explicatur, nec dabitur talis timor, nisi in eo, qui pœnas inferni timuerit diabolicè, ut infra explicabitur. Probat antecedens, quia amor boni proprii, tunc solum est boni proprii, ut ultimi finis positivè, & reduplicativè, quando amatur bonum proprium plus appreciativè, quam Deus; seu quam bonum Dei; anteponendo affectivè bonum proprium bono Dei; si enim bonum proprium non anteponitur affectivè bono Dei, minimè amatur, ut ultimus finis positivè, & reduplicativè, sed excludendo subordinationem illius ad Deum; quia omnis amor boni proprii non anteponens bonum proprium bono Dei subordinabilis est ad bonum Dei, & consequenter solum respiciet bonum proprium, ut finem ultimum negativè, quatenus actu in eo consistit, & actu illud non subordinat ulteriori fini, non vero positivè, & privative: Sed ex amore, quo quis amat bonum proprium, anteponendo illud Deo, nemo regulariter movetur ad timendas pœnas inferni: Ergo. Probo hanc minorem: Nam talis amor est offensivus Dei, & est amor boni proprii, ut à Deo prohibiti: Sed ex amore offensivo Dei, aut ex amore boni prohibiti, nemo regulariter movetur ad timendas pœnas inferni, quæ, prout à Deo nobis comminatur, potius avertunt à tali amore: Ergo. Explicatur: Quia timor pœnarum inferni, prout eas nobis Deus comminatur, per se avertit timentem ab amore boni proprii, plusquam Dei, ut potè peccaminoso lethali, siquidem tales pœnas Deus comminatur omnibus, qui peccaminose amaverint bonum proprium plusquam Deum,

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

38. **O**bjicitur primo, pro Lutherò, & alijs eius sequacibus: Omnes actus peccatoris extra charitatem sunt mali, & peccaminosi, vel saltè non sunt honesti, & boni moraliter: Sed timor servilis inferni est extra charitatem: Ergo malus moraliter, vel saltè non bonus. Probat maiorem ex illo Pauli: *Si charitatem non habueris, factus sum velut as sonans, aut cymbalum tintiens: Nihil sum: Nihil mihi prodest, &c.* Ergo nullus actus peccatoris, ut potè elicitus extra charitatem, est bonus, sed omnes sunt mali. Respondetur facillè, sensum Apostoli non esse, quod extra charitatem, seu in peccatore, nullus detur actus bonus, seu quod omnia peccatoris opera sint peccata, hoc enim damnavit Ecclesia universalis in Concil. Trident. & plures Pontif. ut supra vidimus, sed solum est sensus, quod peccator per nullum opus extra charitatem elicitum meretur vitam, aut salutem æternam, & quod meritorie nihil sunt, nihil valent, nihil profunt, & neminem sine charitate salvant, licet disponendo ad charitatem, & mediante illa plurimum prodesse possunt, ut re ipsa prodest timor inferni confidentibus acerbiter pœnarum, & exinde se retrahentibus à peccato, & quærentibus veram iustitiam, & charitatem, quæ sola ab inferno eos liberare potest.

39. **O**bjiciunt secundo: Quia timor servilis reprehenditur ab Apostol. ad Rom. 8. illis verbis: *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis, in quo clamamus, Abba, Pater.* Ubi eos reprehendit, quod spiritu servitutis in timore viverent: Ergo. Respondetur, Apost. eo loco non reprehendere timorem servilem secundum quod positivè importat, seu prout præcisè dicit matrem, & fugam pœnæ æternæ, quæ nos à peccando deterrèt, imò ipsum fateatur à Spiritu Sancto nobis communicari; sed solum reprehendit, quod in hoc timore viverent, & hoc præcisè ducerentur, absque spiritu charitatis, & adoptionis; in quo modo reprehendendi solum reprehenditur carentia, seu omisio amoris, & charitatis, non vero ipse timor positivè pœnarum inferni, ut nos à peccato avertens. Undè Div. Thom. in præfatum Apostol. sexum lect. 3. sic ait: *Alius autem est timor, qui refugit malum, quod contrariatur naturæ creatæ, scilicet, malum pœnæ, sed tamen refugit hoc parè à causa spirituali, scilicet à Deo: Et hic timor est laudabilis, quantum ad hoc saltem quod Deum timet. Deuteron. 5. Quis det os suum, ut habere mentem, ut timeans me. Et seu*

Deum, ut eos Deus à tali amore avertat, ac deterreat: Sed amor boni proprii plusquam Dei non potest movere per se ad timorem avertentem ab ipso, alias moveret ad sui ipsius destructionem, quod quis dicat? Ergo prædictus amor anteponens affectivè bonum proprium, Deo nequit per se movere ad timorem pœnarum inferni prout eas nobis Deus comminatur.

37. **E**xplicatur secundo: Etenim non negamus posse aliquem timere pœnas inferni, quia contrarias bono, quod illicitè, & peccaminose amat; v. g. quia contrarias vitæ luxuriosæ, quam amat, aut quia contrarias luxu superbiæ, qua se ipsum ut Deum æstimat, & amat; sed sanè iste timor non erit servilis, nec timor pœnæ regulariter inventus in peccatoribus, qui eos avertit ab operibus contra Deum, de quo in præfata questione sermo est, sed erit timor mundanus, vel diabolicus, de quo in præfata non loquimur, sed de timore inferni, ex quo quis movetur ad non peccandum, & ad relinquendum statum peccati: Sed de hoc loquendo impossibile est, quod per se moveatur ex amore boni proprii anteponente bonum proprium Deo, siquidem ex hoc amore solum per se oriri potest timor pœnæ, quia contraria est bono proprio in contemptum Dei, & contra Deum amato, qui est timor diabolicus: Ergo. Explicatur secundo: Quia dupliciter potest timeri pœna æterna, vel quia præcisè contraria bono proprio, præcisè ab eo quod sit finis ultimus, vel quia contraria, & opposita cum eo, quod bonum proprium sit ultimus finis amantis: Fateor ergo, quod si quis timeret pœnam, quia contrariam, & oppositam cum eo quod bono proprio potiretur, ut ultimo fine, talis timor oriretur ex amore, quo vellet possidere bonum proprium, ut ultimum finem; sed hic timor esset diabolicus, quo nempè timeret pœnam, ne cessaret à culpa; non vero esset timor, de quo loquimur, quo quis timet pœnam, ut cesset à culpa; hic enim timor oritur ex amore boni proprii, præcisè, quia bonum proprium, & timet pœnam præcisè, quia contrariam bono proprio, non quia contrariam cum eo quod sit ultimus finis: Ergo si solum primus timor est servilis obiectivè, & peccaminosus, solum timor diabolicus, qui raro aut nunquam in peccatoribus datur, erit servilis obiectivè, & peccaminosus; quod non negabimus. Undè si Magister Ferre de hoc timore solo dixit, quod est simpliciter malus, minimè veritati contrariatur, nec fidei: Haud facillè tamen de hoc potest intelligi, siquidem ait: *Quod timor, qui de facto servilitati coniunctus est, est simpliciter malus, quod videtur dictum de timore, qui regulariter datur in peccatoribus cum servilitate peccati.*

secundum hoc à Spiritu Sancto est; sed in quantum talis timor non refugit malum, quod opponitur bono spirituali, scilicet peccatum, sed solum pœnam, non est laudabilis, & istum defectum non habet à Spiritu Sancto, sed ex culpa hominis, sicut & fides informis, secundum id quod est fidei est ab Spiritu Sancto, non autem eius informitas. Unde et si per huiusmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen bene facit, quia non facit sponte, sed coactus manumpana, quod proprie est servorum. Et rursus cum August. supra expenso explicat textum Apostol. dicens: Non enim iterum in nova lege, sicut in veteri lege fuit, accipistis spiritum servitutis, in timore, scilicet pœnarum, quem timorem Spiritus Sanctus faciebat, sed accipistis spiritum, scilicet charitatis, qui est adoptionis filiorum, id est, per quem adoptamur in filios Dei. Galat. 4. Ut adoptionem filiorum reciperemus. Non autem hoc dicitur, quasi sit alius, & alius spiritus, sed quia idem est Spiritus Sanctus, qui in quibusdam facie timorem servilem, quasi imperfectum; in alijs facie amorem, quasi perfectum.

40. Sed, vt D. Thom. plenè intelligatur, dices primo: Iuxta ipsum, timor pœnae, in quantum non refugit malum culpa, non est laudabilis, & hunc defectum habet ex culpa hominis: Ergo talis timor est defectuosus defectu culpabili ex culpa nempe hominis: Ergo malus. Secundo, ex illis verbis: *Et si per huiusmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen bene facit*: Ergo malè facit: Ergo quidquid homo facit ex tali timore illud malè, & peccaminosè facit. Tertio ex illis verbis: *Non enim iterum in nova lege accepistis spiritum servitutis in timore, scilicet pœnarum*: Ergo in nova lege gratiæ non accipimus ex Deo, nec à Spiritu Sancto, spiritum servitutis in timore pœnarum: Ergo hic timor in nova lege gratiæ non est à Deo, sed solum ex nobis, & consequenter malus.

41. Respondeo ad primum, concessio textu, distinguendo consequens: Ergo talis timor est defectuosus defectu culpabili, ex culpa ipsius timoris, aut in ipso timore commissa, nego consequentiam: Ex culpa præterita, vel habituali, vi cuius privavit se ordine ad Deum vt ultimum finem, concedo consequentiam: Quia defectus non timendi malum culpæ, dum dicitur à D. Thom. esse ex culpa hominis, non debet intelligi, quod sit ex culpa actualis ipsius timoris, aut in ipso timore commissa, quia cum timor ipse sit iuxta D. Thom. laudabilis, & à Spiritu Sancto, in ipso nulla est culpa; solum ergo est culpa in eo quod sic timens non timet culpam, seu peccatum vt principale malum; sed hæc culpa in peccatore timente pœnam, & ex timore pœnæ operante quod Deus

iubet, non est culpa actualis, sed habitualis, seu præterita, eo quod per peccatum præteritum privavit se amore habituali Dei, seu charitate, & timore filiali, cuius est timere principaliter culpam. Imò adhuc dato, quod actu obligaretur ad timendam principaliter culpam propter se; tunc licet esset culpa actualis illam sic non timere, esset quidem culpa hoministia mentis pœnam comittans ipsum pœnæ timorem, sed non culpa ipsius timoris, nec hominis reduplicativè vt timentis pœnam, sed per accidens coniuncta concomitanter cum tali timore, vnde non vitaret talem timorem, sed relinqueret ipsum cum sua honestate intrinseca non vitata. Vel si pro tunc non vrgeret obligatio timendi culpam propter ipsam, dici potest, quod defectus illam non timendi actualiter esset ex culpa negativa, & lata hominis, eo modo quo dicitur omissionem actus perfecti non obligantis esse ex culpa omissentis, & non ex Deo, quæ est culpa lata, & negativa, non verò stricta, & peccaminosa, seu privativa; v.g. cum quis potens recitare cum attentione formali, & actuali solum recitat cum virtuali, culpa sua non recitat cum formali, sed hæc culpa est culpa lata, seu negativa.

42. Ad secundum, concessio textu, nego consequentiam, quia *ly non bene facit* in textu idem sonat, ac non meritorie, non perfectè, non virtuosè, quia operari bonum ex metu licet bono; non habet rationem virtutis, nec meriti, nec est perfectus modus operandi, vt infra constabit, ob defectum perfectè voluntarietatis, non verò sonat idem ac malè facere, seu malè operari; vnde ad finem D. Thom. inquit: *Quod idem Spiritus Sanctus in quibusdam facit timorem servilem, quasi imperfectum, in alijs amorem, quasi perfectum*, vbi non distinxit timorem servilem, & amorem, quasi bonum, & malum, sed quasi perfectum, & imperfectum; sic ergo operari ex timore, & ex amore non distinguuntur ab ipso quasi operari bene, & malè, sed quasi operari perfectè, & imperfectè. Ad tertiam, similiter concessio textu, distinguo consequens: Ergo in nova lege gratiæ non accipimus præcisè, & cum limitatione spiritum servitutis in timore, sicut cum tali limitatione recipiebatur in veteri lege, concedo: Non accipimus spiritum servitutis in timore sine tale limitatione, & præcisione, sed etiam recipiendo spiritum libertatis, & adoptionis filiorum, nego consequentiam; nam differentia vtriusque legis in eo sita est, quod prima præcisè intimata fuit comminatione pœnarum, & consequenter in spiritu servitutis in timore pœnæ, quem tunc tantum Spiritus Sanctus in eis faciebat; secunda verò ultra comminationem pœnarum, quam etiam continet in Evangelio, potissimè intimata fuit per charitatem, quæ diffusa est in cordibus

cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, in adventu ipsius. Nolim tamen omittere, quod in tempore legis gratiæ sunt aliqui pertinentes ad legem scriptam, qui nempe ducuntur timore pœnæ in operando, & isti nihil mirum, quod accipiant spiritum servitutis iterum in timore, sicut olim. Cæteri verò, qui specialiter pertinent ad legem gratiæ, cum quibus loquebatur Apostolus, non accipiunt spiritum servitutis iterum in timore pœnæ præcisè, sed accipiunt spiritum libertatis, & adoptionis filiorum, quia ducuntur potius amore, quam timore, & in eis, licet sit timor pœnæ, non regnat in eis, sed solum regnat amor, & timor filialis.

43. Obijciunt tertio: Nam timor servilis pœnæ est quo quis timet incurrere culpam propter pœnam: Sed timor iste malus, & inordinatus est: Ergo timor servilis pœnæ malus, & inordinatus est. Probatur minor: Quia timere culpam propter pœnam est timere magis pœnam, quam culpam: Sed timor, quo quis timet magis pœnam, quam culpam, malus, & inordinatus est: Ergo. Probatur maior, ex illo Philosophiæ axiomate: *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*: Ergo qui timet culpam propter pœnam, magis timet pœnam, quam culpam. Confirmatur: Quia amare maius bonum propter minus bonum, vt virtutem propter honorem, aut famam, aut propter divitias, est amor inordinatus, eo quod amat maius bonum virtutis in ordine ad minus tanquam ad finem, cum tamen ratio dicet è contra esse ordinandum minus ad maius bonum, bonum famæ ad bonum virtutis: Ergo pariter timere, & fugere maius malum propter minus malum est timor inordinatus, eo quod timet maius malum in ordine ad minus tanquam ad principalius malum. Sed maius malum est culpa, quam pœna: Ergo timor culpæ propter pœnam est timor inordinatus, & turpis. Confirmatur secundo: Qui solum faceret virtutis opus, aut virtutem amaret propter obtinendam famam sanctitatis, aut virtutis, hoc amore potius fieret hypocrita, quam verè virtuosus: Ergo pariter, qui solum timet culpam propter vitandam pœnam, potius fiet hypocrita, quam honeste, aut virtuosè operans. Patet consequentia: Quia fama est præmium virtutis, sicut pœna est pœna vitij. Confirmatur tertio: Qui solum timet culpam propter pœnam, ita timet culpam, quod illam non fugeret, nec timeret, si pœna non esset: Sed affectus, vi cuius quis culpam non fugeret, si pœna deesset, est turpis, & inordinatus: Ergo.

44. Respondeo ad hoc argumentum, quod est potissimum Lutheri, concessio maiori, nego minorem: Ad cuius probationem aliqui absolute negant maiorem, &

Illustrus. Palanco.

ad probationem dicunt: Quod tunc solum motivum propter quod aliquid timetur, vel amatur, amatur, aut timetur magis, quando est motivum totale cum exclusione alterius, contrapositivè que ad alterum; non verò, quando est motivum sufficiens solum, & non excludens, sed solum præscindens ex se ab alio motivo, quod posset occurrere. Sed non placet huiusmodi explicatio illius axiomatis: Tum, quia quando quis timore servili fugit culpam ex timore pœnæ, pœna est motivum totale actualiter fugiendi culpam, licet enim ab intrinseco non excludat positivè aliud motivum, de facto tamen aliud motivum non datur, nec movet ipsum: Ergo de facto illud motivum evadendi pœnam est adæquatum, & vnicum: Ergo si quando est adæquatum motivum magis timetur, quam id quod propter ipsum timetur, magis timebitur pœna, quam culpa. Secundo: Quia vt magis timeatur, satis est quod sit motivum sufficiens timendi culpam, licet per se, & affectu positivo non excludat aliud motivum: Ergo. Probatur antecedens, quia illud axioma: *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*, dictum intelligitur etiam de motivo sufficienti, licet per se non excludente aliud motivum; vnde dixit Philosophus, quod qui furatur, vt inebrietur, magis est ebrius quam fur, quamvis sic furans non excludat positivè aliud motivum furandi; & re ipsa, qui capit divitias propter honores, magis est ambitiosus, quam avarus, quamvis affectu positivo non excludat motivum avaritiæ; & ratio est, quia ex terminis magis amatur, aut timetur, quod amatur, aut timetur propter se, quam quod timetur, aut amatur propter aliud, sicut magis est tale, quod est tale per se, quam quod est tale per aliud: Ergo qui timet culpam propter pœnam, tanquam propter motivum sufficiens, magis timet pœnam, quam culpam. Unde.

45. Aliter respondeo primo, concessio maiori, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Timere culpam propter pœnam est timere magis pœnam, quam culpam, *ly magis* sumpto comparativè, & appetitivè, nego maiorem, *ly magis* sumpto absolute, & negativè per negativum defectum timendi culpam quantum meretur timeri, omitto maiorem, & nego minorem, quia vt supra explicavimus à num. 9. timor, vi cuius aliquis magis negativè timet pœnam, quam culpam, eo quod vi talis affectus non timet culpam prout ipsa timeri meretur, non excludendo alium affectum quo ipsa timeatur magis quam pœna, sed ab eo negativè præscindendo, non est affectus pravus, nec privativè inordinatus, sed solum negativè, seu imperfectè ordinatus, id est, imperfectè timens culpam, sed non vitiosè, & malè. Sicut in spe-

ff

cula-

culabilibus, dum invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, id est, dum Deus cognoscitur ex cognitione creaturarum, & propter ipsas, hic actus imperfectè quidem cognoscit Deum, & cum quadam in ordinatione negativa, quatenus perfectus ordo positionis postulat quod Deus cognoscatur in se, & propter se, & creaturæ per Deum, & propter ipsum, cum ipse sit in se, per se, & propter se, & creaturæ propter ipsum, & perfectus ordo cognoscendi petit conformari cum ordine essendi, quia cognosci sequitur ad esse; & item Deus cum sit magis ens, & idè magis cognoscibilis petit magis cognosci quam creaturæ; & tamen dum cognoscitur per creaturas cognoscitur minus, quam creaturæ, sine errore positivo, aut sine privativa imperfectione, sed solum modo negativè imperfecto: Sic ergò, licèt culpa exigat timeri propter se, & timeri magis quam pœna, quia re ipsa est maius malum quam pœna, tamen aliquo actu potest timeri propter pœnam, quo magis negativè timeatur pœna, absque inordinatione privativa, aut malitia morali in tali actu; & sicut quando quis ex cognitione creaturarum ascendit ad cognitionem Dei, non magis cognoscit creaturas appreciativè, & comparativè quam Deum, apreciando creaturas ut magis veras, aut cognoscibiles, quam Deum, quia iam hic esset error; sic in prædicto timore non timeatur pœna magis appreciativè, aut comparativè, quam culpa, apreciando pœnam ut magis malam, quam culpam; sed solum magis negativè, & ex modo timendi imperfecto; & hoc sufficit ad verificandum illud axioma: *Propter quod unum quodque tale, & illud magis*, quia non debet intelligi, & illud magis appreciativè, sed satis est si intelligatur magis absolute, aut negativè ex modo quo illud attingitur.

46. Sed dices: Ille, qui timet, aut fugit culpam propter pœnam, magis appreciat pœnam in ratione mali, quam culpam: Ergò illam timet magis appreciativè. Probatur antecedens: Quia ille, qui timet culpam propter pœnam, comparata culpa cum pœna, eligit vitandam culpam ad vitandam pœnam: Sed qui, comparata culpa cum pœna, eligit vitare illam ad vitandam istam, appreciat magis istam in ratione mali, quam illam: Ergò. Probatur minor: Nam qui, comparato vno bono cum alio; v. gr. divitijs cum honore, eligit divitias ut medium ad captandum honorem, magis affectivè æstimat, & appreciat honorem, quam divitias in ratione boni: Ergò pariter, qui, comparata culpa cum pœna, eligit vitare culpam ad fugiendam pœnam, magis appreciat in ratione mali pœnam, quam culpam.

47. Respondeo primo, distinguendo antecedens: Magis appreciat in ratione ma-

li pœnam quam culpam, magis negativè, quatenus minus negativè fugit culpam, omitto antecedens: Magis contrariè, & positivè quatenus contemnit culpam in comparatione pœne, nego antecedens. Ad cuius probationem eadem distinctione respondeo, quod est duplex modus appetendi ex duobus, magis vnum, quam aliud, nempe, vel contrariè, & positivè, vel negativè, & præcisivè. Tunc, quis ex duobus appetit positivè, & contrariè magis vnum, quam aliud, quando ob æstimationem vnius contemnit aliud, & hoc contingit inter pœnam, & culpam, quando quis calu, quo ex his duobus vnum incurrendum sit, potius eligit incurrere malum culpæ, quam malum pœnæ, & vitare malum pœnæ, quamvis ad hoc opus sit incurrere malum culpæ; nam sic postponere malum culpæ, & offensam Dei malo pœnæ, est positivus contemptus culpæ, & offensæ Dei in comparatione pœnæ, & idè est actus peccaminosus: Et sic faciunt, quotquot, cum à tyrano minantur mori, aut exulare, aut bonis expoliari, nisi rem iniustam faciant, ex timore huius pœnæ non recusant tyrano obsequi in his, quæ contra Deum sunt. Tunc verò quis timet magis negativè vnum quam aliud, hoc est pœnam, quam culpam, quando utrumque verè timet, & efficaciter timet, & verè determinatus est ad utrumque vitandum, & fugiendum, licèt magis, & per prius affectus sit contra pœnam, quam contra culpam; hoc enim pacto minimè contemnit culpam in comparatione pœnæ, nec paratus est positivè illam incurrere ante quam pœnam, & idè hic actus minimè peccaminosus est, quia licèt per illum per prius, & magis timeatur pœnam, quam culpam, utramque tamen timet, & neutram nec virtualiter contemnit, & non potest esse peccatum ubi non est contemptus, nec formalis, nec virtualis culpæ, sed potius fuga efficax culpæ, licèt hæc fuga non sit talis, & tanta quanta meretur ex se culpa; & idè in hoc nullum est peccatum, licèt sit modus imperfectus timendi culpam ortus ex imperfecta dispositione peccatoris, qui magis affectus est erga bonum propriæ convenientiæ, cui contrariatur pœna, quam erga virtutem, & honestatem, & idè illi magis timorem incutit pœna, quæ illi, quam culpa, quæ illi contrariatur; licèt laudabile sit quod culpam timeat etsi minus, præsertim si timeat efficaciter illam, excludendo voluntatem actualem peccandi.

48. Ad paritatem quærentis vnum bonum propter aliud; v. gr. divitias propter honorem, dico, quod adhuc ea admittit, solum sequitur, quod qui timet culpam propter pœnam appreciat in actu exercito, & ex modo timendi, magis negativè, & præcisivè pœnam, non verò magis contrariè, & contemnendo culpam;

pam; quia qui quærit divitias propter honorem, non contemnit divitias in comparatione honoris, sed potius illas positivè æstimat per comparationem ad honorem, licèt minus negativè, quam honorem. Sicut qui obsequitur Deo propter retributionem, minus negativè appetit obsequium Dei, quam retributionem, non tamen positivè, & contrariè, contemnendo obsequium Dei in comparatione retributionis, sed potius illud appetit, licèt minus negativè, ex vi talis affectus, quam retributionem.

49. Vel secundo responderi potest, dupliciter posse vnum esse, amari, aut timeri propter aliud, nempe, vel tanquam propter finem *cuius gratia*, vel tanquam propter finem effectum: Cum ergò quis timet, vel amat vnum propter finem, aut motivum *cuius gratia*, magis amat, aut timet illud quam istud, & magis illud appetit, & sic contingit in eo, qui eligit divitias ad captandum honorem, qui magis amat honorem, quam divitias, quia illas quærit propter honorem, tanquam propter finem *cuius gratia*: Cum verò quis amat, aut timet vnum propter aliud, tanquam propter finem effectum, non idè magis amat, timet, aut appreciat illud; Filius enim Dei incarnatus est propter nos homines, & propter nostram salutem, quin liceat ex hoc inferre plus apreciavisse nos, & nostram salutem, quam suam Incarnationem, quia *ly propter* solum significat finem effectum, non verò finem, *cuius gratia*: Similiter qui emit agrum propter fructus inde provenientes, non magis appetit fructus, quam agrum: Et cum dicitur substantiam esse propter operationem, & Solem propter hæc sublunaria, non inde sequitur, plus esse operationem, quam substantiam, aut hæc sublunaria, quam Solem, quia in his loquutionibus *ly propter* solum significat finem effectum, non finem *cuius gratia*. Sic ergò potest dici, quod qui timet culpam propter pœnam non idè magis timet aut appetit pœnam, quam culpam in ratione mali, quia non timet culpam propter pœnam tanquam propter finem *cuius gratia*, sed solum tanquam propter finem effectum, siquidem timet culpam, quia demeritoriam pœnæ, & pœnam, ut effectum inferendum propter culpam, & ex ipsa ratione, quia *propter quod unum quodque tale, & illud magis*, sequitur, culpam magis timeri, quam pœnam, quia non culpa propter pœnam, sed pœna timetur ut inferenda propter culpam.

50. Et ex hac doctrina secundo in forma responderi potest argumento principali, distinguendo secundam maiorem: Time-re culpam propter pœnam, tanquam propter finem *cuius gratia*, est timere magis pœnam, concedo: Culpam propter pœnam, tanquam

propter effectum, nego maiorem. Ad cuius probationem dicatur, quod illud axioma, *propter quod, &c.* intelligitur de propter quod *cuius gratia*, non de propter quod, tanquam propter effectum. Ut explicatum manet exemplis relatis.

51. Sed dices: Dum peccator timet serviliter culpam propter pœnam, non habet aliud motivum *cuius gratia*, nisi pœnam: Ergò pœna est motivum *cuius gratia*: Ergò magis ab illo timetur quam culpa. Probatur antecedens, quia non fugit culpam propter ipsam tanquam propter motivum *cuius gratia*: Sed ipsa seclusa, non manet aliud motivum, nisi pœna: Ergò. Probatur maior, primo: Quia nemo fugit culpam propter ipsam, nisi qui amat iustitiam, cui culpa directè opponitur, propter ipsam: Sed peccator, dum timet serviliter, non amat iustitiam propter ipsam; alias culpam fugeret ex amore iustitiæ, quod non competit timori servili: Ergò. Secundo: Quia timor culpæ propter se ipsam est timor castus, & filialis: Ergò per timorem servilem non timetur ipsa propter se ipsam ut motivum *cuius gratia*. Tertio: Quia verè ex timore pœnæ tanquam mali principalis movetur peccator ad timendam serviliter culpam: Ergò pœna ut prius terminans timorem est motivum cuius gratia timetur culpa.

52. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, distinguo maiorem: non timet culpam propter se ipsam, ut motivum *cuius gratia*, propter se ipsam, ut absolute in se malam, offensivam Dei, aut iustitiæ directæ oppositam, concedo: Propter se ipsam ut causam demeritorie inferentem sibi pœnam, aut sibi nocivam, & malam causaliter, nego maiorem. Ad cuius primam probationem, eadem distinctione respondeo, quod nemo fugit culpam propter se ipsam ut malam in se, & absolute, nisi ex amore iustitiæ, & rectitudinis, cui directè opponitur, sicut nemo illam fugit, quia displicentem Deo, & ipsius offensivam, nisi ex amore Dei, attamen potest quis illam timere propter se ipsam ut causaliter sibi nocivam, sive quia causam demerentem, & inferentem sibi pœnam, quod quidem habet culpa ex se ipsa, quin hoc procedat ex amore Dei, nec ex amore virtutis, & iustitiæ propter se ipsam, sed solum ex amore proprii boni, propriæque incolumitatis, nam qui propriam incolumitatem verè amat, non potest non moveri adversus causam, quæ sibi infallibiliter pœnam æternam illatura est propterea quod talis causa est, & ita causaliter sui nociva, ita ut hoc sit motivum cuius gratia adversus illam movetur, & illam fugit, ac detestatur. Similiter ad secundam, dico, quod timor culpæ propter ipsam ut displicentem Deo, & ipsius offensivam, est timor

castus, & filialis, quia ex amore Dei ut Patris, & Sponsi procedit; at timor culpæ propter ipsam ut sibi causaliter, & demeritorie nocivam, est timor adhuc manens in sphaera servilis, quia oriri potest ex amore sui, seu propriæ incolumitatis, & hic amor ad illum timorem sufficit.

53. Ad tertiam, distinguo antecedens: Peccator verè ex timore pœnæ movetur directè, & imperativè ad timendam culpam semper, nego antecedens: In directè, & occasionaliter, concedo antecedens, & nego consequentiam. Quia timor pœnæ, ut mali principalis, dupliciter movere potest ad timorem culpæ, primo ita ut quis reputans maius sibi malum, pœnam, quam culpam, ex timore pœnæ tanquam mali maioris, & tanquam ex motivo superiori magis sibi exolo, impetret sibi directè fugam culpæ tanquam mali minoris, & minus sibi exosi comparativè; & hoc pacto fateor, quod pœna esset motivum cuius gratia fugiendi culpam, & non renuam concedere, quod hic timor esset inordinatus: Ceterum non ita peccator regulariter fugit culpam ex timore pœnæ. Secundo: Quatenus peccator videt, quod pœna, licet minus mala, quam culpa, & effectu culpæ magis malæ, vitari non potest, nisi fugiendo culpam, tanquam causam pœnæ, & ut peiorem illa; & hinc ex timore efficaci pœnæ constringitur ad fugiendam culpam, sed non ad fugiendam culpam vnicè propter pœnam directè, tanquam propter motivum *cuius gratia*, quia hoc modo fugere culpam, vel non conducit, vel saltè non est necessum ad evadendam pœnam; sed multò magis conducit illam fugere ex motivo superiori, & sic ex timore pœnæ indirectè movetur ad fugiendam culpam ex motivo superiori, nempe, quia magis malam, & sibi nocivam, nempe demeritorie, & causaliter.

54. Hoc enim modo motionis occasionalis, & indirectæ benè potest voluntas moveri ex actu imperfectiori, & ex motivo inferiori ad actum perfectiorem eliciendum ex alio motivo superiori, ut patet; primo, quando videns peccator, imminere sibi pœnam æternam, nisi eliciat actum contritionis ex motivo Dei ut summi boni, & super omnia dilecti, timens efficaciter pœnam æternam incurrare, ne illam incurrat, incipit proponere sibi Deum ut summum bonum, & super omnia amabilem, ut ex illo sibi super omnia dilecto possit moveri ad detestandam, & fugiendam culpam, quod si assequatur, fuga illa, & detestatio culpæ iam non erit ex timore pœnæ directè, nec tanquam ex motivo *cuius gratia*, sed indirectè, & tanquam ex occasione vnde incepit moveri. Secundo, si quis nimium cupidus salutis corporalis, & vitæ temporalis

fœlicis, consideret hanc solum à Deo donari, & ex eius voluntate procedere, quem nisi amaverit, & servierit, ab eo illam non accipiet, tunc ex hoc solet cogitare de Deo serviendo, & amando, propterea quod videt ipsum esse causam, à qua bona sibi concupita dependent, & vnicum suum in his benefactorem; quo casu dicendum non est, bona illa temporalia esse motivum *cuius gratia*, aut directè movere ad amorem Dei, & obsequium ipsius, aliàs omnis amor, quo Deum diligimus, & ei obsequimur, quia causa est, & dator bonorum nostrorum, & benefactor noster, esset ex cupiditate bonorum nostrorum, tanquam ex fine *cuius gratia*, quod dici sanè non potest. Solum ergò cupiditas, vel amor bonorum temporalium in illo casu moveret indirectè, & occasionaliter, tanquam finis effectus ad amorem Dei perfectiorem, & ex motivo superiori eliciendum, nempe propter ipsum, ut benefactorem, & largitorem bonorum, tanquam propter finem *cuius gratia*, licet propter bona ab eo recepta, vel recipienda, tanquam propter finem effectum.

55. Hoc ipsum patet in ipso timore servili pœnæ ut infligendæ à Deo, de quo aiebat suprâ num. 38. D. Thom. *Et hic timor est laudabilis, quantum ad hoc saltè, quod Deum timet*, & probat ex illo Deuteronomij 5. *Quis det eos talem habere mentem, ut timeant me?* Sanè hic timor servilis Dei non potest dici, quod directè movetur ex timore pœnarum, tanquam ex fine, aut motivo *cuius gratia*, aliàs iuxta arguentem esset timor, quo peccator minus timeret Deum, quam pœnas, ex quo non esset laudabilis; solum ergò indirectè movetur ex timore pœnæ, aut ex ipsa pœna formidata ad timendum Deum ut sui punitorem, & pœnæ æternæ iustissimum inflictorem, non propter pœnam, tanquam propter finem *cuius gratia*, sed propter ipsum Deum ut sui punitorem, & ut causam sibi potentem infligere pœnas, tanquam propter finem *cuius gratia*, licet propter ipsam pœnam, tanquam propter finem effectum. Nec indè inferas timorem hunc servilem Dei non distinguendū à timore reverentiali, quia hic etiam timet Deum ut potentem infligere malum pœnæ. Respondeo enim, quod timor reverentialis timet Deum ut absolutè potentem infligere malum pœnæ, at timor servilis timet Deum, quia potentem sibi, sive respectivè ad se infligere malum pœnæ, quam distinctionem amplius infra explicabimus.

56. Ad primam confirmationem, ex num. 42. ex dictis distinguo antecedens: Amare maius bonum propter minus bonum est amor inordinatus, si ametur propter minus bonum, tanquam propter finem *cuius gratia*, omitto antecedens: Si ametur propter minus

minus bonum ut propter finem effectum, nego antecedens, & distinguo consequens eodem modo. Et ad paritatem de amante virtutem propter divitias honorem, aut famam, dico, quod si amet veram virtutem propter divitias, & honorem à Deo obtinendum, tanquam propter finem *cuius gratia*, erit amor inordinatus, & similiter, si propter honorem, aut divitias ab hominibus obtinendas; quia hoc erit amare solum superficiem, & apparientiam virtutis, quam solum homines videre, & præmiare possunt. Si tamen propter honorem, aut divitias ab ipso Deo obtinendas tanquam propter finem effectum, & indirectè solum moventem, ex hoc capite non erit amor inordinatus. Undè non semel Sac. Textus solet excitare ad Dei timorem, & amorem, eo quod Deus diligentes, & timentes se honorabiles facit, & bonorum copia abundantes, aut non deficientes, ut cum Psalm. 33. dicitur: *Time Deum omnes Sancti eius, quoniam non est inopia timentibus eum* quod etiam de inopia temporalis potest intelligi. Et Deuteronom. cap. 1. aiebat Deus: *Si ergo obedieritis mandatis meis, qua ego hodie præcipio vobis, ut diligatis Dominum Deum vestrum, & servieritis ei in toto corde vestro, & in tota anima vestra, dabit pluviam terræ vestræ temperantiam, & serotinam, ut colligatis frumentum, & vinum, & oleum, &c.* & aliæ similes promissiones inveniuntur, quibus Deus promittit bona temporalia servantibus suam legem, & veram virtutem exercentibus, quibus pollicitationibus absdubio homines excitare, & movere conatur ad virtutem, non sanè eo fine, ut virtutem exerceant propter hæc bona tanquam propter finem *cuius gratia*, sed solum tanquam propter finem effectum, ex quo indirectè moveantur ad virtutem. Et quidem amor dependentiæ, quo plures amant Deum, & ei obsequuntur, quia ab ipso vident pendere suam famam, honorem, vitam, & salutem temporalem, quam amant; & amor gratitudinis, quo alij amant Deum, & ei obsequuntur propter bona temporalia, quæ ab ipso acceperunt, minimè reprobari potest, ut positivè, aut privativè inordinatus; & tamen amant Deum summum bonum propter valdè minus bonum, nempe propter hæc bona, quæ vel acceperunt, vel sperant ab eo accipere: Cur ergò reprobatus est ut inordinatus amor, aut timor Dei, amor virtutis, vel timor vitij propter bona æterna assequenda à Deo, vel propter pœnam æternam ab eo non sustinendam.

57. Ex quo ad secundam confirmationem, concesso, vel omisso antecedenti, distinguo consequens: Qui solum timet culpam propter vitandam pœnam temporalem ab homine infligendam, transcat quod fiat magis

hypocrita, quam verè virtuosus: Qui propter vitandam pœnam, ut infligendam à Deo, nego consequentiam; nam idè qui facit opus virtutis solum propter obtinendam famam, vel honorem, potius fit hypocrita, quam verè virtuosus, quia fama, & honor solum desideratur ut ab hominibus præstanda, consistit enim in eorum fallibili opinione, ad quam sufficit exterioritas, & apparientia virtutis, vnde qui ex hoc fine tantum operatur, toto suo conatu solum fertur ad exterioritatem, & apparientiam, non verò ad veritatem virtutis, & idè fit magis hypocrita, quam verè virtuosus, & idem dicendum de illo, qui solum timeret culpam propter vitandam pœnam ab homine sibi infligendam, quia ad hanc vitandam satis foret exterioritas boni operis, & non requiritur veritas culpæ interioris; verò tamen cum timetur pœna ut infligendæ à Deo, vel speratur à Deo retributio pro virtute, qui ex illo timore vitat culpam, vel ex illa spe elicit opus virtutis, hoc facit conatu excludendi, & vitandi culpam, tam interiorem, quam exteriorem, & exercendi veram, & internam virtutem, quia quisque scit, quod homo iudicat secundum faciem, Deus autem intuetur cor, & idè nec illa spes, nec iste timor facit hominem hypocritam, ut aiebat Lutherus, sed verè honestè operantem, quia nemo est adeò stupidus, ut putet se posse apud Deum aliquid obtinere fingendo virtutem, aut obsequium ipsius, cum omnes apprime norint, Deum à nemine falli posse.

58. Ad tertiam confirmationem, respondeo ex dictis quæst. 10. num. 9. distinguendo maiorem: Qui timet culpam propter pœnam, ita timet culpam, quod illam non fugeret, si deesset pœna, attento præcisè illo timore, & ex vi ipsius, omitto maiorem: Absolutè loquendo, nego maiorem: Vel aliter: Ita ut ex vi illius timoris inferat, aut velit positivè non fugere culpam, si pœna desit, nego maiorem: Ita ut ex vi illius timoris solum præscindat, & negativè se habeat ad fugam culpæ pro casu, quo pœna deesset, concedo maiorem, & nego minorem; quia cum quis timet culpam propter pœnam infligendam à Deo, licet certum sit, quod illam non fugeret in vi huius motivi, & affectus, si pœna deesset, quia deficiente illo motivo non posset permanere ille idem affectus, tamen in certum manet, an illam fugeret ex alio motivo, & affectu, nempe propter se ipsam, aut quia Deo displicentem; quia ex vi illius timoris servilis timens non determinat quid faceret, si pœna non immineret, sed ab hoc omninò negativè præscindit; & idè ille affectus fugiendi culpam ex timore pœnæ non potest esse turpis, aut inordinatus, quia ad hoc opus erat, quod saltè virtualiter per illum affectum nollet fugere culpam, aut decerneret illam non vitare, si pœna non immineret.

mineret, quod quidem minimè invenitur in illo affectu, ut explicatum menet.

59. Sed dices: Qui solum fugit culpam propter pœnam, & ex timore pœnæ, iudicare potest ex se ipso cum certitudine, quod illam non fugeret, si pœna non immineret: Ergò ex vi illius timoris saltem virtualiter determinat illam non fugere, si pœna non imminet. Distinguo antecedens: Potest iudicare ex se ipso, præcisè quia fugit culpam ob timorem pœnæ, & quia videt se moveri tali timore, nego antecedens: Quia videt se nondum tangi amore iustitiæ, aut virtutis ob pravam dispositionem habitualement, nec alio perfectiori motivo, subdistinguo: Posset iudicare quod illam non fugeret, si deesset pœna, iudicio purè speculativo, & sine affectu, concedo: Iudicio practico, & cum affectu illam non vitandi, si pœna deesset, nego antecedens, & consequentiam; quia aliud est iudicare reflexè, & speculativè sine affectu, se culpam non vitaturum, si deesset pœna imminens; aliud id iudicare cum affectu, & practicè: Id quidem iudicare cum affectu, & practicè esset peccaminosum, vel argueret peccatum in modo timendi, quia esset quasi decernere culpam committere, si pœna deesset: Id autem iudicare purè speculativè, posset esse dupliciter, primo ex solo timore culpæ propter pœnam, præscindendo à quolibet alio fundamento, & hoc pacto iudicium non posset esse certum, sed vel esset falsum, vel saltè incertum, quia ex illo modo timendi, & fugiendi culpam minimè infertur, quid faceret voluntas, si motivum pœnæ deesset, sed hoc omninò incertum manet. Secundò: Attendendo ad pravam suæ voluntatis dispositionem, & duritiam quam videret nondum aptam moveri ex amore Dei, vel virtutis, ex indè enim colligere posset, quod iuxta sui præsentem dispositionem culpam non fugeret, si pœna non immineret: Cæterum hoc iudicium nec esset peccatum, nec peccatum de se argueret in illo modo fugiendi culpam, imò potius argueret humilitatem, & suæ pravæ dispositionis cognitionem, qua duritiam sui cordis videret.

D. AUGUSTINI, ET GREGORII
Magni loca exponuntur.

60. **D**ENIQUE obijcies pro hæreticis plura Div. August. loca. In primis enim, lib. de Gratia Christi, cap. 26 sic ait: *Esti Dei mandatum videatur aliquando à non diligensibus, sed à timoribus fieri, tamen ubi non est dilectio, nullum bonum opus impuratur, nec rectè bonum opus vocatur.* Secundo: Nam Psal. 118. sic ait: *Non possunt custodiri verba Dei, nisi per fidem, qua per dilectionem*

operatur: Ergò qui operatur ex timore, & non per dilectionem, non custodit verba Dei, nec implet legem eius. Tertio, ad Bonifac. lib. 3. cap. 2. sic ait: *Qui non iustificatur non possunt esse legi obedientes, qua iustificatio sine charitate non est.* Quod vgeri potest quarto, ex illis Christi verbis: *Qui non diligit me, sermones meos non servat:* Item, D. Fulgentius de Fide ad Petrum, cap. 32. sic ait: *Firmiter tene, & nullatenus dubites: Neminem divinis mandatis obedire posse, nisi quem Deus sua gratia prævenerit, ut quod audit corpore, corde etiam percipiat, & accepta divinitus bona voluntate, atque virtute, mandata Dei facere, & velit, & possit, nam bona voluntas ipsa est charitas.* Hæc omnia allegabat Michael Baius in Apologia, seu defensione illius suæ sententiæ sæpè ab ipso repetitæ, lib. de Meritis Operum: *Non est vera legis obedientia, qua fit sine charitate.* In cuius confirmationem adducit illa Apost. verba: *Lex iram operatur: Lex propter transgressionem posita est: Littera occidit;* de quibus August. lib. de Gratia, & liber. arbit. cap. 18. inquit: *Lex sine gratia, non nisi pravariatores facit:* Hoc enim falsum esset, si lex per timorem servilem, quem de se inducit, movere posset ad veram legis obedientiam, quia iam legis factores, & non pravariatores faceret: Non ergò ex solo timore pœnæ potest quis legem implere, aut opus honestum, & rectum facere. Undè in se D. August. lib. de Corp. & Grat. cap. 2. sic ait: *Dubius modis non agitur, quod agendum est, sive omninò non faciendo, sive non ex charitate faciendo:* Ergò qui ex timore pœnæ, & non ex charitate facit, non facit quod faciendum est: Ergò non implet legem, nec honeste operatur.

61. Confirmatur ex ipso August. qui lib. 1. ad Bonifac. cap. 9. sic ait: *Sic profectus in ipsa voluntate peccat, qui non voluntate, sed timore non peccat.* Et Epist. 144. sic ait: *Invaniter autem putat, victorem se esse peccati, qui pœna timore non peccat, quia nisi non impletur foris negatum male voluntatis, ipsa tamen mala cupiditas intus est hostis.* Et Serm. 15. de Verbis Apostol. cap. 6. sic ait: *Qui timore pœna non concupiscit, putat quia concupiscit.* Et lib. de Spiritu, & littera cap. 8. sic de Iudæis veteris legis inquit: *Quicumque faciebant, quod lex iubebat, non adiuvante spiritu gratia, timore pœna faciebant, non amore iustitiæ, ac per hoc non erant in voluntate, quod coram hominibus appareret in opere, potiusque ex illo rei tenebantur, quod eos noverat Deus, mala, si fieri posset impune, commissuros:* Ex quibus videtur inferri, timorem servilem ad summum conducere ut mala operis vitemus, aut bona exteriora faciamus per hypocrisis, nempe cum inter-

interna voluntate prava mala perpetrandi, aut bona non faciendi, si impune possemus.

62. Confirmatur secundò ex D. Gregor. in Iob. lib. 4. cap. 28. ubi sic ait: *Cum enim ex peccato præsens pœna metuitur, & amissa Dei facies non amatur, timor ex timore est. Superbis quippè, qui peccatum, si liceat non puniri, non deserit:* Sed timor ex timore, seu ex superbia procedens pravus est: Ergò. Item lib. 1. cap. 27. sic ait: *Cum verò quis, adhuc timore bona agit, à malo penitus non recedit, quia eo ipso peccat, quo peccare vellet, si peccare inulte potuisset.* Et lib. Pastor. part. 3. admonit. 14. sic ait: *Qui propterea bonum facit, quia tormentorum mala metuit, vult non esse quod metuat, ut audacter illicita committat:* Undè luce clarius constat, quod coram Deo innocentia amittitur, ante cuius oculos desiderio peccatur: Ergò qui ex timore non peccat, re ipsa in corde peccat, & magis est hypocrita, quam benè operans. Alia familia aliorum PP. testimonia posset in præcedentium confirmationem adduci, sed quia his explicatis, previa manebit eorum explicatio, præmittuntur.

63. Respondeo ad primum ex Div. August. sensum illius esse, quod opus elicited ex timore, & non ex dilectione, non imputatur ad meritum, nec rectè bonum opus vocatur, id est, simpliciter, & perfectè, quia videlicet modus operandi bonum ex solo timore gehennæ, est, licet bonus, imperfectè bonus, & non meritorius, nec propriè obsequiosus Deo, quia ex amore boni proprii procedens, & non ex amore ipsius Dei: Cæterum hoc non tollit, quod sit honestus, & bonus, & à Spiritu Sancto movente procedens, ut inchoatio quædam, & initium ad veram iustitiam, aut iustificationem obtinendam. Ad secundum ex Psal. 118. dico, sensum esse, quod non possunt custodiri verba Dei, plenè, & perfectè prout requiritur ad veram iustitiam, nisi per fidem ut operantem per dilectionem, id est, per charitatem, quia plenitudo legis est charitas: Cum quo tamen componitur, quo possint custodiri initiativè, imperfectè, & ex parte, per fidem, ex timore pœnæ æternæ voluntatem coercente à legis transgressionem, & impellente ad obedientiam illius, quod tamen bonum, & honestum est, licet imperfectè, & inchoativè.

64. Ad tertium similiter dico, quod qui non iustificatur, nondum possunt esse legi perfectè, & integre obedientes, prout ad veram iustitiam exigitur, quæ sine charitate non est, quod solum asserit August. possunt tamen inchoativè, & imperfectè in pluribus obedire legi Dei, & illam in nullo sui præcepto violare actualiter, licet ex motivo imperfecto timoris; quod licet hominem non iustificat, malum tamen non est, sed honestum, & laudabile per-

se, ut inchoatio quædam iustitiæ, per fugam ab iniustitia, & id minimè negat Augustinus, sed expresse asserit supra num. 6. Undè illa propositio Michaelis Baij: *Non est vera legis obedientia, qua fit sine charitate,* proscripta fuit à Pio V. & merito, quia licet non sit plena legis obedientia sine charitate, quia plenitudo legis est charitas, est tamen vera legis obedientia, quæ ante charitatem à peccato re præstatur, vel spe, & amore propriæ æternæ felicitatis, vel timore æternæ damnationis, ex licito tamen desiderio, & conatu, legi in eo, quod potest, obsequendi: Nec enim est idem plena obedientia, ac vera obedientia, potest enim esse vera, licet nondum plena: Et hoc in sensu intelligitur ab Ecclesia illud Christi: *Qui non diligit me, sermones meos non servat,* id est, plenè, & ex integro, & prout exigitur ad veram iustitiam, & ad meritum vitæ æternæ.

65. Et similiter D. Fulgentius in eodem sensu loquitur. Necnon August. dum inquit: *Lex sine gratia, non nisi pravariatores facit,* hoc est, constituit, ac declarat peccatores, & transgressores, & sine gratia non constituit, nec declarat iustos, quia sine gratia lex impleri, aut plenè custodiri non potest; vndè illa particula, *non nisi pravariatores,* in qua vim facit Michael Bai, solum excludit, quod iustos constituat, quasi dicat, non iustos, sed pravariatores declarat: Hoc tamen non tollit, quod per timorem, aut timoris spiritum, quem Spiritus Sanctus operatur per legem, ut ipse Augustinus fatetur, faciat homines inchoare viam iustitiæ, & verè obsequi, licet imperfectè, & non plenè, divinæ legi in pluribus, quæ occurrunt, in quo minimè lex eos declarat transgressores, nec adhuc verè iustos, sed inchoantes viam iustitiæ, & honestè, non pravè operantes; quod minimè excludit August. quia tota contrapositio eius est, inter iustos, & transgressores, & sic per *non nisi transgressores,* solum excludit, quod constituat iustos: sine gratia, non verò quod constituat inchoantes viam iustitiæ, & honestè, aut laudabiliter operantes sine gratia, id est, sine charitate; nec ex hoc sequitur, quod sine illa simpliciter homines legis factores constituere possit, quia non est simpliciter legis factor, qui inchoativè, & imperfectè in aliquo tantum, vel in aliquibus operibus sincero affectu, & conatu legi obsequitur, sed qui plenè totam legem implet, quod absdubio nemo potest sine charitate.

66. Potest etiam responderi, D. August. per *non nisi pravariatores,* non intellexisse idem, ac *sine charitate,* sed idem ac sine motione gratuita Spiritus Sancti, nam hæc gratia est: Sine hac autem lex non nisi pravariatores facit. Lex enim iubet, & præcipit, sed si non adsit motio interior gratuita Dei adjuvans, non facit

facit impleri; quod iubet, & solum restat, quod constituat transgressores, & prævaricatores eam non implentes. Et hic est etiam sensus D. August. Nam lex duo præcisè munera exercet, nempe movere præcipiendo ut fiat quod iubet, vel si non fiat, constituit transgressores eos, qui non faciunt. Primum non obtinet cum effectu, sine gratuita motione, & impulsu Spiritus Sancti, sive sit impulsus amoris, sive timoris, quia uterque est motio Spiritus Sancti, ut fatetur ipse August. & uterque est gratia interior, quia uterque est gratuitus; sine illa autem non impletur, nec per amorem, nec per timorem, quod iubet, vnde solum restat quod lex constituat prævaricatores, si illa deficiat: Lex ergo sine gratia, id est, absque omni gratuita motione Spiritu Sancti, non nisi prævaricatores facit.

67. Cum autem quis facit quod lex iubet, non ex charitate, sed tantum ex timore, fateor, quod omninò non facit quod faciendum est, hoc est, tam quoad rem præceptam, quam quoad modum perfectum faciendi; sed hoc non probat sic facientem legem violare, aut ei non verè obedire, sed solum ei non obedire plenè, & perfectè, sed solum inchoativè, & imperfectè ex modo, & motivo imperfecto, qui modus obediendi licèt imperfectus, non tamen pravus est, nec legi adversus, quia lex non prohibet fieri ex timore quod ipsa præcipit, nec obligat ad semper faciendum ex amore charitatis.

68. Ad confirmationem, dico, quod qui solum ex timore non peccat in actu, profecto in ipsa voluntate habitualiter conversa ad bonum commutabile peccat habitualiter, quia in eo adhuc regnat habitualiter concupiscentia, & amor inordinatus, cuius regnum nondum excluditur, vsque dum adveniat in anima regnum Dei, qui non advenit nisi per charitatem, per quam Deus regnat pacificè in voluntate, excluso regno peccati: Non autem est sensus Augustini, quod qui timore gehennæ non peccat in actu, peccat eo ipso actualiter; hoc enim per se falsum est, quia licèt adhuc maneat servus peccati, non tamen servus peccati in omni eo, quod agit dominanti servit cupiditati, nec peccati quantumvis magna tyrannis omnes sibi actus, & motus usurpat, ac deturpat, sed aliquos Dei timor, vel mercenarius amor extra peccati dominum elicit, quos proindè peccatum non inquinat, & in quibus peccator ipse actu non peccat, sed honestè agit. Vide supr. *quest.* 10. *num.* 16.

69. Ex quo etiam sequitur, innaniter putare se peccati victorem, qui solo timore non peccat; quia licèt in eo quod timore pœnæ æternæ Deo obsequitur, actu non peccat, sed honestè, & laudabiliter operetur, adhuc non destruit regnum peccati, sed manet reg-

nans vitiosa cupiditas habitualiter, & consequenter peccator, licèt in illo actu ab ea non victus, tamen nec plenè manet victor illius, vsque dum charitas, & pro charitate vexillum amoris extolat; quia licèt vi timoris regnanti cupiditati resistat, & in hoc laudabiliter agat, illa tamen victa non manet, sed adhuc habitualiter regnat, donec vi amoris è trono pellatur, & extirpetur: Undè licèt in eo, quod timore Deo obsequitur, non impleatur negotium malæ voluntatis, nec sit actualis vlla voluntas illud implendi, ipsa tamen mala cupiditas intus regnat habitualiter tanquam crudelis hostis, qua non exclusa per charitatem, inaniter quis putabit se victorem esse peccati, quando quidem illud relinquit habitualiter regnans in intimo cordis.

70. Qui autem timore pœnæ æternæ non concupiscit adversus legem Dei, profecto in hoc laudabiliter agit, & peccatum actuale vitat; veruntamen Augustinus putat, & benè, quod adhuc concupiscit habitualiter, quia adhuc manet regnans habitualiter mala cupiditas, vsque dum charitate ab anima extirpetur illius dominium. Undè illi Iudæi, qui timore pœnæ faciebant, quod lex iubebat, & non amore iustitiæ, non habebant intus in voluntate, quod exterius apparebat in opere, quia exterius videbantur iusti, & tamen intus in illis vera iustitia non regnabat in voluntate, sed potius peccatum habituale, & vitiosa cupiditas; vnde apud Deum adhuc rei tenebantur, quia videbat taliter in eis vitiosam cupiditatem adhuc habitualiter regnantem, ut si impune fieri posset, & pœnam eis non comminaretur, in mala prorumperent actualiter, ad quæ habitualiter cupiditas inclinabat. Ex quo minimè infertur, quod Lutherus perversè inferebat, nempe timorem gehennæ solum conducere ad bona per hypocrisis opera facienda, quia non est hypocrita, qui vitiosæ cupiditati, adhuc habitualiter in se regnanti, timore gehennæ perterritus, actualiter, & sincero conatu resistit, sine actuali voluntate illi serviendi, sed in hoc laudabiliter agit; licèt aliundè adhuc reus apud Deum teneatur propter ipsam cupiditatem habitualiter regnantem, quæ in mala prorumperet, ad quæ inclinatur, si voluntas timore perterrita, illi non resisteret, prout resistit honestè, & laudabiliter, vnde reatus non tollitur, vsque dum cesset regnare habitualiter vitiosa cupiditas, & incipiat regnare vera Christi charitas.

71. Ad secundam confirmationem ex Magn. Gregor. pariter respondeo, in primo loco sermonem esse de timore pœnæ præsentis, qua Deus peccatorem corrigit, ut respiscat, nam loquitur de primo homine, quando ex timore fugiebat, & se abscondebatur, ne correctionem Dei præsentis, & præ-

sen-

sentem ab eo pœnam incurreret; vnde verum est, quod cum ex peccato præsens pœna metuitur, hoc est, cum peccator fugit puniri, & corripitur; ac castigari pro ipsa pœna præsentis, & temporali, & propterea fugit, & minimè amat faciem Dei amissam, ut faciebat Adamus, timor iste ex tumore est, & ex superbia, quia est peccatum potius velle defendere, quam corrigere, non fugiendo adhuc actuali voluntate peccatum, sed solum pœnam illius præsentem; & est velle, si possit, impune peccare, quod sanè ex elatione, & superbia procedit; sed timor iste, licèt sit servilis, est tamen servilis servilitate actualiter rebelli, seu admodum servi rebellis, cui sui Domini præsentia actu exosa est, & quam actu fugit; de quo verum est, quod eo ipso peccat, quia peccare vellet, si peccare inultè potuisset. Aliter autem servilis est timor, quem esse honestum, & Spiritus Sancti impulsus, defendimus; est enim timor pœnæ æternæ futuræ, pro qua vitanda non metuitur pœna præsentis, sed potius peccator sæpè amplectitur illam, quantumvis duram, ne incurrat æternam, quam formidat, ut contingit in pœnitente, nondum charitate dominante, sed timore terrente; hic ergo timor non ex tumore est, sed à Spiritu Sancto, qui illum in voluntate operatur, ut illam à peccato retrahat, & ad pœnitentiam excitet; vnde hic timor non est reprehendendus, nec vituperandus, sed consulendus, eis præsertim, qui solum temporalia mala, seu flagella pertimescunt, de quibus ipse Gregor. in *Past. part.* 3. *adm.* 14. sic ait: *Admonendi sunt, qui flagella metuunt, ut & bona temporalia nequaquam pro magno desiderant, & mala presentia nequaquam, ut intolerabilia fugiant: Admonendi sunt, qui flagella metuunt, nempe temporalia, ut si malis verè careere, desiderant, æterna supplicia perhorrescant.*

72. Undè, cum antea ibidem dicit: *Qui propterea bonum facit, quia tormentorum mala metuit, vult non esse quod metuat, ut audacter illicita committat, vel loquitur de eo, qui tormenta, & supplicia temporalia ab humanis Iudicibus solum timet; vel loquitur de eo, qui vnicè illa metuit, quia non sinunt impune peccare, hic enim retinet actualem affectum ad peccatum, & de hoc luce clarius constat, quod coram Deo innocens amittitur, ante cuius oculos desiderio peccatur, & similiter quod, timor iste ex tumore est; nam qui propterea præcisè pœnam ut malam refugit, quia non finit impune peccare, propterea eam metuit, quia vellet in suo peccato impune perseverare; quod sanè superbiam redolet, & tumorem perversum. Undè de huiusmodi peccatore, Bernard. *Ser. de Verb. Sapient.* sic ait: *Permanens enim in iniquitate tua, peccatum tuum vis esse impunitum, in quo vis Deum esse inius-*
Illustmus. Palanco.*

zum, exigit enim iniustitia eius, ut unicuique reddat secundum opera sua: Qui ergo Deum vult esse iniustum, vult Deum non esse Deum; non ne quantum in ipso est, ipse Deum occidat. Aliter tamen se habet timor servilis, de quo in præsentis loquimur, & quem ipse Greg. consulendum esse decernit; nam est timor non implicans voluntatem, aut desiderium actuale, quo quis vellet impune peccare, sed potius excludens voluntatem actualem peccandi; non est timor, eo fugiens pœnam, quia non finit impune peccare, sed eam timens, quia eam credit humiliter, iustissimè à Deo infligendam sibi, si in peccato permaneat; non est timor, quo quis affectivè dicat: *Non timeo pœnam, nisi quia non finit impune peccare, aut, non fugio culpam, nisi quia timeo pœnam, aut, nisi quia non possum impune peccare*, hic enim affectus pravus, superbus, & ex tumore esset diabolico, sed est timor, quo quis affectivè dicit: *Timeo pœnam æternam, quam credo fideliter à Deo iustissimè mihi comminatum, si peccavero, & iustissimè infligendam, nisi penitentiam egero, quia mihi terribiliter nocivam; & propterea fugio culpam, ne iuste demerear talem pœnam, aut ne iustissimè illam incurram*; valde enim differt hic affectus ab illo priori, nam ille prior positivè excludit motum offensæ Dei, dicens: *Non fugio culpam, nisi, &c.* Iste verò posterior illud non excludit, sed solum ab eo præscindit: Ille prior, hoc potius fugit in pœna, quod amare deberet, nempe, quod non sinat impune peccare: Posterior verò hoc solum fugit in pœna, quod omnes fugere debent, nempe quod terribiliter contraria, & nociva sit in æternum animæ suæ; tanquam fructus amarus suorum peccatorum: Ille prior hoc solum per se fugit in culpa; quod puniendæ à Deo sit, quam tamen puniri velle deberet: Iste verò posterior, hoc in culpa non odit, sed quod tam amari fructus arbor sit, & quod tam terribilis pœnæ causa, & demeritum; quo titulo ab omnibus timeri debet, & à nullo amari: Ille ergo timor à D. Gregorio meritò respuitur, ut ex tumore procedens: Sed iste posterior meritò consulitur, ut contra tumorem à Spiritu Sancto procedens.

73. Secundò respondet; cum Div. Thom. quod si D. Gregorius in prædictis locis loquitur de timore regulariter compugente peccatores, & à peccando avertente, damnat in illo, non quidem ipsum timorem per se, & quoad substantiam, sed conditionem servilitatis tantum; quæ per accidens ipsum timoris affectum committatur; & patet, nam in eo, qui pœnam timet; & ex timore ipsius non peccat, aut bona agit; & simul vellet peccatum impunitum fore, & impune peccare, aut peccare, si pœna non esset, distincti sunt in eo isti affectus, & minimè per se connexi; nam

Gg

timor

timor pœnæ, & fuga culpæ ex timore ipsius oriuntur ex amore, licet non gratuito, tamen nec ex amore libidinoso, sed ex amore naturali, quo quis vult consistentiam, & bene esse sui subiecti, vt inquit D. Thom. in 3. dist. 34. quest. 2. artic. 2. ad 2. qui timor naturalis de se bonus est, & minimè per se malus, aut radix peccati: Affectus verò, quo quis vult impune peccare, aut peccare, si posset impune, oritur determinatè ex amore libidinoso, aut malæ concupiscentiæ, quo propriam delectationem plusquam honestatem, & honestate contempta amat vt vltimum finem; qui amor per se pravus est, & radix peccati: Igitur, licet hic affectus pravus comitteretur timorem pœnæ, & fugam culpæ, illum timorem non deturpat, nec malum reddit, sed relinquit honestum per se, licet servilitas ea parte, qua hunc affectum importat, mala sit, & turpis. Veruntamen valdè notandum est, quod hic affectus pravus rarè est actualis in eo, qui timore pœnæ æternæ bonum operatur, aut peccare dimittit; quia cum quisque fidelis agnoscat, æquè per illum pravum affectum, ac per opus pravum pœnam æternam demereri, non nisi ex inconsideratione, aut magna ignorantia, actu retineret affectum, quo pœnam demereretur æternam, & opus vitaret, ne illum incurreret.

74. Undè cum D. Gregor. & alij PP. insinuant, manere illum affectum in eo, qui ex timore non peccat, aut bona agit, intelligendi sunt de affectu illo habitualiter perseveranti, & sensus erit, quod timor servilis pœnæ, quantum ad servilitatem importantem voluntatem habitualement ad culpam, ex timore procedit, & quod sic timens, eo ipso peccat habitualiter, quo peccare vellet quantum est ex concupiscentia in eo regnante, si peccare inultè posset, & quantum est ex parte illius vellet pœnam non esse, vt audacter illicita committeret; totum enim hoc verum est, attentata concupiscentia habitualiter regnante; & consequenter patet, quod coram Deo innocentia vi illius amittitur, ante cuius oculos desiderio habitualiter perseverante adhuc habitualiter peccatur, non verò hoc verum est ex vi ipsius timoris pœnæ æternæ, vi cuius absolute fugit, & vitat peccatum, quia hic per se nec oritur ex illo pravo affectu habituali, nec actuali, si detur; nec illum per se implicat, sed absolute refugit malum pœnæ, & timore honesto ipsius movetur ad vitandum malum culpæ, & excludit voluntatem actualement peccandi vt supra vidimus. Aliter enim verum tenere non posset, quod ipse Gregor. in 1. Reg. lib. 5. cap. 2. inquit, nempè: *Quod timor cum spe coniungitur, salutem mentis operatur, quare, & summo studio invigilare optimus Pastor debet, ut peccantem terreret,*

& territum ad veniam spem reducat, quatenus per matum peccare desinat, & per spem impetranda indulgentia divina misericordia portum quarat. Et quod, *ibid. cap. 11. ait: Ex timore bonum opus agredimur, sed ex initio timoris ad vinculum perducimur magna charitatis.* Sane timor iste bonus, & honestus, & minimè turpis est, etiam si timor servilis sit.

S O L V U N T U R O B I E C T A contra secundam conclusionem.

75.

Objicit demum M. Ferrè in favorem suæ singularis sententiæ, primo ex D. Thom. eo quod in *present. artic. 4.* sic ait: *Contra rationem servilitatis est, quod aliquis ex amore operetur: Sic ergo timor servilis, in quantum servilis, charitati contrariatur:* Sed affectus contrarius charitati malus simpliciter est: Ergo timor servilis, vt servilis, malus simpliciter est. Confirmat ex Bannez, quia si timor servilis charitati contrariatur, erit necessariò timor pœnæ, cuius oppositum bonum amatur vt vltimus finis: Sed hic timor est pravus, quia sic exponitur, hoc quod modo facio non facerem, si pœna non esset imposita non facienti, qui actus manifestè malus est. Ergo. Secundo: Quia timor pœnæ ortus ex amore boni oppositi vt vltimi finis est simpliciter malus: Sed talis est timor pœnæ, qui de facto servilitati coniunctus est: Ergo est malus simpliciter. Maiorem probat: Nam de timoris bonitate, vel malitia debemus iudicare ex malitia, vel bonitate amoris, ex quo nascitur, vt docet D. Thom. *hic artic. 3.* Ergo. Tertio: Quia timor servilis est eiusdem conditionis circa pœnam futuram, ac tristitia damnatorum circa pœnam præsentem, quia utrobique pœna respicitur vt contraria bono proprio vt vltimo fini: Sed illa tristitia mala est; Ergo & hic timor.

76. Respondeo, admissò textu D. Thom. distinguendo minorem: Affectus contrarius charitati per se, aut ex aliqua ratione sibi intrinsicè malus simpliciter est, concedo minorem: Affectus contrarius charitati solum ex aliqua conditione ipsam per accidens comitanti, nego minorem, & consequentiam, quia vt *ibid. ait D. Thom. Prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut neque infirmitas ad speciem fidei informis; vnde sicut potuit dicere D. Thom. Contra rationem infirmitatis fidei est, quod aliquis ex amore Dei credat; sic ergo fides informis, in quantum informis, charitati contrariatur; quin exinde liceret inferre, actum fidei informis vt informis esse simpliciter malum, ita pariter in nostro casu: Et ratio vtriusque est, quia vt affectus aliquis*

aliquis denominetur malus moraliter ex aliqua conditione, opus est, quod talis conditio ipsi per se conveniat, seù quod ex intrinsicè sua tendentia illam attingat, aut ex illa per se procedat, & non sufficit quod illi per accidens, & purè concomittanter adiuncta sit; hoc autem modo, & non illo se habet conditio servilitatis respectu timoris servilis, & infirmitas respectu fidei informis; vnde sicut ex hoc fides informis non redditur mala, ita nec timor servilis.

77. Ad confirmationem, distinguo maiorem: Erit necessariò timor pœnæ, cuius oppositum bonum amatur vt vltimus finis negativè, aut præcisivè, concedo: Ut vltimus finis privativè, & exclusa subordinatione ad Deum primo dilectum, subdistinguo: Ex vi amoris actualis, vnde timor ille oritur, negò: Ex vi amoris habitualis, seù habitualis peccati in quo subiectum adhuc manet, concedo maiorem, & nego minorem. Ex quo ad secundam, distinguo maiorem: Si oriatur ex amore boni oppositi vt vltimi finis purè negativè, nego maiorem; ex amore boni oppositi vt vltimi finis exclusivè, & privativè, concedo maiorem; & in hoc sensu, nego minorem, quia vt supra vidimus ex D. Thom. timor servilis oritur, non quidem ex amore gratuito, nec ex amore libidinoso, sed ex amore naturali, quo quis vult consistentiam, & bene esse sui subiecti: Hic autem amor naturalis, licet sit boni proprii vt vltimi finis negativè, & præcisivè, quatenus per se ipsum non subordinat bonum proprium ad Deum vt vltiorem finem, tamen non est boni proprii vt vltimi finis exclusivè, & privativè, quia minimè anteposit bonum proprium Deo, nec excludit subordinationem illius ad Deum, sed illam quantum est ex se permittit, & ideò ille amor est naturalis, & ab Authore naturæ cunctis infinitus, ideòque minimè malus moraliter; ac proinde iuxta regulam arguentis, & D. Thom. si de timore iudicandum est ex qualitate amoris vnde nascitur, timor ex illo ortus, qui est timor servilis, neutiquam malus moraliter erit. Quod si subiectum vi peccati habitualis, aut concupiscentiæ habitualiter regnantis respicit bonum proprium vt finem vltimum privativè, hoc per accidens se habet ad timorem illum, quia timor ille non oritur ex peccato præterito habitualiter perseverante, nec ex concupiscentia habitualiter regnante, sed solum ex amore actuali propriæ consistentiæ, quo ille amat bene esse sui subiecti, absque contemptu actuali Dei, imò cum timore actuali ipsius.

78. Undè minimè interpretandus est timor ille, quasi dicat affectivè: Hoc, quod modo facio timorè pœnæ, non facerem, si pœna comminata non esset non facienti; tum,

quia talis affectus actualis non faciendi si pœna non esset, non datur; tum, quia quamvis daretur, per accidens se haberet ad timorem pœnæ, & purè concomittanter: Tum, quia licet ex vi status peccati habitualis, aut concupiscentiæ habitualiter regnantis, interpretari possit, quod ille non faceret, si pœna deesset, aut quod peccaret, si posset inultè, non tamen ex vi timoris, nec ex vi amoris proprii boni per se sumpti, ex quo timor oritur, nam talis timor, & amor per se sumptus, omninò præcindit ab eo, quod peccaret, vel non peccaret, si pœna non esset. Et quidem si ex eo, quod amor, vnde timor oritur, sistat in bono proprio præcisivè, & negativè, quatenus actu non ordinat bonum proprium in vltiorem finem, probaretur actum timoris indè ortum esse malum, pariter probari posset, actus fidei, & spei à peccatore elicitos ex illo generali amore boni proprii esse malos, si quidem actu non subordinat bonum proprium ad Deum vt vltimum finem per charitatem; quin etiam, in iusto, quidquid ageret, actu illud non ordinando ad Deum vt vltimum finem, peccatum esset, quod sanè falsissimum est, & contra fidem.

79. Ad secundam, nego maiorem: Quia tristitia damnatorum procedit ex amore actuali boni proprii vt vltimi finis privativè, & in contemptum Dei; amant enim damnati proprium bonum delectabile plusquam Deum, & semper sunt in hoc actuali amore perverso, sicut in actuali odio Dei, & ideò ex illo amore tristantur, quia non possunt possidere bonum proprium, sicut illud amant, & quia illo privantur ab ipso Deo, quem actuali odio prosequuntur; hoc autem modo non se habet timor peccatorum fidelium, vt per se patet, vnde minimè est eiusdem rationis.

ALIQUA DUBIA deciduntur.

80.

AD maiorem timoris servilis, seù plenam intelligentiam oportet non pauca de illo dubia decidere, de quibus communiter Theologi cum D. Thom. differunt in præsentia. Igitur.

Dubitabis primo: *An timor servilis maneat cum charitate?* Rationes dubitandi proponit D. Thom. in præsentia, primo, quia August. *Tract. 9. in Canonic. Ioannis, inter princip. & med. ait: Cum cæperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.* Secundo, quia per charitatem habitat in anima Spiritus Sanctus, nam vt dicitur *ad Rom. 5. Charitas diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis:* Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas, vt dicitur *2. ad Corinth. 3. Sed*

libertas excludit servitutem: Ergo timor servilis expellitur, charitate adveniente. Tertio, quia timor servilis oritur ex amore sui: Sed amor sui expellitur amore Dei, in quo charitas consistit; quia facit contemnere se ipsum, iuxta illud August. lib. 4. de Civit. Dei, cap. ultim. Amor Dei usque ad contemptum sui edificat Civitatem Dei: Ergo per amorem charitatis expellitur timor. Veruntamen his non obstantibus.

81. Respondeo cum D. Thom. Quod timor servilis secundum suam essentiam non expellitur, adveniente charitate, sed manet cum illa. Et probat primo: Quia timor servilis est donum Spiritus Sancti, intellige largè sumptum, quia donatur ab ipso, & est impulsus ipsius, ut vidimus supra ex D. Thom. & August. Sed nulla est ratio cur donum Spiritus Sancti, & impulsus ipsius non maneat cum charitate: Ergo timor servilis cum illa manere potest. Secundo: Quia timor servilis ex amore sui causatur: Sed amor sui manet cum charitate: Ergo & timor servilis. Minor probatur: Quia amor sui triplex excogitari potest, primus inclusus in ipso amore charitatis, quoniam nempè quis amat se ipsum in Deo, & propter Deum. Secundus contrarius charitati, quoniam nempè quis amat se ipsum ut ultimum finem privativè in contemptum saltim virtuale ipsius Dei. Tertius medius inter vtrumque, distinctus ab amore charitatis, sed illi non contrarius, quoniam nempè quis amat se ipsum præter, sed non contra charitatem, non quidem positivè, aut privativè constituendo in se ipso ultimum finem cum exclusione subordinationis ad Deum, sed purè præscindendo à tali subordinatione, & permittendo quod per alium actum bonum proprium subordinetur ad Deum: Sicut, inquit D. Thom. erga proximam potest esse aliqua specialis dilectio præter charitatem, dum proximus diligitur ratione commoditatis consanguinitatis, vel alicuius alterius conditionis humane, qua tamen referibilis sit ad charitatem, licet ex vi illius actus non referatur: Sed hic amor, qui sanè fundat sufficienter timorem servilem pœnæ, manet cum charitate, cum illi non sit contrarius: Ergo & timor servilis quoad substantiam.

82. Explicatur: Nam ex triplici amore explicato, amor sui inclusus in charitate fundat timorem pœnæ inclusum in timore casto, quo nempè quis timet pœnam, quia separatur à Deo, cui per charitatem uniri conatur: Secundus nempè amor sui contrarius charitati fundat timorem servilem, quantum ad servilitatem ipsius charitati contrariam, quia facit timere malum pœnæ, quia contrarium bono proprio, tanquam suo ultimo fini privativè, vel actualiter, vel habitualiter, modo supra explicato; & sic timor servilis, quantum

ad istam servilitatem, non manet cum charitate. Tertius verò, qui est amor sui præter charitatem, & non contra charitatem, fundat timorem servilem quoad substantiam, quoniam pacto est præter charitatem, & præter timorem castum, & minimè illis contrariatur: Ergo timor servilis hoc pacto manet cum charitate.

83. Ex quo ad rationes dubitandæ respondet D. Thom. ad primam, quod August. loquitur de timore pœnæ, quantum ad servilitatem, quæ cum charitate non manet, non verò de illo intrinsecè sumpto, & quoad suam substantiam, & hoc pacto cum charitate manet. Ad secundam similiter, quod solum probat servilitatem timoris non manere cum charitate, vi cuius liberamur à servitute. Ad tertiam similiter constat, quia charitas solum excludit amorem sui usque ad contemptum Dei, qui solus edificat Civitatem Babilonis, non verò amorem sui sine contemptu Dei, qualis est amor sui præter, & non contra charitatem, quoniam quis diligit, se sistendo purè negativè, aut præcisivè in se, cum referibilitate in Deum: Nec obest, quod charitas sit amor Dei usque ad contemptum sui, quia non petit charitas contemptum sui, qui tollat amorem naturalem sui referibilem ad Deum, sed solum contemptum sui in his, quæ fuerint contra Deum, & ad ipsum referibilia, à quibus præscindit amor naturalis sui, qui fundat timorem servilem pœnæ præcisè quia sibi nocivæ. Hæc est doctrina D. Thom. Sed ad maiorem eius intelligentiam.

84. Dubitabis secundo, seù subdubitabis primo: An timor servilis, dum manet cum charitate, possit aliqua ratione dici servilis. Ratio dubitandi ex D. Thom. sumitur ex illis verbis ipsius: Sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur in quantum principale malum, & ideo in quantum servilis non manet cum charitate. Veruntamen censeo D. Thom. non negasse, sed insinuasle duplicem servilitatem in timore servili, unam intrinsecam, & essentialem ipsi, aliam extrinsecam, & accidentalem licet de ista solum ex professo loquutus fuerit. Moveor primo, quia in present. artic. 4. postquam explicavit servilitatem ut libertati contrariam, subiungit: Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis; vbi valdè notandum est, quod absolutè non negat omnimodam servilitatem, quod sit de ratione timoris servilis, sed solum inquit, prædicta servilitas, vbi satis innuit, aut saltè permittit, quod alia servilitas distincta ab explicata possit esse de ratione timoris servilis.

85. Moveor secundo: Quia servitus dupliciter accipi potest, nempè prout contraria libertati filiorum; & prout illi non con-

contraria, sed ex se ab illa præscindens, cum illa tamen compatibilis: Servitus primo modo importat ex parte servi violentiam quandam, & coactionem in serviendo, ita ut serviat contra propriam voluntatem timore doctus, vel contra propriam voluntatem actualem, vel habitualement, ut explicatum manet. Servitus secundo modo, solum importat respectum ad Deum ut dominum, sub ratione domini, vnde subiectio creaturæ ad Deum quia sui Dominum, præcisivè à quacumque violentia ex parte subiecti, & à quolibet alio respectu ad ipsum Deum, vel ut Patrem, vel ut Sponsum, vel ut amicum, re ipsa servitus est, non quidem charitati contraria, sed solum præter charitatem, & à charitate præscindens, quæ non respicit Deum ut Dominum, nec sub ratione Domini, sed ut Patrem, ut Sponsum, vel ut amicum; vnde quicumque servit Deo ratione dependentiæ, & subiectionis ad ipsum ut suum Dominum, veram exercet servitutem, & verè servus Dei est, & ut talis se gerit: Tunc sic, sed hæc servitus invenitur in timore pœnæ, adhuc coniuncto cum charitate, & est de intrinseca ratione timoris servilis: Ergo aliqua est servilitas, seù servitus, quæ est de ratione intrinseca timoris servilis, & quæ manet in ipso timore charitati coniuncto. Probo minorem: Quia ille, qui existens in charitate timet pœnam æternam, & Deum ut potentem illam sibi infligere, hoc timore non timet Deum ut Sponsum, nec ut Patrem, nec ut amicum, nec separationem ab ipso sub his rationibus, sed solum timet Deum, seù à Deo sub ratione Domini potentis punire suum servum, & hic respectus ad Deum est de intrinseca ratione timoris servilis prout distincti à timore casto, & filiali: Ergo servitus consistens in respectu subiectionis ad Deum sub ratione Domini est de intrinseca ratione timoris servilis, & manet in eo cum charitate. Quod ut clarius intelligatur.

86. Dubitabis tertio, seù subdubitabis secundo: An timor servilis specie differat à timore filiali? Rationes dubitandi sic proponit D. Thom. in present. artic. 5. Sic se habet timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem: Sed fides formata, & informis non differunt specie, & quoad substantiam: Ergo nec timor filialis, & servilis. Secundo: Quia habitus diversificantur penes obiecta: Sed timor servilis, & filialis respiciunt idem obiectum, quia utroque timore timetur Deus: Ergo. Tertio: Quia sicut speramus Deo frui, & eius beneficia obtinere, ita timemus separari à Deo, & pœnas ab eo infligendas: Sed eadem est spes, qua speramus beneficia à Deo obtinenda, & eius fruitionem: Ergo idem etiam erit timor, quo timemus pœnas à Deo infligendas, & quo timemus se-

parationem ab ipso: Sed hic est filialis, & ille servilis: Ergo non differunt specie. Et urgeri potest tertio, quia timor pœnæ coniunctus charitati est timor castus: Sed ille quoad substantiam est idem cum timore servili, ut tenet D. Thom. Ergo timor servilis quoad substantiam non differt à timore casto. Probatur maior: Quia timor pœnæ, quando coniunctus est charitati, non timet pœnam ut principale malum contrarium bono proprio ut ultimo fini: Sed iuxta ipsum D. Thom. timor pœnæ non potest dici servilis, nisi quando timet pœnam ut principale malum contrarium bono proprio ut ultimo fini: Ergo quando iunctus est charitati non est timor servilis: Ergo tunc est timor castus. Probatur hæc consequentia, quia timor iuxta D. Thom. adæquatè dividitur in filialem, servilem, initialem, & mundanum: Sed timor pœnæ coniunctus charitati non est timor mundanus, ut per se patet: Ergo si nec etiam est servilis, necessariò erit, vel castus, aut filialis, vel initialis: Sed iuxta D. Thom. initialis non differt specie à timore filiali, ut infra videbimus: Ergo tandem timor ille, si non est servilis, necessariò manet filialis. Explicatur: Nam timor ille pœnæ manens cum charitate necessariò est, vel servilis, vel initialis, vel filialis, vel mundanus, nam in his quatuor dividitur adæquatè timor, & non datur quintus timor ab illis diversus: Sed non est neque initialis, neque mundanus, aliunde iuxta Div. Thom. nec servilis: Ergo est filialis. Nihilominus tamen cum ipso Div. Thom.

87. Respondeo, quod timor servilis specie differt à timore casto, & filiali, & non est idem cum illo, adhuc quoad substantiam. Probat primò D. Thom. ex Augustino, qui Tract. 9. in 1. Canonic. Ioann. ait: Duos esse timores, unum servilem, & alium filialem, vel castum: Ergo non sunt vnus quoad substantiam. Secundo ratione: Quia timores differunt specie secundum obiecta: Sed obiectum timoris servilis est distinctum ab obiecto timoris casti: Ergo differunt specie. Probat minorem: Quia obiectum timoris servilis est malum pœnæ, timoris autem casti est malum culpæ: Sed malum culpæ, & malum pœnæ differunt in ratione mali, & consequenter in esse obiecti, quia sunt obiectum timoris sub ratione mali: Ergo.

88. Deindè respondet ad rationes in contra, ad primam, negando maiorem, quantum ad omnimodam paritatem in omnibus, quia fides informis, & formata non differunt pœnes obiectum, quia vtraque credit Deum, & credit Deo; sed solum differunt in aliquo extrinseco, quod est extra rationem fidei, nempè in forma charitatis; at timor servilis,

vilis, & castus differunt secundum obiecta vt explicatum manet. Ad secundam, quæ est replica contra solutionem præmissam, concessa maiori, negat minorem, & ad probationem dicit, quod timor servilis respicit Deum vt principium inflictivum pœnarum; sed timor filialis non respicit Deum vt principium activum culpæ, sed potius sicut terminum, à quo refugit separari per culpam, & idè licet uterque timor timent Deum, non habent idem obiectum formaliter, nec eandem speciem, quia illum respiciunt secundum distinctam habitudinem, nempe servilis, vt principium à quo refugit pati pœnam, castus, vt terminum à quo refugit separari per culpam.

89. Sed replicabis contra hanc. Div. Thom. solutionem, quia etiam timor filialis respicit Deum vt principium inflictivum pœnarum, vnde ipse D. Thom. 3. part. quest. 7. artic. 1. ad 1. ait: *Et idè de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor, sed eminentia illius boni, cuius potestate aliquid malum infligi potest*, vnde communis sententia Thomistarum tenet, obiectum primarium timoris filialis esse Divinam Maiestatem, vt potentem absolutè infligere malum, quo pacto sanè est principium inflictivum malorum: Ergò si timor servilis etiam respicit Deum vt principium inflictivum malorum, non differunt ex obiecto. Ex confirmatur ex eodem D. Thom. in 3. ad Anibald. *distin. 34. quest. 2. artic. 1.* vbi sic ait: *Timor, qui est ex Spiritu Sancto, facit hominem respicere ad Deum, sicut ad causam, quo potest malum infligere, vel prohibere; & idè quamvis timor filialis, & servilis diversa mala respiciant, tamen, quia non nisi ab eadem causa, idè est vnus habitus secundum substantiam, sed vnus perfectus, scilicet filialis, & alius imperfectus, scilicet servilis.*

90. Respondeo, distinguendo antecedens: Etiam timor filialis respicit Deum vt principium inflictivum pœnarum respectivè ad timentem, hoc est, vt potentem sibi pœnas infligere, nego antecedens: Ut principium inflictivum pœnarum absolutè, & secundum maiestatem, quam in se habet ex hac potestate inflictiva pœnarum, concedo antecedens, & nego consequentiam; quia timor servilis respicit Deum quia sibi potentem infligere pœnas, & vt principium sibi inflictivum pœnarum, eo quod fundatur in amore sui, & sicut differunt spes, & charitas, eo quod illa respicit Deum vt bonum sibi, ista autem vt bonum in se, & absolutè, ita differunt timor servilis, & filialis, eo quod ille respicit Deum vt absolutè potentem infligere pœnas, quatenus ex hoc resultat terribilis Maiestatis in se, & absolutè, iste verò Deum, quia sibi potentem infligere pœnas, & ex hoc est terribilis sibi.

91. Ad confirmationem; PP. Salmant. respondet; D. Thom. ibi tradidisse identitatem timoris servilis, & filialis quoad substantiam, sed *in Summa in present.* oppositum docuisse, & standum esse huic doctrinæ, per quam censetur retractare alibi traditam: Sed in contra est, quia propterea *in present.* distinguit timorem servilem à filiali, quia ille timet Deum vt principium inflictivum malorum, nempe pœnæ, iste verò timet Deum vt terminum à quo refugit separari per culpam, vt vidimus suprà: Sed hæc fuga separationis à Deo per culpam, iuxta ipsos PP. Salmant. non est actus primarius timoris filialis, sed alius actus reverentiæ erga Deum vt potentem infligere pœnam, & id ipsum insinuat D. Thom. *in Summa in 3. part.* illis verbis, num. præced. relatis *De ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor, sed eminentia illius boni, cuius potestate malum infligi potest*: Ergò verum manet, & non retractatum à D. Thom. quod timor filialis in suo actu primario, sicut servilis, respicit Deum vt principium inflictivum malorum: Sed ex hoc probat in 3. ad Anibald. utrumque timorem non distingui quoad substantiam: Ergò.

92. Undè melius responderi censeo; D. Thom. in 3. ad Anibald. non negasse distinctionem specificam atomam timoris servilis, & filialis, quia expressè ait esse habitus, quorum vnus est perfectus, scilicet filialis, & alius imperfectus, scilicet servilis, si autem sunt vnus, & alius habitus, profecto sunt distincti habitus speciei. Undè licet dicat esse vnum habitum quoad substantiam, debet intelligi quoad substantiam præcisivè à differentiis specificis, id est, quoad rationem genericam timoris, (quo pacto non semel solet exponi D. Thom.) quia videlicet uterque timor in eo convenit, quod potest Deum respicere vt potentem infligere malum, aut illud prohibere sub pœnis, cum quo tamen salvatur differentia utriusque timoris specifica iam assignata, nempe in eo, quod servilis respicit Deum vt potentem infligere pœnas, aut malum pœnæ sibi; filialis verò vt potentem absolutè infligere malum pœnæ, aut prohibere malum sub pœna, quatenus ex hoc Deus in se ipso terribilis Maiestatis consideratur, vt infrà magis explicabo.

93. Ad tertiam ex num. 85. Respondet D. Thom. non esse paritatem servandam inter timorem, & spem, vt sit idem timor, quo timemus pœnas à Deo infligendas, & separationem ab ipso per culpam, sicut est eadem spes, qua speramus beneficia à Deo obtinenda, & fruitionem ipsius, quia propterea eadem spe speramus fruitionem ipsius, quia illam speramus etiam ab ipso tanquam à principio ipsius fruitionis, separationem autem à Deo per culpam non timemus vt ab ipso tanquam à principio,

pio, quia Deus non est principium separationis ab ipso per culpam, vnde est diversa ratio. In forma ergò distinguo maiorem: Sicut & eodem modo, nego maiorem: Sicut & diverso modo, concedo maiorem: Et distinguo minorem: Eadem est spes, qua speramus beneficia à Deo obtinenda, & eius fruitionem, quæ etiam est ab ipso vt principio, concedo minorem: Quæ non sit ab ipso vt principio, nego minorem, & consequentiam, quia Deus non est principium elongationis à Deo per culpam, sicut beneficiorum, & idè non potest timeri eodem timore.

94. Ad confirmationem, nego maiorem. Ad eius probationem, quæ sanè vrget, non admittam alia servilitate, quæ possit compati cum charitate, respondeo ex doctrina tradita, concessa maiori, distinguendo minorem: Timor pœnæ non potest dici servilis, loquendo de servilitate vili, & mala, de qua solum loquitur ibi D. Thom. concedo minorem: Loquendo de servilitate alia intrinseca timori pœnæ, & de se non mala, nego minorem, & consequentiam. Et quod hæc duplex servitus admittenda, & distinguenda sit, patet, tum ex dictis. Tum, quia M. Ioann. à S. Thom. inter Expositores D. Thom. facit Princeps, *in present. disput. 14. de Charit. artic. 1. in solut. ad 1.* talem distinctionem servitutis expressè tradit his verbis: Amicitia excellentiæ non excludit omnem servitutem, neque generalem, & quasi physicam, quæ est inter creaturam, & Creatorem; hæc enim tolli non potest à creatura: Neque specialem, seu moralem, quæ est secundum convictum rationalium personarum, inter quas, quædam serviunt, & quædam dominantur. Homo enim per dona supernaturalia ita manet Dei amicus, quod etiam illi servit: Sicut dicitur amicus Regis, qui est eius minister. Et sic est duplex servitus, vna vilis sicut in mancipijs, & captivis; alia honorata, quæ invenitur in liberis, & ingenuis: Et prima servitus repugnat amicitia, non secunda; & ita Sancti, qui vocantur amici Dei, etiam dicuntur servi Dei, sicut dicitur de Moysè. Exod. 33. *Loquebatur Deus ad Moysè facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Et tamen Numer. 11. dicitur: *At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est.* Hactenus Ioann. à Sancto Thom.

95. Ex quibus colligo, hominem essentialiter esse servum Dei, non solum physicè, sicut omnis creatura, sed servum rationalem, & moralem, & hanc servilitatem esse ei essentialem, sive sit amicus, sive inimicus Dei, quia consistit in subiectione ipsius, vt rationalis est, ad Deum vt ipsius verum Dominum, sive in intrinseco debito, & obligatione, quam habet, vt rationalis, serviendi Deo tanquam suo natu-

rali Domino, cuius est potestas præcipiendi, & puniendi ipsum, si obedire nolit: Hæc autem servitus est accidentaliter vilis, quia est quasi coacta, quando homo est inimicus Dei; est vero honorata in eo, qui est amicus Dei, quia tunc non est coacta, sed voluntaria, libera, & ingenua; ipsa verò servitus secundum sua essentialia ab utroque præscindit, quia solum importat habitudinem hominis ad Deum vt verum ipsius Dominum, cum intrinseca obligatione ipsius ad serviendum, & cum intrinseco iure Dei ad illi dominandum.

96. Ex qua doctrina, quæ sanè negari non potest, inferò, timorem servilem dupliciter posse dici servilem, nempe intrinsecè, & essentialiter, & extrinsecè, seu accidentaliter; est intrinsecè servilis in quantum est timor hominis, vt essentialiter servi, respiciens Deum, vt essentialiter Dominum potentem ipsum punire, si servire nolit; & hoc modo timor potest dici servilis, hoc est, servi vt servi, etiam si timens sit amicus Dei, & in charitate, sicut ipse homo timens, adhuc manet in ratione servi, quamvis sit amicus. Extrinsecè verò, & accidentaliter est servilis servilitate vili, & coacta, tanquam mancipium, aut captivus, quando homo timens est inimicus Dei, quia tunc quantum est ex voluntate sua habituali substrahit se à serviendo: Igitur dum D. Thom. inquit, quod timor non potest dici servilis, nisi quando timet pœnam vt malum principale, &c. debet intelligi de servilitate accidentali, coacta, & vili, quæ maximè in ore omnium versatur, & accipitur communiter in malam partem; non verò negat, quod maneat intrinsecè servilis servilitate intrinseca, quæ ex se mala, & vilis non est, sed essentialis ipsi homini.

97. Et vt videas, hanc esse mentem D. Thom. recole, *argum. 3.* quod *in present. artic. 2.* sibi obiecit contra distinctionem timoris in servilem, & filialem, ex eo, quod si distinguuntur servilis, & filialis, quia sunt distinctæ habitudines servi ad Dominum, & Filij ad Patrem, etiam distingui deberet timor filialis, & castus ex eo, quod sunt distinctæ habitudines Filij ad Patrem, & Sponsæ ad Sponsum. Cui responderet, vt suprà vidimus, *quest. 1. num. 3.* admittendo quod timor servilis fundatur, & distinguitur à casto per habitudinem servi ad Dominum, quia hæc est per potestatem Domini servum sibi subicientis, habitudo autem Filij ad Patrem, & Sponsæ ad Sponsum est per affectum Filij, vel Sponsæ se subicientis Patri, vel Sponso, qui affectus est per charitatem, quæ eadem manens utroque modo respicit Deum, & sic timor filialis, idem manens, utroque modo potest respicere Deum; timor autem servilis ad aliud pertinet, quia charitatem in sui ratione non includit, eo nempe, quia habitudo servi ad Dominum, quæ est per po-

potestatem Domini servum sibi subijcientis, charitatem non includit, sed nec illam excludit: Et sic servilitas timoris in hac habitudine consistens est differentia intrinseca timoris servilis à casto, non includens charitatem, sed nec illam excludens, ideòque cum illa compatibilis.

ALIA DUBIA DECIDUNTUR.

98. **D**UBITABIS quarto: *An charitate crescente, minuaturs timor, aut expellatur?* Respondet D. Thom. in present. artic. 10. quod crescente charitate, crescit timor castus, & filialis, sed decrefcit, & minuitur timor servilis, maximè quantum ad actum. Primam partem probat, quia crescente causa crescit effectus: Sed charitatis amor est causa timoris filialis, ex eo enim quod quis magis diligit Deum vt Patrem, & vt Sponsum, tanto magis timet eum offendere, & ab eo separari per culpam: Ergò crescente charitate crescit, & augetur timor filialis. Secundam etiam probat, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam; tum, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; tum, quia firmitus inhærens Deo, per amorem, magis confidit de præmio, & per consequens minus timet de pœna: Ergò crescente charitate minuitur timor, pœnæ, maximè quantum ad actum. Undè de hoc timore intelligendum est illud Pauli: *Charitas perfecta foras mittit timorem.* Sed inde.

99. Dubitabis quintò: *An timor servilis congruat viris, seu animabus perfectis.* Et ratio dubitandi est: Quia si charitas perfecta foras mittit timorem servilem: Ergò in habente charitatem perfectam non erit locus timori servili pœnæ, & alienum erit à viris perfectis pœnas inferni timere. Veruntamen.

100. Respondeo: *Neminem ita perfectum in charitate se debere existimare, quod aliquando, præsertim in gravibus tentationibus, illi non conveniat se ipsum excitare consideratione, & timore pœnarum inferni.* Hoc assertum sufficienter ostensum manet supra quest. 10. à num. 18. præsertim ex illo Pauli: *Castigo corpus meum, & inservitutem redigo, ne cum alijs predicavero, ipse reprobus efficiar;* quod idem faciunt plures alij viri in charitate perfecti, qui ex ipso charitatis amore se ipsos excitant varijs motivis, licèt inferioribus, & præsertim metu pœnarum inferni, ad gravia quæque pro Christo toleranda; imò, & ipsi Martyres Christi, non semel ad tormenta toleranda temporalia, & ad metum illorum propulsandum, vrebantur timore, & metu pœnarum inferni, observantes illud Christi Domini:

Nolite timere eos, qui occidunt corpus, sed timete potius cum qui potest, & animam, & corpus mittere in gehennam; quod luculenter exposuit Ambrosius in Psalm. 118. Serm. 21. his verbis: *Pone ergò Martyrem inter pericula constitutum, cum inde immanitas bestiarum, ad incutiendum terrorem infremat, aliundè stridor candentium laminarum, & flamma fornacis ardentis exæstuet: Ex parte alia personent tractus gravium catenarum, hinc carnifex cruentus assistat: Pone inquam circumspicentem omnia plexa supplicij, deinde cogitantem divina mandata, illum ignem perpetuum, illud sine fine incendium persidorum, illam pœna recrudescentis arumnam, trepidare corde, ne dum presentibus cadat perpetuis se dedat exitijs: Perturbari animo, dum futuri iudicij romphæam illam terribilem, quadam conspectus specie conruetur. Nonne in eundem concurrat effectum confidentia cupientis æterna, & divina trepidantis.* De quibus sanè dici nequit, quod non erant perfecti in charitate, nam maiorem hac dilectione nemo habet, quam vt animam suam ponat pro Christo amico suo, sicut illam ponebant Martyres. Et sanè nemo in presentis sæculo ita constans est in fervore experimentalis charitatis, quod interdum non experiatur talis fervoris, & devotionis sensibilis siccitatem, & tunc ex ipso amore charitatis regnante, & ex timore casto offendendi Deum, debet vti motivis inferioribus, quæ magis reprimant partem sensibilem, & appetitum concupiscibilem, ex quo tentationes vehementes solent vrgere contra rationem superiorem; pars autem sensibilis, & appetitus concupiscibilis magis sæpè reprimuntur repræsentatione, & metu pœnarum inferni sensibilium, quam motivo spiritualissimo charitatis, & timoris filialis; & ideò hoc non prætermisso, sed in primis, & super omnia inspecto, debet sæpè vir spiritualis carnem suam, & vires sensibiles crucifigere metu pœnarum inferni; iuxta illud Psalm. *Confige timore tuo carnes meas, à iudicij enim tuis amui.* Ubi valdè notandum est, quod timor pœnæ hoc modo vsurpatus, nempe ex imperio charitatis, & ex timore filiali ne offendatur Deus, licèt re ipsa sit servilis intrinsecè, & ex obiecto, servilitate intrinseca explicata, potius dici debet timor, servus charitatis, quam servilis, quia nempe servit charitati in anima regnanti, & timori casto, & filiali; & hoc modo sumptus timor pœnæ non dedecet Sanctis; nec animabus perfectis, sed ipsis vtilissimus est, nec hoc modo sumptus foras mittitur per charitatem, sed solum mittitur foras vt servilis servilitate vili, & vt regnans; fit enim per charitatem vt timor pœnæ non regnet in anima, sed solum regnet amor, & timor, quando oportuerit serviat. *Vide supr. loc. citat.*

101. Sed

101. Sed dices: Aliter expellit timorem pœnæ charitas perfecta, quam imperfecta: Sed charitas etiam imperfecta foras mittit timorem pœnæ, quoad servilitatem vilem, & tollit ne regnet in anima: Ergò charitas perfecta expellit timorem pœnæ, non solum hoc modo, sed etiam absolute, vt non sit in anima nec etiam vt charitati deserviens. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Charitas etiam imperfecta foras mittit timorem pœnæ, ne regnet habitualiter, concedo minorem: Nec regnet ex parte in aliquibus actibus actualiter, nego minorem, & consequentiam; quia hæc est differentia inter charitatem, quando perfecta est, & quando imperfecta; quod quando est perfecta ferè in omnibus actibus ipsa regnat, & omnes suo fini subordinat, & ita prædominium obtinet, quod nec ex parte quidem sinit timorem pœnæ dominare, nec in villo actu ex solo timore pœnæ hominem duci: Sed solum permittit timorem pœnæ servir echaritati, & ex charitate timore pœnam: Quando verò imperfecta est, non ita possidet voluntatem, nec ita in ea regnat, & prædominatur, quod in pluribus voluntas non ducatur timore potius quam amore actualiter loquendo: Licèt enim charitas habitualiter regnet in quolibet iusto, propter habitualement conversionem, quam habet ad Deum, tamen iustus imperfectus in charitate in pluribus actualiter procedit charitate non in perante, sed extra, & præter, licèt non contra dominium, & imperium charitatis, & est locus vt in his actualiter solum moveatur metu pœnarum, & non ex alio fine actualiter, nisi ex fine vitandi pœnam vt contrariam bono proprio amato vt fini negativè tali, quatenus actualiter tunc in illo sistit, & tunc timor pœnæ, vel potius amor boni proprii, actualiter loquendo, & actus ex illo procedens est servilis intrinsecè, non servilitate vili contraria charitati, nec servilitate ingenua vt serviens charitati, sed servilitate essentiali per habitudinem servi ad Dominum negativè præscindente à servitute vili per modum mancipij coacti, & à servitute ingenua per modum familiaris amici. Aliter etiam solet regnare timor in eis, qui nondum in charitate perfecti sunt, nempe ita vt ad eundem actum imperandum concurrant ex parte timor pœnæ, & amor Dei, seu timor filialis, vt contingit in habentibus timorem initialem postea explicandum, in quibus vt videbimus ex D. Thom. concurrunt ex parte ad benè operandum, & timor pœnæ ortus ex amore proprio, & timor filialis ortus ex amore Dei, in quibus nondum plenè dominatur amor Dei, nec timor filialis, sed ex parte dominatur etiam timor pœnæ; quod non contingit in habentibus charitatem perfectam, & timorem filialem consummatum, quia in his

Illustmus. Palanco.

timor filialis non est initialis, nec permittit regnare adhuc ex parte timorem pœnæ, sed solum servire ex imperio charitatis.

102. Dubitabis sexto: *An timor servilis sit Theologicus?* Asserunt Torres, Oviedo, & Ripalda in present. loquendo de timore pœnæ damni; veruntamen negant communiter Thomistæ, non solum de timore servili, sed etiam de filiali. Undè.

103. Respondeo: *Nec timor servilis pœna, sive sensus, sive damni, nec timor filialis verè Theologicus est.* Probatur primo ex D. Thom. quest. 1. de Virtutibus, artic. 12. ad 11. vbi sic ait: *Dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non pro obiecto, sed ea, qua offert, colendo ipsum, & ideò non est virtus Theologica. Similiter etiam Sapientia, qua nunc contemplatur Deum, non immediatè respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus eum in presenti contemplatur. Timor etiam respicit pro obiecto aliquid aliud, quam Deum, vel pœnas, vel propriam parvitatem, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subijcit.* In quibus verbis, & nostram conclusionem tenet, & rationem innuit, nempe istam: Ille enim solus actus est verè Theologicus, qui solum Deum respicit pro obiecto: Sed timor non respicit solum Deum pro obiecto, quia vel respicit pœnam, si sit timor servilis, vel propriam parvitatem, si sit timor reverentialis, qui ex propria parvitate collata cum Dei Maiestate reverenter se subijcit ipsi Deo: Ergò non est actus Theologicus.

104. Confirmatur, quia licèt timor servilis timeat Deum vt à quo, vel vt obiectum quo, quia timet pœnam vt infligendam à Deo, tamen directè, & vt quod non timet Deum, quia Deus ipse non est per se malum pœnale, sed solum timet pœnam à Deo realiter distinctam: Sed ad rationem actus Theologici non sufficit habere Deum pro obiecto quo, vel à quo obliquè attactò, sed requiritur habere ipsum Deum pro obiecto quod immediatè, & directè attactò: Ergò timor, saltèm servilis, non est verè Theologicus.

105. Dices primo, ex hoc solum probari quod timor servilis pœnæ sensus non sit Theologicus, non tamen in quantum timet pœnam damni, quæ est carentia possessionis, & visionis Dei, quia sicut spes est Theologica in quantum sperat possidere ipsum Deum, cur timor non erit Theologicus, in quantum timet non possidere, seu non videre Deum, aut carere Deo in æternum. Sed contra est, quia ideò spes est verè Theologica, quia per illam speramus, non quidem in recto, & vt quod ipsam creatam possessionem Dei, quia hæc non est obiectum quod primum spei, & si ita esset, non esset verè Theologica, vt supra vidimus quest. 1. à num. 14. sed quia in recto,

Hh

recto,

recto, & ut quod speramus ipsum Deum possidendum possessione tantum se habente ut conditione obiecti, non ut obiecto: Sed per timorem servilem, adhuc in quantum timet poenam damni, non timetur directe, & ut quod ipse Deus, sed ipsa poena damni, quae est realiter à Deo distincta, nempe carentia ipsius Dei: Ergo est longa disparitas. Etenim Deus per se ipsum ut bonum nobis est nostra felicitas, & beatitudo obiectiva, est praemium, & merces nostrorum meritorum, & ideo sic potest esse obiectum quod spei, attamen Deus per se ipsum non est malum nobis, nec est nostra infelicitas obiectiva, nec nostra poena, aut supplicium nostrorum delictorum, adhuc loquendo de poena damni; sed ad summum casualiter, & ratione effectus: Ergo licet spes nostrae felicitatis, & beatitudinis obiectivae, & praemij essentialis nostrorum meritorum sit spes immediatè, & directe ipsius Dei ut quod tamen timor nostrae infelicitatis, & poenae essentialis nostrorum peccatorum, quae est poena damni, non est timor immediatè, & directe ipsius Dei ut quod: Ergo licet illa sit verè Theologica, non tamen iste.

106. Dices secundo: Saltè timorem reverentialem esse Theologicum, quia iste immediatè, & directe respicit Deum ipsum reverendo. Sed contra, quia adhuc dato, quod timor reverentialis immediatè, & directe solum respicit ut quod ipsum Deum, tamen ut quae non movetur solum ex ipso Deo, sed maxime ex propria vilitate, & parvitate, nam ut inquit D. Thom. respicit pro obiecto propriam parvitatè, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subijcit: Sed ad rationem actus verè Theologici non satis est respicere ut quod immediatè, & directe ipsum Deum, sed requiritur ipsum respicere etiam ut quod, sive ut unicum obiectum motivum, quod magis specificat, quam terminativum: Ergo. Secundo, quia adhuc ut quod non respicit timor reverentialis unice ipsum Deum, nam ut infra videbimus, est actus, quo ex consideratione propriae parvitatè, & tantae Maiestatis homo resilit ex illa Maiestate ad propriam parvitatè se illi reverenter subijciendo; hic autem actus etiam respicit ut quod propriam parvitatè, ad quam resiliendo confugit ex tanta Maiestate, & quam subijcit ipsi Maiestati: Ergo non respicit ut quod solum ipsum Deum, sed etiam propriam parvitatè: Ergo non est actus Theologicus.

107. Sed dices: Solum reveretur, & timet Divinam Maiestatem, non verò propriam parvitatè ut quod: Ergo non respicit ut quod propriam parvitatè. Distinguo antecedens: Solum reveretur, & timet Divinam Maiestatem, resiliendo ex ipsa in propriam parvitatè ut quod concedo: Non ita resiliendo ex

ipsa, sed sistendo praecise in ipsa, nego antecedens, & consequentiam, quia licet modo reverentialem non attingat propriam parvitatè, hoc est, reverendo ipsam, tamen illam attingit ut quod quasi fugitivè, & resilienter, hoc est, ut terminum, in quem fugit, & resilit, qui est etiam modus intrinsecus ipsius actus reverentialis, ut infra ostendam, & modo subiectivo, & compressivo, quatenus se ipsum, & mentis alas comprimit, & subijcit tantae Maiestati.

108. Sed obijcies: Timor poenae damni, nempe carentiae beatitudinis, est virtualis amor ipsius beatitudinis: Sed amor ipsius beatitudinis est Theologicus: Ergo & timor poenae damni. Maior probatur, quia idem est fuggere, aut nolle carentiam beatitudinis, ac velle, seu amare ipsam beatitudinem; cum fuga unius contradictorij sit amor alterius, idemque sit nolle carere beatitudine, ac velle illam habere: Ergo timor carendi beatitudine est saltè virtualiter amor beatitudinis. Respondeo primo, omitta maiori, distinguendo minorem: Amor ipsius beatitudinis, talis formaliter, & ex motivo divino, concedo minorem: Si non sit talis formaliter, aut non sit ex motivo divino, nego minorem, & consequentiam; quia sicut charitas est virtualiter misericordia, & iustitia, quae sunt virtutes morales, quin propterea charitas sit virtus moralis, & similiter iustitia, & misericordia, praesertim quando imperantur à charitate, sunt virtualiter charitas, quae est virtus Theologica, quin propterea iustitia, & misericordia virtutes Theologicae sint; sic similiter, quamvis timor amittendi beatitudinem sit virtualiter amor ipsius beatitudinis, ut ex illo imperatus, & ille sit amor Theologicus, non inde inferitur talem timorem esse Theologicum; & ratio est, quia quamvis sit virtualiter amor ille qui Theologicus est, cum hoc componitur, quod formaliter, & per se habeat obiectum terminativum, & motivum diversum, & creatum, ac proinde, quod Theologicus ipse non sit. Praeterquam, quod carentia beatitudinis potest timeri dupliciter; primo, quia separans à Deo dilecto; secundo, quia afflictiva, & contristativa; & licet timor illius primo modo sit virtualis amor beatitudinis, tamen timor illius secundo modo potest non esse virtualis adhuc amor ipsius beatitudinis, quia potest quis ex solo amore sui timere carentiam beatitudinis ut contristativam, & afflictivam sui, quia ex amore sui quisque timet omne contristativum, & afflictivum sui, & hoc pacto timor poenae damni solet pertinere ad timorem servilem; non autem primo modo, quia primo modo potius spectat ad timorem filialem, ut infra explicabo.

109. Dubitabis septimo: An timor servilis

servilis sit supernaturalis. Ratio dubitandi est, quia timor servilis regulariter provenit ex amore boni proprii, qui naturalis est, quoniam nempe amamus proprio subiecto bene esse, & sui consistentiam: Sed timor procedens ex amore naturali sui nequit esse supernaturalis: Ergo solum est naturalis. Vetuntamen.

110. Respondeo: Timorem poenae inferni, frons regulariter datur in fidelibus, qui fide supernaturali credunt Deum ut iudicem aeternis poenis damnaturum impios, esse supernaturalem. Tum, quia disponit, saltè remotè, ad iustificationem, nam ex tali timore incipit peccator dolere de suis peccatis propter poenas inferni, qui dolor iuxta Trident. ubi supra, bonus, & supernaturalis est, & disponens ad iustificationem in Sacramento Poenitentiae. Tum, quia poenae inferni, ut creditur fide Theologica, regulariter considerantur ut poenae à Deo Authore supernaturali comminatae, & à Christo ut iudice vivorum, & mortuorum intimandae, & modo quodam supernaturali exequendae, quo pacto tales poenae sunt motivum supernaturale, & non purè naturale: Sed timor procedens ex motivo supernaturali, est supernaturalis: Ergo timor earum poenarum est timor supernaturalis. Tum, quia ut supra vidimus ex Trident. D. August. & D. Thom. timor ille est Spiritus Sancti donum, & impulsus illius, licet nondum habitantis, moventis tamen ad iustificationem tanquam initium ad illam: Sed totum hoc competere nequit timori mere naturali: Ergo.

111. Ex quo ad rationem dubitandi, dico, quod amor boni proprii duplex etiam esse potest, nempe, vel boni proprii determinatè indebiti, & supernaturalis, ut cum quis amore concupiscentiae amat sibi beatitudinem supernaturalem, & media supernaturalia ad ipsam necessaria, & dotes gloriae, aliaque similia ut bona propria, & sui perfectiva; vel est de bono proprio sibi naturaliter convenienti, ut cum quis amat solum bene esse, & sui consistentiam secundum naturalem sui exigentiam, & commoditatem: Ille primus amor est supernaturalis; secundus verò naturalis. Igitur si timor poenae inferni sit de poena ut contraria, & quia contraria bono proprio supernaturali, supernaturaliter amato, absdubio talis timor erit supernaturalis, & contra hoc nihil probat argumentum, quia timor iste non procedit ex amore naturali, sed ex amore supernaturali boni proprii. Si autem sit de poena ut contraria bono proprio naturaliter amato, adhuc potest talis timor esse supernaturalis, quia si poena aeterna iudicetur, vel apprehendatur ut modo supernaturali, nociva boni proprii naturalis, licet amor praecedens sit purè naturalis, tamen timor est supernaturalis, quia respicit pro motivo Deum ut potentem

nocere modo supernaturali bono proprio, & timet ab illo ut ab Authore supernaturali: Undè informa, distinguo maiorem: Timor servilis regulariter provenit ex amore boni proprii semper purè naturalis, nego maiorem: Ex amore boni proprii, vel naturalis, vel supernaturalis, & indebiti, concedo maiorem: Et distinguo minorem: Timor procedens ex amore naturali sui tanquam ex conditione praesupposita non potest esse supernaturalis, nego minorem: Si procedat ex illo tanquam ex unico, & adaequato motivo, concedo minorem, & nego consequentiam; quia dato, quod timor aliquis solum praesupponat amorem naturalem boni proprii, adhuc tunc potest esse supernaturalis, si nempe solum illum praesupponat per modum conditionis, aut inadaequatè moventis, & concurrat aliud motivum supernaturale timendi, nempe Deus ut Author supernaturalis, ut comminans poenas supra modum naturalem infligendas. Undè censeo, quod plerumque timor poenarum inferni est in fidelibus supernaturalis, quia regulatur per fidem, per quam proponuntur poenae inferni ut à Deo Authore supernaturali comminate, & infligendae, quo pacto sunt motivum supernaturale, & consequenter movent ad timorem supernaturalem.

112. Sed dices: Etiam si poenae inferni proponantur per fidem supernaturalem, tamen ex suppositione fidei, qua illas credimus futuras nobis, si in peccato decesserimus, est naturalissimum illas timere, & ad illas timendas satis est amor naturalis, quo quis se ipsum amat; eo enim ipso, dum audit, & credit illa atrocissima tormenta sibi infligenda si in peccato decedat, naturale est quod timeat, & ad hoc nullo auxilio supernaturali opus est: Ergo adhuc quando talis timor regulatur per fidem, naturalis est. Respondeo, distinguendo antecedens: Ex suppositione fidei est naturalissimum illas timere timore inefficaci, omitto antecedens: Timore efficaci excludente voluntatem peccandi, & vincente tentationes peccandi, nego antecedens, & consequentiam; quia licet daremus, quod supposita fide proponente poenas atrocissimas inferni ut futuras, esset naturalissimum illas timere timore quodam, & affectu inefficaci, tamen loquendo de timore efficaci excludente voluntatem actualem peccandi, ille non est naturalissimus, sed supernaturali auxilio egens ad sui elicentiam; videmus enim innumeros fideles credentes poenas inferni, qui tamen illo timore efficaci carent, licet affectu inefficaci, & indeliberato omnes quantumvis pessimi commoveantur, & timeant auditis, & creditis poenis inferni, quod quidem satis innuit ad illum timorem efficacem maius auxilium requiri, nempe supernaturale. Praeterquam, quod ad-

hinc ille timor inefficax, quo fideles, etsi in suis peccatis actu perseverantes, commoventur auditis, & creditis pœnis inferni sibi imminentibus, potest dici supernaturalis, quia ex motivo supernaturali. Nec obstat, quod sic timere naturalissimum sit, quia est naturalissimum ex suppositione supernaturali, nempe ex suppositione fidei supernaturalis, qua pœnas illas futuras credimus; & quod solum est naturale ex suppositione supernaturali, & indebita toti naturæ, bene potest esse absolute supernaturale. Etenim ex suppositione quod quis diligat Deum super omnia, naturalissimum est, quod illum Religiosè colat, quod propter ipsum iniurias remittat, & virtutes exerceat. Ex quo non licet inferre, Religionem, & alias virtutes, quas iustus exercet ex amore Dei super omnia, esse absolute naturales, sed solum naturales ex suppositione gratiæ, & charitatis: Sic ergo in nostro casu.

113. Solum ergo, ut existimo, timor inferni erit naturalis, quando non regularitur per fidem supernaturalem, sed per aliquam particularem opinionem de illis pœnis, vel ex imaginatione precedat sensibili, aut alia cogitatione non innixa fide superna, ut solet contingere in aliquibus, qui nimis commoventur ex aliquibus ponderationibus figurativis sensibilibus pœnarum inferni, & minus ex ipsis pœnis ut per fidem catholicè creduntur; timor enim, dum fide verè Theologica non innititur, supernaturalis non est; eoque censerem vultus viros Apostolicos proponere pœnas inferni fidelibus iuxta Evangelicam, & Catholicam Doctrinam, prout nempe constant in Evangelio, & ex Ecclesie universalis sensu, insistenti in eo quod firmiter ab omnibus sic credantur, quam eas proponere iuxta varias opiniones, quæ fidem divinam facere non possunt, & consequenter nec exigere affectum, & timorem supernaturalem; quod idem censeo in alijs, quæ fidelibus à suggestu prædicantur ad illorum edificationem.

114. Dubitabis octavo: *A quo principio timor servilis procedat.* Communis sententia tenet, actum timoris servilis procedere ab aliquo habitu, sed dari specialem habitum timoris. Et merito, nam D. Thom. id expressè supponit, tum in præsent. artic. 5. ubi refertur: *Timorem servilem, & filialem distinguuntur quoad actus, & habitus;* quod falsum esset, si non daretur habitus timoris. Et art. 10. inquit: *Timorem istum dividunt, charitate præferente, fidem quoad actum,* ubi supponit etiam, dari habitum. Et idem expressè tradit in 3. dist. 34. quæst. 2. artic. 2. Difficultas tamen est primo, an talis habitus sit idem, vel distinctus ab habitu timoris filialis. Secundo, an sit distinctus ab habitu spei. Tertio, an sit habitus supernaturalis. Quarto, an sit virtus,

seu donum Spiritus Sancti. Quibus dubijs breviter respondeo, &c.

115. Dico primo: *Habitus timoris servilis est distinctus, tam ab habitu timoris filialis, tam ab habitu spei Theologica.* Quoad primam partem constat ex dictis, num. 86. Quoad secundam probatur, quia obiectum, tam terminativum, quam motivum timoris servilis est distinctum ab obiecto, tam terminativo, quam motivo spei Theologicae. Sed ex distincto obiecto motivo, & terminativo rectè probatur distinctio habitus, siquidem habitus specificantur, & distinguuntur penes distincta obiecta motiva, & terminativa: Ergo habitus timoris servilis distinctus est ab habitu spei. Probatum maior, quia obiectum terminativum spei est bonum, timoris autem malum pœnæ; obiectum motivum spei est Deus ut auxilians, obiectum autem motivum timoris servilis est Deus ut supremus Dominus potens infligere pœnas: Ergo spei Theologicae obiectum, tam terminativum, quam motivum distinctum est ab obiecto timoris servilis, tam terminativo, quam motivo. Confirmatur: Quia, crescente spei, diminuitur timor servilis, ut inquit D. Thom. in præsent. artic. 10. ad 2. quia quo quis maiorem spem concipit de præmio, tanto minus timet pœnam: Ergo actus timoris, & spei non sunt inter se subordinati per modum primarij, & secundarij, ita ut unus consequenter se habeat ad alterum, sed potius aliquomodo inter se oppositi, & contrarij penes gradus intentos: Sed actus inter se contrarij, quorum unus impedit alterum, vel illum minuit, non possunt procedere ab eodem habitu, sed solum quando sunt actus inter se subordinati: Ergo actus timoris, & spei non procedunt ab eodem habitu.

116. Sed obijcies: Ad eundem habitum spectat fugere malum oppositum, ad quem spectat prosequi bonum, cui opponitur: Sed ad spei habitum spectat prosequi beatitudinem, cui opponitur malum pœnæ: Ergo ad eundem spei habitum spectat fugere malum pœnæ: Sed actus timoris servilis nihil est aliud quam fuga mali pœnæ: Ergo. Respondeo, distinguendo maiorem: Quando fuga mali oppositi tendit sub eadem ratione formali motiva, & quando est actus secundarius consequens ad prosequutionem boni, concedo maiorem: Quando tendit sub diversa ratione formali motiva, & est actus contrarius, & non subordinatus, nego maiorem, & concessi minori, nego consequentiam; quia solum pertinet ad habitum prosequutionem boni, fuga mali oppositi, quando talis fuga habet idem formale motivum ac prosequutio, sed quando est actus consequenter se habens, & subordinatus, quasi

secundarius primario; ut contingit in odio peccati propter Deum summè dilectum, quod idè spectat ad habitum prosequutionem Dei, nempe ad habitum charitatis, quia procedit ex eodem motivo, & est actus secundarius subordinatus dilectioni Dei tanquam primario, illique minimè contrario; unde quo quis magis diligit Deum, tanto magis detestatur, & odit peccatum: Hoc autem non contingit in actu timoris respectu actus spei, quia timor servilis habet distinctum motivum, ut explicatum manet, & non subordinatur actui spei ut secundarius primario, sed potius illi opponitur aliquomodo, quia quo quis magis sperat præmium, tanto minus timet de pœna.

117. Dico secundo: *Habitus timoris servilis est supernaturalis.* Probatum: Nam habitus timoris datur ad actum timoris prout regulariter datur in fidelibus, ut regulatus fide divina: Sed talis actus timoris est supernaturalis, ut ostensum manet supra num. 100. Ergo & habitus. Sed dices: *Habitus, cuius actus potest esse, & bonus, & malus, non est habitus supernaturalis:* Sed talis est habitus timoris servilis iuxta D. Thom. in 3. distinct. 34. quæst. 2. artic. 2. quæstionc. 2. ubi sic ait: *Virtutis usus semper est bonus, peccati autem semper est malus; sed timoris servilis actus potest esse, & bonus, & malus:* Ergo habitus timoris servilis non est supernaturalis. Respondeo Div. Thom. ab omnibus explicandum esse, nam ipse expressè sentit, actum timoris servilis esse honestum, & à Spiritu Sancto; cum quo non compatitur, quod sit malus. Undè dico, sensum eius esse, quoad actus imperatus à timore servili potest esse malus, si nempe id quod sit timore servili, fiat cum voluntate actuali illud non faciendi si pœna non immineret, quo casu actus imperatus à timore est malus, non quidem intrinsecè, & prout est ab ipso timore, sed extrinsecè ex voluntate adiuncta prava, quam pro tunc potest non excludere timor, sed permittere, & idè excludit timorem à ratione virtutis, cuius usus semper est bonus, & non permittit pravam voluntatem erga oppositum. Cum hoc autem rectè cohæret, quod actus elicited timoris prout communiter elicitur, sit actus supernaturalis, quia regulariter excludit voluntatem peccandi, & quoad habitus huic actui correspondens sit etiam supernaturalis.

118. Dico tertio: *Habitus timoris servilis non est virtus, nec propriè donum Spiritus Sancti, sed solum largè, prout sonat beneficium donatum ab ipso.* Prima pars probatur ex Div. Thom. in præsent. artic. 9. ad 3. ubi sic ait: *Propter hoc spes ponitur virtus, timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat, unde est aliquid minus virtute Theologica.* Item, in 3. dist. 34. quæst. 2. artic. 1. quæstionc. 3. ubi sic ait: *In*

omni virtute hoc est commune secundum Philosoph. quod virtuosus operatur boni gratia, vel propter turpis vitiationem; timor autem servilis operatur bonum, non propter fugam turpis, sed propter fugam tristici; unde deficit à ratione virtutis. Ubi necdum asserit, verum probat nostram sententiam. Confirmatur: Quia virtutes, quæ verè sunt virtutes, augentur charitate crescente: Sed timor servilis potius minuitur charitate crescente: Ergo timor non est virtus.

119. Secunda etiam pars est expressa D. Thom. in præsent. artic. 9. ubi sic ait: *Timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, quia ut August. dicit, lib. de Natura, & Grat. cap. 57. Potest habere annexam, id est, coniunctam, voluntatem peccandi, dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est:* Ergo timor servilis non est propriè donum Spiritus Sancti. Et confirmatur: Quia timor servilis est in homine peccatore ante infusionem gratiæ, & charitatis; dona autem Spiritus Sancti consequuntur ad infusionem gratiæ, & charitatis, & non sunt ante illam. Item, in Christo Domino fuerunt septem dona Spiritus Sancti; in quo tamen non fuit timor servilis: Ergo timor servilis non est propriè donum Spiritus Sancti. Solum ergo potest dici donum Spiritus Sancti largè, prout est idem ac donatum ab Spiritu Sancto; quo sensu Concil. Trident. ubi supra num. 5. dixit, attritionem ex metu gehennæ conceptam esse donum Spiritus Sancti, non inhabitantis, sed moventis.

120. Sed dices contra primam partem: *Habitus timoris elicit actus honestos ita determinatè, quod non potest prodire in actum turpem, potissimè si talis habitus sit supernaturalis, ut existimamus:* Sed habitus determinatus ad actus honestos ita ut non possit prodire in actus turpes, est virtus: Ergo habitus timoris servilis est virtus. Maior probatur: Quia ex timore pœnarum inferni nemo potest malè, aut turpiter operari, siquidem ad vitandas pœnas inferni non potest vllum opus turpe conducere: Ergo habitus timoris non potest in actum, aut opus turpe prodire. Respondeo, concessa maiori: Quia bene probatur, distinguendo minorem: *Habitus determinatus ad actus honestos est virtus, si sit determinatus ad actus honestos ex amore honestatis, aut boni honesti, vel propter fugam turpis eliciendos, concedo minorem:* Si solum sit determinatus ad actus honestos propter fugam tristici, nego minorem, & consequentiam, quia ut ostensum manet, ad rationem virtutis non sufficit quod habitus determinatus sit ad actus honestos; sed vitrà requiritur quod sit determinatus ad illos, vel ex amore honestatis, vel propter fugam turpitudinis;

dinis; hoc autem non habet timor servilis, quod solum determinat ad actus honestos propter fugam tristis, nempe propter fugiendas poenas inferni, & æternam tristitiam ex illis inferendam.

QUESTIO XVII.

Quisnam sit primarius actus timoris filialis?

1. **S**upponendum est primo, timorem initialem non distinguere specie à timore filiali; propterea enim de illo specialem quaestionem non facimus. Hæc suppositio est D. Thom. in *present. artic. 8.* Quam probat primo in *argum. sed contra*, sic: Perfectum, & imperfectum non diversificant substantiam rei: Sed timor initialis, & filialis differunt secundum perfectionem, & imperfectionem charitatis, ut patet ex August. *super 1. Can. Ioann.* Ergo timor initialis non differt secundum substantiam à filiali. Secundo in *corp.* sic: Nam timor initialis in presenti accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor per inchoationem charitatis, non tamen inest eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis: Ergo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam: Sed charitas perfecta, & imperfecta non differunt secundum essentiam, aut speciem, sed solum secundum statum: Ergo timor initialis, prout in presenti sumitur, non differt secundum essentiam, aut speciem à timore filiali.

2. Nec in contra est, quod obijcitur, primo sic: Timor filialis ex dilectione causatur: Sed timor initialis est initium dilectionis: Ergo non est quoad speciem filialis. Secundo: Quia timor initialis, vel qui illum habet, adhuc timet poenam, timor autem filialis poenam non timet, sed solum culpam: Ergo differunt ex obiecto, & consequenter specie. Tertio: Quia medium differ ab extremis: Sed timor initialis est medium inter servilem, & filialem: Ergo ab utroque differt.

3. Respondetur enim, ad primum, concessa maiori, distinguendo minorem: Timor initialis est initium dilectionis perfectæ, concedo: Dilectionis imperfectæ, nego minorem, & consequentiam: Quia timor initialis causatur quidem ex dilectione incipiente, & imperfecta, sed est initium, & dispositio ad perfectam charitatem acquirendam, in quo nulla est contradictio. Vel dici potest, quod timor, qui dicitur initium sapientie seu charitatis, non est timor initialis prout in presenti sumitur, sed est timor servilis, in quantum introducit ad charitatem, per modum quo acus, vel seta

introducitur filium, vel linum, quæ prius pungit, & postea introducit filium, ut explicat Div. August. *Tract. 9. in Can. Ioann.*

4. Ad secundam, distinguo antecedens: Timor initialis adhuc timet poenam tanquam proprium obiectum, nego antecedens: Ex confortio timoris servilis, qui adhuc manet cum charitate incipiente, concedo antecedens, & nego consequentiam, quia timor initialis est timor filialis ut incipiens cum charitate inchoante, in quo statu, qui illum habet, simul retinet timorem servilem quoad substantiam, & ideo adhuc timet poenam, non per ipsum timorem filialem initialem, nec tanquam obiectum proprium illius, sed per timorem servilem, vi cuius adhuc oculus habet ad poenam fugiendam, quod quidem excluditur, quando charitas est perfecta, quia charitas perfecta foras mittit timorem. Vidè *supr. quest. preced.*

5. Ad tertium respondet similiter D. Thom. quod timor initialis est medium inter servilem, & filialem perfectum, non sicut medium eiusdem generis, & tertie speciei, sed sicut ens imperfectum est medium inter non ens, & ens perfectum, quin exinde differant quoad substantiam ens imperfectum, & perfectum, vel sicut infans est medium inter embrionem, & hominem perfectum, quin ex inde inferatur infantem specie differre ab homine perfecto.

6. Supponendum est secundo, timorem filialem esse donum Spiritus Sancti. Ita etiam D. Thom. in *present. artic. 9.* & probat primo ex eo quod Isaias cap. 11. enumerans septem dona Spiritus Sancti, inter ea ultimo loco ponit spiritum timoris Domini, illis verbis: *Et replebit eum spiritus timoris Domini.* Secundo: Quia dona Spiritus Sancti sunt quedam habituales perfectiones potentiarum, quibus redduntur bene mobiles à Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentie appetitive redduntur bene mobiles à ratione: Sed ratione timoris filialis voluntas redditur bene mobilis à Spiritu Sancto: Ergo timor filialis est donum Spiritus Sancti. Minor probatur: Quia ad hoc ut aliquid sit bene mobile ab aliquo movente primo requiritur, quod sit ei subiectum, & illi non repugnans, nam ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus: Sed ratione timoris filialis voluntas subijcitur Deo, seu Spiritui Sancto moventi, quia ratione illius Deum reveremus, & refugimus nos ipsi subducere: Ergo ratione timoris filialis voluntas redditur bene mobilis à Spiritu Sancto. Et ideo, inquit D. Thom. *Timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo.*

7. Nec in oppositum vrgent, quæ sibi obijcitur Div. Thom. primo sic: Nullum donum

Quest. XVII. Quisnam sit primarius actus timoris filialis? 247

num Spiritus Sancti opponitur virtuti, quæ etiam est à Spiritu Sancto, alioquin Spiritus Sanctus esset sibi contrarius: Sed timor opponitur spei, quæ est virtus à Spiritu Sancto: Ergo non est donum Spiritus Sancti. Secundo: Quia habere donum pro obiecto est proprium virtutis Theologicæ: Sed timor filialis habet Deum pro obiecto, siquidem ipsum timet: Ergo est virtus Theologica, & non donum. Tertio timor consequitur ex amore: Sed amor Dei est virtus Theologica: Ergo & timor Dei est virtus Theologica ad idem pertinens. Quarto: Quia timor datur contra superbiam ut inquit D. Gregor. *lib. 2. Moral. cap. 36.* Sed superbiam opponitur virtus humilitatis: Ergo timor est, vel pertinet ad virtutem humilitatis, & non est donum speciale. Quinto: Quia dona sunt perfectiora virtutibus, siquidem dantur in adiutorium virtutum, ut inquit D. Gregor. *ubi supr.* Sed spes, quæ virtus est, est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum: Ergo timor non potest esse donum.

8. Respondetur enim ad primum, concessa maiori, negando minorem: Quia spei solum opponitur, aut contrariatur hæsitatio, aut diffidentia ne nobis deficiat, quod speramus obtinere per auxilium divinum, non autem timor, quo timemus ab hoc auxilio nos subtrahere, imò hic timor, & spes sibi invicem coherant, & se invicem perficiunt.

9. Ad secundum respondet D. Thom. *Quod proprium, & principale obiectum timoris est malum, quod quis refugit; & per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, ut supra dictum est: Est autem per hunc modum obiectum spei, & aliarum virtutum Theologicarum, quia per virtutem spei, non solum innititur divino auxilio ad adipiscendum quacumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum tanquam principale bonum: Et idem pariter in alijs virtutibus Theologicis.* Sic Div. Thom. cuius solutionem, quia litem inter Thomistas haud levem excitat, mox dilucidandam, ad verbum retulimus, sicut, & sequentem, eodem titulo.

10. Ad tertium respondet, quod ex hoc quod amor est principium timoris, non sequitur, quod timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum, & tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones in Deo: *Et ideo amor magis habet rationem virtutis, quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet; & propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat, unde est aliquid minus virtute Theologica.*

11. Ad quartum, explicanda est maior: Timor datur contra superbiam formaliter, nego maiorem: Contra initium, seu radicem superbiam, concedo maiorem: Et distinguo minorem: Superbiam opponitur humilitas directe, & formaliter, concedo minorem: In radice, seu radicaliter, & initiative, nego minorem, & consequentiam. Quia ut dicitur *Ecclesiast. 10. Initium superbiam hominis apostatare à Deo, id est, nolle subdi Deo; & huic initio superbiam opponitur directe timor filialis, qui Deum reveretur, & per quem Deo subijcitur; unde timor per se excludit principium superbiam, & illi opponitur in radices, & hoc sensu datur contra superbiam; ex quo non sequitur quod sit formaliter virtus humilitatis, sed solum quod sit radix, & initium illius; quod libenter fatemur, quia dona Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium, & moralium, ut supra dictum est, 1. 2. *quest. 68. artic. 5. & 8.* Sed virtutes Theologicæ sunt principia donorum, ut ibidem dictum est *artic. 4. ad 3.* Ex quo patet ad quintum, concedimus enim, quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus, negamus autem quod sint perfectiora virtutibus Theologicis, unde licet timor non sit perfectior, sed minus quam spes, quæ virtus Theologica est, non sequitur quod non sit donum.*

12. His suppositis restat ingens difficultas in explicando primarium actum huius doni timoris, seu timoris filialis, fundata præsertim in præfatis solutionibus D. Thom. *ad 2. & 3.* simul cum alijs eiusdem textibus, in quibus videtur oppositum tenere, & in eo quod in Christo Domino, & in beatis omnes Theologi admittunt donum timoris in quibus tamen difficile assignabitur timor, cuius principale, & proprium obiectum sit malum, quod fugiant, seu qui principaliter respiciat malum cuius fugam importet. Igitur PP. Salmant. in *present. tenent*, quod actus primarius doni timoris non est fuga mali separationis à Deo, sed est actus reverentiam, & subiectionis ad divinam eminentiam ut potentem absolutè infligere malum. Pro qua sententia referunt fere omnes Thomistas, & inter illos Illust. Godoy, *disp. 25. concl. 3.* Qui tamen *num. 76.* probabiliter tenet, actum primarium doni timoris esse inadæquatè ex conceptu differentiali prosecutionem, & fugam, ita ut ex vno conceptu inadæquato sit reverentia erga Deum, & ex alio etiam primario inadæquato fuga mali separationis à Deo: Cuius sententiam innixus Recent. Thomista Complutensis tenet absolutè, actum primarium doni timoris esse inadæquatè fugam formalem mali separationis à Deo. A decisione tamen huius difficultatis pendet non leviter decisio alterius, nempe an in Christo Domino, & in beatis detur timor, quoad actum fugæ separationis

nis à Deo, seu timor culpæ? In qua Illust. Godoy, *concl.* 2. partem affirmativam tenet, & cum ipso præcitat Recent. Complut. PP. verò Salmant. negant in Christo, ac in beatis actum fugæ separationis à Deo, qui sit propriè timor. Igitur, vt communem sententiam explicem.

PRIMA CONCLUSIO.

13. **D**ICO primo: Actus primarius doni timoris est actus reverentia, & subiectionis ad divinam eminentiam, vt potestatem absolute infligere malum. In hac assertione nullus Thomista dissentit. Et meritò, nam constat ex D. Thom. pluribus in locis, nam in *present. artic.* 7. sic ait: Timor castus, vel filialis est initium sapientia, sicut primus sapientia effectus; cum enim ad sapientiam pertineat, quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, vt homo Deum revereatur, & se ei subiciat: Ergò iuxta D. Thom. actus reverendi Deum, & se ei subijciendi est primarius in timore casto, vel filiali, quia est primus actus, ex quo sumit initium sapientia ad regulandam vitam secundum rationes divinas. Item, *artic.* 9. supra expenso, *num.* 6. sic ait: Ad hoc vt aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur, vt sit subiectum ei non repugnans. Hoc autem facit timor filialis, vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, & refugimus nos, ipsi suberabere. Et in *fol.* ad 4. inquit: Quod nolle subijci Deo opponitur timori filiali, quo Deum reveremur. Et similiter *artic.* 10. ad 3. sic explicat timoris filialis actum: Timor filialis non importat separationem, sed magis subiectionem ad ipsum; sed separationem refugit à subiectione ipsius, separationem autem importat per hoc quod non presumit se ei adquare, sed ei se subijcit. Quæ etiam separatio invenitur etiam in charitate, in quantum diligit Deum supra se, & supra omnia, unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget. Et *artic.* 12. in *corp.* ait: Quod ad timorem filialem pertinet Deo reverentiam exhibere, & ei subditum esse. Et in 3. *dist.* 34. *quest.* 1. *artic.* 2. ad 7. sic ait: Timor sonat in quandam reverentiam. Quanto autem creatura magis Creatori subijcitur, tanto alior est; sicut materia, quanto magis subijcitur forme, tanto perfectior est; & ideò timor in excellentiam sonat, secundum quod importat reverentiam ad Deum, sic enim, maxime donum est. Et ibidem, *questiunc.* 4. in *corp.* inquit: Quod in Patria tollitur, timor, quantum ad hunc actum, qui est timere separationem, sed manebit quantum ad actum, qui est admirari, vel venerari illud arduum;

quod fit, quando ex consideratione tantæ altitudinis homo in propriam parvitatem resilit. Et 3. *part.* *quest.* 7. *artic.* 6. in *corp.* ait. Et sic patet, quod aliquis non timeatur, nisi propter suam eminentiam; sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis à Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa; sed secundum quod respicit divinam eminentiam, prout, scilicet, Anima Christi quodam affectu reverentia movebatur in Deum ab Spiritu Sancto acta. Idem repetit ad 1. vt infra videbimus, & similiter in *disp.* *quest.* unica de Spe, *artic.* 4. ad 2.

14. Accedit, quod ipse Mag. Sentent. in 3. *dist.* 34. explicat etiam timorem permanentem in sæculum sæculi, his verbis: Spiritus timoris erit in futuro, sicut & alia dona Spiritus Sancti, sed non habebit omnem illum usum, quem modo habet; faciet enim nos tunc revereri Deum, non timere separari, vel carere. Et hoc tantum sensu concedit timorem in Christo Domin. Etiam Laurentius Justinianus sic timorem reverentialem exponit: Septimus est timor reverentia, qui solus erit in Patria. Reverentia namque est resilitio à considerata magnitudine Dei, in propriam parvitatem. Et M. Gregor. in 1. *Reg. cap.* 1. timorem explicat per quandam humilem adorationem, & venerationem Dei omnipotentis complimentis elationem. Et inquit: Igitur, dum summa gloria respergi claritate appetimus, presumptionis nostra ausum in hoc timoris transitu præfigamus, vt quo venerabilis omnipotentem Dominum meruimus, eo perspicacius benignitatis eius gloriam videamus. Item *lib.* 17. *Moral. cap.* 15. explicans illud: Columna Cæli contremiscunt, & pavent ad nutum eius, sic ait: Ipsa virtutes Cælestium, qua hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt; sed idem timor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis.

16. Ex quibus omnibus, quæ ad longum retuli, vt mens D. Thom. dilucidius constare possit, patet, actum privarium timoris esse potissimè actum reverentia, & subiectionis erga divinam eminentiam, vt potestatem absolute infligere malum. Quod sic probatur, nam ille est actus primarius doni timoris, per quem potissimè explicant D. Thom. & alij supra relati ipsam timoris donum: Sed illud explicant per reverentiam, & subiectionem ad divinam eminentiam: Ergò hæc est actus primarius doni timoris. Et videtur, quia prædicta reverentia, & subiectio absdubio est actus proprius doni timoris, aliàs per illam non explicasset toties Div. Thom. actum talis doni: Sed non potest esse actus secundarius;

tum,

um, quia id nullus hucusque asseruit; tum, quia in timoris dono non potest esse principalior respectus ad mala fugienda, quam respectus reverentialis ad Deum; tum, quia nemo reveretur Deum, quia fugit malum separationis ab ipso; sed propterea fugit malum separationis ab ipso, quia ipsum reveretur vt Patrem immensæ Maiestatis: Ergò est actus primarius doni timoris.

16. Dices forsam ex P. Suarez, ex dictis ad summum probari, quod actus primarius doni timoris sit talis affectus reverentia, & subiectionis, non tamen actus primarius timoris filialis, & casti; sed distinguendos esse duos timores specificè, vt illos distinguit Laurent. Justinianus, *ubi supr.* nempe vnus, qui dicitur reverentia, qui sit donum Spiritus Sancti; alius qui dicitur filialis, seu castus, & hunc non esse donum Spiritus Sancti: Et actum quidem privarium illius esse actum reverentia; actum verò privarium istius esse actum fugæ à malo separationis à Deo. Nam hoc solum pacto videtur posse conciliari secum D. Thom. qui locis supra expensis *num.* 9. & 10. inquit, obiectum principale timoris esse malum quod quis refugit, seu cuius fugam importat; hic verò tenet, actum principalem esse reverentiam; si nimirum dicatur, duos esse timores, vnum nempe donum, cuius primarius actus sit reverentia; alium, nempe filialem, & castum, cuius primarius actus sit fuga mali separationis à Deo: Hunc autem ita distinguit Suarez à primo, quod eum dicit esse indistinctum à charitate, quia ad eandem virtutem pertinet amare bonum, & fugere malum illi oppositum.

17. Sed contra est primo, quia hoc pacto minimè explicari potest D. Thom. Tum, quia vt videre licet locis citatis, expressè explicat timorem filialem, & castum per actum reverentia, & subiectionis ad Deum, & hoc pacto asserit esse maximè donum. Tum, quia vbiicumque explicat donum timoris, illud supponit, vel asserit esse timorem filialem, vel castum, vt liquet eius verba relegenti. Tum, quia in *present. artic.* 9. in *corp.* concludit: Undè relinquatur, quod timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti, est timor filialis, sive castus. Quid clarius? Tum, quia *artic.* 12. in *corp.* expressè ait: Quod ad timorem filialem pertinet, Deo reverentiam exhibere, & ei subditum esse: Ergò est expressè contra D. Thom. distinguere ita inter donum timoris, & timorem filialem, vel castum, quod iste non sit donum Spiritus Sancti, nec habeat actum reverendi Deum, seu divinam eminentiam, ille verò non habeat actum fugiendi malum separationis.

18. Contra secundo, quia frustra multiplicantur specie timoris habitus, vel

Illustinus. Palanco.

principia ad reverendum Deum, & fugiendum malum separationis ab ipso: Ergò non sunt duo, sed vnus habitus, qui vtrumque actum elicit. Probatur antecedens, quia idem habitus, qui primario respicit Deum, ipsum reverendo propter sui eminentiam vt potentem infligere malum, potest secundario timere offensam illius; immò ex hoc ipso quod ipsum sic reveretur, non potest non timere offensam illius, & separationem ab ipso, si hæc imminens proponatur: Ergò frustra ponuntur duo habitus, seu principia ad hos actus: Contra tertio, quia sententia P. Suarez identificans timorem filialem, vel castum cum habitu charitatis est contra D. Thom. & falsa. Et quidem expressè contra Div. Thom. in *present. artic.* 9. in quo defendit expressè timorem filialem esse donum, & non esse virtutem Theologicam, adhuc charitatis; vnde ad 3. inquit: Ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur, quod timor Dei non sit habitus distinctus à charitate. Deinde est falsa, quia licet charitas, ex eo quod amat summum bonum, habeat detestari, & fugere per odium summum malum offensæ Dei, & separationis ab ipso, non tamen habet per se fugere illud per timorem; quia tendentia timoris est specialis, & distincta à tendentia odij, & detestationis, siquidem respicit malum, non præcisè vt malum, sive vt contrarium bono dilecto, quo pacto respicitur à charitate, sed malum vt arduum, & imminens, quo pacto non potest respici per se à charitate, quia sub hac ratione est extra rationem formalem obiectivam charitatis, extra quam est arduitas, sive in bono, sive in malo; quia sicut illa non diligit bonum Dei vt arduum, ita nec per se refugit malum illi adversum, vt arduum: Ergò.

19. Ex quo obiter infero contra M. Cabrera, *tom.* 1. in 3. *part.* *quest.* 7. *artic.* 6. in *Coment. art.* non esse probabile in via D. Thom. quod actus timoris reverentialis non distinguatur ab actu humilitatis. Tum, quia D. Thom. supra *num.* 11. expressè distinguit donum timoris à virtute humilitatis, & actum vnus ab actu alterius. Tum, quia expressè ait dona esse perfectiora virtutibus moralibus, & illarum principia; quod falsum esset, si actus timoris reverentialis esset actus elicitus ab humilitate, quia iam donum timoris, vel esset frustra, vel esset indistinctus à virtute humilitatis, quæ virtus moralis est. Infero secundo contra P. Suarez, donum timoris esse habitum specialem, cuius actus primarius sit timere ipsum, reverendo ipsum, non autem habitum versantem circa materiam temperantia: modo superiori ad temperantiam acquisitam, & infusam, vt ipse vult. Patet, tum, quia hic habitus circa materiam temperantia necessario esset habitus temperantia;

Ii

audi.

auditum autem est, quod detur habitus temperantiae supra virtutem acquisitam, & infusam temperantiae. Tum, quia in tantum timoris donum versari potest circa materiam temperantiae, in quantum timendo Deum, & ex timore ipsius coercet hominem à delectationibus sensibilibus, quæ sunt materia temperantiae, iuxta illud: *Confige timore tuo carnes meas à iudicijs enim tuis timui*: Ergò prius est in dono timoris respicere Deum, ipsum timendo, & iudicia eius, quam coercere delectationes sensibiles carnis, quæ sunt materia temperantiae: Ergò donum timoris primario versatur circa Deum, timendo ipsum, quam circa materiam temperantiae. Secundo: Quia actus coercendi tales delectationes non est elicitus, sed imperatus à dono timoris, ex eo enim, quod timet, & reveretur Deum, in quo actus eius elicitus consistit, obligat habitum temperantiae ad coercendas, & moderandas delectationes: Ergò ineptè explicatur actus primarius proprius doni timoris per actum versantem circa materiam temperantiae, seu coercentem delectationes sensibiles. Tertio: Quia materia, circa quam ex consequenti, & secundario versatur timor, non est sola materia temperantiae, sed materia omnium virtutum, quia in omni materia refugit culpam, & offensam Dei. Undè D. Thom. in present. *quæst. 141. artic. 1. ad 3.* inquit: *Donum timoris principaliter respicit Deum, cuius offensam vitat::: Secundario autem potest respicere quacumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam, maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea, quæ maxime aliciunt, circa quæ est temperantia, & ideo temperantia etiam correspondet donum timoris*: Ergò materia, circa quam versatur timor Dei coercivè, est materia cuiusvis virtutis, in qua potest per excessum, aut defectum esse offensam Dei, licèt inter hæc maxime versetur circa delectabilia, quæ maxime aliciunt, & quæ sunt materia temperantiae; omnia autem ista respicit secundario, primario autem solum Deum, cuius offensam vitat.

20. Dices secundo, verum esse quod donum timoris primario respicit Deum, ipsum reverendo, non tamen tanquam obiectum adæquatam, sed inadæquatè etiam respiciendo, & æquè primario malum separationis à Deo per modum fugæ, ac proindè actum primarium doni timoris, non esse solum affectum reverentiae erga divinam eminentiam, sed affectum fugæ erga malum separationis. Ita Illust. Godoy, & R. Complut. ubi supra. Sed contra hanc sententiam.

SECUNDA CONCLUSIO.

21. **D**ICO secundo: *Actus primarius doni timoris non est fuga formalis à malo separationis à Deo, vi cuius timeatur tale malum, sed unice affectus reverentia iam explicatus*. Probatur primo ex præmissis locis D. Thom. supra allegatis, in quibus explicat unice donum timoris per talem affectum reverentiae, non verò per fugam, seu timorem mali separationis à Deo, vt ea relegendi constabit: Sed non est credibile, D. Thom. explicasse donum timoris, omittendo in eius explicatione actum primarium illius, sine quo explicari adæquatè non posset: Ergò iuxta D. Thom. actus primarius doni timoris unice est affectus reverentiae erga Deum, non autem fuga, seu timor mali separationis ab ipso.

22. Secundo probatur ratione ex ipso deducta, quia donum timoris reperiri non potest in eo, cui repugnat actus eius primarius: Sed iuxta D. Thom. donum timoris reperitur in Christo, & in beatis, quibus iuxta ipsum repugnat fuga, quæ sit timor mali separationis à Deo: Ergò hæc non est actus primarius ipsius. Maior est communis sententia Thomistarum, qui nullam virtutem, vel habitum admittunt in subiecto, cui repugnet actus primarius ipsius; ob hoc enim relegant à beatis, & à Christo spem Theologicam, adhuc admisso quod possint sperare aliqua obiecta secundaria, vt gloriam corporis, & beatitudinem alienam, & similiter in alijs virtutibus, & habitibus. Minor verò, in qua est difficultas, probatur ex D. Thom. Primo ex *3. Sentent. dist. 34. quæst. 1. artic. 1. quæstiunc. 4. in corp.* ubi inquit: *In patria tolletur timor, quantum ad hunc actum, qui est timere separationem ab ipso; sed manebit quantum ad actum, qui est admirari, vel venerari illud arduum*. In quo consonat cum ipso Magistro Sentent. ibidem dicente, quod donum timoris in Patria non habebit omnem usum, quam modo habet; faciet enim nos tunc revereri Deum, non verò timere separari, vel carere. Secundo ex *3. part. quæst. 7. art. 6. in corp.* ubi inquit: *Dicendum quod timor respicit duo obiecta, quorum unum est malum terribile; aliud est illud, cuius potestate malum infligi potest, sicut aliquis timet Regem in quantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille, qui potest nocere, nisi haberet quandam eminentiam, cui de facili resisti non possit. Et sic patet, quod aliquis non timeretur, nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis à Deo per culpam*

nec

nec secundum quod respicit malum punitionis, pro culpa, sed secundum quod respicit divinam eminentiam, prout scilicet Anima Christi quodam affectu reverentia movebatur in Deum acta ab Spiritu Sancto: Censet ergò D. Thom. actum unicum timoris in Christo fuisse affectum reverentiae erga Deum, nullatenus verò timere malum separationis à Deo.

23. Quod confirmari potest ex *solut. ad 2.* quod intendebat probare, in Christo non esse donum timoris, quia timor respicit, vel separationem à Deo, vt timor castus, vel puniri ab ipso, vt timor servilis, quorum utrumque est Christo impossibile. Respondet autem: *Quod ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit obiectum, quod est malum; profecto insinuans, rationem illam rectè probare, sed solum de timore secundum quod respicit obiectum quod est malum, quo pacto fatetur non dari in Christo: Ergò respicere malum, timendo ipsum, non est actus primarius timoris, alioquin fuisset in Christo. Id ipsum de beatis asserit 1. 2. quæst. 67. artic. 4. ad 2. his verbis: Timor filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, & quantum ad hunc actum manet in gloria; & timere separationem ab ipso, & quantum ad hunc actum non manet. Separari enim à Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timetur, secundum illud Proverb. 1. Abundantia perfruetur, malorum timore sublatum. Quæ propositio, vt benè advertunt PP. Salmant. est negativa, directè contradictoria oppositæ asserenti, dari in beatis timorem quantum ad actum fugiendi, seu timendi separationem: Nequit ergò admitti iuxta D. Thom. in beatis talis actus: Non ergò est actus primarius ipsius.*

24. Confirmatur vrgentius ex ipso D. Thom. Nam *3. part. loco proxime citat. ad 1.* sic ait: *Dicendum, quod habitus virtutum, & donorum propriè, & per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti::: Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor; sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestate aliquod malum infligi potest: Sed spes, secundum quod virtus est, respicit non solum actorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitum, & ideo Christo, qui iam habebat perfectum beatitudinis bonum non attribuitur virtus spei, sed donum timoris*. Ubi valde notanda est advertentia Caietani. Distinguit Caietanus duplicem ordinem inter causam, & effectum, actorem boni, vel mali, & ipsum bonum, vel malum. Primò, secundum quod actor est potens absolute, & secundum se causare bonum, sive malum. Secundò, in quantum præparatus est ad executionem boni, vel mali. Ex quo infert differentiam inter

spem, & timorem, conveniunt enim in eo, quod vt quis speret bonum ex actore, aut timeat ex eo malum, requiritur vterque ordo, hoc est, quod actor paratus sit ad causandum bonum, vel ad causandum malum. Quando autem primus tantum ordo intervenit, hoc est, quando actor solum est secundum se potens causare bonum, vel malum, tunc solus actor respicitur: Et quia spes essentialiter, & per se primo petit esse respectu boni in executione, & respectu actoris vt parati ad exequendum bonum, idèd vbi non intervenit vterque prædictus ordo respectu boni, hoc est, vbi actor solum est potens secundum se causare bonum, sed non ad id paratus, non potest dari spes: Quamvis autem ex parte actoris mali solum detur primus ordo, hoc est, quamvis actor solum sit potens secundum se causare malum, licèt ad id non paratus, potest dari timor, quia timor per se primo non est respectu mali, nec respectu actoris in executione, sed respectu actoris vt potentis secundum se infligere malum. Et ratio, inquit Caietanus, redditur in littera ex communi ratione doni, & virtutis, quia scilicet commune est virtuti, & dono per se primo respicere bonum, quia virtus primò bonum facit, non autem per se primo respicere malum; & indè infert, virtutem spei secundum propriam rationem per se primo respicere non solum actorem boni, sed bonum etiam ex actore obtinendum, & nondum habitum, quia utrumque est bonum; at verò timor in quantum est donum, propriè, & per se primo solum respicit actorem vt potentem infligere malum, qui solus est bonus; non verò ipsum malum vt ex actore procedendum, ne per se primo respiciat malum. Et idèd, inquit quod donum timoris in Christo minimum retinuit de aspectu ad malum, dum in solum tendebat actorem mali, non vt executivum, sed vt ex se potentem causare malum, & idèd timoris donum fuit in Christo, vt potè solum reverentiam actoris mali petens in Christi Anima.

25. Ex qua D. Thom. doctrina, cum Commentario Caietani, sic arguo primo: *Habitus virtutum, & donorum propriè, & per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti*: Ergò habitus doni timoris propriè, & per se respicit bonum, malum autem ex consequenti. Antecedens est D. Thom. consequentia autem infertur tanquam particularis ex univ. sali, subalternata ex subalternante. Tum sic, sed respicere bonum propriè, & per se, malum autem ex consequenti formalissimè est respicere bonum primario, & per se primo, malum autem solum secundario: Ergò habitus doni timoris solum respicit primario, seu per se primo, bonum divinum eminent, malum verò separationis non nisi secundario: Ergò

respectus ad bonum, nempe affectus reverentiae, est actus primarius; respectus vero ad malum, nempe fuga à separatione, erit solum secundarius. Secundò: *De ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor; sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestare malum infligi potest*: Sed illud vnicè est obiectum primarium timoris, quod est de ratione timoris, illud verò, quod licet respiciatur à timore, non est de ratione illius, solum est obiectum secundarium: Ergò sola eminentia boni divini, cuius potestare malum infligi potest, est obiectum primarium doni timoris, malum autem separationis solum secundarium: Sed respectus ad obiectum primarium est actus primarius, & respectus ad secundarium, secundarius: Ergò respectus ad divinam eminentiam per modum reverentiae est actus primarius, respectus verò per fugam à malo separationis est actus secundarius. Tertiò: Nam actus, quam habuit timor in Christo, absdubio fuit actus primarius doni timoris, actus verò, quo caruit, solum dici potest actus secundarius, nam habitus quilibet potest existere sine actu secundario, & in subiecto incapaci illius, non verò sine actu primario, aut in subiecto incapaci illius: Sed iuxta D. Thom. *In Christo fuit timor Dei, non secundum quod respicit malum separationis, sed secundum quod respicit divinam eminentiam affectu reverentiae*: Ergò respectus ad divinam eminentiam per affectum reverentiae est actus primarius; respectus verò ad malum separationis per fugam solum est actus secundarius doni timoris.

26. Quartò ex disparitate inter spem, & timorem; quia spes per se primo, secundum quod virtus est, respicit non solum actorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitum donum autem timoris per se primo solum actorem mali, in quantum est potens infligere malum, non verò ipsum malum, quod infligere potest, quæ disparitas patet primo ex D. Thom. *in corp. & ad 1.* vt relegendi constabit. Secundò, quia nemo sperare potest in aliquo, vel ab aliquo, nisi sperando bonum ab ipso, & sic vtrumque est de ratione, & essentia spei, & ille à quo quis sperat, & bonum, quod ab illo sperat; attamen bene potest quis timere aliquem; v. gr. Regem, in quantum habet occidendi potestatem, quin timeat ab illo malum aliquod, quando nempe nullum ab eo malum imminet. Tertiò, quia vt inquit D. Thom. *Aliquis non timeatur nisi propter suam eminentiam*; at verò speratur in aliquo, non solum propter suam eminentiam, vt causativam boni; sed propter ipsum bonum ab ipso obtinendum, quod etiam est obiectum primarium spei. Demum, quia potest aliquis; v. gr. Rex, aut Deus, vt potens infligere ma-

lum, timore absolute vt quod timeri sistente in ipso, tanquam in obiecto, non solum motivo, sed terminativo; vnde absolute dicimus: Rex maximè timetur à subditis, Deus ab hominibus; at verò nemo proprie speratur absolute, & vt quod in quantum potens causare bonum, vnde nemo dicit per spem proprie dictam: *Spero Regem, sed spero in Rege, nec spero Deum, sed spero in Deo, vel à Deo*; nam licet possit quis sperare Regem, vel Deum, in quantum sperat adventum eius, hoc est proprie expectare, non verò, nisi improprie sperare; vnde in Sac. Textu sæpè simè invenitur expressus timor Dei per *timere ipsum vt quod*, & personaliter sumptum; v. gr. dum dicitur: *Time Deum, & recede à malo: Quis non timebit te, o Rex gentium*, & similia; & vix invenietur expressus per *timere ab ipso, vel in ipso*, non enim dicitur *time à Deo, nec quis non timebit à te*? E contra autem vix invenietur expressa spes proprie talis per *sperare Deum vt quod*, & personaliter sumptum, sed solum per *sperare in Deo, vel à Deo*, vnde non dicitur *sperare Deum, & fac bonitatem, sed spera in Deo, &c.* nec dicitur, *quis speravit eum, & confusus est, sed quis speravit in eo, & confusus est*? Quæ differentia aperte indicat, Deum personaliter, & absolute, vt est potens infligere malum, esse obiectum, non solum quo, sed quod primario terminativum timoris, è contra verò, vt est potens causare bonum, solum esse obiectum quo spei, non verò obiectum quod, & terminativum illius: Ergò per actum primarium timoris solum respicitur vt quod, & terminativè Deus vt potens infligere malum, non verò ipsum malum, nisi secundario, licet spes respiciat primario Deum vt potentem communicare bonum, & etiam primario ipsum bonum comunicandum, nempe beatitudinem.

27. Et confirmatur ex commentario Caietani, quia de ratione doni, & virtutis est respicere per se primo bonum, malum autem non nisi ex consequenti, & secundario: Sed respectu timoris solum Deus vt potens infligere malum est bonus, non verò ipsum malum ab eo infligendum, è contra verò respectu spei non solum est bonus Deus vt potens communicare bonum, sed etiam ipsum bonum comunicandum, nempe beatitudo: Ergò licet spes, vt virtus, possit per se primo respicere Deum vt potentem communicare bonum, & etiam per se primo ipsum bonum comunicandum, quia vtrumque est bonum, non tamen donum timoris potest respicere vtrumque primario, nempe Deum vt potentem infligere malum, & ipsum malum, sed solum Deum vt potentem infligere malum, quia solus ipse est bonus; & donum, sicut virtus, solum per se primo potest respicere bonum,

num, non verò malum, nisi ex consequenti.

28. Confirmatur secundo, & vrgentius; quia potest quis per donum timoris timere Deum eo præcisè, quia est potens absolute infligere malum, quamvis non sit paratus ad inferendum malum sibi, nec hoc malum ex ipso imminet: Sed in eo casu timor solum terminatur ad Deum, non verò potest terminari ad malum quod Deus potest infligere: Ergò stat donum timoris solum respicere Deum vt potentem infligere malum, quin respiciat, nec possit respicere ipsum malum: Ergò solus Deus vt potens infligere malum sufficit pro obiecto primario adæquato timoris, malum autem solum secundario ab illo respicitur. Maior patet ex disparitate assignata à Caietano, quia nempe vt Deus timeri possit, satis est quod in se sit potens infligere malum, quia ex hoc præcisè est terribilis absolute, & in se, & dignus timore reverentiali; at verò vt possit terminare spem, requiritur, non solum quod sit potens absolute causare bonum, sed quod sit paratus illud communicare, quia nemo sperat in Deo ex eo præcisè quod potest, sed quia paratus est communicare bonum desideratum. Quæ disparitas patet clarè in humanis, nam ex eo, quod Rex habet potentiam vindicativam, & illam exercet erga facinerosos, omnes timent Regem, etiam qui facinora non commiserunt, & etiam si pœnam non timeant, vt potè sibi nullatenus imminet; attamen ex eo præcisè, quod habet potentiam præmiativam, & videant ipsum præmia distribuentem, non omnes sperant in eo, vel ab eo, si nulla obsequia fecerint, aut repræsentare possint, ob quæ præmientur; cuius disparitatis nulla ratio assignari potest, nisi quia timor per se primo respicit personam aut Maiestatem vt potentem absolute infligere pœnam, spes verò non respicit illam, nisi vt paratam sibi conferre bonum. Minor verò non minus patet, quia nemo timet malum, nisi vt imminens, & quodammodo futurum, malum enim non imminens imprudentissimè timeatur, aliàs possemus nunc timere Cœlum obrui: Sed per hoc præcisè quod Deus absolute possit malum inferre, si ad hoc nullo modo sit paratus, malum ab ipso non imminet, nec vllatenus est futurum: Ergò in hoc casu timor terminari nequit ad malum ab eo possibile infligi. Ex quo.

PROBATUR CONCLUSIO
ratione.

26. **P**robatum demum conclusio à ratione, quia si timere malum separationis à Deo esset actus primarius doni timoris, non posset dari donum timoris, vbi hic actus repugnet, vt sæpè dictum est, & fatentur contrarij: Sed in beatis datur donum timoris, iuxta illud: *Timor Domini permanens in saculum seculi*, in quibus tamen est impossibilis actus timendi malum separationis à Deo: Ergò hic non est actus primarius doni timoris. Minor verò quoad secundam partem, in qua stat difficultas probatur primo locis repetitis ex D. Thom. & ex M. Sent. & D. Laurentio Iustinian. Secundò à ratione, quia nullus potest timere prudenter malum, quod non considerat vt sibi practicè possibile, & imminens: Sed beati non possunt considerare malum separationis à Deo, vt sibi practicè possibile, & imminens: Ergò non possunt tale malum timere: Ergò ipsis est impossibilis hic actus.

30. Respondent contrarij, solum ad timorem efficacem mali requiri quod malum imminet, aut sit aliquo futurum, non verò ad timorem inefficacem, nam ad fugam inefficacem mali satis est quod malum sit, & consideretur vt possibile absolute respectu naturæ secundum se; & hoc pacto dari in beatis timorem mali separationis à Deo, inquit esse expressum in D. Thom. *in present. artic. 11.* dicente: *Fuga huius mali, quod est Deo non subijci, vt possibilis natura, impossibilis autem beatitudini, erit in Patria.*

31. Sed contra instant PP. Salmant. Nam vel hic actus est fuga simplex per modum odij, aut displicentiæ de malo illo, vel est fuga efficax cum conatu vitandi illud malum: Si primum, fatentur illum actum fugæ dari posse in beatis, sed negant, & bene, illam fugam esse proprie timorem, quia de ratione timoris non est vt cumque fugere malum, per displicentiam, aut odium quasi speculativum, sed fugere illud per motum, & conatum illud à se repellendi, vel avertendi se ab illo. Si autem dicatur secundum, contra est, quia in beatis non potest dari talis fuga efficax cum conatu illud malum vitandi, nam fatuus esset, & imprudens conatus fugiendi, aut vitandi malum, quod evidenter cognoscitur vt practicè impossibile, & nullo modo futurum, aut imminens, sicut fatuus esset, aut imprudens conatus fugiendi, aut vitandi cœli ruinam supra caput proprium: Ergò fuga mali, quæ sit proprie timor mali separationis, minimè dari potest in beatis.

32. Respondebis ex R. Complutens. dari

dari medium inter affectum simplicem fugæ, & affectum fugæ efficacis, nempe fugam inefficacem, cum aliquo motu, & conatu, licet inefficaci, ad malum vitandum; & hanc admittendam esse, probat primo, nam communiter admittitur desiderium inefficax, quod non est pura simplex complacentia, sed affectus prosecutivus cum aliquo conatu inefficaci ad illud consequendum: Ergo pariter dari debet fuga inefficax mali, quæ non sit pura simplex displicentia, sed fuga cum aliquo conatu, licet inefficaci, ad malum vitandum. Secundo, ex voluntate Dei antecedenti de salute omnium hominum, quæ sanè non est pura simplex complacentia, sed affectus per modum desiderij, & conatus inefficaci ad illam: Ergo similiter admitti debet fuga inefficax distincta à simplici odio, & displicentia mali: Et hanc quidem, inquit, esse verum timorem, licet inefficacem, à malo separationis, qui timor de tali malo permanet in beatis, & includitur in actu primario doni timoris, tanquam tendentia inadæquata illius actus, à qua præscindi nequit, si concipiatur ut verus timor.

33. Sed contra est primo, quia adhuc admittitur tali fuga inefficaci mali separationis, illa non potest dici verè, è propriè timor: Ergo illa nequit esse actus proprius, & primarius doni timoris, qui sanè debet, iuxta omnes, esse verè, & propriè timor. Probatur antecedens: Quia iuxta ipsum pariter se habet illa fuga inefficax mali in ratione fugæ, sicut desiderium inefficax in ratione prosecutionis: Sed desiderium inefficax in ratione prosecutionis non est verè, & propriè spes: Ergo nec prædicta fuga, in ratione fugæ, est verè, & propriè timor. Confirmatur: Sic proportionaliter se habet timor respectivè ad malum quod timet, sicut spes respectivè ad bonum, quod sperat: Sed nullus admisit spem inefficacem in beatis de bono iam adepto: Ergo nec debet admitti in ipsis timor inefficax de malo iam omninò impedito. Explicatur: Timor, ut est conatus ad repellendum malum, ita petit malum non esse iam impeditum, sicut spes, ut est conatus ad bonum adipiscendum, petit bonum nondum esse adeptum: Sed ex hoc titulo nullus admisit, & D. Thom. negat spem in beatis de bono iam adeptum, & à nullo explicatur, nec explicari potest, ita ut excludat spem efficacem, & admittat spem inefficacem: Ergo eodem titulo admitti non potest in beatis timor, adhuc inefficax de malo iam impedito, nec D. Thom. explicari, ita ut solum excludat timorem efficacem de malo separationis, & admittat inefficacem, nam sanè in beatis malum separationis à Deo omninò iam est impeditum per ipsam beatitudinem inamissibiliter possessam.

34. Dices forsitan, malum separationis de præsentis esse iam impeditum, sicut de præsentis sunt intime Deo coniuncti; at de futuro cognosci ab ipsis ut sibi possibile absolutè præcisivè à beatitudine: Et hoc sufficere ut timeant illud inefficaciter, conatu inefficaci ad illud repellendum. Sed contra: Quia, licet de præsentis possideant beatitudinem, etiam cognoscunt ipsam esse possibilem de futuro, & sibi consequibilem secundum se, & præcisivè à possessione illius de præsentis: Et tamen hoc non sufficit, ut illam possint sperare, adhuc inefficaciter: Ergo nec illud sufficere, ut possint, adhuc inefficaciter, timere separationem, aut carentiam illius. Explicatur: Quia beati possident beatitudinem etiam de futuro habendam, & conservandam in causa infallibili conservationis, seu quia in eternitate est etiam ipsis præsens conservatio beatitudinis, propterea supra diximus, & dicunt communiter Thomistæ, quod non possunt habere spem Theologicam de conservatione beatitudinis: Sed malum separationis à Deo est in ipsis impeditum omninò, non solum de præsentis, sed etiam de futuro, in causa nempe infallibili præsentis beatitudinis inamissibilis, imò carentia talis separationis, etiam ut eternaliter conservanda, est ipsis præsens in eternitate, & vident in eternitate talem separationem in æternum impeditam: Ergo nec possunt illam timere timore vilo propriè tali. Patet consequentia, quia sicut spes essentialiter importat conatum ad acquirendum de futuro bonum speratum, ita timor mali essentialiter importat conatum repellendi, aut evadendi de futuro ipsum malum, quod timetur; & sicut est contra rationem spei supponere possessum in se, aut in causa naturaliter connexa, ipsum bonum, quod sperat, ita est contra rationem timoris propriè talis supponere iam impeditum, aut expulsum omninò in se, aut in causa, malum ipsum quod timent.

35. Confirmatur secundo: Nam fuga inefficax mali, ex conceptu talis, non est propriè timor, nec actus proprius timoris, sed supponitur ad timorem: Ergo ex quo daretur in beatis talis fuga, non sequitur, nec probatur dari in ipsis timorem mali. Probo antecedens, nam prosecutio inefficax boni, ex conceptu talis, non est propriè spes, nec actus proprius spei, sed ad summum supponitur ad spem: Ergo nec fuga inefficax mali, ex conceptu malis, ex actus proprius timoris, sed ad summum supponitur ad timorem. Explicatur: Idèd desiderium boni, quamvis cum aliquo motu ad bonum, non est propriè spes, quia spes propriè pertinet ad irascibilem, & non est erga bonum, nisi ut arduum, & ab alio obtinendum; desiderium autem boni solum

lum pertinet ad concupiscibilem, & solum respicit bonum, ut bonum sibi, præscindendo ab arduitate, & futuritione illius ab alio: Sed pariter affectus fugæ erga malum secundum se possibile præcisè pertinet ad concupiscibilem, & præscindit ab arduitate, & futuritione, vel imminenti illius ab alio, timor autem essentialiter pertinet ad irascibilem, & respicit malum, non præcisè, quia malum secundum se possibile, sed quia ab alio imminens ut aliquo modo futurum: Ergo affectus fugæ erga malum secundum se possibile, quamvis cum aliquo motu, non est propriè timor, sed ad summum affectus præsuppositus ad timorem. Explicatur secundum: Nam vel affectus fugæ admittitur in beatis est affectus concupiscibilis tantum, vel etiam per modum irascibilis: Si solum concupiscibilis, etsi sit cum aliquo motu, & conatu affectivo, non potest dici timor, quia timor non est in concupiscibili præcisè; aliàs enim quælibet nolitio cuiusvis mali esset timor quod falsissimum est, nam plura volumus, quæ minimè timeamus, nolitio autem apertè est fuga mali cum aliquo motu saltè per modum concupiscibilis; unde stat optimè aliquem nolle comburi per fugam concupiscibilis, quin propterea timeat comburi. Si verò dicatur, fugam mali in beatis esse etiam irascibilis, hoc esse non potest, nisi ipsis malum imminet, quia irascibilis minimè movetur adversus malum nullatenus imminens à causa extrinseca, nec satis est possibilitas mali secundum se, & ex terminis, absque omni imminenti, aliàs posset quis timere, & moveri per irascibilem adversus malum quodlibet ex terminis possibile, & non implicans contradictionem, timendo; v. g. ruinam Cæli, suæ animæ annihilationem, imò & totius mundi, posset etiam timere ne Christus dissolveretur, & destrueretur à Deo, ne B. V. Mater nostra anihilaretur, saltè timore inefficaci, qui esset propriè timor, quia hæc omnia possible sunt ex terminis, & secundum se, non minus, quam beatum separari à Deo: Hoc autem quis dicat? Ergo.

36. Secundo contra principalem solutionem, sic arguo: Nam licet sic possibile affectus fugæ inefficaciter fugiens malum, cum conatu inefficaci, qui non sit purè simplex complacentia, in nobis, non tamen in beatis: Ergo adhuc admittitur, quod ille affectus esset timor, non datur timor mali in beatis. Probatur antecedens: Quia ille affectus fugæ in beatis omninò esset frustraneus, & consequenter imprudens: Sed in beatis non est possibile affectus frustraneus, & imprudens: Ergo. Probo maiorem: Quia conatus quilibet ad evadendum malum, visum ut nullatenus futurum, sed in æternum iam impeditum, est omninò frustraneus, & consequenter imprudens: Sed beati vi-

dent malum separationis nullatenus futurum, sed in æternum iam ab ipsis impeditum: Ergo quilibet, licet minimus conatus ad illud repellendum, esset omninò frustraneus in ipsis, & consequenter imprudens. Explicatur: Idèd compatitur, & non est frustraneus voluntas inefficax Dei de salute etiam reproberum; quia respicit ipsos ex parte obiecti ut sunt in via nondum reprobati, sed cum ordine inchoato ad beatitudinem assequendam, quam facit inchoativè futuram ipsis; & quia non regulatur per cognitionem, qua Deus videt ipsos in æternum iam reprobatos, sed per scientiam simplicis intelligentiæ, qua videt eos posse consequi salutem, imò per cognitionem, qua videt eos esse in statu viali ad ipsam, & posse tendere in ipsam: Sed in beatis contrarium omninò contingit, quia non possunt respicere se ipsos per affectum fugæ, ut in via ad malum separationis, nec possunt facere sibi inchoativè futurum ipsum malum, nec ipsum sic futurum aliunde sibi considerare, nec potest talis affectus regulari, nisi per scientiam beatam, qua vident se ipsos in æternum, & inamissibiliter coniunctos Deo per ipsam beatitudinem: Ergo non possunt habere prædictum affectum fugæ cum conatu inefficaci ad malum separationis vitandum, & evadendum.

37. Dices: Beatum posse cognoscere se ipsum secundum suam naturam præcisivè à beatitudinis statu, & cognoscere, sibi sic præcisivè sumpto, esse absolutè possibile malum separationis, & hoc modo illud fugere sibi conatu inefficaci; sicut Deus vult salutem reprobis, cognoscendo illos præcisivè à reprobatione, quo pacto illis est possibile salus. Sed contra, quia licet beati possint cognoscere se ipsos secundum se, cum præcisione negativa ex parte propriæ entitatis, & naturæ ab statu beatitudinis, non tamen cum præcisione positiva, seu cum statu positivè viali ad malum separationis: Sed hoc secundum erat necessarium ut possent habere affectum inefficacem fugæ à malo separationis: Ergo. Probatur minor ex ipsa paritate voluntatis inefficaci Dei, quia Deus non habet voluntatem illam terminatam ad reprobos, qui hodie sunt in inferno, licet possit illos attendere secundum suam naturam ut negativè præscindentem à damnatione præsentis; quia nempe illos non potest respicere cum præcisione contraria, aut cum statu positivè viali ad salutem, nec ipsis facere inchoativè futuram salutem; solumque habet talem voluntatem antecedentem respectivè ad reprobos, qui sunt in via, quos ex parte obiecti respicit pro duratione viæ cum præcisione positiva, & contraria à damnatione, nempe cum dispositione positiva viæ, faciendò illis inchoativè futuram salutem: Ergo ad affectum inefficacem, sive procurativum, sive per modum fugæ, & re-

pulsivum, requiritur hoc secundum, & non sufficit primum.

38. Ex quo colligitur manifesta disparitas inter voluntatem Dei antecedentem inefficacem, vel semiefficacem, de salute omnium hominum, quam omnes Theologi ponunt in Deo, & affectum inefficacem fugæ à malo separationis, quem ponere volunt in beatis RR. Patet inquam, nam voluntas Dei antecedens minimè est frustranea, sed valdè utilis; siquidem per se communicat viatoribus auxilia sufficiencia ad salutem, quæ per se sunt utilia in actu primo ad salutem, & per se secundo in eis, qui salutem non assecuntur, ad iustificandum Dei iudicium in damnatione impiorum: & reddendam ipsis imputabilem omissionem bonorum operum, & perseverantiæ finalis, vel finalem impoenitentiam. At verò affectus fugæ inefficacis in beatis ad vitandum malum separationis à Deo, quod in ipsis supponitur iam omninò impeditum in æternum, omninò frustraneus foret, sicut foret in Deo frustranea voluntas, qua vellet eos, qui iam sunt in inferno, & in statu damnationis, salvare post suppositam damnationem, non faciendo ipsis, nec inchoativè futuram salutem, nec imputabilem carentiam illius, in posterum.

39. Explicatur amplius: Licet Deus cognoscat animas damnatorum secundum suam entitatem ut præscindentem negativè ab statu damnationis, quo pacto ipsis secundum se est possibilis absolutè salus, nemo dixit, Deum habere voluntatem antecedentem, seu semiefficacem, qua velit omnes animas damnatorum salvas fieri, quia sanè hæc voluntas omninò frustranea foret: Ergò pariter, licet beati cognoscant se ipsos secundum suam naturam, ut negativè præscindentem ab statu beatitudinis, quo pacto est illis possibilis separatio à Deo, hoc non sufficit ut habeant affectum fugæ inefficacis, seu voluntatem inefficacem, qua nolint conatu aliquo talem separationem.

40. Tertio impugnatur prima solutio, quia dato, quod beatis esset possibilis fuga inefficax mali ipsis possibilis secundum se cum aliquo motu adversus illud malum, illa esset per modum simplicis nolitionis, non autem per modum timoris: Ergò nunquam salvatur respectu illius mali verus timor in beatis. Probatur antecedens, ex differentia inter simplicem fugam, aut nolitionem, & timorem, nam sanè, licet, tam nolitio, quam timor dicant aliquem motum, & conatum voluntatis adversus malum, tamen, ut quis nolit aliquod malum, non requiritur quod illud sibi imminet à causa extrinseca ut futurum, secus verò ut illud timeat, vnde potest quis nolle positivè, quod sibi ab extrinseca causa non imminet, sed sibi est omninò voluntarium; v. g. mortificationem voluntariam, quia tamen illam timeat,

quia mortificatio voluntaria ut voluntaria implicat quod sit obiectum timoris: Ergò ex terminis, ex conceptu fugæ inefficacis cum aliquo motu adversus malum separationis, non inferitur timor mali, sed satis est nolitio inefficax. Confirmatur: Fuga inefficax in beatis admisa non haberet differentiam timoris à simplici nolitione: Ergò solum esset simplex nolitio, non autem timor. Probo antecedens: Fuga mali solum potest differre à simplici nolitione differentia propria timoris, per hoc quod respiciat malum ut imminens à causa extrinseca; sed hoc non haberet fuga inefficax in beatis respectu mali separationis, quia ipsis nullum malum imminere potest: Ergò non haberet differentiam propriam timoris à simplici nolitione. Probo maiorem, quia non differt timor à simplici nolitione per hoc quod sit fuga cum aliquo motu, & conatu adversus malum, quia etiam simplex nolitio, ad differentiam simplicis displicentiæ, importat aliquem motum voluntatis, & conatum adversus malum, sicut volitio, ad differentiam simplicis complacentiæ, importat aliquem motum voluntatis in bonum: Ergò solum differt per hoc quod sit motus adversus malum imminens à causa extrinseca.

41. Dices forsan, differre etiam posse in eo quod nolitio non respicit malum ut possibile à causa extrinseca, timor verò illud respicit ut à causa extrinseca possibile, & talem esse fugam mali in beatis, nempe mali separationis ut possibilis secundum se à causa extrinseca. Sed contra: Quia etiam potest nolitio simplex terminari ad malum possibile à causa extrinseca: Ergò per hoc non differt timor inefficax à simplici nolitione. Probo antecedens: Quia si causa extrinseca parata non sit ad malum inferendum, sed solum potens cum omnimoda indifferentia, inferre malum, ex hoc præcisè potest quis nolle illud malum, quin illud timeat, quia nullo pacto imminet, vnde potest quis ab amico fideli nolle occidi, at non potest ab eo timere occisionem, quando nulla est ratio imminentiæ; & potest quis nolle obrui Cælo, non autem id timere; & ratio est, quia velle, vel nolle est motus omninò ab intrinseco, & idèò arbitrarius, & penes nostram voluntatem, at timor semper est ab extrinseco incussus, hoc est, à malo extrinsecè terrente, seu imminente in causa extrinseca; & malum quod non imminet, nec terret, potest quidem terminare nolitionem, pro arbitrato nolentis; at malum, quod non imminet, nec terret vllò modo, timeri non potest, quantumbis quis timere velit, ut patet exemplo repetito, nam quamvis quis velit timere ruinam Cæli, re ipsa non poterit timere illam, nisi forsan prius per illusionem possit sibi suadere aliquam de tali ruina imminentiam: Ergò per esse fugam de malo secun-

secundum se possibili à causa extrinseca non satis differt timor à simplici nolitione.

IMPUGNATUR TIMOR MALI securus à malo.

42. Confirmatur, quia D. Thom. & Philosophus, & communiter omnes Philosophi, quotiescumque definiunt timorem respectu mali, illum definiunt, quod sit fuga mali ardui imminens, seu futuri: Ergò sentiunt timorem non sufficienter differre ab alijs affectibus contra malum, per esse fugam mali ex terminis possibilis, sed solum per esse fugam mali imminens, & ardui. Dices, Philosophos communiter definivisse timorem anxium, & sollicitum, qui magis sensibilis, & notus est; de cuius ratione est, quod sit de malo imminente, non verò timorem securum, qui penè ab ipsis incognitus fuit. Idque à nobis fateri debere, quia etiam Philosophi communiter definiunt timorem per fugam mali, & per ordinem ad malum, & tamen nos admittimus timorem reverentialem, qui non sit fuga mali, nec per ordinem ad malum. Sed contra est: Quia si malum pure possibile ex terminis, & non imminens, prudenter timeri posset, equè, imò & magis vfitatus esset, & notus talis timor, quam timor mali imminens: Ergò debuissent Philosophi illum agnoscere, & in diffinitione timoris comprehendere. Probatur antecedens: Quia plura sunt mala ex terminis possibilia, quam mala imminens: Ergò si possunt illa timeri prudenter, sicut ista, magis vfitatus, & exercitus esset timor illorum, quam istorum. Secundo: Quia nos propterea dicimus, Philosophos non definivisse timorem reverentialem per illam definitionem, quia ille solum definiunt timorem mali, sive qui fuga à malo est, qui sanè est multò magis notus, quam timor pure reverentialis erga Maiestatem amatam, cum securitate ab omni malo, hic enim vix potuit à Philosophis agnosci, quid ergò mirum, quod illum sua definitione non comprehenderint? Cæterum admittere, quod definiunt timorem, qui est fuga à malo, & quod sub hoc non comprehendunt aliquem timorem, qui est fuga à malo, & qui, si datur, est, seu debet esse valdè vfitatus, quid prorsus alienum videtur à veritate. Præterquam, quod in dicta definitione, non solum non comprehendunt timorem mali non imminens, nec futuri, sed illum positivè excludunt, nam definiunt timorem per genus *fuga à malo*, & per differentiam *mali imminens*, & *futuri*: Sed per hanc differentiam apertè excluditur à ratione timoris fuga mali non imminens, nec futuri; sicut, dum homo defini-

Illustratus. Palanco.

tur animal rationale, per illam differentiam rationale, positivè excluditur à ratione hominis, animal non rationale: Ergò.

43. Contra secundo, quia implicat timor mali, qui non sit anxius, & sollicitus, sed qui sit omninò securus: Sed per te timor anxius, & sollicitus semper est de malo imminente ut futuro: Ergò implicat timor mali, qui non sit mali imminens. Probo maiorem, quia ex terminis implicat timere malum cum securitate ab illo, timor enim mali omninò contrariatur securitati à malo, sicut securitas omnimoda timori; nam ubi est omnimoda securitas, ibi nullum est periculum, ubi autem nullum est, nec apprehenditur periculum mali, nemo saltè prudenter timet malum: Ergò implicat timor mali omninò securus à malo, quod timeat, seu qui nullo modo sit anxius, aut sollicitus.

44. Contra tertio, quia si daretur timor mali securus omninò à malo, daretur timor mali in beatis: Sed hic timor mali in illis non datur, ut rectè probat D. Thom. *suprà num. 23.* illis verbis: *Nullum autem malum ibi timeatur, secundum illud Proverb. 1. Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Ergò non datur timor mali cum securitate ab ipso malo. Confirmatur: Quia si satis est, quod malum sit possibile secundum se, dabitur in beatis timor mali pœnæ, quia hoc est ipsis possibile secundum se: Ergò dabitur in illis timor servilis: Sed hoc non admittent contrarij: Ergò.

45. Dices, cum Illust. Godoy, & Recent. Complutensi, non posse negari beatis timorem mali castum, & non cautum, securum, & non anxium, nam illum expressè adstruit, tum D. August. *lib. 14. de Civitat. Dei, cap. 9.* illis verbis: *Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris casti nomine illa voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, & non solitudine infirmitatis ne forte peccamus, sed tranquillitate charitatis vitare peccatum.* Tum etiam D. Thom. in *præf. art. 11.* ubi, cum sibi sic obieciisset: *Beatus abundantia perfruetur, timore malorum sublato: Sed omnis timor est alicuius mali: Ergò.* Respondet: *Dicendum, quod in autoritate prædicta excluditur à beatis timor solitudinem habens, & à malo præcavens, non autem timor securus, ut August. dicit 14. de Civit. Dei.* Ex quibus sic arguit præcitatus Recent. Quoties D. Thom. doctrinam vnius articuli sibi opponit in alio posteriori, & in hoc explicat sensum prioris, mens D. Thom. ex hoc posteriori debet colligi, ut nemo negat: Sed in præf. opponit sibi doctrinam nostræ obiectionis, quam tradiderat 112. & textum, quem ibi allegaverat, & explicat illam de timore solitudinem habente.

bente, admittendo in beatis timorem securum: Ergo hæc est mens D. Thom. cui Thomistæ stare debent. Ad confirmationem, respondet Godoy, Beatos non æstimare malum pœnæ ut terribile, sicut malum culpæ, & idèd illud non timere; secus istud, quia obiectum timoris debet apprehendi ut terribile. Recent. verò Complutens. respondet, suo iudicio melius, timorem servilem semper esse anxium, & sollicitum, quia nunquam audivimus timorem servilem securum; timorem verò filialem ab Augustino, & Thom. dividi in cautum, & securum: Et idèd hic admittitur in beatis, & non ille.

46. Sed contra est: Quia in his testimonijs, tam Augustini, quam Doctoris Angel. minimè invenitur expressus timor mali securus à malo, sed ad summum timor securus à malo: Ergo nihil contra nos probatur, qui non negamus timorem securum à malo, nempe timorem reverentialem summi boni, qui in beatis omninò securus est à malo. Probat antecedens PP. Salmant. nam Div. August. eo loco, non loquitur affirmativè, & resolutoriè, sed conditionatè, & hypoteticè, sub conditione, quam relinquit sub dubio suspensivo, quod timor castus maneat in futuro sæculo; nam sic loquitur: *Timor ille castus permanens in seculum seculi, si erit & in futuro seculo, &c.* quam conditionem reliquisse dubiam, patet, nam infra subdit: *Aut, si nullius omnino generis timor esse poterit in illa certissima securitate perpetuorum gaudiorum, sic dictum est, timor Domini permanens in seculum seculi, quemadmodum dictum est: Patientia pauperum non peribit in æternum. Neque enim æterna erit patientia, que necessaria non est nisi ubi toleranda sunt mala, sed æternum erit, quo per patientiam pervenitur. Ita fortasse timor castus permanens in seculum seculi dicitur est, quia id permanebit, quo timor ipse perducit.* Reliquit ergo Aug. eo loco suo dubio saltè suspensivo, an timor vllus remaneret in Patria. Quod & ipse D. Thom. testatur in *present. artic. 11. in corp.* & Illust. Godoy fateatur, respondens argum. Durandi, *num. 16.* Ex quo mirantur PP. Salmant. prædictum Auctorem voluisse suam sententiam confirmare ex dicto testimonio Aug. Nam si D. Aug. ibi non affirmat quod donum timoris maneat in Patria, quomodo potest affirmare, quod ibi eliciat actum, qui sit fuga mali culpæ? Veruntamen, obiter noto hanc admirationem immeritò fieri, nam in ipso *artic. 11.* in quo D. Thom. sensit, D. August. sub dubio reliquisse timorem in Patria, ad 1. verbis relatis, *num. 49.* confirmat suam solutionem de timore securo, & non habenti sollicitudinem, testimonio ipso Aug. ut iam vidimus: Quid ergo mirum, quod Illustrissimo Godoy idem præstiterit? Et ratio

est, nam licet D. August. hypothesim de permanentia timoris in Patria sub dubio reliquerit, tamen ex hypotesi, quod permaneat, determinatè explicat, qualis sit, & non relinquit qualitatem illius sub dubio, supposita illa hypotesi; idèdque sublato dubio erga hypotesim, qualiter omnes iam illud sublato supponimus, debemus tenere omnes pro absoluta, & decisiva sententia, quod Augustinus tradidit de qualitate timoris, ex hypotesi quod permanet in Patria; nam sanè potuit D. August. non affirmare timorem permanere in Patria, & tamen affirmare, qualis esset, si fortè permaneret: Undè rectè potuit D. Thom. ex illo testimonio Aug. suam solutionem confirmare, & rectè Godoy suam sententiam potuisset roborare, si in sensu ab eo intento loquutus fuisset.

47. Undè aliter probo antecedens, nempe Div. August. adhuc ex hypotesi, ibi non tradidisse in beatis timorem mali, malum fugiens ut obiectum, primo, nam timor in illa hypotesi, inquit: *Quod non est timor exierens à malo, sive* (ut legit Div. Thom. in præfenti) *exiens à malo, sed tenens in bono, quod amitti non potest:* Sed timor mali, malum timens ut obiectum, necessariò esset timor exierens, vel exiens à malo, utpotè à malo fugiens, ut possibili; timor verò solum tenens in bono, quod amitti non potest, solum respicit bonum, licet reverenter ipsi se subiiciendo: Ergo timor expressus ibi ab August. non est timor mali, sed timor reverentialem boni. Secundò: Nam *timoris casti nomine*, inquit, *illam voluntatem significari, qua necesse erit nos nolle peccare, aut tranquillitate charitatis vitare peccatum:* Sed hæc voluntas non est timor mali, aut peccati, sed vel actus charitatis, vel timor reverentialem summi boni, quo nempe beatus omninò necessitatus est ut nolit, sive non velit peccare, quia per illum tenetur immutabiliter in summo bono: Ergo. Nec obstat, illud, quod ait: *Ubi amor boni adepti immutabilis est, si dici potest, timor mali cavendi securus est.* Primò: Quia per *ly si dici potest*, significat proprietatem esse, dicere *timorem securum.* Secundo: Quia sensus Augustini non est, quod sit timor mali cavendi, aliàs securus; quia timor mali cavendi essentialiter est cautus, & non securus; sed est, quod sit timor, quamvis securus de malo cavendo, hoc est sine cura de malo cavendo; quod rectè competit timori reverentialem summi boni, qui sanè securus est in beatis, & sine cura cavendi malum, quia sine timore mali: Non ergo exprimit ibi Augustinus timorem mali in beatis, nec ex illo colligi potest, sed solum infertur timor securus à malo, qui sanè non sit timor mali, sed eminentis boni.

48. Similiter, nec ex Div. Thom. quia in ea *solut. ad 1.* solum ait, argumentum illud præcisè probare, quod in beatis non sit timor *sollicitudinem habens, seu de malo præcavens*, cum quo componitur, quod sit in illis *timor securus, ut inquit August.* Sed rogo, cuius est timor, iste timor securus? Nunquid est timor mali, an timor reverentialem summi boni? Sanè D. Thom. illum non appellavit *timorem mali*, & meritò, quia alias dicere non posset, quod *in autoritate prædicta non excluditur timor securus*, nam illa autoritate excluditur à beatis omnis timor mali, siquidem dicit: *abundantia perfruetur, timore malorum sublato.* Ubi valdè advertendum, est modus loquendi Sacri. Textus; cum enim exprimit fruitionem, assignat ei pro obiecto *abundantiam*, omittens quod sit *bonorum*, quia sanè fruitio nullatenus esse potest, nisi de bono, vel de abundantia bonorum; cum verò exprimit timorem, sigillatim dicit *timore malorum sublato*, cuius alia ratio esse non potest, nisi quia sit duplex timor, alius reverentialem summi boni; alius, qui sit timor mali: Et idèd sigillatim excludit *timorem malorum*, ut relinqueret non exclusum alium timorem, qui timor mali non esset: Ergo si timor securus esset timor proprius mali, non potuisset Div. Thom. dicere, quod in illa autoritate non excluditur timor securus: Idèd ergo in illa iuxta D. Thom. non excluditur timor securus, quia timor securus non est propriè timor mali, sed timor reverentialem summi, & eminentis boni: Ergo tam longè ab est, quod ibi D. Thom. admitterit timorem mali in beatis, quem alibi sæpissimè ab ipsis removet, quod potius, idèd admittit timorem securum, quia ille non est timor mali, sive quia non includitur in *timore malorum*, quem à beatis sublato dicit Sacri. Textus.

49. Undè, ad argumentum desumptum ex D. Thom. omiſsa maiori, distinguo illam partem minoris, *admittendo in beatis timorem securum*, timorem, inquam securum, qui sit timor mali, nego, vel implicas in terminis: Qui sit timor reverentialem summi boni, concedo, & nego consequentiam, quam Author conatur inferre; quia D. Thom. ibidem minimè contradicit sententiæ, quam tenuerat 1. 2. nec eam deserit; sed potius ei insistit, ut postea magis explicabitur, & constat ex eo, quod postea 3. *part.* loco à nobis supra expenso, eidem doctrinæ insistit, negando in Christo timorem mali, seu timorem filialem quoad actum timendi malum separationis, aut punitionis, admittendo solum illum, quantum ad actum reverentiæ, & subiectionis ad Deum. Ex quo argumentum ipsum contrarij in ipsum retorqueo sic: Quotiescumque D. Thom. duplici loco agit de eadem re, potius

standum est ipsi in posteriori loco, quam in priori, quia in posteriori censendum est explicare quod prius dixerat, non autem è contrà: Sed post locum assignatum à contrario est 2. 2. nempe in 3. *part. quæst. 7. art. 6.* constanter tenet, sicut in 1. 2. de beatis, quod in Christo non fuit timor, neque mali separationis, neque mali punitionis, sed solum timor reverentialem, secundum quod respicit divinam eminentiam: Ergo hæc tenenda est pro firma sententia D. Thom. & ad huius tenorem exponendus est in 2. 2.

50. Agnovit hanc difficultatem prædictus R. & respondet, esse maximam disparitatem inter Christum, & Beatos, ut Christus non possit timere malum separationis, nec punitionis pro culpa, secus verò Beati; quia nempe malum, quod quis timet, debet esse possibile supposito timenti secundum se, & absolute sumpto, quod indè probat, & bene, quia idem debet esse subiectum mali patiendi, ac subiectum timoris illius mali, timens enim timet pati ipsum malum, quod fugit; in Christo autem idem est principium quod actionum, ac subiectum quod passionum, nempe suppositum; sed supposito Christi ut quod repugnat absolute, & essentialiter separari à Deo per culpam, aut puniri pro culpa; at verò in beatis hoc non contingit, quia ipsis ratione suppositi ut substantialiter constituti non est impossibile peccatum, sed solum ratione status accidentalis beatitudinis: Ergo in beatis potest esse timor culpæ, seu separationis à Deo per culpam, ut possibilis supposito illorum secundum se; in Christo verò secus, quia malum culpæ est impossibile supposito timenti secundum se.

51. Sed contra hanc singularem doctrinam, stat primo textus ipse D. Thom. vi cuius contrarij attribuunt timorem mali culpæ beatis, quia nempe dixit *in present fuga huius mali, ut possibilis natura, impossibilis autem beatitudini, erit in Patria.* Sanè, si ratio cur D. Thom. negat Christo timorem mali culpæ, esset præcisè, quia licet sit possibile illius naturæ humanæ secundum se, non tamen est possibile supposito, & ratio concedendi timorem istum beatis, esset, quia illud malum est possibile illorum supposito, non dixisset: *Fuga huius mali, ut possibilis natura, sed ut possibilis suppositio*, nam quod sit *possibilis natura*, non est disparitas inter Christum, & beatos, sed solum quod sit possibilis supposito: Non ergo in D. Thom. potest fundari prædicta disparitas. Dicere autem, quod D. Thom. nomine *natura* intellexit *naturam ut suppositam*, quo pacto idem est, ac suppositum; est purè arbitrarium, ut per se patet. Secundò: Quia si in Christo fuit verum donum timoris, absque timore mali separationis à Deo: Ergo timor

mor mali separationis non est de essentia timoris, nec actus primarius eius, adhuc inadæquatè, quando quidem datur in Christo verus actus primarius timoris filialis, absque timore talis mali separationis.

SINGULARIS SENTENTIA
de timore dissolutionis vnionis hypostaticæ in Christo, & proprie destructionis in omnibus, impugnatur.

42.

Respondet, malum separationis posse considerari dupliciter, nempe vel moraliter, vt est separatio per culpam, aut pœna culpæ; vel physicè, prout est physica carentia vnionis cum Deo, præscindendo ab eo, quod sit pro culpa, vel sine illa, pro arbitratu, & supremo Dei dominio; quo pacto etiam esse possibilem, negari nequit, quia ipsi Thomistæ, qui negant culpam posse timeri adhuc timore filiali, & solum admittunt timeri separationem à Deo, vt hanc separationem denudent à ratione pœnæ, quam non timet timor filialis, supponunt ipsam esse possibilem physicè, quin sit pœna culpæ, aut pro culpa, sed solum pro dominio Dei. Ex quo infert, actum primarium timoris in Christo, etiam fuisse timorem mali separationis, non quidem mali separationis moralis pro culpa, quia hæc repugnat Christo ratione supposito, sicut & culpa; sed mali separationis physicæ per dissolutionem vnionis hypostaticæ, seu separationem humanitatis à verbo. Ex his rursus infert, de conceptu essentiali timoris, siuè actus eius primarij non esse timere determinatè malum separationis moralis per culpam, sed solum malum separationis, abstrahendo à morali per culpam, vel à physica, & sine culpa; & idè in puris hominibus salvatur timor primo modo, in Christo autem secundo modo, id est, timendo malum separationis vt possibile sine culpa per dissolutionem vnionis hypostaticæ. Additque, id ipsum, proportionè servata, dici posse de omnibus præter Christum, nempe, quod timeant, aut fugiant separationem physicam à Deo per destructionem sui vt absolutè omnibus possibilem. Idque confirmare conatur ex D. Thom. ex eo, quod pluribus in locis assignat pro materia mali, quod fugit donum timoris, iam naturalem defectum cuiuslibet creaturæ infinitè distantis à Deo, iam propriam parvitatem, in quam creatura resilit ex consideratione Maiestatis, quasi ex consideratione tantæ Maiestatis absolutè potentis non conservare illud esse, fugiant hoc malum possibile, resiliendo in suum naturalem defectum, qui est materia capax patiendi hoc malum.

53.

Sed sanè tota hæc doctrina sin-

gularissima est, & penitus inaudita, nullus enim Theologus ante præcit. M. excogitavit, quod Christus habuerit verum, & strictum actum timoris, quo timuisset, seu adhuc timeat, dissolutionem physicam suæ vnionis hypostaticæ, tanquam malum physicum sibi absolutè possibile. Et quidem magis possibile est, quod Cælum ruat, quod vniversum Deus in nihilum redigat, & alia huiusmodi, quam quod destruat Christus dissolutione vnionis hypostaticæ, siquidem ius Christi ad conservationem suæ vnionis hypostaticæ maius est, quam ius totius restantis vniversi ad sui esse. Et tamen penè ridiculum esset timere nè Cælum ruat, aut nè vniversum in nihilum redigatur, aliaque huiusmodi, quæ purè metaphysicè possible sunt: Ergò multò minus admitti potest in Christo actus veri timoris, quo proprie timeat dissolutionem physicam suæ vnionis hypostaticæ, & quod hic timor sit actus primarius sui timoris filialis. Dicere autem, quod de omnibus potest dici, quod timeant separationem à Deo per destructionem physicam sui esse, nempe per sui anihilationem, non minus, imò magis est contrarium communi omnium sententiæ, aded, vt si quis diceret: Timeo, ne Deus absque culpa propria, me anihilet, ridendus esset, non minus, imò forsan magis, quam qui diceret, timeo ne Cælum ruat.

54. Nec doctrina Thomistarum, quam asserti in sui favorem, ipsum iubant; nam licet Thomistæ dicant, malum separationis posse timeri per timorem filialem præcisivè à ratione pœnæ, quia essentialiter non est pœna; eo quod de potentia absoluta potest contingere absque culpa; non tamen dicunt, quod possit quis timere, ne Deus illum à se separet sine culpa, hoc enim in præsentia providentia impossibile est, & idè timeri non potest; sed, quod potest timeri illud malum vt practicè possibile media culpa, tanquam malum contrarium vnioni intentæ per charitatem, præscindendo à titulo pœnæ contristantis, ita vt ex vi talis affectus illam pœnam timeret, si per possibile, vel impossibile alio titulo immineret, aut proponeretur practicè possible, quam media culpa propria. Ex hoc tamen minimè inferre licet, quod si separatio à Deo nullatenus, nulloque titulo proponatur imminens, nec practicè possible, sed solum speculative possible de potentia absoluta, possit terminare affectum timoris strictè talis, aut proprie loquendo timeri.

55. Nec similiter est ad rem doctrina illa Div. Thom. Tum: Quia D. Thom. minimè assignat pro materia mali, quod respicit timor naturalem defectum; sed ipsum naturalem defectum appellat malum, quod respicit timor, non materiam mali, vnde in-

quit

quit quæst. unica de Spe, artic. 4. ad 2. Timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus: Unus quidem pœna, & hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpa. Et hunc respicit timor filialis, vel castus, secundum quod est in statu via, in quo peccare possumus: Nentro autem modo erit timor in Patria, sublata potestate culpa, & pœna, secundum illud Proverb. 1. Abundantia perfructur, malorum timore sublato. Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod qualibet creatura in infinitum distat à Deo, & hic defectus nunquam tollitur, & hunc defectum respicit timor reverentialis, qui erit in Patria, qui reverentiam exhibet suo creatori, ex consideratione Maiestatis eius in propriam resiliens parvitatem. Ubi, vt vides, minimè D. Thom. appellat naturalem defectum, materiam mali, quod fugit timor, sed dicit comprehendendi sub malo, quod respicit timor. Item, non dicit esse malum, quod fugit timor, sed quod respicit timor reverentialis, nempe motivè, vt postea explicabo. Nec dicit, quod ex consideratione Maiestatis potentis non conservare proprium esse, fugiant hoc malum possibile, resiliendo in suum naturalem defectum, qui est materia capax patiendi hoc malum, imò nec id rationabiliter posset dici, quia nemo ex fuga alicuius mali resilit aut confugit ad materiam capax talis mali patiendi, imò ab ea etiam fugit, si possit, vt magis à malo fugiat; vnde qui fugeret destructionem sui esse, potius ex hac fuga resiliet ad fontem totius esse, & ad supremum illius conservatorem, quam ad propriam parvitatem, aut naturalem defectibilitatem, quæ est radix potius non essendi, quam conservatrix essendi; quis enim fugiens aliquod malum resilit ex illo ad radicem ipsius mali, & non potius ab ea fugit? Sanè, qui in præsentia vita timet malum culpæ, & considerat suam defectibilitatem, & fragilitatem vt materiam dispositam ad tale malum, & radicem illius, minimè resilit ex malo culpæ ad propriam fragilitatem, & defectibilitatem, imò etiam fugit à se ipso vt fragili, & defectibili, & ex hac consideratione resilit, & confugit ad suum liberatorem Deum. Quis ergò dicat, quod timens malum non essendi, ex hoc malo, quod fugit, resilit ad proprium naturalem defectum, & parvitatem, quæ materia est, & radix eiusdem mali? Non ergò potest D. Thom. hoc sensu rationaliter exponi, potissimè cum solum dixerit, quod reverentiam exhibet suo creatori, ex consideratione tanta Maiestatis in propriam resiliens parvitatem, nulla facta mentione de malo destructionis sui esse, nec de fuga, aut timore talis mali.

56.

Secundò obstat contra præfatam doctrinam; quia idè negat præcitatus R. Christum potuisse timere malum culpæ, aut separationis à Deo per culpam, quia supposito timenti vt supposito, repugnabat tale malum, licet non repugnaret naturæ secundum se: Sed pariter malum separationis per dissolutionem vnionis hypostaticæ omninò repugnat supposito, vt supposito; tum, quia repugnat quod talis dissolutio sit malum suppositi, solum enim esset malum naturæ à supposito separari. Tum, quia implicat in terminis suppositum separari à supposito, & sola natura secundum se est, quæ de potentia absoluta separari posset: Ergò eadem ratione repugnat Christo timere malum talis separationis. Et idem dico de timore suæ destructionis, aut anihilationis, Christus enim, vt sonat suppositum, sicut est incapax vt creetur, ita est incapax vt anihiletur, & sicut creari soli competit naturæ humanæ, ita destrui, aut anihiliari solum est possibile naturæ humanæ, non, supposito vt quod.

57.

Tertiò, quia minimè sufficit, quod malum sit possibile de potentia absoluta, & in alia providentia extraordinaria, vt possit terminare affectum timoris: Sed malum separationis à Deo, siuè sit per culpam, siuè per destructionem subiecti, solum est possibile beatis, aut Christo de potentia absoluta, & in alia providentia omninò extraordinaria: Ergò non potuit timeri villo pacto. Probo maiorem; primò, quia possibilitas de potentia absoluta, & in alia providentia omninò extraordinaria, est omninò speculativa, & metaphysica, & nullo modo practica, vt ex terminis patet: Ergò nullum affectum voluntatis excitare, aut terminare potest: Ergò nec affectum timoris. Confirmatur: Quia quod bonum sit possibile prædicto modo non sufficit vt possit terminare affectum vllum prosecutionis in voluntate: Ergò nec quod malum sit possibile eodem modo potest excitare affectum fugæ, aut sufficere vt illum terminet. Probo antecedens, nam sanè Incarnatio Spiritus Sancti, & Patris Æterni sunt bonum possibile de potentia absoluta, & in alia providentia, imò & quod Deus assumat hypostaticè omnes naturas individuales hominum, & Angelorum, & quod omnes decedentes in peccato mortali, & in inferno detrusi, post centum annos ad gloriam sine meritis perducant, & alia innumera, quæ speculative excogitari possunt; Et tamen nullus dixit, beatos posse prudenter hæc bona possible desiderare, aut affectu villo prosecutivo illa appetere: Ergò. Urgetur: Nam dato, & non concessio, quod possent hæc inefficaciter appetere, nullus tamen dixit, quod ex dono Spiritus Sancti, aut ex virtute aliqua id primario appe-

appetere: Ergo licet mala similiter possibilia, & excogitabilia possent sic fugere, dici non potest, quod hæc fuga inest illis ex dono Spiritus Sancti primario. Et quidem dona, & virtutes semper ponuntur ad perficiendum, vel meliorandum subiectum: Nunquid autem appetitus bonorum illorum possibilium, aut timor possibilium malorum vilo pacto perficeret, aut melioraret subiectum? Quis tale dicat? Quarto: Quia si sufficeret talis possibilitas mali, admitteendus esset in beatis de facto timor pœnæ, sicut culpæ, quia eodem pacto est ipsis possibile malum pœnæ, sicut & culpæ, sicut arguebamus supra num. 43. Daretur ergo in illis timor servilis de facto, quod quis dicat? Nec satisfaciunt duæ solutiones ibi adhiberæ, num. 45. Non prima Illustrif. Godoy, quia falsum est, quod Beati non æstimant pœnas damnatorum, seu malum pœnæ, quam Deus potest de sua potentia absoluta infligere, absolute terribile: *Horrendum est enim aiebat Apostolus incidere in manus Dei, sicut audire sententiam illam; Ite maledicti in ignem æternum.* Et sanè si malum culpæ terribile est, & ita æstimatur à Beatis, quo pacto pœna ipsi ex Divina Iustitia correspondens, non erit terribilis, & ita æstimabitur à Beatis? Siquidem culpæ, & offensæ terribili, pœna terribilis ex æquitate correspondet. Item, nam Beati videntes Deum offensam vindictam, & iustitiam punitivam exercentem in damnatos, ipsum filiabiliter timent ut maximè ex hoc ipso terribilem: Ergo æstimant pœnam illam ut terribilem, aliàs ex illa Deum terribilem non æstimarent. Nec valet, si dicatur, illam pœnam iudicare speculative terribilem alijs, quibus imminet, non verò practice, & sibi. Nam à sic respondente rogo, quo pacto beati iudicant offensam Dei terribilem? Si dicant, quod sibi ipsis, sic arguam: Et tamen ipsis non imminet vilo pacto: Ergo licet pœna ipsis nullo pacto imminet, possunt illam æstimare ut sibi terribilem. Si dicant, quod alijs, vel secundum se: Ergo pariter poterunt iudicare pœnam æternam, ut terribilem secundum se, aut alijs: Vel ergo hæc sufficit, ut illam timeant, vel non? Si sufficit: Ergo datur in illis timor pœnæ æternæ, ut terribilis, & possibilis secundum se. Si non sufficit: Ergo non datur in illis timor culpæ, quia hæc solum iudicatur ab ipsis terribilis, & possibilis secundum se, & hoc non sufficit. Nec item satisfacit secunda solutio, quæ melior putatur à suo Auctore, quia si nunquam audivimus timorem servilem, qui non sit anxius, & sollicitus, ided est, quia semper est timor mali, & repugnat timor mali securus omninò à malo, quod timet: Si ergo timor filialis semper etiam, adhuc in beatis, esset timor mali, minimè securus esset, sed sollicitus de cavendo malo. Nulla enim potest esse disparitas, cur timor mali pœnæ nunquam

possit esse securus à malo pœnæ, & timor mali culpæ possit esse securus à malo culpæ: Aut car malum culpæ solum possibile de potentia absoluta, aut secundum se, timeri possit timore inefficaci, & securo, & pariter non possit timeri malum pœnæ similiter possibile. Quod si hoc hucusque non audivimus, nec etiam ante RR. contrarios audivimus proprium timorem mali culpæ securum ab ipso. Nam licet Augullinus, & Thomas admiserint timorem securum, non tamen timorem mali securum à malo, quod timet, sed timorem reverentialem Dei, securum à malo, quod proinde non timet, ut iam ostendimus.

ALITER PROBATUR:

conclusio.

58. **D**emum probo conclusio-

nem, quia adhuc dato, quod in beatis, & in Christo admittamus fugam mali, quæ verè sit timor, hæc tamen non potest esse actus primarius doni timoris, sed necessariò esset secundarius: Ergo. Probo antecedens: Quia fuga supponens actum doni timoris primarium, & consequenter ad illum se habens, non potest esse actus primarius, sed necessariò esset secundarius: Sed prædicta fuga mali separationis necessariò supponeret actum timoris reverentialem erga Deum, qui sanè est actus primarius doni timoris: Ergo. Probo minorem: Quia inter actum reverentialem erga Deum, & fugam mali possibilis, non potest non dari aliquis ordo prioritatis, aut posterioritatis, implicat enim quo idem habitus æquè primo respiciat bonum, & malum, absque omni ordine inter utrumque, aliàs simul specificaretur à bono, & malo tanquam à duplici obiecto primario terminativo, quo nihil implicantiùs excogitari potest: Sed semel admissio aliquo ordine prioritatis, necessariò fuga mali esset posterior, & reverentia summi boni prior: Ergo fuga mali supponeret actum reverentialem erga Deum. Confirmatur: Nam in iusto viatore, prius est timere reverentialem Deum, quam timere malum culpæ, & offensæ ipsius: Ergo dato quod in beatis utrumque admittatur, prius erit timor reverentialem, quam timor mali culpæ, seu fuga illius. Antecedens probatur: Quia propterea iustus refugit offendere Deum, quia ipsum reveretur, & timet ut Patrem immensæ Maiestatis, non autem è contra: Ergo prius est revereri, & timere ipsum, quam fugere culpam, & offensam eius. Confirmatur secundò: Vel donum timoris respicit bonum divinum eminentius, & malum culpæ ut vnicum obiectum primarium ex utroque compactum, & hoc videtur impossibile, quia ex bono, & malo implicat componi obiectum vnicum primarium vnius

vnius actus indivisibilis, aliàs idem actus pariter tenderet sub ratione boni, partim sub ratione mali erga idem obiectum, quod sanè repugnat omninò. Vel respicit bonum divinum, & malum culpæ, ut duo obiecta, & tunc rogo: Vel utrumque aspicit disparatè, & sine ordine vnius ad aliud, & hoc etiam est impossibile. Vel cum aliquo ordine, & si hoc dicatur, non videtur excogitabilis ordo, qui non sit penes obiectum primarium, & secundarium; nam si primariò reveretur bonum divinum, & æquè primario fugit malum culpæ, quisnam ordo erit inter utrumque?

59. Dices ex Illustrif. Godoy, obiecta diversa, ut bonum, & malum, non posse respici disparitate, & sine ordine ab eodem actu, benè tamen si ordinem habeant inter se, & diversimodè respiciantur, vnde actio respicit principium ut à quo, & terminum ut ad quem, & relatio respicit subiectum secundum conceptum inadæquatum in, & terminum secundum conceptum inadæquatum ad: Sic ergo idem actus primarius timoris potest secundum diversos conceptus inadæquatos respicere, tum divinam eminentiam, illam reverendo; tum malum culpæ illud fugiendo. Sed contra est: Quia licet actio respiciat principium, & terminum modo dicto, nunquam tamen reperimus actionem, quæ æquè primariò respiciat duos terminos, ut duos, nec duo principia essentialiter diversa: Ergo pariter licet timor possit respicere principium elicitive, & obiectum, tamen non potest idem actus timoris respicere duo obiecta essentialiter diversa, ut sunt bonum, & malum, & utrumque æquè primo. Et idem dico de paritate relationis, quia licet illa possit respicere subiectum, & terminum, quæ sunt diversa, tamen non potest respicere duos terminos primarios, ut duos, qui non sint vnum in ratione termini, ut omnes norunt: Difficultas autem in præsentem non est de eo quod potest respicere timor ex parte principij, aut ex parte subiecti, sed solum ex parte obiecti terminativi; nempe quo pacto possit respicere idem actus æquè primariò duo obiecta terminativa ita diversa, ut sunt bonum, & malum, quia sanè illa non potest respicere ut duo obiecta primaria, quia non potest plura, ut plura, æquè primo respicere: Aliundè nec per modum vnius, quia ex bono, & malo non potest adequari vnicum obiectum vnius actus; vel explicent quo pacto adunantur in esse obiecti.

60. Undè sic vrgeo: Actus primarius timoris non respicit bonum, & malum, ut duo obiecta adæquata primariò terminativa; ut contrarij fatentur, & omnes: Deindè nec tanquam duo obiecta inadæquata primariò terminativa: Ergo non potest utrumque respicere æquè primariò. Probo minorem, in qua stat difficultas, quia respicere illa ut duo obiecta in-

adæquata est formalissimè respicere ea ut vnicum adæquatum obiectum terminativum: Sed repugnat omninò quod bonum divinæ eminentiæ, & malum culpæ respiciat ut vnicum obiectum adæquatum primarium terminativum: Ergo. Probo hanc minorem, quia non potest ea respicere, nisi prout timens ea apprehendit: Sed timens non potest apprehendere bonum divinæ eminentiæ, & malum culpæ per modum vnius obiecti, nec tanquam aliquid vnum adæquatum ex utroque, vel dicant contrarij, quod erit, aut quomodo nominabitur illud vnum? Ergo. Sanè hoc argumentum maximè præmit mentem. Et ut vis illius magis agnoscat.

61. Sic vrgeo: Nam si aliquis ordo excogitari posset, quo idem actus fugeret malum culpæ, & tenderet in bonum divinæ eminentiæ, maximè quia respiceret malum, & bonum ut à quo in quod, hoc est, malum culpæ, ut à quo fugeret, & bonum divinæ eminentiæ, ut in quod tenderet, fugiens à malo culpæ, nam sanè hic est modus, qui magis in favorem contrariæ sententiæ excogitari potest: Sed id dici nequit de actu primariò doni timoris: Ergo nequit dici, quod æquè primariò secundum conceptus inadæquatos respiciat malum culpæ, illud fugiendo, & bonum divinæ eminentiæ, illud reverendo. Probo minorem; primò, quia licet fugiens malum culpæ possit eodem, vel alio actu tendere in Deum ut liberatorem ab eo malo, vel ut misericordem eius mali Redemptorem, tamen, ineptissimus esset ordo ex malo culpæ possibili fugere in Deum ut potentem illud permittere, aut punire; hoc enim potius videretur ignem fugere, & in prunas incidere, ut dici solet, Deus enim ut permissor culpæ, aut punitor illius, non est refugium fugienti à malo culpæ, aut illud timenti, ut perse patet: Sed solum est obiectum timoris reverentialem ut potens permittere, aut punire malum culpæ: Ergo timor ille non respicit malum culpæ, & bonum divinæ eminentiæ ut fugiens ex illo in hoc. Confirmatur, nam actus, quo quis fugeret à malo culpæ in Deum ut bonum, non esset timor Dei, sed confugium ad Deum per modum amoris: Ergo actus timoris Dei, qualis est actus primarius doni timoris, non potest esse fuga à malo culpæ in Deum. Urgetur: Nam actus timoris reverentialem Dei, minimè est confugium ad Deum, sed potius quodammodo refugit à Deo ut eminenti, & terribili in propriam parvitatem, vnde, ut postea explicabo ex D. Thom. potius respicit Deum ut à quo, quam ut ad quem: Ergo falsò dicitur, quod respicit Deum ut ad quem, & malum culpæ ut à quo.

62. Dices denique; respicere bonum divinæ eminentiæ, & malum culpæ, non cum prædicto ordine à quo, & ad quem; sed cum ordine

ordine recti, & obliqui, quia videlicet respicit Deum ut potentem infligere malum, quo pacto, licet pro recto respiciat Deum, illum reverendo, pro obliquo tamen, & de connotato respicit malum, illud fugiendo, ac proinde indivisibiliter est respectus reverentialis Dei, & fuga mali secundum duos conceptus inadæquatos. Sed contra est primo, quia ex eo, quod respiciat malum purè de connotato, & in obliquo, non sequitur, quod sit timor illius mali: Ergò ruit solutio. Probo antecedens: Quia Deus amat suam omnipotentiam ut potentem producere creaturas posibles, & consequenter ut illas importantem de connotato, quia tamen indè inferatur esse amorem creaturarum possibilem: Ergò pariter, licet timor filialis Dei respiciat Deum ut potentem infligere malum, quo pacto importat malum possibile de connotato, non indè sequitur, quod sit timor mali possibile. Dices forsan, in amore, quo Deus amat suam omnipotentiam, creaturas posibles esse connotatum solum obiecti amati, nempe omnipotentiam, non verò ipsius actus amoris, & idè non sequitur, quod illas amat: Attamen in timore Dei ut potentis infligere malum, ipsum malum possibile esse connotatum, non solum Dei terminantis timorem, sed etiam actus ipsius timoris, & idè esse timorem ipsius mali, & fugam ab illo. Sed contra: Quia hæc disparitas est omninò voluntaria, siquidem propterea in amore omnipotentiam, creaturæ posibles sunt solum connotatum obiecti, & non connotatum, neque obiectum immediatum actus amoris, quia ut potè purè posibles, sunt incapaces terminandi amorem: Sed etiam malum purè possibile est incapax terminandi timorem: Ergò in timore Dei ut potentis infligere malum ipsum malum solum est connotatum obiecti, non verò connotatum immediatum, neque obiectum ipsius timoris.

63. Confirmatur: Timor reverentialis reveretur Deum ut potentem infligere malum, quo pacto importat malum de connotato, quin tamen adhuc de connotato reveretur malum: Ergò pariter donum timoris potest timere Deum ut rectum connotantem malum, quod infligere potest, quin ex hoc ipso timeat malum. Urgetur: Quia donum timoris vel respicit, tanquam sui connotatum, & obiectum, malum per conceptum inadæquatum reverentiam, & subiectionis ad Deum, vel per conceptum inadæquatum fugæ. Primum dici non potest, quia aliàs timeret reverentialiter malum illud, seu illud revereretur, & ei se subijceret, tanquam immediato connotato, & obiecto, quod sanè dici nequit. Nec item secundum, quia per conceptum fugæ, si fugit malum, illud sanè fugit directè, & in recto, non verò solum de connotato, nam fugere ali-

quid de connotato est fugere directè rectum illius; rectum autem illius mali est Deus ut potens illud infligere, quod quidem minimè fugit timor filialis iuxta adversarios: Ergò timor filialis nullo pacto respicit de connotato, tanquam sui obiectum, malum connotatum à Deo ut terminante timorem, nec per conceptum reverentiam, & subiectionis, nec per conceptum fugæ.

64. Confirmatur secundo: Quia malum, quod connotat Deus ut potens infligere malum, est malum pænæ, siquidem Deus non potest infligere malum culpæ, sed solum pœnam, culpam enim solum permittere potest: Ergò si indè probatur, timorem filialem esse timorem mali, probatur esse timorem mali pænæ, potius quam mali culpæ: Sed hoc dici nequit, aliàs esset potius timor servilis, quam castus, & filialis: Ergò. Dices forsan, timorem filialem respicere Deum ut potentem permittere malum culpæ, & sic connotatum, quod debet fugere, & timere, est malum culpæ, & non pænæ. Sed contra: Quia Deus non solum est obiectum timoris filialis, seu doni timoris, ut potens permittere, sed ut potens infligere malum, ut expressè ait D. Thom. loco supra citat. ex 3. part. illis verbis: *De ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, cuius potestate malum infligi potest.* Et 1. 2. quæst. 42. artic. 2. inquit: *Deus timeatur ab homine, in quantum potest infligere pœnam:* Imò, Deus in quantum exercet iram, & vindictam puniendo æternaliter reprobos, est obiectum timoris filialis in iustis, & beatis; filius enim ut filius, videns Patrem terribiliter iratum, & punientem servum, ex hoc ipso timet Patrem timore reverentiali, & securo, quamvis non timeat ab eo sic puniri: Undè communiter ponitur pro obiecto timoris Deus ut potens infligere malum, & non solum ut potens permittere, idque sæpè repetunt RR. in hac conclusione nobis adversarij: Sed ut potens infligere malum, solum connotat malum pænæ, non malum culpæ: Ergò si ex timore Dei ut connotantis malum probatur talem timorem debere esse timorem, & fugam mali connotati, probatur potius debere esse timorem mali pænæ, quam mali culpæ, & consequenter potius servilem, quam filialem: Quod quis dicat?

65. Confirmatur tertio: Quia respectus, quo non intellecto, intelligitur adæquatè constitutus timor filialis in actu timens Deum, non est respectus primarius, nec de conceptu primario timoris filialis: Sed præciso, & non intellecto respectu ad malum per modum formalis fugæ ab illo, intelligitur adæquatè constitutus timor filialis Dei in actu: Ergò talis respectus non est primarius, imò nec essentialis in timore filiali. Probo minorem: Quia

Quia per hoc præcisè, quod respiciatur reverenter divina eminentia, & Maiestas ut potens infligere malum absolute, resiliendo ex ipsa sic inspecta in propriam parvitatem, intelligitur adæquatè constitutus timor filialis in actu, seu actus veri, & proprii timoris: Sed id potest intelligi absque fuga formali, & directà à malo culpæ, seu separationis, ut per se patet: Ergò potest intelligi timor filialis adæquatè constitutus in actu, si vè actus timoris filialis strictè talis, non intellecto respectu ad malum per modum fugæ formalis ab ipso. Probo maiorem: Quia respectus ille reverentialis ad divinam eminentiam ut potentem infligere malum, præciso quocumque alio, est actus primarius timoris distinctus à quocumque actu alterius virtutis, aut doni, vel assignetur actus cum quo conveniat, & à quo non differat: Ergò per illum respectum adæquatè constitutus in ratione timoris strictè talis.

66. Dices forsan, per illum respectum reverentiam, & subiectionis ad divinam eminentiam non differre ab actu humilitatis, seu Religionis, sed cum illis convenire. Item, per illum respectum præcisè non constitui in ratione timoris strictè talis, quia de ratione timoris propriè talis est quod sit affectus fugæ, non minus, quam de ratione odij, & tristitiæ; respectus autem ille præcisè sumptus est affectus prosecutionis. Sed contra primum est, quod in primis humilitas ex propria ratione minimè respicit per se Deum, illum reverendo, sed passiones spei, vel audaciæ erga honores indebitos, illas refrenando, & continendo intra debitam proportionem; est enim virtus moralis, & pars temperantiæ: Hoc autem per se non præstat formaliter actus reverentiam erga Deum, sed ad summum causaliter, & imperativè: Ergò respectus ille reverentialis erga divinam eminentiam per se distinguitur ab actu humilitatis. Deindè: Religio per se respicit cultum Deo debitum, non verò ipsum Deum immediatè. Item, casu quo respiciat Deum illum reverendo per cultum illi exhibitum, non tamen specialiter ut potentem infligere malum, & ex hoc terribilem, distinguitur etiam respectus ille à Religionem. Undè præcitatur. Recent. Complutens. in present. num. 21. inquit: *Obiectum primum terminativum doni timoris esse subiectionem passivam creaturæ ad Deum ex motivo divinæ eminentiæ, non absolute consideratè, sed ut potentis absolute infligere malum, per quod (inquit) distinguitur ab obiecto humilitatis, & Religionis:* Ergò præcisè ratione fugæ formalis à malo separationis, præcisè per respectum reverentialem ad divinam eminentiam ut poten-

tem absolute infligere malum, intelligitur timor sufficienter distinctus ab actu humilitatis, & Religionis.

67. Contra secundum etiam est, quod in respectu illo reverentiali ad divinam eminentiam, quatenus ex illa resilit ad propriam parvitatem, invenitur conceptus fugæ sufficiens ad rationem timoris strictè talis constituendam: Ergò non requiritur, quod sit fuga formalis à malo, sed satis est quod sit fuga reverentialis à bono eminenti, & terribili, resiliendo ex ipso ad propriam parvitatem. Itaque contrarij existimant, illum respectum reverentialem ad divinam eminentiam, in quo nos timorem filialem primario constituimus, & essentialiter, esse affectum prosecutionis erga illam, quasi per illum voluntas accedat, & non potius recedat à divina eminentia: Cæterum in hac existimatione falluntur, & propterea non intelligunt, quo pacto illa pura reverentia, seclusa fuga formali à malo, sit timor, quia timor absque omni fuga intelligi non potest. Veruntamen debent considerare, quod est excogitabilis fuga voluntatis etiam à bono, ratione suæ eminentiæ, & terribilitatis, & hanc importat timor reverentialis primario, & idè est strictè timor. Pro cuius intelligentia placeat referre explicationem M. Ioann. à S. Thom. in presenti, qui rem profundè, ut solet, tractans, num. 12. ait: *Quod timor principaliter respicit malum in sua causa, & idè refugit resiliendo in propriam parvitatem, non directè fugiendo malum in se, sed reverendo causam mali.* Et ibidem, assignat ex D. Thom. disparitatem inter virtutem, & donum timoris, eo quod virtus ita respicit bonum in conceptu, & linea bonitatis, quod nullo modo resiliat ab illo, sed purè prosequitur illud: *Donum autem timoris etiam in suo actu primario non purè prosequitur illud bonum, sed resilit ab illo.* Invenitur ergò in illo respectu reverentiali ad divinam eminentiam ut terribilem conceptus fugæ, non à malo in se, sed in sua causa terribili, quæ est divina eminentia, sufficiens ad constituendum timorem strictum, distinctum per se à quocumque alio actu virtutis prosecuti-vo.

68. Pro cuius maiori intelligentiâ, notanda sunt verba illa Div. Thom. in present. artic. 10. ad 3. *Timor filialis non importat separationem à Deo, sed magis subiectionem ad ipsum, sed separationem quodammodo importat, per hoc quod non presumit se ei adæquare, sed ei se subijcit.* Et subiungit Ioanna à S. Thom. ubi supra num. 23. *Ecce quomodo materia proxima actus reverentialis est subiectio sui ad Deum facta per modum separationis, non presumens se ei adæquare:* Hæc autem separatio à Deo, absdubio fuga quædam est ab eo ipsi propriam parvitatem. Undè

subiungit: *Et in hoc distinguitur à Religione; nam Religio per modum observantia facit hanc subiectionem, dum se, & bona sua exhibet Deo in recognitionem primi principij, quasi tributum deferens Supremo Domino: Timor autem non sic, sed ex consideratione Maiestatis divina, ut terribilis, subijcit se illi, parvificando se, & quasi nihil reputando in comparatione tanta Maiestatis: Unde per timorem resilit ex divina Maiestate, & quasi refugit ad propriam parvitatem, & quodammodo separando se, & recedendo ab illa in istam, per Religionem autem è contra, accedendo, & offerendo se ei tanquam tributum illi debitum ut primo principio.*

69. Ex quo iam sic arguo: Iste motus separandi se, recedendi, & resiliendi à divina Maiestate in propriam parvitatem est sufficientissimus conceptus fugæ ad constituendum differentialiter timorem strictè talem: Sed hoc convenit timori filiali præcisivè à conceptu fugæ formalis à malo: Ergò præcisivè ab hoc conceptu intelligitur strictus timor differentialiter constitutus. Probo maiorem ex D. Thom. in 3. dist. 34. quest. 1. artic. questunc. 1. in corp. ubi cum posuisset diffinitionem timoris à Damasceno, sic traditam: *Est desiderium secundum systolem movens, in primis dicit, esse bonam, & quod convenit omni timori. Deinde illam explicat, dicens, quod ly desiderium ponitur loco generis, & accipitur à Damasceno pro actu, vel motu appetitus in genere: Et subiungit: Quod autem dixit, secundum systolem movens, differentiam propriam assignat, quia videlicet; secundum systolem idem est; ac secundum contractionem: Contractio autem significat motum alicuius ab alio, à quo retrahitur in se ipsum, ubi quodammodo congregatur; & ideo importat dispositionem, quæ est debilitas, per quam aliquis ab alio deficit in se ipso consistens: Et per hanc similitudinem dicitur etiam in spiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo resilit, & in se ipsum consistit: Sed hoc habet timor filialis ex eo præcisè conceptu, quo resilit à divina Maiestate in propriam parvitatem: Ergò ex hoc conceptu præcisè habet differentiam propriam timoris assignatam à Damasceno, & à D. Thom. Ergò, & rationem timoris strictè talis. Probo minorem: Quia resilere à Divina Maiestate in propriam parvitatem formalissimè est motus alicuius ab alio, id est, timentis à Deo, à quo retrahitur in se ipsum, id est, in propriam parvitatem, ubi quodammodo congregatur, id est, comprimit; & contrahit mentis alas sub consideratione tantæ Maiestatis, ei intimè se subijciendo: Ergò ex præcisè conceptu resiliendi à Divina Maiestate in propriam parvitatem habet timor filialis totum illud, per quod exponitur differentia propria timoris. Et vergetur: Nam Div. Thom. ait:*

Quod ad huius similitudinem dicitur in spiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo resilit, & in se ipsum consistit: Ergò differentia propria timoris spiritualis consistit in hoc modo resiliendi; & consequenter convenit propriè timori filiali ex eo quod resilit à Divina Maiestate in propriam parvitatem: Non ergò requiritur fuga formalis à malo ad constituendum illum propriè, & differentialiter in ratione timoris.

SOLVUNTUR OBIECTA.

70. **E**X dictis ferè omnia argumenta contrariæ sententiæ soluta manent, & ideo breviter ea percurramus. Obijciunt ergò primò textum D. Thom. in præsentia, supra expressum, num. 9. & 10. ubi ait: *Quod proprium, & principale obiectum timoris est malum, quod quis refugit. Item, quod timor principaliter respicit malum, cuius fugam importat: Ergò obiectum primarium timoris filialis est malum, & actus primarius ipsius est fuga à malo.*

71. Respondent aliqui, quod Div. Thom. per ly *principaliter*, aut per ly *proprium, & principale* non intelligere idem, ac *primario*, quia benè potest aliquis actus, vel aliquod obiectum esse principale respectu habitus, & non esse primarium, quia potest esse minus principale, quam obiectum primarium, licet sit principale. Sicut actus intellectus sunt obiectum proprium, & principale Logicæ, non tamen primarium, & formale, ut suo loco diximus. Sed hanc solutionem non admittit Ioann. à S. Thom. & meritò, nam D. Thom. locis citatis, propterea inquit, quod principale obiectum timoris est malum, ut timorem distinguat à virtute Theologica, cuius principale obiectum est bonum: Sed si nomine obiecti principalis intelligeret obiectum secundarium, & non primarium, minimè per hoc salvaret, aut vitaret, ne timor esset virtus Theologica; tum, quia virtus Theologica non specificatur ex actu, aut obiecto secundario, sed ex primario. Tum, quia non est contra rationem virtutis Theologicæ respicere secundario malum, ut pater in charitate, cuius actus secundarius est detestari malum offensæ Dei: Ergò.

72. Undè aliter respondet, nempe, quod quando Div. Thom. dicit, quod timor principaliter respicit malum, quod refugit, intelligi debet, quod respicit malum in sua causa, & ideo refugit resiliendo in propriam parvitatem, non directè fugiendo malum in se, sed reverendo causam mali, vnde solum de connotato, & in obliquo respicit malum; per actum autem secundarium, qui est directè, &

propriè fuga mali, respicit directè illud malum in se, quod per priorem actum respiciebat solum de connotato: Et hoc sufficit ut timor non sit virtus Theologica, adhuc in actu suo primario, imò nec propriè virtus, quia virtus ita respicit bonum in conceptu, & linea bonitatis, quod nullo modo resilit ab illo, sed purè profectur illud; donum autem timoris ita respicit bonum, quod respicit illud, ut causa, & potestas mali, & sic non purè profectur bonum, sed resilit ab illo. Hanc solutionem iudico legitimam, & doctrinæ D. Thom. conformem; ut enim supra aiebat: *De ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestate malum infligi potest: Cuius rationem assignavit D. Thom. 3. ad Anibald. dist. 34. quest. 2. art. 1. ubi ait, quod in hoc differt tristitia à timore, quod tristitia respicit malum ut presens, & consequenter in se ipso; timor autem respicit malum ut futurum, & consequenter in sua causa: Est ergò obiectum primarium timoris malum, non in se, sed in sua causa, quo pacto est eminentia illius boni, cuius potestate malum infligi potest, sive bonum eminentis ut connotans malum.*

73. Veruntamen contra illam obijciunt; primo, quia valdè improprium est vocare obiectum proprium, & principale habitus connotatum obiecti, sicut valdè improprium est dicere, quod obscuritas, quæ est connotatum obiecti fidei, est obiectum principale fidei. Secundo: Quia non est contra rationem virtutis Theologicæ respicere malum in obliquo: Sed titulo respiciendi malum exclusit D. Thom. timorem à ratione virtutis Theologicæ: Ergò quia respicit malum in recto. Probatur maior primo: Quia contra rationem virtutis Theologicæ non est respicere in obliquo aliquid creatum, nam Deus ut possidendus est obiectum virtutis Theologicæ spei, & tamen sic sumptus importat de connotato possessionem, quæ aliquid creatum est, nempe visio Dei: Ergò nec est contra rationem virtutis Theologicæ respicere de connotato malum. Consequentia patet, quia non minus petit virtus Theologica, quod eius obiectum sit quid divinum, & non creatum, quam quod sit bonum, & non malum: Ergò si potest esse creatum de connotato, potest esse malum etiam de connotato. Secundo: Quia non est contra rationem virtutis Theologicæ respicere secundario malum, ut patet in charitate: Ergò nec respicere de connotato malum. Patet consequentia: Quia sicut virtus non specificatur ab obiecto secundario, ita non specificatur à connotato. Tertio: Quia, si respicere malum repugnaret virtuti Theologicæ repugnaret illi ex conceptu communi virtutis, vnde supra num. 10. aiebat Div. Thom. *Amor magis ha-*

bet rationem virtutis, quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, nempe virtutis in communi: Sed ex conceptu communi virtutis non repugnat respicere malum pro obiecto: Ergò nec id repugnat virtuti Theologicæ. Probatur minor: Quia misericordia est propriè virtus, ut docet D. Thom. infra quest. 30. art. 3. quod inde probat: Quia importat dolorem de miseria aliena secundum quod alicui displicet malum alterius: Iste autem motus potest esse secundum rationem regulatus: Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc, quod motus animi ratione reguletur, consequens est, misericordiam esse virtutem. Ecce ubi Div. Thom. probat, misericordiam esse virtutem, ex eo quod importat dolorem de miseria aliena, secundum quod alicui displicet malum alterius: Sed hic dolor, & displicentia respicit pro obiecto proprio, & principali malum, non solum in obliquo, sed in recto, non solum secundario, sed primario: Ergò. Et confirmari potest in pœnitentia, quæ etiam est virtus, & tamen respicit primario peccatum, de quo dolet, & displicet: Ergò.

74. Respondeo, ad primum, concedendo totam illam improprietatem, sed nihil contra nos, quia non dicimus malum, ut connotatum divinæ eminentiæ, esse principale obiectum timoris, sed malum in causa; malum autem in causa est ipsa divina eminentia ut potens infligere, vel permittere malum, non autem est ipsum malum connotatum ab ipsa divina eminentia sic sumpta, quia sic est malum in se: Undè non loquitur improprie, sicut obiectio intendit. Si verò dicas, quod malum in causa, prout à nobis explicatur, non est propriè malum, sed valdè improprie, quia propriè est bonum divinum eminentis. Id concedimus libenter; & ideo dicimus, quod dum D. Thom. ait, obiectum principale timoris esse malum, debet intelligi, respectu doni timoris, de malo improprie tali, id est, de malo in causa modo explicato, quod tamen non improprie, sed propriè sit obiectum primarium illius.

75. Ad secundam, distinguo maiorem: Non est contra rationem virtutis Theologicæ respicere malum in obliquo, refugiendo, & resiliendo ex recto connotante malum, nego maiorem: Profectur affectivè rectum, concedo, vel omitto maiorem. Ad cuius primam probationem, concessio antecedenti, nego consequentiam in sensu negato. Ad cuius probationem, dico, quod timor filialis non excluditur à ratione virtutis Theologicæ præcisè ex eo quod respicit de connotato malum, ut rectè probatur ab arguente; sed quia obiectum ipsius specialiter connotat malum, nempe, ut causa terribilis, seu ut terribile bonum, quod non attingitur affectivè, & profectivè, prout

requiritur ad rationem virtutis, sed solum refugiendo, & resiliendo ex illo; quod est contra propriam rationem virtutis; id autem non habet bonum divinum ut connotans sui possessionem, quia per hoc connotatum non tollitur, quod attingatur affectivè, & prosecutivè ut illam connotans. Ad secundam probationem, concessio antecedenti, distinguo consequens: Ergò nec respicere de connotato malum, si malum ita connotatur, quod reddat rectum inattingibile affectivè, & prosecutivè, & solum attingibile refugiendo, & resiliendo ex ipso in propriam parvitatem, nego consequentiam: Si malum aliter connotetur, relinquendo rectum sub ratione prosecutivè attingibilis, concedo, vel omitto; quia bonum divinum priori modo connotans malum, nempe ut causa terribilis, non potest specificare virtutem, quia non est attingibile affectivè: Si verò connotaret malum alio modo, sub quo esset affectivè attingibilis, sub tali connotatione mali non negamus quod posset specificare virtutem; v. g. si consideretur bonitas divina ut mali destructiva, & à malo liberativa, aut peccati remissiva, quia ut sic connotans malum est attingibilis prosecutivè, & non resilienter, quia sic non est terribilis, sed amabilis.

76. Ad tertium, concessa maiori, nego minorem. Cuius probatio, si quid probat, probat contradictionem in D. Thom. Quia D. Thom. suprà probavit, timorem non esse virtutem, quia est contra rationem virtutis respicere malum, quod refugiat. Nec satisfacit M. Alvendea dicens, actum primum misericordiae non solum esse fugam mali, sed dolorem, & displicentiam de malo alterius, sed etiam, inadæquatè affectum subveniendi, & sublevandi proximum à tali miseria, vel malo, quæ sublevatio bonum est. Idemque asserit de poenitentia, quod scilicet, inadæquatè respicit peccatum, sed malum offensæ Dei, & inadæquatè bonum satisfactionis pro illo, ac proinde actum eius primum inadæquatè esse fugam, sed dolorem de peccato, & inadæquatè prosecutionem, sed propositum satisfaciendi. Contra enim est: Quia si hoc ita est; ergò ad rationem virtutis satis est respicere bonum inadæquatè ut obiectum primum, licet per fugam respiciat inadæquatè malum etiam primum: Sed iuxta ipsum, donum timoris respicit primum inadæquatè bonum per actum prosecutionis, & inadæquatè malum per fugam, & hoc sensu explicat Div. Thom. ergò immeritò D. Thom. exclusisset à ratione virtutis donum timoris.

77. Respondeo ergò, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem dico, quod obiectum primum, & formale misericordiae non est malum alterius, ut

malum formaliter, sed ut sublevabile per auxilium miserentis, quæ sublevatio est obiectum formale unicum, adæquatè, & primum ipsius; ipsa autem sublevatio non est malum per fugam attractum, sed bonum prosecutivè, & affectivè inspectum à misericordia, & idèd non est cur à ratione virtutis excludatur, propter malum, quod purè respicit ut obiectum materiale, sive ut materiam destruendam. Et hoc sensu explicandus est Div. Thom. nam licet dicat, quod misericordia importat dolorem, & displicentiam de malo alterius, non tamen ex hoc præcisè probat eam esse virtutem, sed ex eo, quod importat hunc motum ut ratione regulatum: Valdè autem considerandum est, quæ ex parte motus huc potissimè ratione regulatur: Id enim explicat D. Thom. ex Augustino lib. 9. de Civitat. Dei, cap. 5. dicente: *Iste motus animi servit rationi, quando ita prævetur misericordia, ut iniustitia conservetur*, id est, quando ita subvenitur miseriae alienæ ut iustitiæ non præiudicetur: Regulatur enim dolor & displicentia de malo alterius, non quidem in ipso dolore, & displicentia intransitivè, & formaliter, quæ quantumvis magna sit, non potest esse contra iustitiam per se; sed regulatur potissimè in actu subsequenti præbendi misericordiam, sed miseriam sublevandi, in quo potest affectus miserentis contravenire iustitiæ, aut alijs virtutibus, & contra rationem peccare: Igitur actus præcisus doloris, & displicentiæ de malo alterius importatur à virtute misericordiae præsuppositivè, inchoativè, & de materiali, quatenus ex illo immediatè movetur animus ad affectum sublevandi, & liberandi proximum à tali malo, & miseria; & hic affectus est qui potissimè regulatur ratione, & qui est actus formalis, & primum misericordiae, & idèd est formalissimè virtus ex illo, & solum initiativè, & inchoativè ex alio præsuppositivè solum se habente. Idemque dicendum existimo de virtute poenitentiae, quod scilicet, importat præsuppositivè, & inchoativè dolorem, & displicentiam de peccato commisso, sed eius actus formalis, & primum non est illa displicentia, sed affectus resarciendi, & satisfaciendi pro illo peccato, & obiectum formale illius est talis satisfactio ut affectivè, & prosecutivè attracta. Undè nunquam probatur, quod actus formalis, & primum virtutis sit fuga adhuc inadæquatè, sed semper est motus affectivus, prosecutivus boni, & bonum tantum sic attractum, vel attingibile, obiectum primum, & formale adæquatè. Cum igitur actus primum timoris sit per modum fugæ à malo in causa terribili considerato, sed per modum resiliendi à bono terribili ad propriam parvitatem, idèd meritò iuxta D. Thom. excluditur à propria ratione virtutis.

78. Objicies secundo: Actus primarius doni timoris debet esse strictè timor: Sed actus, qui sit strictè timor, debet esse formalis fuga à malo: Ergò & actus primarius doni timoris. Probatur minor: Quia æqua ratio est de actu timoris stricti, ac de actu odij, desperationis, & tristitiæ: Sed isti sunt, & important formalem fugam à malo: Ergò pariter actus, qui sit strictè timor. Confirmatur primo, quia communis sententia dividit affectus voluntatis in actus fugæ, & prosecutionis: Sed non minus communiter assignatur timor inter affectus fugæ, quam actus odij, tristitiæ, & desperationis: Ergò non minus est affectus fugæ timor, quam odium, tristitia, & desperatio. Secundo: Quia de ratione timoris stricti est respicere malum, saltem de connotato: Sed implicat attingere malum prout tale, nisi per affectum fugæ: Ergò timor strictus est fuga formalis à malo. Tertiò: Quia malum illud de connotato attractum, vel est solum connotatum divine eminentiæ, quam respicit timor; vel etiam est connotatum actus: Si primum, ergò timor ipse nec de connotato respicit malum, quia propterea Thomistæ negant Deum amare creaturas posibles, licet amet omnipotentiam, quia dicunt creaturas esse connotatum omnipotentiae amatae, non verò connotatum ipsius amoris. Si secundum, ergò timor est formalis fuga ab illo malo, quia malum ut malum, nisi per modum fugæ attingi non potest.

79. Respondent PP. Salmant. illum actum primum timoris esse fugam à malo eminenter, sed æquivalenter, non formaliter. Sed contra instat M. Alvendea, nam actus, qui propriè fuga non est, non est propriè timor; quia eo pacto, quo timor est, debet habere rationem fugæ: Ergò si solum æquivalenter est fuga, solum æquivalenter timor erit. Veruntamen responderi potest quod de ratione proprii, & stricti timoris non est quod sit determinatè formalis fuga; sed quod sit vel formaliter, vel virtualiter, aut æquivalenter fuga; & idèd quamvis sit solum æquivalenter fuga, potest esse propriè, & formaliter timor; sicut Thomistæ dicunt, quod cognitio rei per causam in Deo, & Angelis est propriè, & formaliter scientia, licet solum sit virtualiter discursus; quia de ratione scientiæ strictæ talis, inquirunt, solum est quod sit discursus, vel virtualis, vel formalis, non verò determinatè formalis.

80. Veruntamen hac solutione in sua probabilitate relicta, censeo in prædicto argumento latere æquivocationem, nempe, quia non distinguit inter fugam, & fugam formalem à malo; quasi omnis fuga voluntatis sit formaliter fuga mali, in quo tamen fallitur arguens. Nam sanè inter motus fugæ numerat ipse desperationem; non facile autem assignabit à quo malo sit fuga desperatio, cum potius

fit deiectio animi à bono concupiro, & desiderato appetendo propter impossibilitatem adipiscendi. Nec valet dicere, quod est fuga ab ipsa impossibilitate, nam licet sit fuga ipsius impossibilitatis per tristitiam de ipsa consequentem, vel committantem desperationem, ipsa tamen desperatio per se, & formaliter, vel distincta à tristitia, non est à malo, sed à bono deiectio, & fuga, ut infra ostendam. Et id magis patet in timore ipso reverentiali, de quo agimus, nam negari non potest quod adhuc secundum conceptum in adæquatè, secundum quem respicit reverentialiter divinam eminentiam iuxta contrarium Authorem, sit propriè, & strictè timor, alias timor reverentialis, in quantum reverentialis, non esset strictè timor, quod est contra omnes: Ergò adhuc secundum illum conceptum reverentiæ debet esse fuga reverentialis: Sed non est fuga reverentialis malis: Ergò datur fuga aliqua in voluntate, quæ non sit fuga formalis mali.

81. Respondeo igitur in forma ad argumentum, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, nego maiorem; quia duplex fuga distinguenda est in voluntate; una per modum displicentiæ, aut odij, alia per modum deiectionis, aut reverentialis retractionis. Prima potissimè pertinet ad partem concupiscibilem, & concedimus, quod semper sit directè, & formaliter fuga mali. Secunda est, quasi contraria aggressioni, & animositati irascibilis, quatenus, vel per pusillanimitatem, vel per desperationem, vel per reverentiam, non audet aggredi bonum superius, & excedens; & nimis arduum, & sic contrahitur, vel deiecitur, vel resilit ab ipso: Igitur concedimus, quod timor debet esse formaliter fuga, sicut affectus odij, tristitiæ, desperationis, & alij similes, quia omnes important rationem fugæ; sed cum magna differentia, quia ex his affectibus, alij important fugam displicentiæ, quæ est semper fuga formalis mali; alij verò fugam reverentiæ, aut deiectionis, vel retractionis, quæ potest esse fuga formalis à bono, ut nimis arduo, modo explicato.

82. Ad primam confirmationem, concessa maiori, nego minorem: Quia fuga odij, & tristitiæ est per modum displicentiæ, & idèd est formalis fuga mali, ut talis; at verò fuga timoris reverentialis est per modum reverentiæ; fuga autem reverentialis non est à malo formaliter, sed à bono terribili, & eminenti, ut cum Apostol. Petrus aiebat: *Discede à me Domine, quia homo peccator sum*. Tunc enim quodammodo fugiebat, sed reverentialiter, & idèd affectus ille non erat fuga formalis à malo, sed à bono eminenti, cui comparatus, non audebat ei accedere, & indignum se reputabat, cui Christus appropinquaret. Ad secundam confirmationem, concessa maiori, ne-

go minorem de attingentia mali per modum connotati, nam per affectum prosecutionis, & amoris potest attingi de connotato malum, quin malum dicatur prosecutivè attingit, aut amatum. Et quidem affectus, quo quis prosecutivè vult satisfactionem pro peccato, adhuc in quantum prosecutivus est talis satisfactionis, attingit de connotato peccatum per ipsum affectum prosecutivum, quin propterea prosecutivè attingat peccatum. Vidè *suprà à num. 62.* Sic ergo potest malum per affectum prosecutivum attingi de connotato, quin talis affectus sit prosecutivus mali.

83. At tertiam dico, quod malum illud est connotatum divinæ eminentiæ in esse obiecti terminantis timorem reverentialem, & hoc pacto est connotatum ipsius actus reverentialis, siquidem esse connotatum actus non est aliud, quam actum respicere per se rectum illius, ut rectum connotantem illud, sive Deum ut potentem illud infligere; non enim actus connotat aliquid ex parte obiecti per respectum directum, aut immediatum ad illud, hoc enim non esset illud respicere deconnotato, sed in recto; sed per respectum directè, & immediatè solum ad rectum, & quia rectum ut tale accipitur ut connotans aliquid aliud, illud dicitur connotatum actus, non immediatè ex parte ipsius actus, sed mediante obiecto, & ex parte obiecti directè attingit. Undè dicendum est, quod respectu timoris reverentialis malum, ut possibile infligi à divina eminentia, est connotatum immediatè solum divinæ eminentiæ in esse obiecti, & mediatè etiam est connotatum actus, quin in hoc differat à creaturis possibilibus, ut sunt connotatum omnipotentis, & amoris Dei erga illam. De quo iam *loc. citat.* Et cum inquis, quod malum ut malum, nisi per modum fugæ, attingi non potest; dico, hoc verum esse, quando attingitur directè, & immediatè per actum, non verò si solum mediante obiecto, & de connotato purè attingitur, quia hoc non est propriè attingi malum, sed solum attingi bonum ut potens infligere, vel permittere malum.

84. Obijcies tertio: Propterea timor mali non esset actus primarius doni timoris, quia non datur in beatis: Sed datur in beatis: Ergo potest esse actus primarius illius doni. Probat minor, quia nullam imperfectionem importat illis repugnantem: Ergo datur in illis. Probo minorem, quia salvatur timor mali per fugam inefficacem mali, ad quam sufficit, quod malum sit, possibile beatis secundum se, & præcisivè à beatitudine: Sed hæc fuga nullam dicit imperfectionem: Ergo nec timor mali. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem in primis, nego maiorem, quia ut *suprà latè probabam; num. 34. & 40.* per illam fugam mali, ineffica-

cem non salvatur propria ratio timoris mali; unde adhuc illa admittitur in beatis, ea non potest esse actus primarius doni timoris, qui strictè timor debet esse. Deinde, commissa maiori, nego minorem, quia ut *suprà latè probatum manet, num. 36.* affectus fugæ inefficacis cum aliquo conatu ad vitandum malum esset imprudens in beatis, & consequenter respectu illorum importaret imperfectionem ab illo statu relegandam.

85. Sed contra insurgit præcitarus Recent. Nam affectus inefficax fugæ à malo propterea esset imprudens, quia frustrandus, seu frustrandus: Sed affectus inefficax non est imprudens, licet prævideatur frustrandus: Ergo talis fuga non esset imprudens. Probat minorem, tum ex voluntate antecedenti, & inefficaci Dei, & Christi, qua vult omnes salvari, etiam eos, quos reprobandos prævidet, in quibus videt eam voluntatem frustrandam; tum ex eo, quod ille, cui facta esset revelatio de sua damnatione, posset affectu inefficaci illam desiderare prudenter, imò ad id teneretur, licet talem affectum videret frustrandum: Ergo titulo frustrandæ non potest dici imprudens voluntas, vel affectus inefficax. Et confirmat ex D. Thom. qui in præsentis *artic. 11.* aperte concedit beatis hunc affectum fugæ à malo illis verbis: *Fuga huius mali, quod est Deo non subijci, ut possibilis natura, impossibilis autem beatitudini, erit in Patria:* Ergo in beatis datur fuga inefficax à malo separationis.

86. Respondeo tamen, omittendo maiori, distinguendo minorem: Affectus inefficax non est imprudens, licet prævideatur omnino, & adæquatè frustrandus, nego maiorem: Si solum prævideatur aliqua ex parte frustrandus, concedo minorem. Ad cuius probationem, dico, quod voluntas Dei, & Christi antecedens de salute reprobatorum, non prævidetur à Deo, & Christo, ut omnino frustranda, quia respicit ipsos ex parte obiecti ut viatores, & eis facit inchoativè futuram beatitudinem per auxilia sufficientia, quo fine, & effectu minimè frustratur, & ideo non est frustrandæ illa voluntas, sed maximè utilis ad prædictum finem, & ut reprobis imputetur ad culpam, si non salvatur: Et similiter, in illo cui facta esset revelatio de propria damnatione, affectus inefficax de beatitudine consequenda posset esse utilis ad plura bona opera, & ad conatum possibilem ex sua parte adhibendum, ad quem teneretur: At in beatis fuga formalis à malo separationis, quod à se ipsis vident iam in æternum repulsum independentè ab illa fuga, vel conatu inefficaci, omnino frustrandæ foret, ac inutilis, ut per se patet, nullum enim vitium parturiret effectum. Vidè *suprà à num. 38.*

87. Ad confirmationem ex D. Thom. di-

dico primo, quod in eis verbis non loquitur de fuga inefficaci cum aliquo conatu ad repellendum malum, sed de fuga simplici per modum simplicis displicentiæ, quæ semper prudens, & honesta est per se de malo culpæ, vel separationis à Deo, licet nullum effectum habeat, quia nec illum intendit habere. Secundo, & magis ad mentem D. Thom. dico, quod D. Thom. loquitur de fuga à malo indirectè tali, & in actu exercito, quo pacto importatur in ipso actu reverentialem, quo timens Deum refugit, & non audeat se ei comparare, resiliendo ex tanta Maiestate in propriam parvitatem; nam qui resilit ex eminentia divinæ Maiestatis in propriam parvitatem, comprimendo mentis alas sub illa, & se ei subiiciendo, ex hoc ipso refugit in actu exercito se ei coequare, & ei non subijci, tanquam actum contrarium ei actui timoris, quem actu exercet, non tanquam obiectum malum possibiliter, aut de futuro imminens, & signatè propositum: Hoc autem secundo modo debet refugit malum, ut talis fuga sit timor illius, non autem primo modo; nam fugere per unum actum bonum in actu exercito actum malum illi directè contrarium, non est illum timere, aliàs, qui amat Deum, & per ipsum amorem refugit se avertente ab ipso, per ipsum amorem timeret propriè malum aversionis ab ipso, & item, qui per actum humilitatis refugit formaliter, & in actu exercito malum superbiæ, per ipsum actum humilitatis timeret propriè actum superbiæ directè illi contrarium, & sic omnis actus virtutis esset propriè timor actus vitiosi directè contrarij, quia omnis actus virtutis est fuga in actu exercito ab actu vitioso directè contrario; hoc autem aperte est falsum, & contra omnes: Licet ergo D. Thom. admittat in Beatis *fugam huius mali, quod est Deo non subijci, non sequitur, quod admittat in eis timorem huius mali, quia intelligitur de fuga in actu exercito per ipsum actum timoris, & subiectionis reverentialis ab actu malo directè contrario, qui est Deo non subijci, sed ei se coequare; non verò de fuga à tali malo, ut ab obiecto signatè proposito per modum mali practicè possibilis, aut imminens de futuro, quæ solum fuga est propriè timor mali.*

88. Et quod hæc sit mens D. Thom. patet, nam ut videas de quo malo loquitur, sic immediatè præmisserat: *Sicut malum creatura rationalis est, ut subdat se creatura inferiori per amorem, ita malum eius est, si non Deo se subijciat, sed in ipsum presumptuosè insiliat, vel contemnat; hoc autem malum creatura rationali secundum suam naturam considerata possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem; sed in Beatis sic non possibile per gloria perfectionem; & tunc subiungit: Fuga ergo huius mali,*

&c. Sed hoc malum, nempe: Deo non subijci, & presumptuosè in ipsum insilire, non respicitur à timore filiali ut obiectum, quod timeat, sed ut actus contrarius, quem formaliter excludit, & quem in actu exercito fugit: Ergo. In cuius confirmationem est, quod D. Thom. in præsentis *artic. 9.* in corp. inquit, quod timor filialis facit, quod timens sit subiectus Deo, & ei non repugnans, in quantum per ipsum Deum reveremur, & refugimus nos ipsi subducere: Sed se subducere Deo non est obiectum timoris, sed actus directè illi contrarius, unde *ibidem ad 4.* inquit, quod *nolle subdi Deo opponitur timori filiali, qui Deum reveretur, nempe tanquam actus actui: Ergo loquitur D. Thom. de fuga ab illo malo, non tanquam ab obiecto, sed tanquam ab actu contrario. Quod magis expressit *artic. 11. ad 3.* ubi ait: *Timor filialis non importat separationem, sed magis subiectionem ad Deum, separationem autem refugit à subiectione ipsius: Sane si ipse timor importat subiectionem timentis ad Deum, quomodo refugit separari à tali subiectione? Certè non aliter, nisi quatenus in actu exercito vitat separationem à subiectione per ipsam subiectionem, quam per se importat: Ergo D. Thom. loquitur de fuga in actu exercito, non autem de fuga in actu signato à malo separationis, seu non subiectionis. Et quidem timor filialis non solum fugit malum non subiectionis ad Deum, seu presumptuosè insilientiam in ipsum, sed multò magis malum cuius libet offensæ Dei, licet specialiter non sit presumptio in Deum. Cur Ergo Div. Thom. specialiter attribuit timori filiali fugam huius mali, quod est Deo non subijci, seu presumptuosè in eum insilire, potius, quam fugam mali cuius libet peccati, seu offensæ Dei in generali? Certè, quia loquitur de fuga in actu exercito tanquam ab actu contrario, quo pacto timor solum fugit illam non subiectionem, seu presumptuosam insilientiam in Deum; non verò de fuga in actu signato, quia signatè timor filialis timet offensam Dei, & malum culpæ in generali.**

89. Sed dices: D. Thom. in *circato. artic. 11.* loquitur de fuga, quæ si timor, aliàs non probasset timorem manere in Beatis, ex eo quod talis fuga in eis esset: Sed loquitur de fuga mali possibilis naturæ secundum se: Ergo admittit timorem talis mali. Secundo: Quia sic incipit, probando assumptum: *Ad cuius evidentiam, sciendum est, quod proprium obiectum timoris est malum possibile; & cum motus timoris sit quasi fuga, importat timor fugam mali ardui possibili: Sed hic loquitur expressè de fuga mali ut obiecti, quæ nempe sit signatè fuga à malo, & timor illius: Ergo cum postea subiungit verba relata, etiam loquitur de simili fuga. Tertio: Quia sic ait:*

Fuga ergo huius mali, quod est Deo non subijci, ut possibilis natura, impossibilis autem beatitudini, erit in Patria: Sed fuga mali ut possibilis, signat malum ut obiectum, non ut actum contrarium, quia possibilitas actus contrarij ad nihil requiritur: Ergo.

90. Respondeo, ad primum, quod D. Thom. loquitur quidem de fuga, quæ sit timor; sed ad hoc non requiritur, quod sicut est fuga mali, sit timor eiusdem mali, sed satis est, quod sit fuga in actu exercito ab actu contrario non se subijciendi, seu insilendi præsumptuosè in Deum; nam hoc satis est, ut sit timor reverentialis, & filialis Dei, de cuius ratione solum est sic fugere malum prædictum, non autem illud fugere signatè, & per modum obiecti imminentis de futuro. Ad secundum dico, quod D. Thom. incipit in corp. artic. tradendo doctrinam generalem de obiecto timoris, quod est malum arduum possibile, & de modo tendendi per modum fugæ: Cæterum intentum D. Thom. non est, quod tota illa doctrina conveniat timori perseveranti in Patria, imò assumptum eius est, quod timor filialis manebit ibi, sed non habebit eundem omnino actum, quem habet modo. Ad cuius evidentiam, subiungit doctrinam citatam: Undè non requiritur, quod in ea loquatur de fuga, quæ sit timor mali, & fuga ab eo, ut ab obiecto, signatè inspecto; quia licèt hoc sit de ratione generali timoris in nostro imperfecto statu, non tamen de ratione doni timoris quoad essentiam, & actum primum, qui manet in Patria; nam de ratione doni timoris, inquit D. Thom. non est illud malum, quod respicit timor, nempe generaliter, & in presenti statu, sed eminentia illius boni, cuius potestate malum infligi potest. Ad tertium, dico, quod necessum non est, quod ly fuga huius mali ut possibilis natura, signet malum ut obiectum, sed potest signare malum ut actum contrarium, quia etiam ad fugiendam sic actu exercito non subiectionem, seu audacem comparisonem ad Deum per actum ipsum timoris, & subiectionis reverentialis, opus est, quod illa non subiectione, seu audax præsumptio sit possibilis naturæ secundum se, aliàs enim illam in actu exercito non excluderet timor, sed supponeretur exclusa, & repugnans ab intrinseco naturæ, & sic nec in actu exercito ab ea fugeret per timorem.

91. Ex quo infero, non rectè explicari D. Thom. à PP. Salmant. de fuga mali in obliquo, & de connotato, prout nempe malum est connotatum divinæ eminentiæ ut potentis infligere malum. Siquidem D. Thom. non loquitur de fuga cuius libet mali, sed de fuga huius mali, quod est Deo non subijci, seu præsumptuosè in eum insilere: Sed connotatum, & obliquum omnipotentis ut terminat

timorem filialem, nempe ut potentis infligere malum, non est illud malum non subiectionis determinatè; tum, quia illud non potest à Deo infligi, cum sit malum culpæ; tum, quia licèt possit à Deo permitti, connotatum omnipotentis, ut terminantis timorem filialem, non est præcisè malum, quod potest permitti, sed potiori titulo malum quod absolutè potest infligere, alias non dixisset D. Thom. quod de ratione timoris est eminentia illa, cuius potestate malum infligi potest, sed dixisset, permitti potest: Ergo. Tum denique, quia non solum illud malum permitti potest, sed quodlibet malum culpæ, & offensæ Dei: Ergo dum Div. Thom. specialiter concedit timori Patriæ fugam huius mali, quod est Deo non subijci, non loquitur de malo terminante in obliquo timorem Patriæ, quia hoc est omne malum, quod Deus potest infligere, vel permitti in generali, sed de malo speciali, quod refugit timor in actu exercito, quod solum est malum non subiectionis.

92. Ex dictis colliges pro complemento huius quæstionis, quod donum timoris specialiter correspondet virtuti Theologicae spei, inter virtutes Theologicas; ipsi autem dono timoris specialiter correspondet inter octo beatitudines, paupertas spiritus, & minus specialiter beatitudo luctus. Ita D. Thom. in present. artic. 12. & primum supponit ex artic. 9. ad 1. ubi inquit: Quod per timorem filialem non timemus, ne nobis deficiat, quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere, vnde timor filialis, & spes sibi invicem coherent, & se invicem perficiunt: Ergo donum timoris specialiter correspondet spei. Explicatur aliter, quia sicut spes est in voluntate, ita timor; & sicut spes pertinet ad irascibilem, ita etiam timor, nempe, quia spes per accessum respicit bonum arduum, timor autem per recessum respicit malum arduum in se, vel in causa eminenti, & terribili, vnde spes erigie animum in vi divini auxilij ad bonum divinum adipiscendum, sed timor comprimit animum ne in vi propriæ virtutis audaciter elevetur: Ergo sibi mutuo correspondent, & se invicem perficiunt.

93. Secundum autem probat Div. Thom. sic: Quia ad donum timoris specialiter pertinet, quod consequitur ex ipso, seu ex reverentia, & subiectione ad Deum, quæ est actus proprius doni timoris: Sed ex huiusmodi subiectione specialiter consequitur paupertas spiritus: Ergo hæc specialiter correspondet dono timoris. Probat minor, quia paupertas spiritus consistit in eo, quod aliquis non querit magnificari in se ipso per superbiam, nec in exterioribus bonis; nam paupertas spiritus, vel est exinanitio superbi, & inflati spiritus,

ritus, ut Aug. exponit; vel est abiectione temporalium rerum per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius, & Hieronymus exponunt: Sed utrumque consequitur ex reverentia, & subiectione exhibita Deo per donum timoris, quia quo magis quis reverentialiter subijcitur Deo tanto minus querit magnificari in se ipso, aut in aliquo alio, sed solum in Deo, iuxta illud Psalm. 29. Hi in curribus, hi in equis: Nos autem in nomine Domini invocabimus: Ergo.

94. Sed obiicit sibi D. Thom. Nam ad timorem pertinet carnem reprimere, iuxta illud, contige timore tuo carnes meas: Sed ad reprimendam carnem maximè pertinere videtur beatitudo luctus, vi cuius quis delectationes carnis repudiat: Ergo dono timoris correspondet beatitudo luctus. Respondet Div. Thom. quod directius opponitur subiectioni reverentiali ad Deum, magnificatio hominis, vel in se ipso, vel in alijs; quam delectatio extranea, quia magnificatio illa pertinet ad irascibilem, sicut timor, at verò delectatio pertinet ad concupiscibilem, ad quam non spectat timor, & idèd magis propriè, & directè spectat ad donum timoris reprimere magnificationem; seu inducere paupertatem spiritus, quam reprimere delectationes carnis, seu inducere beatitudinem luctus; vnde hæc beatitudo solum ex consequenti, & indirectè correspondet dono timoris, paupertas verò spiritus directè, & principaliter. Et idèd ipse D. Thom. infra quæst. 141. art. ad 3. inquit, quod donum timoris principaliter respicit Deum, cuius offensam vitat, & secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est. Secundario autem potest respicere quæcumque homo refugit ad vitandam Dei offensam; maximè autem homo indiget timore ad fugiendum ea, quæ maximè aliciunt, circa quæ est temperantia, & idèd temperantia etiam correspondet donum timoris. Quod quidem intelligendum est, indirectè, & ex consequenti, quia ut in presenti docet, directè, & principaliter reprimit timor passiones irascibilis, & solum ex consequenti passiones concupiscibilis, quæ sunt materia temperantiæ.

95. Ex quo rectè inferunt PP. Salmant. in present. sic ordinari habitudines, vel actus timoris. Primo enim respicit Deum, seu eminentiam divinam ut potentem absolutè infligere malum, & sic elicit actum reverentiæ, & subiectionis ad Deum. Secundò respicit malum separationis à Deo, cuius fugam importat. Tertio respicit passiones irascibilis, quas refrænât circa magnificationem, & excellentiam, evacuando animam ab omni eo, quod magnum reputatur, & verè est quasi nihil respectu divinæ eminentiæ, & sic eius actus est paupertas spiritus. Quarto, & ultimo respicit

Illustrus. Palanco.

passiones concupiscibilis circa delectabilia, reprimendo delectationes erga creaturas avertentes à Deo, quarum delectatio causat tandem amaritudinem fletus, & sic causat beatitudinem luctus.

QUÆSTIO XVIII.

Quid sit desperatio, an sit peccatum, & quale, & verum possit esse sine infidelitate?

Postquam Div. Thom. egit de virtute Theologica spei, & de dono timoris ei correspondente, agit breviter de vitijs oppositis, quæ sunt desperatio, & præsumptio. Et quantum ad desperationem, quatuor inquirat. Primum, an sit peccatum? Secundum, an possit esse sine infidelitate. Tertium, utrum sit maximum peccatorum. Quartum, utrum ex accidia oriatur. De his breviter dicemus, quia plura iam dicta manent præsertim, quæst. 8. à num. 159.

EXPONITUR SUBIECTUM desperationis.

DICO primò: Quod desperatio est actus voluntatis, & non solius intellectus, ut voluerunt Almaynus, & Turrianus. Probatur: Quia desperatio est actus directè contrarius actui sperandi; sperare enim, & desperare directè contrariantur: Sed contraria directè talia sunt in eodem subiecto: Ergo spes, & desperatio sunt in eodem subiecto: Sed spes est formaliter in voluntate: Ergo etiam desperatio. Undè D. Thom. in præsent. non tam probat, quam supponit desperationem esse motum appetitivæ virtutis per modum recessus, sicut spes per modum accessus.

3. Sed obiiciunt prædicti Auctores: Ad desperationem necessàrio concurrat in intellectu iudicium proponens beatitudinem ut impossibilem practicè, aut sibi non futuram: Sed hoc iudicio supposito non manet locus ut voluntas desperet: Ergo tota desperatio sita est in illo iudicio, quod est actus intellectus, non verò actus voluntatis. Probatur minor: Quia supposito illo iudicio, voluntas nec liberè potest desperare, nec necessariò: Non necessariò, quia aliàs desperando non peccaret, quia desperatio necessaria peccatum esse non potest: Non liberè, quia illo iudicio supposito non posset ultra sperare, imò nec non desperare posset: Sed nequit liberè desperare, qui sperandi non habet facultatem: Ergo. Confirmabis: Quia iudicium, quo quis intra se dicat: Non consequar beatitudinem, per se ipsum est

Mm

del

desperatio: Sed est actus intellectus. Ergo desperatio potest esse formaliter actus intellectus. Probatum maior, quia illo iudicio posito, sic iudicans censetur iam desperans, etsi nullum actum voluntatis eliciat: Ergo quia illud iudicium per se est desperatio. Urgetur primo: Quia per illud iudicium aufertur penitus spei obiectum: Sed nulla maior desperatio, quam ablatio obiecti sperandi: Ergo.

4. Respondeo primo, instando argumentum: Quia etiam ad displicentiam, noxiationem, vel odium obiecti concurrunt necessariò ex parte intellectus iudicium, vel cognitio proponens illud ut malum, & non bonum; supposito autem tali iudicio non videtur manere locum liberæ noxiationi, aut odio, quia nec manet facultas volendi, aut amandi obiectum iudicatum, aut propositum ut malum. Quod si dicas simul cum cognitione proponente obiectum ut malum, & odio dignum, concurrere aliam cognitionem proponentem illud ut bonum, & amore dignum, tanquam duæ cogitationes, vna atrahens, & alia retrahens, quarum vna sufficit ut possit voluntas amare obiectum, & alia ut possit illud odio habere, quæ cognitiones simul composibiles sunt, quia non sunt iudicia perfectè talia, sed apprehensiones practicè suavisæ, vel quia licet sint iudicia practica, sunt ex diversis motibus, vel dato, quod non possint concurrere simul, potest dari vnum iudicium practicum non necessitans ad sui sequelam quoad exercitium, & relinquens facultatem ad mutandum iudicium, iuxta varios modos explicandi cognitionem constitutivam libertatis ex parte actus primi; si, inquam, aliquid horum dicas, pariter idem dici poterit in casu argumenti, nempe, vel quod non requiritur ad desperandum iudicium perfectè tale affirmans beatitudinem esse practicè impossibilem, aut non futuram, sed sufficit apprehensio practicè suavisæ sic illam proponens, cum qua concurrere potest simul alia apprehensio practicè, & suavisè illam proponens ut possibilem, & futuram ex alio motivo; vel quod sunt possible simul duo iudicia practica, quorum vnum proponat obiectum, nempe beatitudinem, ut practicè possibile ex vno motivo, & aliud, ut practicè impossibile ex alio; vel quod supposito iudicio practico de impossibilitate obiecti, illud non necessitat quoad exercitium ad sui sequelam per desperationem, sed relinquit facultatem ad omissionem, & ad mutandum illud iudicium in contrarium, quod sufficiat ad sperandum; & sic rectè potest explicari, quod adhuc supposito illo iudicio possit liberè desperare, si quidem manet cum potestate libera, tum non desperandi exercitè, tum etiam sperandi, licet facultas sperandi sit mediata, vel immediata, iuxta varias explicationes libertatis. De quo

vide supra quest. 6. à num. 16. Undè ex doctrina ibidem exposita.

5. Respondeo secundo, concedendo maiorem de iudicio practico imperfectè, vel inchoativè tali, & nego minorem, negoque quod voluntas supposito eo iudicio, non possit liberè desperare. Ad probationem in contra, dico primo, quod ut liberè desperet, satis est, quod desperet cum facultate proxima non desperandi, quia hoc sufficit ad libertatem contradictionis in desperando, imò ut talis desperatio sit peccaminosa, & culpabilis, ut vidimus supra quest. 8. à num. 172. & præsertim num. 168.

6. Nec in contra obest argumentum ibi factum num. 159. quod relictum fuit sine solutione præter advertentiam; nam responderi potest, negando minorem. Ad cuius probationem, dico, quod qui non potest sperare, liberè desperat libertate contradictionis ad desperandum, & non desperandum positivè, licet absque libertate contrarietatis; quod sufficit ut desperatio positiva sit peccaminosa, & culpabilis. Ad confirmationem autem in contra, concessa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, nego antecedens: Quia ut detur privatio voluntaria rectitudinis spei, vel alterius virtutis in actu, non semper requiritur potestas ad ponendam talem rectitudinem, sed satis est quod operans possit non ponere subtractum talis privationis, nam eo ipso potest vitare talem privationem, vitando subtractum illius, sicut artifex non habens, nec potest habere regulam artis, & operans fine illa, efficeret opus cum privatione rectitudinis voluntaria, & culpabili, non quia posset apponere rectitudinem, quia sine regula non posset; sed quia posset, & deberet non operari in materia artis, supposito quod carebat regula necessaria ad rectitudinem. Quod latius explicabitur, si Deo dante, de constitutivo peccati, quæ iam diù diggesta habeo, promerere liceat.

7. Vel secundo dico, quod ut quis liberè desperet, adhuc libertate contrarietatis, satis est quod desperet cum potestate mediata ad sperandum; hanc autem simul retineret cum iudicio illo proponente beatitudinem ut non futuram, quia retineret potestatem mutandi illud iudicium, & mediante tali mutatione sufficientem ad sperandum. Undè in forma distinguo illam minorem: Nequit liberè desperare, qui sperandi non habet facultatem, liberè inquam libertate contradictionis, nego: Libertate contrarietatis, subdividuo: Qui sperandi non habet facultatem immediatam, nego: Qui non habet facultatem nec immediatam, nec mediatam, concedo: Nego autem, quod ille non haberet facultatem media-

tam

tam sperandi, quia haberet facultatem mutandi illud iudicium in oppositum.

8. Ad confirmationem, nego maiorem. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Illo iudicio posito, censetur iam desperans per actum voluntatis formaliter, concedo: Per ipsum iudicium formaliter, nego antecedens: Quia illud iudicium absolutè, & practicè dicens: *Non consequar beatitudinem*, est iudicium liberum consequens actum voluntatis desperantis, sicut hec iudicium absolutum: *Consequar beatitudinem* est consequens actum voluntatis sperantis, ut explicavi quest. 6. num. 84. Ad urgentiam, distinguo maiorem: Per illud iudicium aufertur obiectum spei consequenter, concedo: Antecedenter, nego maiorem, quia prius aufertur per actum voluntatis dissidentis, & deijcientis animum, qui est formalis desperatio. Præterquam quod non est idem ablatio obiecti spei, ac formalis desperatio; iudicium enim absolutum antecedens de non futuritione salutis aufertur obiectum spei, quin tamen esset formalis, & positiva desperatio.

EXPLICATUR ESSENTIA, ET obiectum formale desperationis.

9. SUPPOSITO autem, quod desperatio sit actus voluntatis, dubitatur hic qualis sit actus iste? Respondent aliqui, propriè non esse actum, sed omissionem spei. Sed in contra est D. Thom. 1. 2. quest. 40. artic. 4. ad 3. dicens: *Quod desperatio non importat solam privationem spei, sed quandam recessum à re desiderata, propter estimatam impossibilitatem.* Respondent alij, esse actum remissioris spei. Sed in contra est, quæ remissius sperare non est desperare, ut per se patet: Ergo nec remissior spes est desperatio. Propterea dicunt alij, desperationem esse actum voluntatis, quo non vult apponere media ad consequendam beatitudinem. Sed hanc sententiam impugnat, & benè, M. Ferre in præfenti; primo, quia plures peccatores nolunt apponere media ad beatitudinem, vel ob amorem temporalium, vel ob pigritiam, & negligentiam, qui tamen non debent censerì desperantes, aut desperati. Secundo: Quia velle apponere media ad beatitudinem, in eo, qui sperat, non est formaliter actus spei, sed actus consequens ad ipsum actum spei: Ergo nolle apponere talia media non est formaliter actus desperationis, sed est consequens ad ipsam formalem desperationem in eo, qui desperat. Undè.

10. Dico secundo: *Quod desperatio est formaliter recessus voluntatis deijcientis animi à beatitudine desiderata, propter estimatam*

ram impossibilitatem adipiscendi illam. Ita D. Thom. 1. 2. quest. 40. artic. 4. ad 3. vbi sic ait: *Desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quandam recessum à re desiderata propter estimatam impossibilitatem adipiscendi.* Quæ definitio, quia satis constat ex dictis locis citatis, non amplius confirmatur.

11. Difficultas tamen est, an sit recessus à bono formaliter, an à malo formaliter, seu à bono sub ratione mali. Circa quod dubium inquit Div. Thom. vbi proximè ad 2. *Quod desperatio non respicit malum sub ratione mali, sed per accidens quandoque respicit malum, in quantum facit impossibilitatem adipiscendi: Potest autem esse desperatio ex solo super excessu boni.* Undè in corp. ait, spem, & desperationem non contrariari ut motus ad contrarios terminos, seu contrarietate terminorum, sed solum contrarietate motuum ad eundem terminum; quia nempe non contrariantur eo, quod spes sit circa bonum, desperatio circa malum, sed ex eo, quod utraque est circa bonum, vna per accessum, alia per recessum. Et ad 3. *Quod desperatio supponit desiderium sicut spes, & propter hoc utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio nostro cadit.* Ex quibus.

12. Dico tertio: *Obiectum desperationis non est formaliter malum, nec bonum sub ratione mali sed est formaliter bonum sub ratione boni ardui superantis facultatem, seu arduitate invincibili existimata.* Et probò primo: Quia si desperatio respiceret formaliter malum, vel obiectum sub ratione mali, non per accidens respiceret malum, sed per se, quia nullus affectus respicit per accidens rationem formalem sui obiecti, sed per se: Sed iuxta D. Thom. solum per accidens respicit malum: Ergo non respicit suum obiectum formaliter sub ratione mali, sed solum sub ratione boni. Secundo: Quia iuxta D. Tho. tam spes, quam desperatio sunt de bono, quod sub desiderio nostro cadit: Ergo desperatio non est de malo formaliter: Ergo non respicit obiectum formaliter sub ratione mali. Tertio: Quia si desperatio respiceret suum obiectum sub ratione mali formaliter esset contraria spei contrarietate termini formalis, & non solum contrarietate motus respectu eius termini: Sed hoc negat Div. Thom. Ergo. Maior patet; quia spes respicit suum obiectum formaliter ut bonum: Sed bonum formaliter, & malum formaliter sunt termini formales formaliter contrarij: Ergo si desperatio respiceret suum obiectum formaliter ut malum, esset contraria spei contrarietate termini formalis. Quarto: Quia D. Thom. non ait, quod desperatio semper respicit per accidens malum, sed quandoque, quia potest esse ex solo superexcessu boni: Sed si obiectum eius esset formaliter malum, non

quandoque, sed semper respiceret malum: Ergo.

13. Nihilominus M. Ferre conatur trahere D. Thom. in oppositum. Fatetur enim, quod desperatio est recessus à bono desiderato, sed quia à bono sub ratione boni nullus recedit, ideo, inquit, pro formali debemus adde- re malitię rationem; quia fuga, & recessus est quędam displicentia; nulli autem potest displicere bonum, quatenus est bonum: Unde in obiecto desperationis debet addi pro ratione formali ratio quędam mali, sicut in obiecto odij Dei, odit quis bonum, sed non sub ra- tione boni, sed sub ratione mali.

14. Unde ad obiecta respondet, ad primum, inquit, sensum D. Thom. esse, quod desperatio per accidens respicit malum, qua- tenus bonum, a quo recedit, ob sui super ex- cessum æstimatur impossibile assequi, & sic vestitur malitia, sub qua formaliter respicitur à desperatione. Sed contra est, tum, quia si hæc malitia, seu ratio mali esset ratio formalis sub qua in obiecto desperationis, minimè dixisset D. Thom. loquendo de hoc malo, quod per accidens illud respicit desperatio; quia ni- hil magis alienum à D. Thom. quam dicere, quod affectus voluntatis respiciat per acci- dens, quod respicit ut rationem formalem sub qua; imò quando sub ratione formali sub qua boni, latet, & respicitur ut quod malum, in- quit D. Thom. quod malum respicitur per ac- cidens; & quando ratio formalis sub qua est ratio mali, & sub illa latet, & respicitur ut quod bonum, solet dicere, quod affectus ille respicit per accidens bonum, & per se malum; cæterum stylus oppositus nunquam invenie- tur in D. Thom. Ergo. Tum, quia si talis ma- litia respiceretur ut ratio formalis sub qua, non diceret D. Thom. quandoque respicit malum, sed semper: Non ergo rectè exponitur in pre- dicto sensu D. Thom. sed sensus legitimus est, quod per se respicit bonum ut impossibile ad- ipisci, & quia quandoque est aliquod malum, quod facit impossibilitatem adipiscendi, ideo per accidens solet respicere malum, quia per accidens est, quod talis impossibilitas sit ex malo, siquidem potest esse ex superexcessu boni, & sic hoc est per accidens in obiecto de- sperationis, & solum est per se ratio boni ut impossibilis adipisci.

15. Ad secundam respondet, quod desperatio, sicut spes, est de bono desiderato, sed non de bono sub ea ratione sub qua deside- ratur, sed sub alia sub qua est malum illi, nem- pè sub ratione magne difficultatis, & impossi- bilitatis, sub qua est illi disconveniens. Sed contra est: Quia quando desperatio est ex solo superexcessu boni, ratio difficultatis, & im- possibilitatis non est ratio mali, sed ratio su- perexcedentis boni: Ergo licet tunc terminet

desperationem obiectum sub ratione difficilis aut impossibilis, non tamen sub ratione mali, sed potius sub ratione superexcedentis boni. Secundo: Quia nemo desperat de bono desi- derato, quia sibi malo, aut disconvenienti; nec vllus hanc rationem obiectivam suę despera- tionis reddidit, imò quisque desperans de con- secutione alicuius boni, interrogatus cur des- perat? Respondet, quia licet hoc sit mihi maximè conveniens, & bonum, non æstimo illud ut consequibile: Ergo ratio obiectiva sub qua desperationis non est ratio mali, aut disconvenientis, sed ratio boni, & convenien- tis inconsequibilis practicè. Tertio: Quia licet id, quo bonum desideratur redditur impossi- bile, possit considerari ut malum ipsi deside- ranti; tamen ut sic non terminat desperatio- nem, sed solum displicentiam, odium, aut iram, displicet enim qui aliquid desiderat, de impedimento impossibilitate consecutionem, odio habet causam illius, & irascitur ad eum illam, sed de illo impedimento ut sibi malo non desperat, propriè loquendo, sed solum de bono desiderato: Ergo nunquam salvatur, quod obiectum desperationis sit malum for- maliter, sed potius bonum formaliter.

16. Dices forsan, impedimentum impossibilitatis consecutionem, sive ipsam consecutionis impossibilitatem terminare ut quod odium, & displicentiam, sed ut quo termi- nare desperationem, quia est motivum, & ra- tio formalis sub qua desperandi, sed non ratio que. Sed contra, quia ipsa impossibilitas non potest terminare affectum voluntatis sub ratio- ne mali, nisi tanquam ratio que, sive ut quod. Ergo si non terminat affectum desperationis ut quod, nec ut ratio que, non terminat sub ra- tione mali. Probo antecedens, quia quando impossibilitas consideratur sub ratione mali, & vestitur malitia, iam ipsa impossibilitas confi- deratur ut ratio que, & ratio mali ut ratio sub qua: Ergo nequit terminare affectum volun- tatis sub ratione mali, nisi ut ratio que, vel ut quod. Explicatur: Obiectum quod desperatio- nis est bonum desideratum, & ratio formalis sub qua, per te, est quia impossibile consequi: Ergo impossibilitas sub conceptu impossibili- tatis consecutionem est obiectum que, seu ra- tio formalis sub qua: Ergo non sub ratione mali formaliter. Patet hæc consequentia, quia ratio formalis sub qua non attingitur sub alia ratione formali, aliàs non erit ratio formalis sub qua, sed ratio que.

17. Ad tertiam similiter respondet, spem, & desperationem non contrariari con- trarietate terminorum ex parte rationis que, sive ex parte termini terminatis ut quod, bene verò ex parte termini formaliter ut quo termi- nantis, sive ex parte rationis formalis sub qua. Sed contra item est: Nam D. Thom. nullam

contrarietatem ex parte termini admissi inter spem, & desperationem: Ergo hæc expositio est contra ipsum. Secundo: Quia D. Thom. 1. 2. quest. 23. artic. 3. ad quem se remittit loco citato, docet, quod inter passiones con- cupiscibilis solum potest esse contrarietas ter- minorum, non verò ex parte motus ad eun- dem terminum, vel obiectum, ad differentiam passionum irascibilis, inter quas ait, dari con- trarietatem motuum absque contrarietate ter- minorum; & rationem differentię assignat, quia passiones concupiscibilis respiciunt bonum, vel malum absolute sub ratione boni, vel mali, & quia bonum ut bonum absolute solum ter- minare potest motum per modum accessus, & malum ut malum absolute solum potest termi- nare motum recessus, & fugę, ideo subinfert, quod in dictis passionibus concupiscibilis non possunt dari motus contrarij per modum ac- cessus, & recessus, nisi cum contrarietate ter- mino um, nempe, quia necessariò unus erit de malo, & alius de bono formaliter, quę sunt obiecta formaliter contraria: Obiectum autem irascibilis, inquit, est bonum, vel malum, non absolute, sed sub ratione ardui, difficilis; bonum autem arduum habet rationem ut in ip- sum tendatur, nempe in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei, & ut ab ipso recedatur, quod pertinet ad passionem des- perationis. Ex qua doctrina expressa in Div. Thom. sic arguo: Si contrarietas inter spem, & desperationem esset ex parte termini formalis, nempe, quia spes respicit suum obiectum sub ratione formali boni, desperatio verò sub ra- tione formali sub qua mali, non esset differen- tia assignata à D. Thom. inter affectus irasci- bilis, & affectus concupiscibilis, in contrarie- tate terminorum: Ergo. Probo sequelam, quia contrarietas terminorum, quam assignat D. Thom. inter affectus concupiscibilis; v. g. in- ter amorem, & odium, non alia est, nisi quia unus tendit sub ratione formali boni, & alia sub ratione formali mali, sive quia passio amoris est de bono ut bono formaliter, passio odij de obiecto formaliter malo: Sed hoc idem contin- geret inter affectus irascibilis spei, & despera- tionis: Ergo non salvaretur differentia assigna- ta à D. Thom.

18. Dices, differentiam esse, quia spes, & desperatio sunt utraque de bono ut quod, & respiciunt bonum ut ratio que, licet contrarietur in ratione formali sub qua mali, & boni; attamen amorem, & odium non pos- se utrunque esse de bono adhuc ut quod, nec utrunque de malo ut quod, & tanquam ratio que, sed amorem necessariò esse de bono etiam ut quod, & odium etiam de malo ut quod. Sed contra est, quia licet aliquid sit in se bonum, si subinduetur ratione aliqua mali, potest termi- nare odium, & displicentiam: Ergo non est

contra rationem odij, & displicentię terminari ad bonum ut quod, sub ratione mali: Ergo in hoc non differt à desperatione. Antecedens pa- tet: Quia plura, quę ut quod sunt in se bona, nobis displicere solent, si ea considerentur sub rationi mali.

19. Dices, & bene, quod ad hoc ut aliquod bonum terminet displicentiam, & odium, non satis est quod consideretur in eo ratio sub qua mali, sed opus esse, quod consi- deretur in eo ratio que mali, seu aliquod ma- lum, quod ut quod terminet odium. Sed con- tra: Demus enim, quod aliquod bonum con- sideratur sub ratione mali, quę precisè sit ra- tio formalis sub qua; sanè sub illa ratione mali non potest terminare amorem, aut complacen- tiam: Ergo displicentiam, & odium. Dices iterum, & bene, quod non potest ratio forma- lis sub qua mali cadere supra rationem forma- lem que boni, quia implicat bonum formaliter tale ut quod terminare affectum voluntatis, quia malum, seu sub ratione formali sub qua mali; quia in sensu formali non potest bonum consi- derari ut malum, sicut nec malum ut bonum. Unde solum potest admitti, quod bonum ma- terialiter, & per accidens terminet odium, aut displicentiam, si nempe in eo consideretur ali- qua ratio que mali, ideoque odium, & amor, sive complacentia, & displicentia petunt ter- minos formales contrarios, non solum ex par- te rationis formalis sub qua, sed etiam ex par- te rationis formalis que, quia complacentia pe- tit rationem formalem que boni, & displicen- tia rationem formalem que mali.

20. Rectè quidem, sed contra sic insurgo: Per te, non potest dari ratio formalis sub qua mali, nisi cadat supra rationem for- malem que mali; sed per te ratio formalis sub qua in obiecto desperationis est ratio mali: Er- go etiam ratio formalis que: Ergo etiam ex parte rationis que habet terminum contrarium termino spei, cuius ratio formalis que est ra- tio boni, contra tui ipsius doctrinam. Vel aliter: Ratio formalis que terminativa despera- tionis est ratio boni, ut fateris: Sed per te ra- tio formalis que boni non potest terminare af- fectum voluntatis sub ratione formali sub qua mali: Ergo falsum est, quod bonum terminat desperationem sub ratione formali sub qua mali. Urgetur: Vel ratio formalis que termi- nativa desperationis est ratio mali, vel ratio boni: Si ratio mali, ergo ex parte rationis for- malis que contrariatur contrarietate termini spei, cuius ratio formalis que est ratio boni hoc autem tu ipse negas, & est aperte contra Div. Thom. Si ratio boni, implicat quod terminet sub ratione sub qua mali, quia implicat aperte affectum voluntatis respicere ut quod formali- ter bonum, quia malum, seu sub ratione for- mali mali.

21. Confirmatur: Implicat, quod ratio formalis *qua*, & *sub qua* terminantes eundem affectum voluntatis, sin rationes formaliter contrariæ, & oppositæ, siquidem vna formalizat, & actuat aliam, & implicat quod vnum contrarium actuet, & formalizet aliud contrarium, cum mutuo se expellant, & destruant, vnde si ratio formalis *qua* alicuius actus est nigrum, implicat quod ratio formalis *sub qua*, sit album, & quando ratio formalis *qua* est calidum, implicat quod, quod ratio formalis *sub qua* sit frigidum: Ergo vbi ratio formalis *qua* est bonum, implicat, quod ratio formalis *sub qua* sit malum: Sed ratio formalis *qua* terminativa desperationis est bonum: Ergo implicat, quod ratio formalis *sub qua* sit malum, siue ratio mali.

22. Iam si velis dicere, quod respectu desperationis non solum ratio formalis *sub qua*, sed etiam ratio formalis, *qua*, est ratio mali, & solum ratio boni terminat materialiter, quia obiectum desperationis materialiter, & in se bonum est, sed non respicitur formaliter vt tale à desperatione, nec vt *quo*, nec vt *quod*. In primis si hoc dicas, tibi ipsi contradices, quia antea admittebas rationem formalem *qua* desperationis esse bonum desideratum. Deinde contradicis expressè Div. Thom. qui è contra ait: *Quod desperatio non respicit malum sub ratione mali, sed solum per accidens quandoque respicit malum.* Ac demum, non assignas disparitatem intentam ab odio, & amore, quia etiam odium potest esse de bono materialiter tali, quod possit terminare formaliter amorem; nihil enim vetat, quod idem obiectum materialiter, sit bonum sub vna ratione, & sub alia malum, & quod respectu illius possit esse amor, & odium, distinguendo in ipso rationes formales, *qua*, & *sub qua*: Ergo eandem vnitatem ex parte termini, nempè vnitatem in termino materiali, quam admittis inter spem, & desperationem, admittis etiam inter amorem, & odium, & eandem contrarietatem terminorum, nempè ex parte rationis formalis *qua*, & *sub qua*, quam solum exigit amor, & odium, admittis exigere spem, & desperationem: Nulla ergo erit disparitas.

23. Nec motivum M. Ferre expressum, num. 13. in contra vrget; nam licet à bono sub ratione boni absolutè, quo pacto solum spectat ad concupiscibilem, nullus recedat, vt asserit D. Thom. 1. 2. *quæst.* 23. *art.* 3. tamen à bono vt arduo, siue sub ratione boni ardui, quo pacto spectat ad irascibilem, potest quis recedere, vt ibidem asserit ipse D. Thom. vnde vt voluntas prout irascibilis à bono recedat, non est opus superaddere bono rationem malitiæ, sed satis est addere rationem ardui, per hoc enim ex deiectione animi po-

test quis à bono desistere, seù recedere, non ab illo sub ratione mali, nec quia sibi malo, sed quia sibi arduo. Nec verum tenet, quod omnis fuga, & recessus sit quædam displicentia, nam recessus à bono, quia nimis arduo ex animi deiectione, non est displicentia erga illud, alias respiceret illud sub ratione mali vt *quod*, & non solum vt *quo*, siue vt malum, tam ex parte rationis *qua*, quam ex parte rationis formalis *sub qua*, quod non admittit predictus Author. Nec paritas de odio Dei, est ad rem, imò est contra doctrinam D. Thom. iam expressam, quia D. Thom. expressè distinguit inter odium, & desperationem, eo quod odium, quia est fuga concupiscibilis, non potest esse, nisi de malo formaliter, quod debet intelligi, tam vt *quod*, quam vt *quo*; desperatio verò, quia est affectus irascibilis, potest esse de bono formaliter, non quia malo, hoc enim implicat in terminis, sed quia arduo: Ideoque vt quis odio habeat Deum debet in Deo apprehendere rationem aliquam mali, & quidem non solum rationem *sub qua*, sed etiam rationem *qua* mali; attamen vt quis desperet de bono consequendo, opus non est, quod in illo consideret rationem *qua* mali, quod faterur ipse M. Ferre, nec rationem formalem *sub qua* mali, que non potest immediatè cadere supra rationem formalem *qua* boni, sed satis est addere rationem *sub qua* ardui, quæ benè potest afficere immediatè rationem formalem *qua* boni: Est ergo magna disparitas, quam vel ipse M. Ferre agnovit.

24. Ex quibus iam infero, falli eos, qui vniuersaliter existimant, omnem motum voluntatis per modum fugæ, & recessus esse ab obiecto formaliter vt malo, siue sub ratione mali, & non posse esse à bono formaliter vt bono eminenti, aut arduo; idque dixerim pro confirmanda doctrina supra tradita de timore reverentiali, de quo diximus respicere primario bonum divinum vt eminent, & arduum, non profecutive, sed per modum fugæ, & recessus, non à malo formaliter, sed à bono eminenti, & arduo.

25. Sed obijcies primo, nam ratio nimis ardui in bono desiderato est ratio mali: Sed per nos desperatio respicit illud sub ratione ardui: Ergo sub ratione mali. Secundo: Quia omnis ratio formalis *sub qua* in affectibus voluntatis, vel est ratio formalis boni, vel ratio formalis *sub qua* mali: Sed respectu affectus fugæ, seù recessus non potest esse ratio formalis *sub qua* boni: Ergo debet esse ratio formalis *sub qua* mali. Maior probatur primo, quia omnis ratio formalis *sub qua* intellectus est ratio veri, si tendit per assensum, vel ratio falsi, si tendit per dissensum: Ergo pariter voluntatis omnis ratio formalis *sub qua* erit ratio boni, si tendit profecutive, vel ratio mali, si

tendit per recessum. Secundo: Quia nulla ratio potest terminare actum voluntatis, nisi in quantum continetur sub ratione formali specificativa voluntatis: Sed ratio formalis specificativa voluntatis est ratio boni primario, & ex consequenti ratio mali, quia contraria bono per se inspecto: Ergo nulla ratio potest terminare affectum voluntatis, nisi vel sub ratione boni, vel sub ratione mali. Tertio: Quia si voluntas per aliquem actum tenderet sub alia ratine obiectiva à ratione boni, & mali, tenderet extra suum specificativum adæquatam: Sed hoc repugnat: Ergo & illud.

26. Respondeo ad primum, distinguendo maiorem: Ratio nimis ardui est materialiter, & per accidens ratio mali, concedo maiorem: Formaliter per respectum ad actum respicientem bonum sub ratione ardui, nego maiorem; & concessa minori, nego consequentiam, quia licet ratio ardui, vel nimis ardui, si vt *quod*, & tanquam obiectum materiale consideretur, possit esse mala, & displicere desideranti bonum, quo sensu dixit D. Thom. desperationem per accidens quandoque respicere malum; tamen formaliter sumpta in quantum est ratio *sub qua* irascibilis, non est ratio *sub qua* boni, nec ratio *sub qua* mali, sed solum ratio ardui, modificans rationem boni, vel mali vt possit terminare irascibilem. Et quidem si ratio ardui, quia displicens appetenti, esset ratio *sub qua* mali, etiam spes tenderet sub ratione mali, quia sæpè sperans, licet tendat animosè contra arduitatem obiecti, tendit displicendo in tanta illius arduitate, quam etiam apprehendit, vt quid sibi repugnans, & malum; tendit tamen sperando illud sub ratione ardui: Ergo speraret illud sub ratione mali: Hoc autem nemo excogitavit: Ergo ex quo nimia arduitas, seù moralis impossibilitas displicet desperanti, & ab eo apprehendatur vt mala, non sequitur quod desperans de bono sub ratione nimis ardui, vel moraliter impossibilis, desperet de illo sub ratione mali.

27. Ad secundam dico, quod omnis ratio formalis *sub qua* voluntatis secundum vim appetitivam absolutè, seù concupitivam, est ratio boni, vel mali, sed sicut ex parte voluntatis vis absolutè appetitiva modificatur per vim irascibilem, ita ex parte obiecti debet ratio formalis boni, vel mali modificari per rationem ardui vincibilis, vel invincibilis, quæ formaliter non est ratio *sub qua* boni nec mali, sed ratio modificativa illius. Quod adeò verum tenet, vt D. Thom. in appetitu sensitivo distinxerit realiter vim concupiscibilem, à vi irascibili, tanquam ex duplici obiecto specificativo, eo quod concupiscibilis respicit rationem formalem boni, vel mali absolutè, irascibilis verò rationem formalem ardui, vt modificantem rationem boni, vel mali. Et licet in vo-

luntate, siue appetitu rationali, propter suam spiritualitatem, & eminentiam identificetur vtraque vis realiter, ratione tamen distinguuntur, & vis irascibilis quodammodo consideratur vt modificans, & determinans concupiscibilem, & sic ratio formalis boni, & mali absolutè, quæ sine tali modificatione est per se ratio formalis *qua*, & *sub qua* concupiscibilis, debet modificari per rationem formalem *sub qua* ardui vincibilis, vel invincibilis, vt sit obiectum irascibilis.

28. Ex quo ad primam probationem maioris, concessa antecedenti, nego consequentiam, quia in intellectu non distinguimus vim irascibilem, & concupiscibilem sicut in voluntate, & idè non est opus assignare illi rationem obiectivam, quæ non sit ratio formalis veri, & falsi, sed modificativa illius, sicut contingit in voluntate. Præterquam quod quia in intellectu distinguimus rationem speculativi, & practici, distinguimus etiam in illo ex parte obiecti rationem formalem veri absolutè, & purè, quo pacto correspondet intellectui vt speculativo, & rationem veri boni, seù veri vt operabilis, quo pacto correspondet intellectui vt practico, respectu cuius ratio boni, vel operabilis vt modificans rationem formalem veri est ratio formalis *sub qua* ita ergo possumus de voluntate discurrere vt concupitiva, & aggressiva, vel irascibili.

29. Ad secundam, distinguo maiorem: Nulla ratio potest terminare vt *quod* actum voluntatis, nisi vt contenta sub ratione specificativa voluntatis, concedo: Nulla potest terminare vt *quo*, & tanquam modificans, nisi vt contenta sub ratione specificativa voluntatis, nego maiorem, & consequentiam, quia ratio formalis ardui respectu voluntatis vt irascibilis non terminat vt *quod* actus illius, sed solum vt *quo*, & vt modificans ipsam rationem formalem specificativam voluntatis, & illam quodammodo trahens, aut extrahens adesse obiectum irascibilis; ratio autem modificans rationem formalem specificativam voluntatis non perit attingi, vt contenta sub ipsa ratione formali specificativa, sed quodammodo vt illi superaddita, ac per consequens non perit attingi, nec sub ratione boni, nec sub ratione mali, sed vt modificans rationem boni, vel mali.

30. Ad tertiam, distinguo maiorem: Voluntas tenderet extra suum specificativum vt modificatum, nego maiorem: Extra suum specificativum absolutè, & purè sumptum, concedo maiorem, & nego minorem, quia non repugnat, quod voluntas ex aliquo sui conceptu secundario, nempè secundum vim irascibilem, & aggressivam, quodammodo tendat, seù se extendat vltra suum obiectum specificativum purè, & absolutè sumptum, tendendo

in illud ut modificatum, sicut intellectus sub conceptu secundario practici tendit extra rationem veri purè, & absolutè sumptam, quia tendit in illam ut modificatam sub ratione operabilis, quod propriè, & absolutè non est tendere extra suum obiectum specificativum, sed est tendere modo aliquo vltra illud, eo sensu quo modi dicuntur extra, vel vltra essentiam, & speciem rei; vnde sicut in intellectu ratio, seu modus practici est quodammodo vltra speciem, & essentiam intellectus, & idè in obiecto specificativo illius, quod est ratio formalis veri, ratio operabilis est etiam vltra obiectum specificativum, ita in voluntate ratio aggressivæ, seu irascibilis quodammodo est vltra essentiam, & speciem illius purè sumptam, & idè ratio ardui in obiecto est etiam vltra rationem specificativam illius purè sumptam, ut potè modus illius.

31. Ex quibus iam infertur primo, quod obiectum desperationis non differt ab obiecto spei, eo quod sit malum formaliter, seu bonum sub ratione mali, sed quia obiectum spei est bonum sub ratione boni ardui consequibilis, & vincibilis, obiectum autem desperationis, sub ratione boni nimis ardui, invincibilis, seu insequibilis. Secundo, quid sit desperatio in genere; est enim motus voluntatis ut irascibilis per modum recessus à bono desiderato, sub ratione boni nimis ardui, & insequibilis. Desperatio autem Theologica potest definiri: *Recessus voluntatis à beatitudine ut nimis ardua, & insequibili, sive à bono divino sub ratione boni nimis ardui, & insequibilis, sive ut inquit D. Thom. obestimationem impossibilitatem illius.* Hoc iam supposito, ut ad secundam quæstionis partem respondeam.

QUARTA CONCLUSIO:

32. **D**ICO quarto: *Desperatio est intrinsecè, & essentialiter peccatum.* Quod sit peccatum, est de fide, nam in Sacro Textu sæpissimè reprehenditur desperatio tanquam peccatum, ut in Cain, & Iuda proditore, & Ecclesiastici 2. dicitur: *Va his, qui perdidit substinentiam.* Et ad Ephæsi 4. *Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitia.* Et ibid. cap. 2. dicitur quod Princeps huius mundi, nempe malus spiritus operatur in filios diffidentia. Et cap. 5. *Quod revelatur ira Dei in filios diffidentia:* Cum autem desperatio sit quædam diffidentia, absdubio ex Sacro Textu constat, eam esse peccatum.

33. Id autem probat Div. Thom. Quia omnis motus appetitus conformiter se habens intellectui vero est secundum se bonus, & omnes motus appetitus conformiter se ha-

bens intellectui falso est secundum se malus, & peccatum: Sed motus desperationis Theologicæ est conformis intellectui falso, sive falsæ existimationi de Deo, sicut motus spei Theologicæ est conformis intellectui vero, sive veræ existimationi de Deo: Ergò sicut motus spei Theologicæ secundum se est bonus, & virtuosus, ita motus oppositus desperationis secundum se erit malus, & vitiosus, sive peccatum. Minorem suadet, quia circa Deum vera existimatio intellectus est, quod ex ipso provenit hominum salus, & venia peccatoribus datur; falsa autem opinio, quod peccatori veniam denegat, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam: Sed motus desperationis conformiter sed habet huic secundæ existimationi, sicut motus spei primæ: Ergò. Probat item maiorem, quia secundum Philosoph. in 6. *Ericbor.* illud, quod est in intellectu affirmatio, & negatio, est in appetitu prosecutio, & fuga, & quod est in intellectu verum, vel falsum, est in appetitu bonum, & malum: Ergò omnis motus appetitivus, si conformiter se habet intellectus vero, erit bonus, si verò intellectui falso, erit malus.

34. Sed contra hanc rationem Div. Thom. militat hæc obiectio: Quia indè sequeretur desperationem non posse esse sine infidelitate: Sed oppositum docet ipse D. Thom. *ar. 2.* Ergò D. Thom. contra se militat. Sequela probatur, quia discursus prædictus fundatur in eo, quod motus desperationis se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, sive per illam regulatur, & ad illam sequitur: Sed talis falsa existimatio, necessariò esset infidelitas: seu error contra fidem, siquidem illam exponens D. Thom. sic ait: *Falsa autem opinio est, quod peccatori. penitentii veniam denegat, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam, quæ quidem absdubio est error in fide:* Ergò.

35. Respondebis primo, dupliciter aliquem desperare posse, primo, eo quod iudicet signatè, & speculativè in vniuersali salutem esse impossibilem, Deumque nemini peccata dimittere; secundo nihil signatè iudicando contræ fidem, sed solum quia se ipsum existimat reprobum (quod ad fidem non pertinet) & ira animo frangitur, & desperat. Discursum autem D. Thom. solum procedere de primo genere desperationis (licèt eius resolutio ad plura extendatur) & idè dixit, illam debere esse conformem existimationi falsæ de Deo, quia supponit errorem in fide, non autem de secundo genere desperationis, quia illa non debet supponere falsam illam existimationem de Deo, sicut nec errorem in fide, ita PP. Salamant. & M. Ferre in præsent.

36. Veruntamen, si resolutio Div. Thom. ad plura extenditur, nempe ad omnem despera-

desperationem, ut fatetur solutio, & meritò, nam D. Thom. doctrinaliter, & generaliter resolvens, desperationem esse peccatum, absdubio de omni desperatione Theologica, seu spei Theologicæ contraria, loquitur, immeritò, & contra ipsum dicitur, discursum, & probationem non procedere de omni desperatione, sed solum de aliqua: Nam hoc est apertè dicere D. Thom. diminutè, & malè probasse suam resolutionem, probando nempe vniuersalem, per particularem: Non ergò admitti potest prædicta expositio. Explicatur: D. Thom. asserit sanè, omnem desperationem spei Theologicæ contrariam esse peccatum, & probat: *Quia omnis motus appetitus conformiter se habens intellectui falso est secundum se malus; & motus desperationis conformiter se habet existimationi falsa de Deo;* explicaverat autem immediatè, quænam esset hæc existimatio falsa, dicens: *Falsa autem opinio est, quod peccatori penitentii veniam denegat, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam insufficientem:* Ergò si D. Thom. non dixit quod omnis motus desperationis conformiter se habet dictæ falsæ estimationi, seu intellectui falso illa duo principia existimanti, sed solum quod aliquis, ut contendit M. Ferre, probavit per minorem particularem, conclusionem vniuersalem, quod de discursu D. Thom. dicere non licèt.

37. Propterea respondent alij D. Thom. vniuersaliter probasse de omni desperatione, quia omnis desperatio regulatur existimatione falsa, vel speculativè, vel solum practicè. Si regulatur existimatione falsa speculativa de Deo, tunc mediat error in fide, & non est desperatio sine infidelitate. Si verò regulatur existimatione solum practicè falsa, absque errore speculativo, tunc est sine errore in fide, & sine infidelitate, quia falsitas practica non est contra fidem, ut infra explicabitur. Et hæc quidem solutio conformior videtur, & traditur à Bannez in præsent. Ex qua ad obiectionem, negatur sequela. Ad cuius probationem, nego minorem, quia falsa existimatio, vel opinio, si solum practicè sit talis, non est error contra fidem, vnde licèt qui desperat, practicè, & ex modo procedendi neget in Deo misericordiam remissivam peccatorum, & Deum sibi proponat practicè, ut immisericordem, hæc tamen existimatio practica hæresis non est, quia hæresis est in intellectu speculativo, & non purè in practico.

38. Veruntamen adhuc non plenè satisfacit hæc expositio, tum, quia D. Thom. vitur nomine *intellectus falsi, falsa opinionis, existimationis falsa de Deo,* quæ valde improprie trahuntur ad practicam cognitionem regulativam desperationis, & proponentem practicè voluntati eius obiectum. Tum, quia satis improprie propositio practica, qua intellectus

proponit voluntati perversè beatitudinem ut in consequibilem dicitur falsa, & magis proprie dicitur prava, quam falsa. Tum, quia D. Thom. non dixit *omnis motus appetitivus regulatus intellectu falso est malus, & peccatum,* quia loquendo de malo, & peccato formaliter, & culpabiliter, hoc esset falsum, cum potius sæpissimè falsus intellectus, seu falsa existimatio excuset à culpa, & à peccato formali, sed solum dixit: *Omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, seu falsa existimationi;* non autem est idem conformiter se habere intellectui falso, ac per illum regularis sed solum est, proportionaliter se habere appetitum perversè tendentem in obiectum, cum intellectu etiam perversè suum obiectum respiciente, ita ut sicut intellectus dicitur falsus, cum affirmat, vel negat disconformiter ad obiectum, ita appetitus dicitur malus, quando prosequitur, vel fugit disconformiter ad obiectum, quia hoc est in appetitu, proportionaliter loquendo, prosecutio, & fuga, quod in intellectu affirmatio, & negatio, & hoc est in appetitu bonum, & malum, quod in intellectu verum, & falsum, intellige proportionaliter. Ex quo infert Div. Thom. quod omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, seu falsæ existimationi, est malus, hoc est, quod omnis motus, quo appetitus prosequitur, vel fugit disconformiter ad exigentiam obiecti eo modo proportionaliter, quo intellectus, quando affirmat, vel negat contra veritatem obiecti, est malus; & consequenter, quod motus desperationis, qui in linea appetitiva proportionaliter se habet ad intellectum falso existimantem de Deo, erit malus, sicut ille intellectus est falsus: Hoc autem non est dicere, nec supponere, quod motus desperationis semper regulatur per illum intellectum falsum, seu per illam falsam existimationem, sed solum quod semper habet conformiter, & proportionaliter ad illum, sive quod voluntas desperando semper præstat in linea affectiva, & appetitiva, quod intellectus, falso existimando de Deo, in linea intellectiva; quia sicut intellectus per illam falsam existimationem erraret speculativè, & intellectivè circa, vel contra Deum, ita voluntas per desperationem errat affectivè, & practicè circa, vel contra Deum, & sic sicut illa existimatio esset falsa, ita desperatio semper est mala.

39. Hoc explicatur dicto illo Ioan. *Qui confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Et ex illo: *Dixit insipiens in corde suo non est Deus.* Sanè, nec iste, nec illi negant intellectu Deum, cæterum eorum voluntas pravissima est erga Deum. Quare? Quia voluntas eorum conformiter, & proportionaliter se habet in sua linea cum intellectu, qui falso negaret Deum esse; quia sicut ille intellectus negaret Deum esse; quia sicut ille intellectus negaret

ret speculativè Deum, ita istorum voluntas illum negat affectivè, & operativè, & sicut ille negaret mente, ita isti negant opere, & idèd sicut ille esset falsus contra Deum, ita istorum affectus est malus contra Deum, quia quod in intellectu est falsum, hoc est malum in voluntate. Sanè hic discursus rectè probat, negantes Deum affectivè, & operativè, peccare, quin tamen opus sit quod semper regulentur per intellectum in sua linea negantem Deum, sed satis est quod proportionaliter se generant in affectu, cum eo, qui negaret Deum intellectu: Sic ergò desperatio est mala ob conformitatem cum intellectu negante Dei misericordiam, quia voluntas desperando negat practicè, & affectivè Dei misericordiam, & omnipotentiam, sicut intellectus falsò existimans, Deum negare veniam pœnitenti, & peccatores ad se convertere per gratiam, illam negaret speculativè, & quia hoc est in voluntate fuga, quod in intellectu negatio, & hoc est in voluntate malum, quod in intellectu falsum; quin opus sit, quod desperatio reguletur per illam falsam existimationem, aut falsum intellectum, imò nec quod detur in desperante illa falsa existimatio, aut ille falsus intellectus. Undè cenfeo, D. Thom. nomine *existimationis falsæ* intellexisse existimationem speculativè falsam; tum, quia illam vocat, *opinionem falsam*, de eo, quod Deus peccatori pœnitenti veniam negat: Tum, quia probat ex illo principio Philosoph. id quod est in intellectu affirmatio, & negatio est in appetitu prosecutio, & fuga, & quod in intellectu verum, & falsum, in voluntate bonum, & malum, quod sanè significat proportionem voluntatis cum intellectu speculativo, cui est proprium verum, & falsum. Sed nihilominus.

40. Respondeo obiectioni factæ, num. 33. negando sequelam. Ad probationem, nego maiorem, quoad secundam partem, concedendo primam, quia non est idem conformiter se habere existimationi falsæ, & regulari per illam, vt ostensum manet. Sunt enim multi Epicurei, quorum Deus venter est affectivè, & operativè, qui tales non sunt speculativè; similiterque Ateistæ, & Pelagiani, &c. Quorum voluntas conformiter, & proportionaliter se habet affectivè cum intellectu illorum hæreticorum speculativè falsò, quin tamen per illum regulentur in suis affectibus. Non ergò est idem conformiter se habere intellectui falsò, ac per illum regulari, seù illum in se habere; & sic absque intellectu falsò, & hæretico Novatianorum existimante Deum non habere misericordiam remissivam peccatorum, potest voluntas per desperationem conformiter se habere illi intellectui, negando nempè affectivè Dei misericordiam, sicut illam negabant speculativè, quin tamen illam

neget intellectivè, & consequenter sine infidelitate; & qui sic illam negaverint, erunt Novatiani affectivè, & operativè, non tamen propriè hæretici sicut illi, quia idèd illi erant tales, quia negabant speculativè Dei misericordiam remissivam peccatorum, non quia illam purè practicè, & affectivè negabant.

QUINTA CONCLUSIO.

41. **D**ICO quinto: *Peccatum desperationis potest esse sine infidelitate.* Ita Div.

Thom. & cum eo communiter Theologi. Et probat primo sic: Remoto posteriori, non removetur prius, quia nempè, prius non dependet à posteriori: Sed spes est posterior fide: Ergò remota spe, non proindè removetur, sed potest manere fides: Non ergò quicumque desperat est infidelis. Probat secundo, quia fides, & infidelitas pertinent ad intellectum, intellige speculativum, desperatio autem ad vim appetitivam: Sed nullum est inconveniens, quod vis appetitiva desperet, quin intellectus erret contra fidem, seù incurrat infidelitatem: Ergò potest esse desperatio sine infidelitate. Probat minorem, quia intellectus (nempè speculativus, quia de pratico esset falsum) est universalium, hoc est, de rebus in universalibus motus appetitivus circa particulares: Sed stat motum appetitivum non rectè, sed pravè procedere in particulari desperando, quin intellectus erret circa fidem in universalibus: Ergò. Probat minorem, quia vt motus appetitivus erret, seù pravè procedat in particulari satis est quod sit corrupta existimatio intellectus in particulari: Ergò non requiritur quod erret in universalibus; Ergò quin intellectus erret in universalibus, potest appetitus in particulari pravè procedere desperando. Probat antecedens, quia vt dicitur 3. de Anima, ab estimatione intellectus in universalibus non proceditur, nec pervenitur ad appetitum rei particularis, nisi media estimatione particulari, sicut ex propositione universalibus non infertur conclusio particularis, nisi assumendo mediam, seù minorem particularem: Sed vt effectus aliquis evadat pravus non requiritur, quod causa eius universalis, & quasi prima sit prava, seù deficiens, sed satis est, quod particularis media deficiat, seù inficiat: Ergò vt motus appetitivus erret, seù pravè procedat in particulari satis est, quod estimatione intellectus in particulari deficiat, seù erret, & non requiritur quod erret in universalibus. Confirmat à paritate, nam ille, qui fornicatur, eligendo fornicationem vt bonam sibi hic, & nunc, non idèd hoc facit, quia iudicat speculativè, sive in universalibus contra fidem, fornicationem esse licitam, imò retinet, si sit Catholicus, universalem estimationem

nem veram secundum fidem, scilicet, quod fornicatio sit mortale peccatum; sed solum quia habet corruptam estimationem in particulari: Ergò similiter potest aliquis, retinendo in universalibus veram estimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, pati motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta estimatione eius circa particulare: Ergò potest desperatio, sicut fornicatio, & alia peccata, esse sine infidelitate. Hactenus, ferè ad verbum D. Thom. Per quam doctrinam facilè respondet ad obiecta, quæ sic se habent.

42. Obijcitur enim primo: Certitudo spei à fide derivatur: Sed manente causa, non tollitur effectus: Ergò manente fide, non potest tolli spes, seù spei certitudo per desperationem. Respondet D. Thom. quod certitudo, & motus spei non derivatur à fide, nisi media recta estimatione in particulari, id est, practica; & quod manente causa, tam universalibus, quàm particularibus, & media, verum est, quod non tollitur effectus; cæterum manente causa universalibus, & quasi prima, sed sublata particularibus, & media, tollitur effectus, vt per se patet; vndè motus spei auferri potest, non sublata universalibus estimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed sublata estimatione particularibus, quæ est sicut causa secunda, seù media.

43. Obijcitur secundo: Præferre culpam propriam bonitati, & misericordie divinæ, est negare infinitatem divinæ misericordie, & bonitatis: Sed qui desperat, præfert culpam propriam, vt maiorem bonitati, & misericordie divinæ, iuxta illud Genes. 4. *Maior est iniquitas mea, quam vt veniam merear:* Ergò negat infinitatem misericordie, & bonitatis divinæ: Sed hoc esse nequit sine infidelitate: Ergò nec desperatio. Confirmatur: Nam Novatiani eo fuerunt hæretici, quia negabant remissionem peccatorum: Sed desperans de venia, illam etiam negat: Ergò est hæreticus, seù infidelis. Respondet D. Thom. quod negare speculativè, seù in universalibus infinitatem misericordie divinæ, sive infinitum illius excessum super omnem culpam, esset infidelitas; non tamen opus esse, vt quis desperet, quod illam sic neget, sed satis est, quod existimet practicè sibi in statu præsentis, propter aliquam particularem dispositionem, non esse de divina misericordia sperandum. Undè in forma, distinguo maiorem: Præferre culpam propriam misericordie divinæ speculativè, seù iudicativè, est negare iudicativè infinitatem misericordie, & præferre affectivè, seù operativè, est negare illam affectivè, seù operativè, concedo: Inverso ordine, nego maiorem; & distinguo minorem: Qui desperat, præfert culpam vt

maiorem, semper, & de necessitate iudicativè, seù speculativè, nego: Vel sic, vel solum affectivè, concedo minorem, & distinguo consequens eodem modo, negoque consequentiam: Quia licet negare iudicativè, & speculativè maiorem divinæ misericordie super omnem culpam sit error contra fidem, & consequenter infidelitas, tamen negare affectivè, & operativè illam, imò nec sic Deum ipsum negare, non est infidelitas; illi enim qui confitentur se nosse Deum, factis autem negant, hæretici, seù infideles ex hoc non sunt; ad desperationem autem non requiritur primo modo præferre culpam misericordie, nec huius maiorem sic negare, sed satis est si secundo modo præferatur illa, & hæc negetur, & consequenter potest contingere sine infidelitate. Sicut, si quis præferret creaturam Creatori, dando illi rationem ultimi finis, speculativè, & iudicativè, iudicando nempè signatè, creaturam esse ultimum finem, & non Deum, iste sanè incurreret infidelitatem; secus verò si solum affectivè, & operativè solum præferat illam Deo, & in illa constituat ultimum finem, quia omnis qui peccat mortaliter, sic illam præfert, & tamen non sequitur ex hoc, quod peccans mortaliter semper sit infidelis, aut hæreticus. Undè, si Cain ea verba textus dixit iudicativè, & speculativè, erravit contra fidem, si verò solum affectivè, & operativè ex modo operandi, non tam intellectu, quàm voluntate, & corde, sicut insipiens, qui dixit in corde suo, *non est Deus*, desperavit sine infidelitate. Ex quo patet ad confirmationem; quia Novatiani idèd fuerunt hæretici, quia negabant speculativè, & in universalibus remissionem peccatorum in Ecclesia, non quia id negarent pure affectivè, & operativè ex modo operandi; ad hoc autem vt quis desperet, satis est secundum, & non requiritur primum. Hucusque ferè ad litteram Div. Thom. Sed nihilominus contra conclusionem eius.

44. Obijcitur tertio: Amissa pia affectione, amittitur fides: Sed per desperationem semper amittitur pia affectio: Ergò, & fides. Probat minor, quia pia affectio est actus ordinatus in vitam æternam: Sed per desperationem amittitur omnis actus ordinatus in vitam æternam: Ergò & pia affectio. Minor patet, quia omnis actus ordinatus in vitam æternam innititur spe vite æternæ, nemo enim agit in ordine ad finem sine spe illius: Ergò sine spe, & cum desperatione vite æternæ nullus datur actus ordinatus in vitam æternam, sed omnis talis actus amittitur. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Pia affectio est actus ordinatus à Deo, vel efficaciter, vel ineffaciter in vitam æternam, concedo, quia Deus confert donum piæ affectionis, illud confert ex in-

tentione, vel efficaci, vel inefficaci vitæ æternæ, & in ordine ad illam: Ordinatus propriè ad vitam æternam ab ipso homine talem actum elicente, nego maiorem; quia cum pia affectio sit simplex, & primus affectus erga bona repromissa, seu erga ipsam vitam æternam præcedens intentionem efficacem ipsius vitæ æternæ consequendæ, imò, & fidem illius, non potest elici ex intentione vitæ æternæ, & consequenter, nec propriè ordinari ab elicente in talem finem; nam ad hoc opus erat, quod præcederet intentio finis: Solum ergò potest dici ordinatus ab eo in vitam æternam intransitivè, & initiativè, seu inchoativè, quatenus ipsa pia affectio per se respicit vitam æternam, & initiat, seu inchoat deliberationem, seu ordinem supernaturalem ad vitam æternam; ideòque non debet inniti spe vitæ æternæ, quia solum debet inniti spe finis consequendi, intentio finis, & actus ex tali intentione in finem ipsum propriè ordidati, non verò simplex affectus, seu desiderium erga finem, non tam vt finem, quam vt bonum absolutè, hic enim affectus, seu desiderium simplex esse potest absque spe, imò cum desperatione, & quod plus est, desperatio positiva, & propriè talis, esse nequit sine illo, quia semper est de re desiderata, vt sæpè diximus ex D. Thom.

45. Objicies quarto contra rationem D. Thom. Nam falsum est, quod intellectus sit solum vniversalium, & similiter quod fides solum sit de rebus in vniversalibus: Sed in hoc fundatur ratio D. Thom. Ergò falsò innititur fundamento. Probatur maior, quia licet intellectus noster pro hoc statu non cognoscat directè singularia, reflexè tamen cognoscit illa, & hoc pacto est etiam de singularibus. Item, fides credit plura singularia, vt quod Abraham habuit duos filios, quod Lazarum Christus suscitavit, & alia innumera, quæ de subiectis singularibus referuntur in Sacro Textu: Ergò falsum est, quod tam intellectus, quam fides, solum sint de vniversalibus. Confirmatur: Nam etiam falsum est, quod vis appetitiva solum sit circa particularia, vt supponit D. Thom. nam voluntas etiam appetit bonum, & fælicitatem in communi, & in vniversalibus: Ergò etiam ex hac partè, falsum supponit ratio D. Thom.

46. Respondeo, distinguendo maiorem: Falsum est, quod intellectus, & fides solum sint vniversalium, in eo sensu, in quo id asserit D. Thom. & in quo eo principio innititur ad probandum assumptum, nego maiorem: In alio sensu non exacto ad probandum assumptum, transeat maior. Ad cuius probationem, dico, exindè solum probari, quod intellectus per accidens, aut per se secundo possit esse de singularibus, quatenus ex cognitione vniversalium, semel quod constiterit

singularia contineri sub rationibus vniversalibus per se primo cognitionis, potest descendere ad cognitionem illorum, & sic similiter fides, quæ per se primo credit vniversaliter omnia, quæ in Sacro Textu vniversaliter revelantur, per se secundo est etiam de singularibus, quatenus fidelis debet animo paratus esse credere quidquid in Sacro Textu revelatur, & vbi constiterit revelari aliqua singularia, tenetur ea explicitè credere in singulari, vt quod Abraham habuit duos filios, & alia huiusmodi; vbi verò non constiterit, non amittitur fides, si in singulari non credantur, sicut intellectus non amittit suam propriam veritatem, si non cognoscat singulare aliquod, vbi non constiterit illud sub ratione vniversalis contineri. Et in hoc sensu loquitur D. Thom. Nam vt *suprà quæst. 2. art. 5. in corp.* ait: *Fidei obiectum per se est id, quo homo beatus efficitur; per accidens autem, & secundo se habent ad obiectum eius, quæ in singulari in Sac. Script. diuinitus tradita continentur, vt quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, & alia huiusmodi; quantum ergò ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, & veluti prima, & vniversalia fidei principia, tenetur homo explicitè credere, sicut tenetur habere fidem; quantum autem ad alia, quæ nempè per accidens, aut secundo se habent, vt sunt singularia revelata, non tenetur explicitè credere, sed solum implicite, vel in preparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid diuina Scriptura continet: Sed tunc solum tenetur huiusmodi explicitè credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri, quando verò non constiterit, salva fide, possunt in singulari non credi.*

47. Hæc quidem est doctrina Div. Thom. & sufficiens ad præsens assumptum suadendum, ex illa enim concluditur, quod salva fide de remissione peccatorum in Ecclesia, & de misericordia vniversaliter omnibus præparata, possit quis non credere remissionem suorum peccatorum in singulari, quia ita non constat esse revelatam, ac proindè posse corrumpi existimationem propriam circa talem remissionem in singulari, quo pacto non pertinet ad fidem, salva, & incorrupta existimatione vniversalis de remissione peccatorum in Ecclesia, quæ solum spectat ad fidem. Addo insuper, singularia dupliciter sumi posse, nempè modo quodam stabili, immutabili, & invariabili, id est, prout subsunt alicui rationi sub qua sunt invariabilia, & impossibilia aliter se habere; vel concernendo circumstantias, & rationes contingentes singulares, sub quibus possunt aliter se habere. Primo modo sunt singularia modo vniversalis considerata, & sic se habent omnia singularia in Sac. Scriptura revelata, quia vt subsunt diuinæ præscientiæ, &

reue-

revelationi sunt impossibilia aliter se habere, & non variantur per circumstantias temporum, locorum, aut personarum, sed semper, vbiq; & respectu omnium, eodem modo se habent, & sic licet materialiter sint casus singulares, & singularia facta, formaliter tamen accipiuntur modo abstractivo, & vniversalis, & sic sunt de fide. Secundo verò modo sunt propriè, & formaliter singularia, & contingentia, quia concernunt circumstantias de hic, & nunc, & mihi, seu respectu mei; sub quibus aliter possunt se habere, & hoc secundo modo non pertinent per se ad fidem, sed potest quis erga ea errare salva fide. Igitur sensus D. Thom. est, quod fides, sicut intellectus, est de vniversalibus formaliter, in quibus comprehenduntur singularia modo vniversalis, necessario, & abstractivo considerata: Appetitus autem non movetur nisi circa singularia contingentia, quæ possunt esse, & non esse; & indè infert, quod salva existimatione fidei circa vniversalia, siuè circa singularia primo modo, potest motus appetitivus pravè procedere, & errare circa singularia secundo modo, quo pacto non pertinent ad fidem.

48. Ex quo ad confirmationem, nego antecedens; & ad probationem dico, quod D. Thom. non dixit absolutè, quod appetitus solum est de re in particulari, sed quod solum movetur circa particulares res, & quod motus appetitivus est ab anima ad particulares res. Et ratio est, quia appetitus non movetur, nisi querendo bonum, & non querit bonum, nisi in singulari, & vt in re consequendum; nam bonum in communi, & in vniversalis, non existit, nec consecutionem terminare potest. Per hoc autem non tollitur, quod appetitus non possit esse, absque motu, per simplicem complacentiam, aut tendentiam, erga bonum in communi, quia hæc complacentia, vel tendentia ad bonum in communi, non est propriè motus ad bonum in communi, nec movetur propriè ad illud in communi, sed ad illud in particulari querendum, & obtinendum; vnde merito miranda est proprietas loquendi in Div. Thom. qui dicens: *Intellectus vniversalium est*, non dixit, *sed vis appetitiva particularium*, sed dixit: *Sed vis appetitiva movetur circa particulares res*, & non dixit: *Appetitus est ad res in se ipsis particulares*, sed dixit: *Motus appetitivus*, quia aliud est appetitum esse de aliquo, aliud moveri in illud; aliud est appetitus, aliud motus appetitivus, licet enim appetitus per prius sit de bono in communi, non tamen movetur, nisi ad illud in singulari querendum vnde licet omnes appetant fælicitatem in communi, non tamen moventur ad illam in communi, sed ad illam in singulari, & propterea ex illo appetitu vniversalis moventur inquirendo vbi inveniatur fælicitas in particulari, &

in singulari, per agibilia singularia, & contingentia.

EXPLICATUR QUO PACTO possit errare ratio practica sine iudicio falso, aut propriè erroneo, concludendo ex veris pravum.

49.

Objicies quinto, seu replicabis primo contra datam doctrinam: Quia ex

quo fides sit de vniversalibus modo explicato, & motus appetitivus circa res particulares, non sequitur, quod salva fide, possit corrumpi, aut errare æstimatio circa salutem, aut remissionem peccatorum in particulari. prout requiritur ad desperationem: Ergò indè non probatur assumptum, nempè, quod salva fide, seu sine infidelitate, possit esse desperatio. Probatur antecedens, quia ad desperationem, dato quod non requiratur existimare salutem, aut remissionem peccatorum esse vniversaliter impossibilem, requiritur tamen illam æstimare vt sibi impossibilem in singulari. Sed hoc esse nequit, salva, & integra fide: Ergò. Maior patet, quia desperatio est deiectio, aut recessus à consecutione salutis, ob æstimatam impossibilitatem illius, vt vidimus suprà ex D. Thom. Ergò dato quod non requiratur æstimare illam impossibilem in vniversalis, saltè requiritur æstimare illam sibi in singulari impossibilem. Minor verò probatur: Nam qui æstimat salutem sibi impossibilem, negat illam sibi in particulari possibilem: Sed hoc contradicit fidei vniversaliter credenti omnibus viatoribus esse possibilem, nam qui negat particularem, negat vniversalis, sub qua continetur, & illi contradicit, sicut qui negat aliquem hominem esse album, negat, quod omnis homo sic albus, & huic vniversalis contradicit: Ergò nequit aliquis æstimare salutem sibi in singulari impossibilem, nisi negando fidem vniversalis, & illi contradicendo, & consequenter id esse non poterit, salva, & integra fide. Explicatur: Quia non solum est error contra fidem dicere vniversaliter, salutem, & veniam peccatorum esse impossibilem in Ecclesia, sed etiam dicere in particulari, quod alicui viatori est impossibile: Sed nemo potest desperare, nisi iudicando saltè in particulari salutem, & veniam peccatorum sibi esse impossibilem: Ergò nec nisi errando contra fidem, & consequenter incurrando infidelitatem.

50. Hoc argumentum exigit, vt explicemus, circa textum illum D. Thom. *Contingit aliquem habentem rectam existimationem in vniversalis, non rectè se habere circa motum appetitivum, corrupta eius existimatione circa particulare*, quid sit corrumpi existimationem circa particulare. Et in primis dico, hoc

hoc non consistere in eo quod intellectus de subiecto singulari contento sub vniuersali iudicet signatè, & propriè oppositum, aut contra id quod iudicat in vniuersali. Patet, quia est impossibile, quod quis retinens hoc iudicium rectum vniuersale: *Cuique viatori est possibilis salus vi auxilij divini*, simul iudicet in particulari: *Mihi viatori iam est impossibilis salus, seu non est possibilis, adhuc in vi auxilij divini*. Sicut est impossibile, quod quis retinens rectam existimationem in vniuersali de eo, quod *omnis fornicatio est mala*, intelligendo de malitia morali, iudicet signatè in particulari, *hec fornicatio hic, & nunc est mihi bona*, intelligendo de bonitate morali, seu, *non est mihi mala moraliter*. Et in hoc sensu rectè probat argumentum, neminem posse, retenta fide in vniuersali de salutis possibilitate, estimare, id est, iudicare salutem sibi in particulari esse impossibilem, seu non esse possibilem, intelligendo, nempe in eodem sensu; quia negativa particularis, si sit de eodem subiecto, & prædicato, apertè contradicit affirmatiuæ vniuersali. Nec valet dicere cum aliquibus, quod benè potest intellectus iudicare practicè in singulari contra id quod iudicat speculatiuè in vniuersali, quia iudicium practicum est de distincta linea, ac iudicium speculatiuum. Contra enim est, quia vel iudicare practicè est propriè iudicare signatè affirmando, vel negando in particulari idem prædicatum de eodem subiecto, de quo affirmabat, aut negabat speculatiuè in vniuersali, vel non? Si non est ita iudicare, erit solum apprehendere, aut suasiuè proponere voluntati, & de hoc non litigamus nunc, sed solum de iudicio verè, & propriè affirmante, vel negante. Si autem ita intelligatur iudicare practicè, sanè semper manet impossibile, quod iudicet in particulari, adhuc practicè, de eodem subiecto contra id quod iudicat in vniuersali, retento iudicio vniuersali, nam esset verè affirmare, & negare simul idem de eodem, quod absurdum repugnat intellectui.

51. Dicendum ergò censo, quod corrumpi estimationem in particulari, retenta vera existimatione in vniuersali, nihil aliud est, nec intelligitur à D. Thom. nisi accipere in particulari rem sub alia ratione, & alio sensu, ac in vniuersali, & sic variato formaliter subiecto particularis, concludere practicè affectum contrarium ei, qui debebatur iudicio recto vniuersali. Hoc explicatur exemplo fornicationis, quo vtitur D. Thom. Nam dupliciter potest aliquis credens fideliter, & retenta fide de eo quod est illicita, & mala, syllogizare practicè circa ipsam, nempe sic: *Omne malum est fugiendum: Sed fornicatio hic, & nunc est mala; & inde concludere fugam illius; & casu quo sic syllogizet, rectè procedit, tam in vniuersali, quam in particulari, quia malum in maiori vniuersali*

intelligitur, & est vera, de malo morali, & in minori etiam accipitur de malo morali, & sic est vera, & conformis iudicio vniuersali fidei de eo quod omnis fornicatio est mala moraliter; vnde absque vitio, & defectu, benè concluditur practicè fuga illius; & qui sic syllogizaverit practicè, nempe ex veris, & benè, non potest concludere affectum peccaminosum, aut malum, sed solum bonum. Vel potest quis syllogizare vel sic: *Omne bonum est appetendum: Sed fornicatio est mihi bona*, & sic concludere appetitum profectiuum delectationis; & hoc pacto malè syllogizat, & in quatuor terminis; quia maior vniuersalis intelligitur, vt sit vera, de omni bono moraliter, siuè de bono proprio creaturæ rationali, quia hoc solum pacto est vera, falsa autem si comprehendat bonum delectabile commune brutis; in minori autem non sic accipitur, cum dicitur, *delectatio est mihi bona*, sed accipitur de bono delectabili proprio animali, & communi brutis, hoc enim pacto tantum potest estimari bona, retenta fide vniuersali, de eo quod est mala moraliter; vnde arguitur practicè in quatuor terminis, & malè concluditur in particulari, corrupta estimatione fornicationis, & bonitatis eius in particulari, eo quod accipitur alio sensu ac in vniuersali; contra id quod debetur ad rectè practicè syllogizandum ex iudicio vniuersali. En quo pacto, retenta vera existimatione fidei, & intellectus in vniuersali; tum de eo, quod omne malum morale est fugiendum; tum de eo, quod omnis fornicatio est mala moraliter; tum de eo quod omne bonum morale est appetendum, nihil omnino in particulari malè concluditur fornicationem esse appetendam, non quidem negando in particulari, neque quod malum morale sit fugiendum, neque quod fornicatio sit mala moraliter; sed solum hoc dissimulando, prætermittendo, & non considerando; & fallaciter subsumendo sub illa vniuersali etiam vera: *Omne bonum* intellige morale, *est appetendum*, istam, *sed fornicatio est bona*, intellige delectabiliter ad sensum, & sic ex veris concludendo fallaciter falsum practicè, nempe motum appetituum fornicationis: Quam quidem fallaciam committit omnis qui peccat, retenta vera existimatione intellectus, & fidei in vniuersali, non quia falsum iudicet in particulari contra intellectum, aut fidem in vniuersali; hoc enim repugnat; sed quia accipit in particulari fallaciter subiectum, aut prædicatum iudicij vniuersalis: Et hoc est habere corruptam estimationem in particulari, quia nempe sensum rectum, & integrum, quem habet intellectus, & fides in vniuersali, fallaciter corrumpit in particulari, dissimulando rationem aliquam, aut terminum, sub quo intelligitur iudicium vniuersale, sicut contingit in omni syllogismo, quando ex veris concludit falsum.

52. Sic igitur in nostro casu, quis fidelis, & rectum habens intellectum in vniuersali, rectè, & verè iudicat; tum, quod *bonum æterna salutis est possibili adipisci omni viatori*, nempe in vi auxilij divini, & diuinæ misericordiæ; tum, quod *sperandum est bonum possibile adipisci*; simulque cum his iudicij veris, habet etiam aliud verum, nempe, quod *de bono impossibili adipisci desperandum est*, intellige de bono impossibili absolutè, & omnibus inspectis: Qui ergò sperat, syllogizat practicè sic: *Omne bonum possibile adipisci sperandum est: Sed salus æterna est bonum possibile adipisci; & concludit in actu exercito illam sperandam esse; & quidem concludit benè, non solum quia concludit ex veris, sed quia concludit sine fallacia, accipiendo nempe possibilitatem salutis in minori, eodem sensu, ac in maiori; nam maior intelligitur de bono, quod sit possibile adipisci simpliciter, & omnibus inspectis; & in hoc sensu accipitur, & verum tenet in minori particulari, quia licet salus æterna non sit possibilis adipisci, seu sit impossibilis secundum quid, id est, attenda ingenti illius arduitate vt comparata solum cum fragilitate propria, tamen absolutè est possibilis adipisci, quia est possibilis adipisci in vi diuinæ auxiliij propti ex parte diuinæ misericordiæ, vnde in sensu maioris est vera minor, & nulla est fallacia. Qui autem desperat, salva fide, & estimatione vniuersali intellectus, syllogizat quidem ex veris, sed malè, & fallaciter, quia in primis non incipit discursum practicum ex illa vniuersali, *omne bonum possibile adipisci est sperandum*, nec ea vtitur, sed potius ob aliquam vehementem passionem, aut mæstitudinem de illa non cogitat, vel dato, quam illam præsentem in mente habeat, non subsumit sub illa, quod *salus sit sibi possibilis adipisci in vi auxilij divini ex diuina misericordia*, quia prædicta passione, aut mæstitudine pressus, non finitur elevare mentem ad considerandam diuinam misericordiam, & auxilium ex illa præparatum. Ideoque incipit ex alia vniuersali, quæ magis arridet suæ prauæ dispositioni, aut tristitiæ, nempe ex illa: *De bono impossibili adipisci desperandum est*, quæ in sensu verò intelligitur de impossibili simpliciter, & vnde quaque; & tunc subsumit, *sed salus est mihi iam impossibilis*, intellige comparata eius magna arduitate cum propria debilitate, & fragilitate, nam passio præsentis mæstitudinis, seu prava animi dispositio non finit illi aliud considerare; consideratio enim diuinæ misericordiæ, & bonitatis procul pro tunc est ab eius mente; vnde ista minor intelligitur tantum de impossibilitate secundum quid; & cum maior vniuersalis vera intelligitur de impossibili simpliciter, & absolutè tali, inde est, quod fallaciter syllogizat, & ideò malè*

concludit desperationem, corrupta existimatione in particulari, hoc est, subsumendo particularem in sensu fallaci; siuè corrupendo particularem in sensu fallaci, siuè corrupendo in particulari sensum vniuersalis, quod sanè fieri potest, salva fide de possibilitate salutis in vniuersali, quia talis fides non est de eo, quod salus sit possibilis attenda solum arduitate illius, & præcisè comparata cum propria fragilitate, sed solum quod sit possibilis absolutè in vi diuinæ misericordiæ, & bonitatis, omnipotentis auxiliantis, cui possibilitati non contradicit impossibilitas secundum quid respectiva tantum ad propriam fragilitatem, & ad salutis arduitatem. Sic igitur explicata mente Div. Thom.

53. Respondeo ad obiectionem ex num. 48. negando antecedens. Ad probationem, distinguo maiorem: Requiritur tamen illam estimare vt sibi impossibilem simpliciter, etiam attenda Dei bonitate, & misericordis, nego maiorem: Ut impossibilem secundum quid per inconsiderationem diuinæ misericordiæ, & bonitatis, & nimiam attentionem ad propriam fragilitatem, & arduitatem salutis, concedo maiorem, & nego minorem. Ad cuius probationem, eadem distinctione respondeo, quod qui estimat salutem impossibilem modo concesso, nempe secundum quid, & respectivè tantum ad propriam fragilitatem, solum negat in particulari eam esse possibilem sub hoc respectu, & attentione, non autem negat eam esse possibilem simpliciter in vi auxilij divini, & diuinæ misericordiæ, vnde nihil negat contra fidem, nec contradicit estimationi vniuersali, quia contra iudicium, quo intellectus in vniuersali dicit, salutem esse possibilem simpliciter in vi diuinæ auxiliij omnibus viatoribus, non militat directè estimatio particularis, qua estimat salutem sibi impossibilem secundum quid ex præcisè consideratione, & attentione ad propriam fragilitatem, & salutis arduitatem: Sicut, qui diceret aliquem esse nigrum, aut negaret esse album, ex præcisè attentione ad illius capillos, seu secundum quid, non contradiceret affirmanti vniuersaliter omnem hominem esse album, quia hoc intelligeretur simpliciter, illud secundum quid. Ex quo ad confirmationem, dico, quod est contra fidem; estimare in singulari salutem sibi impossibilem in eodem, & integro sensu, in quo vniuersaliter creditur omni viatori possibilis, nempe simpliciter, & in vi auxilij divini præparati ex diuina misericordia, at non est contra fidem estimare illam impossibilem sibi in singulari, corrupto in singulari sensu impossibilitatis, & declinando de simpliciter ad secundum quid modo explicato.

54. Ex quo infero, non rectè applicari prædictam doctrinam D. Thom. à M. Fer-

re ad præfens institutum, dicendo, quod desperans non habet iudicium, quo dicat in singulari: Mihi salus est impossibilis, quia sic destrueret fidem vniuersalis contrariæ; sed idco desperat, quia passio sic præualet, quod non finit eum iudicare de possibilitate salutis, nec illam sibi proponere vt hic, & nunc sibi possibilem, sed solum vt tam arduam, & tot difficultatibus implicatam, quod concludit esse desperandum de illa. Fateor enim, quod passio mæstitiæ vehementis non finit eum sibi proponere salutem vt hic, & nunc sibi possibilem adipisci, sed solum tam arduam, & tot difficultatibus implicatam, &c. Sed nego quod non æstimet illam vt sibi impossibilem adipisci, imò ex eo quod illam sibi proponit tam arduam, & tot difficultatibus implicatam, estimat illam sibi impossibilem saltèm moraliter comparatiuè ad vires, quas tantum in se considerat, nec desperaret de illa, nisi saltèm hoc modo æstimaret illam impossibilem sibi; nam Div. Thom. expressè definit desperationem, per hoc quod sit *recessus à re desiderata ob estimatam impossibilitatem illius*, vndè semper est necessarium ad strictam desperationem æstimare rem desideratam, de qua est desperatio, vt impossibilem saltèm moraliter propter nimiam illius arduam comparatiuè ad proprias vires, quas tantum attendit desperans, licèt hæc impossibilitas non sit contraria possibilitati creditæ per fidem in vniuersali.

55. Sed contra hanc doctrinam, replicabis secundo: Estimatio salutis regulans desperationem debet esse falsa, iuxta illud D. Thom. *Sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis, & virtuosus, ita motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsa de Deo, est vitium, & peccatum*: At qui existimatio salutis, prout à nobis ponitur, non est falsa, quia salus verè est impossibilis secundum quid, & moraliter respectiue ad proprias vires: Ergò non sufficit ad regulandam desperationem. Respondeo, negando maiorem, quia licèt estimatio salutis vt impossibilis regulans desperationem debeat esse corrupta, non tamen propriè falsa; vndè valdè considerandum est, quod D. Thom. qui maximè observat proprietatem verborum, non dixit, defectum in motu appetitivo contingere, *falsificata*, sed *corrupta* existimationem in particulari; aliud enim est corrumpi existimationem in particulari, aliud falsificari, seu esse falsam; nam falsificari est affirmare falsum contra veritatem iudicij vniuersalis, quod non requiritur de necessitate, ad concludendum motum desperationis; corrumpi autem est declinare à sensu proprio, & integro iudicij vniuersalis ad sensum pravum, minutum, & secundum quid contra debitum, & contra rectitudinem rationis practicæ.

Nec probatio ex D. Thom. vincit, quia vti iam ostensum manet, per *conformiter se habere existimationi falsa de Deo*; non intelligit D. Thom. idem ac regulari existimatione falsa de Deo, sed solum, negare Deo affectiue, & operatiue ex modo tendendi id, quod per existimationem falsam negatur Deo iudicatiue; quod potest fieri per motum appetitivum, quin reguletur iudicio falso, aut falsa existimatione propriè tali; nam vt sæpè D. Thom. ait: Sicut in speculabilibus errat aliquando ratio speculativa, concludendo falsum ex veris, eo quod in minori variatur, & corrumpitur sensus maioris vniuersalis, ita etiam in practica ratio practica potest errare concludendo motum voluntatis pravum, non ex falso illo iudicio, sed ex veris, corrumpendo in singulari sensum vniuersalis.

56. Replicabis tertio: Existimatio prædicta de impossibilitate salutis secundum quid, non potest dici corrupta: Ergò cum dicit D. Thom. sequi motum desperationis, corrupta existimatione in particulari, non potest explicari per talem existimationem de impossibilitate secundum quid salutis. Probatur antecedens, quia illa est existimatio vera, cum verum sit, quod attentis proprijs viribus præcisè, & non considerato auxilio divinæ misericordiæ, salus est impossibilis adipisci, imò hoc est verum etiam in vniuersali, quin etiam hoc iudicium invenitur etiam in quolibet firmiter sperante, quia quisque fidelis agnoscit salutem esse insequibilem solis viribus proprijs independenter à divino auxilio: Sed existimatio vera, tam in particulari, quam in vniuersali, quæ invenitur in quolibet fidei firmiter sperante, non potest dici existimatio corrupta, aliàs etiam illi, qui sperant, haberent corruptam existimationem salutis in particulari, quod quis dicat: Ergò. Respondeo, distinguendo antecedens: Existimatio illa secundum se non potest dici corrupta, concedo: Ut ordinata indebitè sub vniuersali ad concludendum motum desperationis, nego antecedens. Ad cuius probationem, concedo quod illa existimatio est vera respectu obiecti signatè enuntiati, vel affirmati, & quod etiam est verum quod affirmat in sensu vniuersali, & quod etiam potest illud ipsum affirmari à quolibet Theologicè sperante, imò deservire potest illa existimatio, præscindendo à modo, quo assumitur à desperante, & assumi rectissimè ad non præsumendum de proprijs viribus, & collocandam spem in Deo, si nempè hoc pacto quis velit practicè discurre: Ad consequendum bonum, quod attentis solis proprijs viribus præcisè ab auxilio gratiæ est impossibile adipisci, non est præsumendum de proprijs viribus, sed in Deo est sperandum: Sed salus æterna non est bonum possibile adipisci solis

pro-

proprijs viribus præcisè ab auxilio gratiæ: Ergò non est mihi præsumendum de proprijs viribus ad illius asecutionem: Hoc igitur pacto assumpta non est corrupta, sed integra, quia in sensu debito secundum rectam rationem practicam assumitur in eodem sensu vniuersalis, sub qua assumitur, & sine fallacia. Attamen, dum assumitur sub illa vniuersali, *de bono impossibili adipisci desperandum est*, ad concludendum motum desperationis, est existimatio corrupta, quia assumitur in sensu fallaci, & corrupto, nempè de impossibilitate secundum quid, cum defectu attentionis, & considerationis ad possibilitatem illius in vi auxilij divinæ gratiæ, contra debitum rationis practicæ; vndè licèt secundum se, vel vt debitè assumpta ad aliud concludendum, non sit corrupta, dicitur tamen à D. Thom. corrupta, dum indebitè assumitur ad concludendum motum desperationis, quamvis in se, & secundum se vera sit; sicut illa existimatio, *fornicari est hic, & nunc mihi bonum*, intellecta de bono delectabili, est vera; & tamen, dum assumitur indebitè, & inconsideratè sub illa vniuersali, *omne bonum est appendum*, dicitur à D. Thom. existimatio corrupta, quia indebitè, & fallaciter assumitur ad concludendum appetitum fornicationis, dissimulando, licèt non negando, malitiam moralem illius; sicut qui desperat dissimulat, sed non negat, possibilitatem salutis in vi divini auxilij, & solum attendit ad impossibilitatem illius ex solis proprijs viribus, & ex præsentia sua dispositione.

57. Replicabis quarto: Si illa existimatio particularis solum intelligatur de impossibilitate per proprias vires, ex illa solum potest concludi desperandum esse de proprijs viribus, quæ est desperatio secundum quid, non verò de Divina Misericordia, aut absolute, & simpliciter: Sed desperans concludit desperandum esse absolute, & simpliciter, seu de Divina Misericordia: Ergò non intelligit eam minorem de impossibilitate solum per proprias vires, sed de impossibilitate simpliciter, & ex Divina Misericordia. Respondeo, distinguendo maiorem: Ex illa solum potest concludi rectè, desperandum esse de solis proprijs viribus, concedo: Solum potest concludi practicè, & fallaciter, & contra rectam rationem practicam, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo; quia sicut illa minor, *bonum est mihi hic, & nunc fornicari*, intelligitur solum de bono delectabili respectivo ad appetitum sensitivum animalis, & tamen ex illa concludit, qui peccat, appetitum absolutum voluntatis, & non solum appetitum sensitivum, quia videlicèt pravè, & fallaciter discurret, non distinguendo, sed equivocando bonum proprium creaturæ rationalis cum bono proprio animalis, seu appetitum sensitivi, & bonum

Illustrus. Palanco

secundum quid cum bono simpliciter tale; sic similiter in nostro casu, licèt illa minor intelligatur de impossibilitate secundum quid, & relatè, ad proprias vires seorsim ab auxilio divino, concludit, qui desperat, desperandum esse absolute, & simpliciter, quia per fallaciam confundit, & equivocat impossibilitatem secundum quid cum impossibilitate simpliciter tali. Quæ quidem æquivocatio contingit per inconsiderationem Divinæ Misericordiæ, & Omnipotentia paratæ ad auxiliandum, & per nimiam attentionem ad ingentes difficultates, & arduitates, & ad proprias vires debiles, ex hoc enim oritur, quod impossibilitatem ex hoc capite repræsentat quasi totalem, & simpliciter talem, quia non considerat quod aliud sit possibile, id quod ex omni eo, quod actu considerat, non apparet sibi nisi impossibile. Itaque impossibilitas signatè ab ipso repræsentata, aut iudicata re ipsa est impossibilitas secundum quid, quia re ipsa est non possibilitas ex vno tantum capite, sed illam repræsentat, aut iudicat ex parte modi, & in actu exercito quasi impossibilitatem simpliciter; tum, quia non distinguit inter vnam, & aliam; tum, quia non attendit ad caput possibilitatis, nempè ad divinum auxilium promptum ex Divina Misericordia.

57. Replicabis quinto: Quia licèt hoc ita sit, quando quis desperat de salute consequenda ex inconsideratione Divinæ Misericordiæ, & auxilij, tamen ita non est, quando quis desperat de ipsa Divina Misericordia, & auxilio obtinendo, aut de venia peccatorum; quia implicat desperare de Divina Misericordia, & auxilio, nisi attendendo ad Divinam Misericordiam, & auxilium: Sed sola hæc est vera desperatio, nam quandiu quis non desperat de Divina Misericordia, verè non desperat: Ergò prædicta doctrina non tenet in vera desperatione. Respondeo, quod dupliciter potest quis desperare de Divina Misericordia, & auxilio, nempè, vel signatè, & vt de obiecto quod; vel exercitè, & vt de obiecto quo; & utroque modo est verè desperatio. Tum desperat exercitè, & vt quo de Divina Misericordia, quando obligatur ad illam attendendam, & considerandam, & illam non considerat, sed quasi non esset aliud auxilium, solum attendit ad proprias vires, & sic desperat de consecutione salutis vt impossibili; hoc enim est desperare exercitè, & vt quo de auxilio Divinæ Misericordiæ, quia est illud contemnere, & non illo inniti, sed ab illo culpabiliter se subducere deiiciendo prius considerationem ab illo, & consequenter animum ab itinendo in illo. Tunc desperat signatè de Divina Misericordia, quando ipsam attendit, & considerat vt obiectum quod, aut de quo obtinendo diffidit, & tunc desperatio non oritur ex inconsideratione di-

Oo

vina

vinæ misericordiæ absolutè sumptæ, sed ex inconsideratione magnitudinis illius, & infinitatis supra omne demeritum nostrum, & ex nimia consideratione nostri peccati, & demeriti, considerat enim peccator, quam indignus sit, & quantum demereatur veniam peccatorum, & misericordiam Dei, & non considerat magnitudinem divinæ misericordiæ, vi cuius magis potest dimittere quam peccator peccare; & ex huius non consideratione, iudicat peccatum suum irremissibile quasi absolutè ex modo iudicandi, licet signatè, & ex parte obiecti solum iudicet illud irremissibile secundum quid, nempe ex parte proprii meriti, dicendo cum Caim: *Maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear*; in quo quidem non est error speculativus contra fidem, sed solum error practicus contra spem, eo quod irremissibilitatem secundum quid talem, nempe ex parte proprii meriti, iudicat in actu exercito, & ex parte modi, quasi simpliciter, & absolutè talem ex inconsideratione meritorum Christi, vel magnitudinis divinæ misericordiæ, & idèd fallaciter concludit, desperandum esse absolutè de venia, & de divina misericordia.

58. Ex qua doctrina, in forma ad obiectionem respondeo, distinguendo maiorem: Ita non est quando quis desperat signatè de divina misericordia, aut auxilio, concedo maiorem: Quando quis desperat exercitè, & ut quo de divina misericordia, nego maiorem; & minorem in sensu concesso; quia licet doctrina tradita non intelligatur expressè de desperatione, qua quis desperat signatè de divina misericordia, intelligitur tamen de desperatione, qua quis desperat signatè de consecutione salutis, & exercitè de divino auxilio, & divina misericordia, quæ est vera desperatio, sicut est vera spes, non solum illa, qua quis sperat signatè divinum auxilium, sed etiam illa qua quis sperat exercitè, & ut quo in divino auxilio, & divina misericordia, sperando signatè, & ut quod salutem. Loquendo autem de desperatione signatè desperante veniam, & misericordiam, tenet doctrina tradita modo æquivalenti, nempe per inconsiderationem magnitudinis divinæ misericordiæ, meritorum Christi, & meriti divinæ bonitatis, quæ magis meretur in bonum, quam nostra iniquitas in malum; quod quidem non considerat practicè, qui desperat; non enim dicit, maior est iniquitas mea, quam ut illius veniam mereatur Christus, aut divina bonitas; hoc enim si diceret, iam fidem amitteret, sed dicit: *Maior est, quam ut veniam merear*, nempe, ego, licet hoc dicat modo quodam inconsiderato, non attendendo ad merita Christi, aut meritum divinæ bonitatis, vi cuius remittuntur peccata, & non vi proprii meriti; & ex huius non consideratione

concludit, absolutè desperandum esse de venia.

SEXTA CONCLUSIO.

59. **D**ICO sexto: *Desperatio ex parte propria malitia non est maximum peccatorum,*

quia est minus, quam infidelitas, & odium Dei, sed ex parte periculi, & per modum radicis, est maius peccatum, quam infidelitas, & odium Dei. Ita D. Thom. in present. & probat, quia in primis inter omnia peccata graviora sunt quæ opponuntur virtutibus Theologicis; cum enim peccatum consistat in aversione à Deo, & aliunde peccata directè opposita virtutibus Theologicis magis immediatè avertant à Deo, indè est, quod sunt graviora alijs peccatis: Hæc autem sunt infidelitas contra fidem, desperatio contra spem, & odium Dei contra charitatem; comparatio ergò faciendâ est inter hæc tria peccata: Sed ex his tribus graviora sunt secundum se, & ratione propriæ malitiæ infidelitas, & odium Dei: Ergò. Probat hanc minorem D. Thom. quia infidelitas avertit à divina veritate, discredendo illi, odium verò Dei divinæ bonitati contrariatur, per aversionem ab ipsa prout est in se, desperatio verò solum secundum quod eius bonum à nobis participatur: Sed maius peccatum est averti à Deo prout est in se, quam averti ab ipso prout à nobis participatur: Ergò maius peccatum est, secundum se loquendo, discredere Deo, aut odio habere ipsum, quam desperare consequi gloriam ipsius.

60. Dices forsan, quod etiam per infidelitatem non avertimur à Deo prout est verum in se, & in essendo, sed prout est verum nobis, seu in dicendo, siquidem infidelis non semper discredet veritatem Dei in essendo, sed solum semper discredet veritati illius in dicendo, quæ est veritas respectiva ad nos: Ergò disparitas assignata à D. Thom. inter desperationem, & infidelitatem est nulla. Respondeo, quod licet infidelitas avertat à Deo prout est verum in dicendo respectivè ad nos; hoc tamen habet Deus in se, & ex se independentè ab eo quod à nobis participetur, aut sit bonum nostrum, vnde peccatum infidelitatis est contra Deum prout est in se, & ex se verum in dicendo, licet respectivè ad nos; at desperatio avertit à Deo ut auxiliante, & beatificante, quod non habet Deus in se, & ex se independentè ab eo quod à nobis participetur, & prout est bonum nostrum, vnde qui desperat nedum opponitur Deo, sed quodam modo bono suo, seu Deo ut est bonum suum, vnde semper salvatur disparitas Div. Thom. quia magis peccat, qui opponitur Deo ut est in se, & secundum id quod habet ex se, licet relatè ad nos, præcipuè ab eo, quod sit quid suum,

suum, quam qui solum opponitur Deo ut est bonum suum, à se participatum.

62. Secundam partem conclusionis probat D. Thom. quia per spem revocamur à malis, & inducimur ad bona prosequenda: Ergò exclusa spe per desperationem absque freno homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Undè super illud Proverb. 34. *Si desperaveris lapsus in die angustia, minuetur fortitudo tua*, dicit Glossa: *Nil est execrabilius desperatione, quam qui habet, & in generalibus huius vita laboribus, & quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit.* Et Isidorus dicit in lib. de Summo bono: *Perpetrare flagitium aliquod mors anima est, sed desperare est descendere in infernum.* Ergò quantum ad periculum, & rationem peccandi desperatio est maximum peccatorum, quia non est aliud peccatum, quod magis ad peccandum inducat, seu quod homines magis sine freno reddat pro nos ad omnia flagitia, quam desperatio.

63. Sed dices: Per infidelitatem non solum amittitur fides, sed etiam spes, quia spes sine fide esse non potest: Ergò si propter eam desperatio est tam periculosa, quia per illam aufertur spes, hoc etiam habebit infidelitas; & cum alias excludat fidem, erit periculosior. Respondeo, quod per infidelitatem amittitur spes Theologica indirectè, sed non facit, hominem positivè desperatum, imò relinquit illum sæpè cum spe positiva, licet non verè Theologica, vitæ æternæ, ut contingit in hæreticis, vnde non tollitur ab eis frenum cohibens à peccatis, attamen desperatio positiva tollit spem omnem, tam Theologicam, quam acquisitam, & facit hominem desperatum; & consequenter efrœnem ad peccandum. Quod si obijcias hæresim Novatianorum, quæ negabat veniam peccatorum post relapsum, facere etiam homines positivè desperatos de venia. Dicam, quod illa hæresis erat periculosa magis, quam sola desperatio, non ex capite infidelitatis, quia ex hoc non habet facere hominem desperatum, sed ex capite desperationis, quam inducebat per se, & directè, vnde illa hæresis non debet contraponi desperationi, quia illam infert, vel involvit secum, & idèd involvit etiam totum periculum desperationis.

ULTIMA CONCLUSIO.

64. **D**ICO ultimo: *Desperatio in quantum est recessus à bono spirituali, oritur ex luxuria, specialiter tamen in quantum est recessus à bono arduo ut inconsequibili, oritur ex acedia.* Ita D. Thom. in present. & probat, quia dupliciter potest aliquis deficere à beatitudine ut obtinenda, primo, eo quod illam non reputat

bonum arduum; secundo, quia non reputat eam possibilem adipisci: Sed quod quis non reputet beatitudinem ut bonum arduum, & magnum respectu sui, oritur ex luxuria; quod autem eam non reputet ut possibilem adipisci, oritur ex acedia: Ergò in quantum est recessus à bono spirituali, quod sanè magnum, & eminens bonum est, oritur ex luxuria, & in quantum est recessus à bono ut inconsequibili, ex acedia. Probat minorem, quia ad hoc, ut bona spiritualia non videantur, vel non sapiant nobis quasi bona, vel quasi magna bona præcipuè perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporaliū, nam ex hoc contingit, quod homo fastidit bona spiritualia: Sed inter delectationes corporales præcipua est delectatio venerea, ad quam animus affectus est per luxuriam. Ergò ex luxuria oritur, quod quis non reputet bonum spirituale, seu beatitudinis ut ingens, & magnum sibi bonum. Ex luxuria, inquam, tanquam ex præcipua radice, non enim est sensus D. Thom. quod non possit ex alijs delectationibus, ut ex ebrietate, & alijs provenire.

65. Secundam partem sic probat; quia ad hoc ut aliquis non æstimet bonum ut possibile adipisci perducitur ex nimia deiectione, quæ quando in animo hominis dominatur, videtur ei, quod non possit ad aliquod bonum relevari: Sed acedia est tristitia quædam deiectionis animi: Ergò ex acedia oritur, quod aliquis non æstimet beatitudinem ut bonum arduum sibi possibile adipisci: Sed sub hac ratione est obiectum proprium, & specialissimum spei, & sub ratione impossibilis adipisci, desperationis: Ergò amissio spei, seu desperatio specialius oritur ex acedia, nempe sub ratione recessus à bono arduo, quia impossibili adipisci.

66. Nec obsunt obiecta in contra, primo enim obijcit sibi D. Thom. Quia desperatio futuri sæculi procedit ex luxuria, ut inquit D. Gregor. cap. 3. *Moral.* sed idem non procedit ex diversis: Ergò non procedit ex acedia, Secundo: Quia acedia procedit ex desperatione: Ergò non desperatio ex acedia. Probat antecedens, quia sic se habent desperatio, & acedia, quæ est tristitia spiritus, sicut spes, & gaudium spirituale, quia ad invicem opponuntur: Sed gaudium spirituale oritur ex spe, iuxta illud Apost. *Spe gaudentes*: Ergò tristitia spiritualis, seu acedia oritur ex desperatione. Tertio: Quia contrariorum contrariæ sunt causæ: Sed spes oritur ex consideratione studiosa divinorum beneficiorum: Ergò desperatio oritur ex negligentia huius considerationis.

67. Respondet enim Div. Thom. Ad primum, verum esse, quod procedit ex luxuria sub ratione communi recessus à bono

spirituali, modo explicato, sed hoc non tollit, quod specialius, sive sub ratione specifica sui obiecti, procedat ex luxuria. Ad secundum respondet, negando antecedens. Ad eius probationem inquit, interdum etiam spem procedere ex gaudio, nam sicut Philosoph. inquit in 2. Rethor. homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei, & sic nihil mirum, quod homines in tristitijs existentes facilius desperent. Vel secundo, & melius responderet, hanc esse disparitatem inter spem, & desperationem, quod ad sperandum bonum sæpe appetitus per se, & naturaliter inclinatur, & ideo non indiget gaudio, aut lætitia promovente; cæterum ad desperandum, vel recedendum à bono desiderato non propendet per se, & naturaliter, sed hoc ei provenit semper ex aliquo impedimento consequibilitatis; & ideo directius solet ex spe procedere gaudium, sed desperatio directius procedit ex tristitia impediendo quod bonum appareat consequibile. Ad tertium concedit totum, veruntamen inquit, quod ipsa negligentia considerandi divina beneficia oritur ex tristitia, seu acedia; homo enim affectus aliqua passione præcipue illa cogitat, quæ ad illam passionem pertinent, vnde in tristitijs constitutus non de facili aliqua magna, & iucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat à tristibus. Ita D. Thom. cuius doctrina præfens intimari debet præsertim incipientibus viam perfectionis, vt procul à se pellant passionem tristitiæ, & ingenti conatu ad cogitanda magna, & iucunda bona spiritualia, se se excitent, ne acedia deprimente, deiciatur animus.

QUESTIO XIX.

DE VITIO PRÆSUMPTIONIS.

1. **S**ecundum vitium spei adversum, est præsumptio, de qua Div. Thom. quatuor inquit. Primo, cuiam virtuti innititur. Secundo, an sit peccatum. Tertio, an magis opponatur timori, quam spei. Quarto, an oriatur ex inani gloria. Respondet autem vt sequitur.

PRIMA CONCLUSIO.

DICO primò: *Præsumptio prout opponitur magnanimitati, innititur inordinatè propriè virtuti. Prout verò opponitur spei Theologica, innititur inordinatè virtuti divina.* Ante probationem supponit D. Thom. quod præsumptio videtur importare immoderantiam spei per excessum, sicut desperatio per defectum; Cum autem dupliciter quis possit spera-

re bonum, nempe, vel vt consequibile proprijs viribus; vel vt consequibile auxilio alterius; ideo duplex potest esse hæc immoderatio, nempe, vel in quantum immoderatè innititur propriæ virtuti, vel in quantum inordinatè innititur virtuti divinæ: Primò modo opponitur magnanimitati, cuius est moderare spem agere suam magnorum in vi propriæ virtutis; nam vt alibi inquit Div. Thom. magnanimitas est quædam spes. Secundo modo opponitur spei Theologicæ cuius est ordinatè inniti auxilio Dei ad æterna obtinenda bona. Quod autem primò modo possit spes esse immoderata, probat, quia sæpe homo aggreditur opus magnum inlætando propriæ virtuti, quod tamen secundum propriam virtutem possibile non est; & de hac præsumptione intelligitur illud Iudith, 6. *Præsumentes de se humilias*; & hoc pacto considerata præsumptio directè opponitur moderationi magnanimitatis. Quod autem secundo modo possit etiam spes esse immoderata, probat, ex eis, qui sperant se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis, quia hoc possibile non est secundum virtutem divinam, intellige iuxta præsentem, & ordinariam providentiam: Ex quibus denique concludit, quod præsumptio prout opponitur magnanimitati, innititur inordinatè propriè virtuti; in quantum verò opponitur spei Theologicæ, innititur inordinatè virtuti divinæ.

3. Sed obijcit in contra, quia præsumptio, prout opponitur spei Theologicæ, est species peccati in Spiritum Sanctum, quod est gravissimum peccatum: Sed gravius est peccatum, quod nimis innititur virtuti propriæ, quam quod nimis innititur virtuti divinæ: Ergò præsumptio, vt contraria spei Theologicæ, innititur nimis, id est, immoderatè virtuti propriæ, non autem virtuti divinæ. Probatur minor. Primo, quia quo minor est aliqua virtus, tanto maius est peccatum ei nimis inniti: Sed minor infinitè est virtus humana, quam divina: Ergò gravius peccatum est inniti nimis virtuti humanæ, seu propriæ, quam divinæ. Secundo: Quia maius peccatum est ex quo plura peccata oriuntur; sed plura peccata oriuntur ex eo, quod quis nimis innitatur, aut præsumat de propria virtute, quam ex eo quod nimis innitatur virtute divina, quia nimis inniti propriæ virtuti est ex nimio amore sui, qui amor est radix omnium peccatorum: Ergò gravius peccatum est nimis inniti propriæ virtuti, quam nimis inniti virtuti divinæ. Tertio: Quia peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile: Ergò quo magis aliquis convertitur ad bonum commutabile, tanto magis peccat: Sed magis convertitur ad bonum commutabile, qui innititur propriæ virtuti immoderatè, quam qui nimis innititur virtuti divinæ, siquidem iste potius convertitur ad bo-

num

num incommutabile: Ergò gravius peccat, qui nimis innititur propriè virtuti, quam qui divinæ.

4. Respondet autem, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius primam probationem, negat maiorem, quia gravius est peccatum, quod est contra Deum, ex genere suo, quam alia peccata; præsumptio autem, quæ in ordinatè innititur Deo, directè est contra Deum, quia, *quod aliquis innitatur divina virtuti ad consequendum id, quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem; pater autem, quod gravius peccat, qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superexaltat.* Ad secundam, ommissa maiori, negat minorem, quia licet inniti propriæ virtuti sit ex amore sui, aliud est sic inniti ab amore sui, nam amor sui non est peccatum speciale præsumptionis de propria virtute, sed includitur in omni peccato, etiam in peccato præsumptionis inordinatæ de divina virtute, nam etiam ex amore sui procedit, quod quis inordinatè speret de Deo, quod ab illo non est consequibile secundum ordinem iustitiæ, & providentiæ ipsius; nam qui nimium se amat, ex hoc ipso nimium desiderat, non solum ex his, quæ virtute propria consequenda sunt, sperando scilicet supra propriam virtutem, sed etiam ex his, quæ ab alio obtinenda sunt, sperando etiam supra iustum, & ordinatum posse alterius. Undè in hoc quod est procedere ex amore sui non differunt, sed conveniunt vna, & altera præsumptio, & ideo indè probari non potest, quod vna sit radix plurium peccatorum, quam altera. Ad tertiam respondet D. Thom. primò, quod etiam præsumptio inordinata de divina virtute habet conversionem ad bonum commutabile, & forsitan maiorem, & magis inordinatam, quam qui inordinatè confidit de propria virtute, quia quod quis de Deo speret supra posse iustum, aut ordinatum ipsius, provenit ex nimio desiderio boni proprii, & forsitan ex magis nimio, quia magis excedit in desiderando bonum proprium, qui transgreditur ordinem Divinæ iustitiæ, & providentiæ, quam qui solum transgreditur limitationem propriæ virtutis. Vel secundo, quod peccatum principaliter consistit in aversione à Deo, seu à bono incommutabili; & ab hoc magis avertitur, qui inordinatè præsumit de divina virtute, in quantum attribuit divinæ virtuti, quod ipsi non conveniat; per hoc enim avertitur homo à veritate divina.

5. Sed contra solutionem ad primum est difficultas: Quia difficile videtur, quod diminuat divinam virtutem, qui ei innititur ad consequendum id, quod Deo non convenit; y. g. gloriam sine meritis; siquidem potius videtur exaltare divinam virtutem: Quod sic probatur, quia opus maioris virtutis est dare glo-

riam sine meritis, quam illam dare ex meritis: Ergò qui præsumit de Deo obtinere gloriam sine meritis, præsumit de Deo opus maioris virtutis: Ergò potius superexaltat divinam virtutem.

6. Huic difficultati, respondet M. Ferre in present. quod diminuit divinam virtutem vt ordinatam ex præfenti divina providentia, & iustitia, quia affectivè negat talem providentiam, & iustitiam, qua statuit non conferre gloriam sine meritis, nec veniam sine pœnitentia. Sed non placet hæc explicatio, quia negare Deo talem providentiam, & ordinem præsentem iustitiæ, non est diminuere divinam virtutem, se ad summum esset diminuere ordinem Divinæ iustitiæ: Sed D. Thom. solum dixit, quod sic præsumens dimittit divinam virtutem: Ergò non rectè explicatur. Etenim ordo præfens Divinæ iustitiæ, & providentiæ non conferendi gloriam sine meritis potius taxat, & quasi definit terminum divinæ virtutis, ne scilicet protendatur ad id quod absolutè potest, nempe ad conferendam gloriam sine meritis: Ergò ex eo, quod præsumens neget affectivè Deo talem ordinem, potius extendit, quam minuit divinam virtutem, siquidem aufert illi taxationem, & terminum illi definitum vt vltra progrediatur ad opus maioris virtutis.

7. Undè melius secundo respondet, quod sic præsumens diminuit virtutem divinam, quatenus minus de illa sperat, quam ipsa sit prompta dare ex misericordia, quia Deus ex misericordia est promptus dare nobis, tum merita, tum propter merita, quæ sunt ipsius dona gloria: Qui Ergò solum sperat gloriam sine meritis minus sperat de Deo, quam ipse sit promptus facere; vnde diminuit divinam virtutem.

8. Nec obest, si dicas primo, ex hoc sequi, quod minus contulerit Deus Christo, cui contulit gloriam animæ, vel saltè vnionem hypostaticam sine meritis, quam nobis, quibus confert gloriam ex meritis. Secundo: Nam qui desperatus à Medicis, speraret modo miraculoso obtinere salutem, non minus, sed magis speraret, quam qui via ordinaria medicinæ speraret salutem: Ergò pariter, qui desperans de meritis, speraret gloriam consequi sine meritis, magis speraret, & consequenter non minueret, sed potius extolleret divinam virtutem præ illo, qui speraret gloriam per merita. Tertio: Quia ex terminis, opus maioris virtutis divinæ est opus miraculosum præter ordinariam providentiam, quam opus sine miraculo, & modo ordinariæ providentiæ factum: Sed dare gloriam sine meritis esset opus miraculosum, & supra ordinariam providentiam: Ergò qui hoc speraret, speraret de Deo opus maioris virtutis: Non ergò minueret, sed extolleret divinam virtutem.

9. Non, inquam, obest. Respondeo enim ad primum, negando sequelam: Quia gloria colata Christo, & presentim vno hypostatica, se sola, & sine meritis infinite excedit in ratione beneficii omnia merita, & omnem gloriam collatam puris creaturis, licet in vnum aggregentur. Unde collatio facienda est inter gloriam cum meritis, & gloriam sine meritis respectu eiusdem individui præsumptis, quod pacto maius sibi opus esset gloria ex meritis, quam sine meritis, & idem minueret divinam virtutem, qui non sperans merita, speraret gloriam sine meritis, potens sperare vtrumque. Ad secundum, omisso antecedenti, nego consequentiam: Quia ille, qui desperatus esset à Medicis, non haberet alium modum possibilem acquirendæ salutis, nisi per miraculum, & idem magis speraret, quia maior spes requiritur ad sperandam salutem, quando non est possibilis, nisi per miraculum, quandum est possibilis via ordinaria Medicinæ; si tamen salus maneret possibilis via ordinaria, & sine miraculo, magis speraret de Deo, sperando salutem per media à Deo disposita, quam sperando præcisè per miraculum; quia sperando præcisè per miraculum, quodammodo taxaret divinam potentiam; at sperando cum indifferentia per media, quæ Deus disponderet, speraret cum maiori amplitudine in divina potentia, illi non taxando modum operandi: Sic ergo, qui sperat salutem æternam per merita prout scilicet Deus decrevit illam dare, subordinando suam spem voluntati divinæ magis sperat, & cum maiori amplitudine, quam ille, qui nollens apponere, nec sperare merita, præcisè illam speraret sine meritis obtinendam, quia iste taxaret divinam potentiam in modo conferendi salutem conformiter ad propriam voluntatem, & arbitrium. Ad tertiam distinguo maiorem: Ex terminis, opus maioris virtutis divinæ est opus miraculosum, maioris, id est, specialiori modo operantis, omitto: Maioris, id est, magis influentis, nego maiorem: Quia cum Deus influit communicando etiam influxum causis secundis in effectum, magis influit, quam dum se solo, & sine causis secundis operatur effectum modo miraculoso, licet in miraculo specialius operetur. De quo vide *Tract. de Provid. quest. 9. à num. 155. & præferim à num. 161.* Vel aliter distinguo maiorem: Est opus maioris virtutis divinæ, quia sic cum potestate illud faciendi via ordinaria, concedo, vel omitto maiorem: Si fieret ex impotentia ad illud faciendum via ordinaria, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam; quia magis explicatur divina virtus, & potentia per posse cum amplitudine, & indifferentia facere opus, vel via ordinaria, vel miraculose, quam per posse præcisè per miraculum, ex impotentia aliter faciendi; qui autem desperando de meritis, speraret sa-

lutem obtinendam sine illis, inniteretur divinæ potentia vt vnice potenti præstare gloriam modo extraordinario, & sine meritis, non verò vt potenti illam præstare ex meritis; vnde sua spe limitata ad gloriam sine meritis, limitaret affectivè divinam potentiam, innitendo illi vt solum potenti præstare gloriam sine meritis, cum ipsa ex se sit potens vtroque modo.

10. Sed dices: Ergo qui solum sperat gloriam per merita, etiam limitat divinam potentiam, siquidem cum ipsa sit potens conferre gloriam vtroque modo solum ei innititur vt potenti conferre gloriam vno modo. Nego consequentiam: Quia qui sperat gloriam præcisè per merita, idem sic sperat, quia subordinat propriam spem divinæ voluntati, & ordini divinæ sapientiæ, de qua per fidem agnoscit, ordinasse sic, & non aliter conferre gloriam; vnde per suam spem non taxat, nec limitat divinam potentiam, sed supponit illam in modo operandi, quodammodo taxatam, ac definitam per suam divinam voluntatem, & sapientiam. E contra est in eo, qui speraret gloriam sine meritis, quia cum ad hoc non sit determinata divina potentia per suam æternam voluntatem, aut sapientiam, ipse esset, qui illam sic affectivè taxaret, & limitaret, & ei inniteretur quasi solum potenti conferre gloriam, & non merita. Unde si à sic sperante rogaretur, cur speras gloriam, & non merita? Necessario responderet, assignando rationem formalem sub qua caderet gloria, & non merita; nam si sub ratione formali, sub qua speraret gloriam, caderent etiam merita, vel vtrumque, vel neutrum speraret: Assumeret ergo ex proprio arbitrio rationem formalem sperandi limitatam præcisè ad gloriam: Ergo cum talis ratio formalis sit divina virtus, & potentia, ex proprio arbitrio illam assumeret; & sibi proponeret, vt præcisè potentem conferre gloriam, & non merita: Ergo ex proprio arbitrio eam limitaret, & minueret.

11. Vel tertio respondeo ad difficultatem ex *num. 5.* quod sperans gloriam sine meritis diminit divinam virtutem, quia eam subordinat propriæ voluntati, quia enim vult sine labore gloriam obtinere, sperat illam sic ex Deo consequi, quasi Deus in modo conferendi gloriam suæ voluntati subordinetur, imò in actu exercito illum sibi sic affectivè subordinat, dum sperat ex Deo salutem, non prout revera Deus illam conferre vult, sed prout ipse ex se illam vult consequi. Unde sicut qui credit divinæ revelationi, non prout re ipsa revelat, nec secundum omnia, quæ re ipsa revelat, sed secundum quod ipse opinatur eam revelare, vt faciunt hæretici, in actu exercito subordinat Deum revelantem propriæ opinioni; & sic divinam auctoritatem æstimativè minuit; sic qui innititur divinæ potentia non secundum quod

quod ipsa re ipsa potens, & parata est facere, nec ad omnia quæ sic parata est conferre, sed solum secundum quod ipse vult, & ad id quod ipse vult, nempe ad gloriam, & non ad laborem, & meritum, affectivè sibi subordinat divinam potentiam, & affectivè illam minuit. Unde verum tenet etiam in hoc sensu dictum Div. Thom. licet aliàs difficilè, nempe, quod qui inordinatè præsumit de Deo, potius minuit, quam superextolit divinam virtutem.

SECUNDA CONCLUSIO.

12. **D**ICO secundò: Præsumptio verè est peccatum, licet minus, quam desperatio. Ita Div. Thom. & probat, sicut supra probabat de desperatione, quia est motus appetitivus se habens conformiter existimationi falsæ, sicut & desperatio; nam sicut falsum est, quod pœnitentibus non indulgeat, seu quod peccatores ad pœnitentiam non convertat, ita falsum est, quod perseverantibus in peccato veniam concedat, aut quod non laborantibus, nec merentibus gloriam largiatur: Sed præsumptio conformiter se habet huic existimationi, sicut desperatio priori: Ergo est motus conformiter se habens existimationi falsæ, sicut desperatio: Ergo est peccatum sicut illa. Veruntamen minus quam illa, quia desperatio præiudicat Deo, & ipsi affectivè negat misericordiam, & indulgentiam, præsumptio autem solum præiudicat Deo, aut ipsi negat iustitiam punitivam, aut negativam gloriæ, & veniæ: Sed magis proprium est Deo misereri, & parcere, quam punire, quia illud convenit Deo ex se, & secundum se, hoc autem secundum nostra peccata: Ergo desperatio præiudicat Deo in attributo magis proprio, & consequenter est magis peccatum, quam præsumptio: Ergo præsumptio est minus peccatum.

13. Sed obijcitur in contra. Primò: Quia nullum peccatum est ratio cur aliquis peccat exaudiri à Deo; Sed Iudith. 9. allegabat suam præsumptionem, vt exaudiretur à Deo, dicens: *Exaudi me miseram deprecantem, & de tua misericordia præsumentem*: Ergo præsumptio non est peccatum. Secundò: Quia peccatum præsumptionis importat superexcessum spei, est enim peccatum per excessum sicut desperatio per defectum: Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus, quia potentia eius, & misericordia, quibus spes innititur, sunt infinita, & non possunt superexcedi ab sperante: Ergo præsumptio de Deo non potest esse peccatum. Tertio: Quia spes, in vi cuius quis peccat, est præsumptio, cum peccare spe veniæ importet præsumptionem: Sed talis spes non est peccatum, sed potius excusat à peccato, nam, vt tenet Mag. in

2. *sentent. dist. 22.* Adam minus peccavit, quia sub spe veniæ peccavit: Ergo præsumptio non est peccatum.

14. Respondet Div. Thom. ad primum, concessa maiori, explicando minorem de præsumptione nomine tenus tali, nam ipsa spes recta aliquando appellatur præsumptio, quia licet talis non sit per comparisonem ad immensitatem divinæ bonitatis, in qua speramus, talis tamen videtur comparativè ad inferiorem conditionem humanam; & hoc sensu appellabat Iudith. suam rectam spem, *præsumptionem*. Ad secundum, distinguit maiorem: Peccatum præsumptionis importat superexcessum spei, in quantum aliquis minus sperat de Deo, negat: In quantum aliquid sperat de Deo, quod Deo non convenit, concedit; sed inquit, quod hoc potius est minus sperare de Deo, quia est eius virtutem quodammodo diminuere, vt supra dictum est. Ad tertium, explicat maiorem: Spes, in vi cuius quis peccat, est præsumptio, si sit spes veniæ cum proposito perseverandi in peccato, concedit: Si sit spes veniæ cum proposito, & spe in posterum cessandi, & abstinendi à peccato, negat maiorem, & distinguit similiter minorem, quia peccare primo modo cum spe veniæ est præsumptuosum, & minimè excusat, aut minuit, imò aggravat peccatum; at peccare secundo modo cum spe veniæ minuit peccatum, vt in Adam, sed non est præsumptuosum,

15. Circa hunc articulum D. Thom. solum restat notandum, primò, quod ratio probativa debet intelligi sicut supra illam explicavimus de desperatione, nam cum præsumptio possit esse sine infidelitate, sicut desperatio, dum D. Thom. inquit, quod se habet conformiter existimationi falsæ, non potest intelligi, quod semper regulatur existimatione falsa de Deo, qua nempe præsumens existimet Deum largiri gloriam sine nostris operibus, aut meritis, vt existimant hæretici, sed solum quod præsumens negat operativè in actu exercito, & affectivè Deo, id quod negat iudicativè existimatio falsa hæreticorum, nempe iustitiam remunerativam in conferenda gloria, & providentiam ordinariam non conferendi veniam sine pœnitentia. Unde quidquid ibi diximus, explicando, quo pacto desperatio esse possit sine iudicio erroneo contra fidem, solum per inconsiderationem Divinæ Misericordiæ, aut eius magnitudinis, applicandum est ad explicandum, quomodo præsumptio esse possit sine iudicio erroneo contra fidem, solum per inconsiderationem Divinæ Iustitiæ remunerativæ, & ordinariæ providentiæ: Et sicut illic nimia consideratio propriæ culpæ, & fragilitatis, & Divinæ Iustitiæ, sine consideratione Divinæ Misericordiæ, & potentia, est proxima dispositio ad desperandum, ita hic nimia consideratio Divinæ

ne Misericordiae, & Potentiae, sine consideratione Divinae Iustitiae, est proxima dispositio ad temerè præsumendum de Deo; quod totum contingere potest absque iudicio falso contra fidem.

16. Secundò notandum est, quod licet præsumptio, quæ innititur immoderatè proprijs viribus, contra moderationem magnanimitatis, sit peccatum re ipsa per excessum, quia sperat de proprijs viribus plusquam re ipsa per illas potest, tamen præsumptio, quæ inordinatè innititur divinæ virtuti, non excedit re ipsa divinam virtutem, quatenus plus speret, quam possit re ipsa divina virtus, nec hoc pacto est peccatum per excessum, sed dicitur peccatum per excessum, quatenus transgreditur ordinem Divinæ Providentiæ, & Iustitiæ, quodammodo minuendo divinam virtutem, & potentiam modo explicato. Et ratio est, quia in virtutibus Theologicis, aut contra illas, peccari non potest per excessum in ipsa formali attingentia obiecti formalis, imò quo magis attingitur, tanto virtuosius attingitur, quia cum sit infinita, quo magis attingitur tanto magis illam, acceditur, & nunquam ex modo attingendi potest esse excessus, imò nec æqualis excessus. Solum ergò dicitur, peccari per excessum ex parte obiecti materialis, aut contra aliquam conditionem, aut ordinem exactum à talibus virtutibus, ut in fide, quando creditur, quod Deus non revelavit, non servando subordinationem ad propositionem Ecclesiæ, sed solum ad propriam opinionem, & similiter in spe, prætergrediendo ordinem Divinæ Iustitiæ, & Providentiæ, seu sperando ex parte obiecti materialis, quod sub hoc ordine non continetur; & in charitate, quando non servatur ordo ipsius charitatis; & qui ita peccant, non extollunt plus debito, nec divinam auctoritatem, nec divinam potentiam, & misericordiam, nec divinam bonitatem, sed potius illam minuunt, aut deprimunt, subordinando illam, vel propriæ opinioni, & auctoritati, ut in peccato contra fidem, vel propriæ voluntati, & arbitrio, ut in præsumente contra spem Theologicam; vel propriæ bonitati, ut in peccante per excessum contra charitatem, modo infra explicando.

TERTIA CONCLUSIO.

17. **D**ICO tertio: Præsumptio secundum manifestam appariantiam, magis apparet contraria timori, quam spei, sed re ipsa directius, & formalius opponitur spei Theologica. Ita D. Thom. in præsent. Et ante probationem supponit vitia, & virtutes dupliciter posse considerari, nempe secundum manifestam, & quasi superficiale appariantiam, vel secundum veritatem; vnde sæpè vitia secundum

fallentem appariantiam sunt virtutibus similia; sed in rei veritate directè contraria. Quod probat ex Augustino, lib. 4. contra Iulian. cap. 3. paulò ante med. dicente: Omnibus virtutibus, non solum sunt vitia manifesta discretionis contraria, sicut prudentie temeritas, verum, & vitia quodammodo, non veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentia astutia. Quod etiam confirmat ex Philosopho, qui lib. 2. Esichor. cap. 8. inquit, quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum vno oppositorum vitiorum, quam cum alio, ut temperantia cum insensibilitate, & fortitudo cum audacia. Ex qua doctrina inferre, quod præsumptio manifestam, id est, magis apparentem, oppositionem videtur habere cum timore, præcipuè servili; quia ille timet pœnam ex Dei iustitia provenientem, illa autem temerè sperat huius pœnæ remissionem, quasi contemnendo Dei iustitiam: Cum spe autem magis convenit secundum quandam falsam similitudinem, quæ etiam præsumptio importat quandam spem de Deo, licet inordinatam; Ergò præsumptio secundum manifestam appariantiam magis videtur opposita timori, quam spei, quia cum spe potius convenire videtur secundum fallentem appariantiam. Ubi obiter noto, in præsent. textu D. Thom. fuisse errorem Typographi, sic dicere de præsumptione: Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei, nam ex antecedentibus aliter dici non posset, nec sermo cum prioribus congrueret, nec cum posterioribus, ut legenti, constabit.

18. Deindè probat præcipuam partem conclusionis, quia directius, & formalius opponuntur, quæ sunt vnius generis, quam quæ sunt diversi generis; nam contraria sunt, quæ in eodem genere maximè distant: Sed tam spes, quam præsumptio, sunt in eodem genere; tum, quia præsumptio est quædam spes; tum, quia sunt circa idem obiectum, cui innituntur, nam utraque innititur virtuti divinæ; præsumptio autem, & timor non sunt in eodem genere, quia timor non est in genere spei, sed in genere diverso, & contrario fugæ, cum spes sit in genere affectus prosecutivi: Ergò directius, & formalius opponitur, præsumptio spei Theologica, quam timori.

19. Sed contra obijcitur primò: Nam etiam præsumptio est in genere timoris; propterea enim est in genere spei, quia est quædam inordinata spes: Sed etiam est quidam inordinatus timor; nam hoc sensu accipitur, cum Sapient. 17. dicitur: Semper præsumit sava perturbata conscientia: Ergò etiam est in genere timoris. Secundò: Quia contraria sunt, quæ maximè distant: Sed præsumptio magis distat à timore, quam à spe: Ergò magis contrariatur timo-

timori, quam spei: Tertio: Quia præsumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter, sed solum ex parte spem, nempe, quantum ad debitum ordinem: Sed opposita sunt, quæ se excludunt, vel expellunt: Ergò magis opponitur præsumptio timori, quam spei.

20. Respondet Div. Thom. ad primum, negando minorem in sensu proprio, quia quamvis in eo Sapient. Textu, timor appellatur præsumptio, sic appellatur abusivè, non iuxta propriam significationem præsumptionis, prout modo de ille loquimur, nam sicut dum quis dicitur sperare tertianam, improprie, & abusivè dicitur sperare, quia spes proprie non est nisi boni, mali autem solum abusivè, ita similiter præsumptio. Notat etiam Bannez in Comment. artic. 1. quod præsumptio aliter sumitur in præsent. à nobis, ac à Iuristis; nam à Iuristis sumitur pro actu intellectus, quo quis ex aliquo manifesto præsumit occultum, ut cum quis præsumitur reus; in præsent. autem sumitur pro actu voluntatis immoderatè sperantis supra vires, aut supra debitum ordinem: Forsan autem in text. Sapient. sumitur pro priori modo, prout à Iuristis, pro actu intellectus, quo perturbata conscientia coniectat sava futura, & sic non est in genere timoris, quia timor est actus voluntatis, non intellectus. Ad secundum, distinguit maiorem: Contraria sunt, quæ maximè distant in eodem genere, concedit: In diverso genere, negat; & distincta minori eodem modo, negat consequentiam, quia licet præsumptio, & timor magis distent, quam præsumptio, & spes, non tamen sunt in eodem genere, sicut præsumptio cum spe; quod requiritur ad formalem, & directam contrarietatem. Ad tertium similiter, concessa maiori, distinguit minorem: Opposita sunt, quæ se excludunt totaliter, seu etiam quoad genus, negat, loquendo de contrarietate formali, quia debent esse in eodem genere: Quæ se excludunt solum quoad differentias speciales, concedit, & negat consequentiam, quia directius opponitur, quod sub eodem genere excludit aliud quoad differentiam, quam illud quod excludit aliud etiam quoad genus, quia sine convenientia in genere, non est formalis, & directa contrarietas, vel saltem non est, tam directa, & formalis, ac dum versatur inter opposita eiusdem generis.

Illustratus. Palanco

QUARTA CONCLUSIO.

21. **D**ICO quartò: Præsumptio ut innitens propria virtuti supra modum magnanimitatis, oritur ab innani gloria; sed ut innitens divinæ virtuti supra ordinem debitum spei Theologica, oritur ex superbia. Ita Div. Thom. in præsent. & primum probat primò ex Magno Gregor. qui lib. 3. Moral. cap. 31. circa med. inquit, quod præsumptio novitatum ex innani gloria oritur: Sed præsumptio novitatum est quæ innititur supra modum proprijs viribus, cum nempe quis connatur aliquid admirandum facere ad gloriam aucupandam, quæ ex novis, & admirandis resultat: Ergò. Secundò: Quia ex hoc quod aliquis nimis desiderat propriam gloriam, sequitur quod attentet gloriam quandam supra suas vires: Sed hæc attentatio est præsumptio supra proprias vires: Ergò hæc præsumptio oritur ex appetitu nimio gloriæ, seu quod idem est, ex innani gloria. Secundum probat: Quia propterea aliquis præsumitur de Divina Misericordia, quod se peccantem non puniet, nec sibi negabit gloriam, quia se ipsum nimis æstimat, & talem iudicat, cui sine meritis, & sine pœnitentia debeatur venia, aut gloria: Sed hæc nimia sui æstimatio est superbia: Ergò præsumptio hoc secundo modo oritur ex superbia. Et secundum prædictam distinctionem evanescent obiecta, quæ nihil probant, tali distinctione supposita.

QUESTIO XX.

De præceptis pertinentibus ad spem, & timorem.

1. **A**D finem huius Tractatus spectat agere de præceptis spei, & timoris cum Div. Thom. in præsent. quæst. 22. in quo duo inquirunt duobus tantum articulis. Primò, an de spe debeat dari præceptum. Secundò, an de timore detur præceptum. Circa primum.

2. Dico primò: Datur præceptum de spe, non quidem pertinens ad substantiam legis, sed præambulum ad legem. Ita D. Thom. in præsent. & probat, quia inter præcepta, quæ in Sac. Scriptura reperiuntur, quædam sunt de substantia legis; quædam præambula ad legem, quæ sunt de his, quibus non existentibus, lex locum habere non potest, id est, de his, quæ

Pp

præ

præviè requiruntur vt subiectum moveatur, & obligetur à lege: Præcepta verò de substantia legis sunt, quæ homini iam subiecto, & parato ad obediendum imponuntur pertinentia ad rectitudinem vitæ: Sed licet non detur præceptum spei hoc secundo modo, datur tamen primo modo: Ergò. Probatur minor: Quia præceptum primo modo est de his, quæ requiruntur, vt homo sit subiectus, & promptus moveri à lege, & obedire legi: Sed ad hoc præviè requiritur quod homo speret beatitudinem promissam à Deo seruantibus legem, quia per spem premij homo inducitur ad observantiam præceptorum: Ergò de spe datur præceptum primo modo, id est, preambulum ad legem. Quod verò non detur secundo modo, patet etiam, quia præceptum secundo modo non datur, nisi iam subditis, & promptis moveri à lege; sed ante spem nemo est ita subditus, & promptus moveri, quia per spem beatitudinis promissæ redditur ita subditus, & promptus moveri: Ergò ante spem non datur præceptum de ipsa primo modo, quod nempe fit de substantia legis.

3. Ex quo infert Div. Thom. quod præcepta, quæ sunt de substantia legis, statim in ipsa prima legislatione proponuntur per modum præceptorum: *Spei verò, & fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum, quia nisi homo iam crederet, & speraret, frustra ei lex proponeretur: Unde sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, ita etiam præceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis, excitando, & obligando hoc pacto ad spem, nam qui obedientibus premia promittit, ex hoc ipso incitat, & obligat ad spem.* Infert secundo: *Quod quia lege iam imposita, pertinet ad sapientes viros, vt non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multò magis ad conservandum legis fundamentum, ideo post primam legislationem, in Sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis, & præcepti, & non solum per modum promissionis sicut in lege.* Iuxta illud Psalm. 61. *Sperate in eo omni congregatio Populi. Sacrificate sacrificium iustitia, & sperate in Domino, & multis alijs.*

4. Ad rationes dubitandi, quæ sic se habebant: Prima, quia ad sperandum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione ad bonum: Ergò superfluit præceptum spei. Secunda: Quia si de spe daretur præceptum, deberet dari, aut connumerari inter præcepta Decalogi: Sed ibi non continetur: Ergò non datur. Probatur maior: Quia cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta debent esse de actibus principalium virtutum; sed inter omnes vir-

tutes principales sunt virtutes fidei, & spei & charitatis, vtpote Theologicæ: Ergò si de his darentur præcepta, deberent esse principalia, & consequenter connumerari inter præcepta Decalogi, siquidem ea sunt principalia legis præcepta. Tertia: Quia eiusdem rationis est præcipere actum virtutis, & prohibere actum vitij oppositi: Sed non datur præceptum prohibitorium desperationis: Ergò nec præceptivum spei.

5. Respondet ad primam, distinguendo antecedens: Ad sperandum bonum ordinis naturæ homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione, concedit: Ad sperandum bonum supernaturalis, quale est beatitudo promissa, negat antecedens, & consequentiam; tum, quia ad spem vitæ æternæ, quæ bonum supernaturalis est, vt promittitur per fidem, non satis inducit sola inclinatio naturalis, & ideo ad hanc oportuit hominem induci per promissiones, & etiam per præcepta. Tum, quia etiam ad bonum, ad quod inducit naturalis inclinatio, vt ad virtutes morales, necessum fuit dari divinæ legis præcepta; tum propter maiorem firmitatem, hoc est, ad magis firmandam voluntatem humanam in eis virtutibus; tum præcipue, quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati, & ideo opus fuit dirigi, & illuminari per præcepta divinæ legis. Ad secundam, negat maiorem, quia præcepta Decalogi pertinent ad primam legislationem, & ideo inter ea non fuit dandum præceptum aliquod de spe, sicut nec de fide, vt supponit ex quest. 16. artic. 1. nec de charitate, vt tenet infra, quest. 44. artic. 1. ad 3. Unde sufficit, quod in prima legislatione inducatur homo ad spem per promissiones aliquas, vt fit in primo, & quarto præcepto. Præcepta verò fidei, spei, & charitatis, licet sint principalia, sunt præambula ad legem, & non de substantia legis, & ideo post impositam legem traduntur in Sacro textu ad conservandum fundamentum legis, ex quadam reflexione mox explicanda. Ad tertiam respondet D. Thom. negando maiorem, quia in illis, ad quorum observantiam homo tenetur ratione debiti, satis est præceptum affirmativum de eo quod faciendum est, nam in hoc consequenter, & sufficienter intelligitur prohibitio oppositi; sicut datur præceptum de honorandis parentibus, non autem expressa prohibitio ne inhonorentur, licet colligatur ex pœna in lege posita contra filios eos dehonorantes.

6. Circa hunc articulum. Div. Thom. notandum venit, primò circa solutionem. ad 2. ne tibi videatur absurda, eo quod conceditur non contineri in Decalogo præceptum fidei, spei, & charitatis; quod licet vulgariter, quia sic oportuit ad meliorem instructionem fide-

lium, ponatur pro primo præcepto Decalogi: *Amare Deum super omnia*, non tamen hoc ponitur pro primo præcepto in ipsis tabulis legis à Deo Moyse traditis, & Populo intimatis; sed ibi pro primo præcepto ponitur non colere falsos Deos, seu cultus vnus, ac veri Dei, & ideo D. Thom. vltro concedit, quod in Decalogo non connumerantur præcepta fidei, spei, & charitatis, in Decalogo nempe prout à Deo datum fuit in Tabulis Moyse, licet in eo prout vulgariter traditur, primum præceptum ponatur explicitè de charitate, & implicitè de fide, & spe, vt communiter explicatur Populo fidei, eo præsertim, quia postquam Christus dixit, *quod primum, & magnum mandatum est: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, hoc debuit Populo Christiano, pro primo mandato intimari; cum quo tamen tractatu sequenti conciliabimus, quod præceptum charitatis, sit præambulum ad legem, & non de substantia legis vt formaliter talis; vbi magis explicabitur doctrina D. Thom. circa hunc articulum.

7. Secundò, quod dupliciter potest quis obligari ad aliquem actum, nempe, vel per solam intimationem, aut propositionem, obiecti proprii illius actus, cui per se debeatur talis actus; vel iure domini superioris per legem, aut præceptum impositum de tali actu eliciendo: Igitur antecedenter ad præceptum, legem, seu legislationem propriam, qua Deus obligat hominem subditum iure superioritatis, & domini ad id quod præcipit, obligatur quisque primo modo ad fidem, spem, & charitatem, quæ sunt præambula ad legem, quia videlicet independentè à tali legislatione, & priori ad illam, Deo revelanti, & loquenti hominibus per se debetur fides, & credulitas; & similiter Deo promittenti se ipsum in præmium bonorum operum per se debetur spes firmissima, similiter Deo vt summo bono per se debetur amor super omnia; vnde quamvis hos actus Deus iure domini, & superioritatis non præciperet per legem, aut præceptum formaliter tale, per hoc præcisè, quod se ipsum sufficienter proponat, & promulget hominibus vt obiectum talium virtutum, obligat directè, & obiectivè ipsos ad actus illarum virtutum, vnde per hoc quod ostendat se ipsum, vt loquentem, & revelantem hominibus, obligat ipsos vt illi credant firmissimè, & per hoc quod proponat se ipsum vt promittentem æternam felicitatem, obligat directè, & obiectivè ipsos, vt sperent firmissimè ab eo beatitudinem; & per hoc quod se ipsum ostendit vt summum bonum, obligat obiectivè, & directè ad sui amorem super omnia: Huiusmodi autem obligationem appellat D. Thom. præceptum per modum denuntiationis, aut

promissionis, & non per modum præcepti, illis verbis: *Spei verò, & fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum; sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, ita etiam præceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis.* Quam quidem doctrinam amplius explicabo Tractat. sequenti, dum de charitatis præcepto sermo sit.

8. Ex dictis colligitur, spem non solum esse necessariam ad salutem, necessitate præcepti, sed etiam necessitate mediij, colligitur inquam, nam D. Thom. ad 3. sic ait: *Et quia debitum est ad humanam salutem, vt speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, vbi ly debitum ad humanam salutem, idem significat, ac necessarium ad salutem pro priori ad præceptum, siquidem debitum illud est ratio à priori, cur homo induci debet ad sperandum per promissionem, aut per præceptum: Ergò non est debitum præcepti, sed debitum mediij ad finem, eo modo, quo ad obtinendum finem debent poni media necessaria. Et probari potest ex dictis Tractat. de Fide, quest. 16. à num. 17. formando rationem à priori ibi insinuatam sic: Quia simpliciter necessarium est ad salutem acquirendam tendere ad illam per se: Sed hæc tendentia ad salutem per se, vel est spes, vel sine spe esse non potest: Ergò spes est necessaria simpliciter ad salutem, & consequenter necessitate mediij. Minor patet ex illo D. Thom. textu: *Nullus accedit ad ipsum, nisi speret aliquam remunerationem ab ipso*; tum, quia tendere ad salutem per se, est tendere ex intentione illam adipiscendi, nam tendere sine tali intentione, est tendere præter intentionem, seu per accidens, & quasi in incertum, & casualiter: Sed tendere ex intentione salutis assequendæ est tendere cum spe illam à Deo obtinendi: Ergò. Maior verò non est minus certa, quia repugnat, saltè ex natura rei, aliquem adultum consequi salutem, quin per se in illam tenderit, aliàs enim illam parè casualiter, & præter intentionem inveniret; quod sanè est contra modum proprium acquirendæ salutis in adultis: Ergò simpliciter necessarium est in adultis ad salutem acquirendam tendere in illam per se.*

9. Secundò probari potest, quia est, sine quo adultus nequit perseverare in Dei gratia, est simpliciter necessarium ad salutem: Sed attentis tentationibus, & periculis huius vitæ, adultus non potest dici perseverare in gratia sine actu spei Theologicæ: Ergò hic est simpliciter necessarius ad salutem, sicut ipsa perseverantia. Minor probatur, quia spes est animæ anchora inter tentationes; sed anchora est simpliciter necessaria vt navis inter fluctus maris possit firma persistere: Ergò pariter spes vt ani-

ma inter tentationes firma in gratia persistat. Et confirmari potest ex D. Thom. in *present. quest. 20. artic. 1. in corp.* ubi probat, desperationem esse maximum peccatorum, quia per spem revocamur à malis, & inducimur ad bona prosequenda, & quia exclusa spe, absque fræno homines labuntur in vitia: Ergò quia spes est quasi frænum ex natura rei necessarium, ut homines à vitijs se contineant; & in gratia perseverent. Tertiò: Quia ad hoc ut adultus per viam salutis incedat, ex natura rei requiritur quod innitatur, & inhæreat Deo, ut per gratiam auxilianti; si enim proprijs viribus innitatur, & non in auxilio Dei, non erit iam via salutis, sed via perditionis, & superbia: Sed nemo innititur, aut inhæret formaliter auxilio Dei, nisi per spem: Ergò ex natura rei requiritur spes, ut quis per viam salutis incedat, & consequenter ad salutem.

10. Nec obstat, si obijcias, primò, quod intentio directa finis non est medium ad fidem; siquidem omne medium procedit, seu eligitur ex intentione finis, intentio autem ipsa finis non potest procedere ex se ipsa, nec eligi; sed spes est intentio efficax, & directa de fine salutis consequendo: Ergò non potest esse medium, & consequenter, nec necessaria necessitate medij. Secundò: Quia potest quis per charitatem diligere Deum super omnia, vnicè propter ipsius summam bonitatem, & absque spe proprii interesse, aut vilis remunerationis: Sed hic iustificaretur, & si ita decederet, salutem æternam assequeretur: Ergò sine spe potest quis salutem æternam obtinere. Respondet enim ad primum, quod in presenti necessitas medij non accipitur contra positivè ad necessitatem finis, sed contra positivè ad necessitatem præcepti, & idèd solum accipitur pro necessitate ex natura rei, ad differentiam necessitatis præcepti, quæ solum est necessitas ex suppositione legis extrinsecæ, & positivè; idèdque vltro concedo, quod intentio, seu spes salutis non sit propriè medium ad salutem assequendam, præsertim respectu hominis; sed hoc non tollit quod sit necessaria necessitate medij, hoc est; eo genere necessitatis quo media dicuntur necessaria ad finem, nempe ex natura rei. Vel dici potest, quod licèt respectu hominis non sit medium, tamen respectu Dei est medium electum à Deo, ut homo assequatur salutem, siquidem Deus per prius intendit conferre homini salutem æternam, & ex hac intentione confert illi spem, tanquam medium ad illam. Veruntamen magis placet prima solutio, quia hic non disputatur quod sit Deo necessarium necessitare medij ad salutem, Deo enim nihil est necessarium, sed posset immediate conferre salutem; sed quod sit homini necessarium, & idèd respectu hominis respondendum est, & accipienda est necessitas medij, & explicanda ut in prima solutione.

11. Ad secundam, distinguo maiorem: Potest quis diligere Deum seu per omnia absque spe remunerationis imperante, aut movente, concedo: Absque spe imperata, vel formaliter, vel virtualiter ex ipso amore charitatis, nego maiorem; quia licèt amor charitatis sic sine spe regnante, imperante, aut movente ad ipsum, non tamen esse potest, nisi cum spe imperata, vel formaliter, vel saltè virtualiter, quia ipsemet actus charitatis includit virtualiter propositum sperandi, & innitendi Deo, & conandi efficaciter ad salutem æternam, & idèd est imperium saltè virtuale, spei, quod sufficit ut spes sit necessaria necessitate medij, sicut alia plura, quæ sunt necessaria necessitate medij; v. g. Baptismum, Pœnitentia, & Eucharistia, sine quibus tamen formaliter existentibus potest elici actus charitatis, non tamen sine illis virtualiter, in voto, aut in proposito; cum hac tamen differentia, quod sine istis formaliter potest quis salvari, casu quod deficiant ex impossibilitate extrinsecæ, ob defectum Ministri, materiæ, vel alterius conditionis, quæ non sit penès salvandum; at actus spei non potest deficere formaliter ex impossibilitate extrinsecæ, quia diligens Deum super omnia actu potest in eo sperare salutem, & idèd si actu non speret, communiter non habebit votum, nec propositum sperandi, & consequenter, nec verum actum charitatis, vnde sine spe immediatè imperata, & actu subsequuta, non potest dari verus actus charitatis, & consequenter nec salus.

12. Ex quo denique inferitur, præceptum spei obligare omnem adultum ex quo obligatur se convertere ad Deum ut suum finem supernaturalem, & consequenter in primo instanti vsus rationis, in quo iuxta Div. Thom. tenetur prædicto modo se convertere. Patet, quia ex tunc tenetur homo sibi præfigere finem vltimum, in quem tendat, & incipere tendere in ipsum, quod fieri nequit, nisi per spem. Quod si quis obijciat (inquit Bannez in præsent.) ex hac sententia sequi, quod si homo ex tunc non se convertat, committet triplex peccatum, primum contra fidem, secundum contra spem, tertium contra charitatem. Respondetur, concedendo sequelam, quia omnes tres illos actus tenetur homo ex tunc facere ex præceptis fidei, spei, & charitatis, licèt non ex illis per modum præceptorum intimatis, tamen ex illis per illuminationem internam modo denunciatiivam, aut ostensivam obiectorum propositis, & obligantibus, quia in prædicta sententia ex tunc proponitur Deus per internam illuminationem ut obiectum exigens attingi illis tribus virtutibus, cui meritò sui illi actus debentur.

SECUNDA CONCLUSIO.

13. DICO secundò: Datur etiam præceptum divinum de timore, præsertim filiali, quod quidem non est de substantia legis, sed præambulum ad legem. Ita D. Thom. in *present.* & probat, sicut de spe, quia sicut aliquis inducitur ad observantiam legis per spem præmiorum, ita etiam per timorem pœnarum: Ergò sicut in ipsa legislatione non fuit dandum præceptum spei per modum præcepti, sed satis fuit inducere homines ad spem per promissionem præmiorum, ita etiam in ipsa legislatione non fuit dandum præceptum de timore pœnarum, per modum præcepti; sed satis fuit inducere homines ad talem timorem comminatione pœnarum, prout factum fuit in ipsis præceptis Decalogi, & postmodum in alijs secundarijs præceptis, in quibus lex comminatur pœnas eis, qui legem non observaverint. Ex quo patet, quod præceptum timoris per modum præcepti non est de substantia legis. Veruntamen (inquit D. Thom.) sicut Sapientes, & Prophetæ consequenter intendentes stabilire homines in observantia legis, documenta tradiderunt de spe, iam per modum admonitionis, iam per modum præcepti, ita etiam, & de timore: Ergò consequenter ad legem quoad substantiam, seu ad primam legislationem, meritò dantur in Sacro Textu præcepta de timore, quæ obligant per modum præcepti. Undè Deuter. 10. dicitur: *Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum,* ubi ly *petit*, idem valet, ac requirit, aut præcipit, siquidem Dominus, ut Dominus non petit rogando, sed præcipiendo, & ita explicat D. Thom. Et Psalm. 33. dicitur: *Timee Dominum omnes Sancti eius,* & alibi sæpè in Sacro Text. Loquendo autem de timore filiali specialiter, inquit D. Thom. quod de illo dantur præcepta in lege, sicut de dilectione, & probat, quia tam timor, quàm dilectio, sunt præambula ad actus exteriores, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta Decalogi; vnde in *Text. citat. Deuter.* ad hoc requiritur ab homine timor, ut ambulet in via Dei, colendo ipsum: Ergò sicut datur præceptum de dilectione præambulum ad legem, quia dilectio est præambulum ad observantiam legis, ita etiam datur præceptum de timore filiali præambulum ad legem, quia talis timor est requisitus ad observantiam legis.

14. Sed in contra obijciatur, primò, nam timor est præambulum quoddam ad legem: Sed de eo, quod est præambulum ad legem, non datur præceptum in lege: Ergò nec de timore. Secundò: Quia omnis timor ex amore procedit: Ergòposito præcepto amoris superfluit

præceptum timoris. Tertiò: Quia de præsumptione timori contraria non datur prohibitio in lege: Ergò nec præceptum de timore, quia nulla est ratio cur potius debeat præcipi timor, quam prohiberi præsumptio.

15. Respondet D. Thom. ad primum, quod ex illo solum probatur, quod non detur in lege, tanquam de substantia legis, præceptum timoris per modum præcepti; non verò quod non detur per modum comminationis, aut etiam consequenter, tanquam præceptum præambulum ad observantiam legis firmandam; quia dum imposita fuit lex à Deo, in ipsa legis impositione comminatus est pœnas, & se ipsum terribilem ostendit, & hoc pacto inducebat, & obligabat homines ad timorem, & post legem impositam, ut homines firmarentur in illius observatione, per suos Prophetas, & Sapientes imposuit præceptum per modum præcepti de timore, tanquam præambulum ad legis observantiam. Aliter tamen est præambulum ad observantiam legis timor servilis, aliter timor filialis; quia servilis est quasi præambulum extrinsecum, seu ab extrinsecò inducens ad legis observantiam; at timor filialis est quoddam præambulum, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, & sicut dilectio Dei, nam timor filialis, & dilectio Dei sunt quasi quædam principia communis totius legis, & sic dantur præcepta de illis.

16. Ad secundum, concessio antecedenti, negat consequentiam, quia non solum debent dari præcepta de primis actibus, ex quibus alij secuntur, & procedunt, sed etiam de alijs secutis, & procedentibus ex ipsis; sicut in scientijs demonstratis non sufficit ponere prima principia, nisi etiam ponantur conclusiones, quæ ex his secuntur, vel proximè, vel remotè, & idèd, sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de actibus aliarum virtutum, licèt hi ex charitate procedant, ita post præceptum amoris, datur præceptum speciale timoris, licèt timor ex amore procedat. Ad tertium, omissio antecedenti, negat consequentiam, quia ut prohibita maneat præsumptio satis est inductio ad timorem; ad præcipiendum autem timorem exigitur aperte præceptum.

17. Sed replicabis, quia nunquam obligat præceptum timoris servilis: Ergò non datur, quia præceptum nunquam obligans frustra esset. Probat antecedens, quia nunquam tenetur homo timere pœnas inferni, aut ex timore pœnarum operari, cum possit ex Dei amore, vel saltè spe præmij moveri, quod multò melius est: Ergò. Confirmatur: Quia si obligaret præceptum timoris servilis, qui non timens pœnas inferni, furaretur, committeret duo peccata, vnum contra præceptum non furandi, aliud contra præceptum timendi: Sed hoc est falsum: Ergò præceptum timoris non obli-

obligat. Secundo: Quia nunquam obligat præceptum timoris filialis, nisi ratione præcepti charitatis: Ergò non datur speciale præceptum timoris filialis distinctum à præcepto charitatis. Probatúr antecedens: Quia si quis diligit Deum super omnia, ipso actu amoris timet virtualiter offensam Dei super omnia: Ergò per ipsum præceptum charitatis, seu ratione illius, & non aliter, obligatur quis ad timorem filialem. Tertiò: Nullum præceptum distinctum à præcepto charitatis obligat ad modum, seu motivum charitatis, vt docet D. Thom. 1. 2. quest. 100. artic. 9. & 10. Sed præceptum timoris filialis non potest impleri sine charitate, seu nisi ex motivo charitatis, & consequenter obligat ad motivum charitatis: Ergò non est distinctum à præcepto charitatis.

18. Respondeo, ad primam, negando antecedens. Ad cuius probationem, concedo quod si aliquis ita amore duceretur, quod amor solus esset in eo sufficiens ad vincendas omnes difficultates, & tentationes, posset iste, dum duraret in hac dispositione, non obligari ad timorem pœnarum; cæterum, quia vix est possibile, quod quis diù duret in hac dispositione, nam sæpè urgent tentationes ita, vt opus sit se ipsum excitare ad illas vincendas timore inferni, idèd vix erit, qui per diurnam vitam non obligetur tali timore; nam dum quis solo amore non valet resistere, tenetur præcepto timoris, iuxta illud Augustini: *Fac vel timore pœne, si nondum potest amore iustitia.* Vel dici potest, quod Deus titulo supremi Iudicis, & Domini potentis nos punire in æternum, si ipsum offenderimus, exigit à nobis timeri timore servili quoad substantiam, & hoc pacto obligare præceptum timoris servilis, non quidem quantum ad servilitatem vilem, charitati contrariam, sed quantum ad substantiam, & speciem ipsius, & etiam quantum ad servilitatem intrinsecam ipsius supra explicatam, quest. 16. num. 21. obligare, inquam, non semper, & pro semper, sicut præcepta negativa, sed aliquando, sicut affirmativum: Non solum per accidens ratione necessitatis ad implenda alia præcepta, sed etiam per se, titulo proprii obiecti, & propriæ honestatis: Quando autem per se obliget, non est facile affirmare, ac determinare, sicut etiam difficile determinatur in alijs præceptis. Ex quo ad confirmationem, nego sequelam, quia præceptum non furandi, cum sit negativum, obligat semper, & pro semper ratione sui, & idèd semper, qui furatur, peccat contra ipsum; attamen non semper peccat contra præceptum timoris, qui non timet, quia præceptum timoris est affirmativum, & non obligat ad semper timendum. Undè tunc solum peccaret contra ipsum, qui furatur, quando furaretur ex, vel cum contemptu reuerentio pœnarum inferni; nam præceptum ne-

gativum timoris, nempe non contentendi pœnas æternas, obligat semper, & pro semper.

19. Ad secundam, nego antecedens. Ad probationem, concedo, quod amor charitatis sit virtualis timor offendendi Deum, sed ulterius datur præceptum affirmativum per se obligans ad timorem filialem formalem ratione propriæ honestatis, & obiecti, iuxta illud: *Si ego Dominus, ubi est timor meus?* Deo enim ex ratione supremi dominij absolute potentis infligere malum debetur timor filialis, seu timor ipsum offendendi, debetur inquam per se, & non solum ex præcepto charitatis, & titulo supremæ bonitatis; quod quidem debitum aliquando obligat, licèt non pro semper, quia est affirmativum; vnde qui per longam vitam nunquam eliceret actum talis timoris, peccaret per se contra denu timoris filialis, & contra præceptum affirmativum illius. Sicut in actu charitatis includitur virtualiter dolor de peccatis, & propositum efficax ea vitandi, & hoc non tollit, quod per se etiam detur præceptum pœnitentiæ de dolore formali, & formalis proposito, obligans per se, & non solum ratione charitatis.

20. Ad tertiam respondet primo Banez, quod fortassis aliquando poterit impleri præceptum timoris filialis quoad substantiam actus, sine charitate; v. g. si aliquis existens in peccato mortali caveat deinceps, ne amplius offendat Deum. Veruntamen huic solutioni non acquiesco, quia vel hoc faceret ex amore Dei, & ex charitate erga Deum, vel solum ex amore sui? Si ex charitate, iam per illam iustificaretur, & non amplius maneret in peccato mortali, nec impleret præceptum timoris filialis, nisi ex charitate. Si solum amore sui, non esset timor filialis, adhuc quoad substantiam. Quod sic probo, quia timor filialis, adhuc quoad substantiam, exigit timere offensam Dei, non præcisè, quia sibi nocivam, sed quia offensam Dei est, ita vt motivum primum timendi sit, quia Dei offensam est, seu ne Deus offendantur: Sed si ex amore sui præcisè timeret, aut caveret offensam Dei, non caveret illam primario quia offensam Dei esset, seu ne Deus offenderetur, sed primario quia sibi nocivam: Ergò non esset timor filialis, adhuc quoad substantiam. Probatúr minor, quia ex amore sui nemo timet malum, nisi quia sibi malum, & sibi nocivum, nam timor mali est fuga mali vt contrarij bono prius amato, & quia illi aduerso, seu nocivo: Ergò si ex amore sui præcisè timeret malum offensæ Dei, non timeret primario, quia offensam Dei esset, sed quia sibi nocivum. Confirmatur: Quia timor filialis, adhuc quoad substantiam, est timor filij vt filij: Sed existens in peccato mortali non timeret formaliter vt filius, quia filius Dei non esset: Ergò non imple-

rec

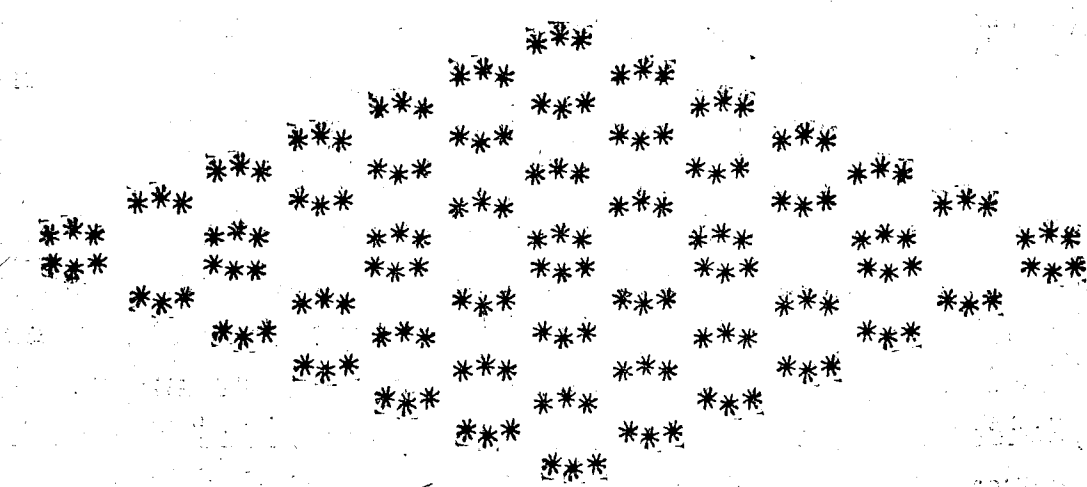
ret præceptum timoris filialis adhuc quoad substantiam.

21. Dices forsan, sine charitate esse posse amorem Dei, licèt non super omnia, tamen sufficientem, vt ex tali amore timeat quis offensam Dei, quia offensam eius est primario. Sed contra, quia ille amor, si non est Dei super omnia, eo ipso est affectus inefficax, & non vera charitas: Sed pariter timor in illo fundatus non erit timor offensæ Dei super omnia, quia timor non potest excedere amorem, in quo fundatur: Ergò timor ille, qui posset esse sine charitate, non esse efficax, nec timor offensæ Dei super omnia, & consequenter nec verè filialis, quia timor verè filialis, est quo quis timet offensam Dei, non vt cumque, sed super omnia terribilia. Undè sicut dato, quod ante charitatem admittatur aliquis amor Dei, propter ipsum, ad summum potest esse affectus quidam simplex, seu inefficax, & non propriè super omnia, & idèd non potest esse vera charitas, sed ad summum inchoatio quædam charitatis; ita similiter, dato quod ante charitatem possit esse aliquis timor offensæ Dei, quia offensam eius est, erit inefficax, & non super omnia, nec timor verè filialis, sed inchoatio aliqua illius. Sed de hoc forsan infra.

22. Igitur ad tertiam aliter respondeo, distinguendo maiorem: Per se primò, concedo maiorem, quia solum præceptum speciale charitatis per se primo, & formaliter obligat ad motivum charitatis: Per accidens, aut connexivè, & consequenter, subdistinguo: Nullum

præceptum de actibus externis, qualia sunt præcepta Decalogi, omitto maiorem: Nullum præceptum de actibus internis, nego maiorem; & hoc sensu explico Div. Thom. nam sensus Div. Thom. solum est, quod motivum, aut modus eliciendi actum ex charitate, non cadit per se sub præcepto illius actus, qui eliciendus est ex motivo charitatis, vt sub præcepto colendi Deum, honorandi Parentes, celebrandi festum, &c. Undè huiusmodi præcepta per se impleri possunt sine motivo charitatis. Non negat autem D. Thom. quod vbi actus præceptus elicit non possit sine charitate, tunc præceptum illius actus obliget connexivè, aut per accidens, sive per se secundum ad actum charitatis; v. g. Si quis minatus occidi, si fidem externè confiteatur, obligetur per se ad confessionem externam fidei cum evidenti periculo mortis, ex hoc præcepto obligatur ex consequenti ad amorem charitatis, quia nisi ex charitate, non potest animam, seu vitam pro Christo ponere. Idque magis verificatur in aliquibus actibus internis, qui pendent ab actu charitatis, vt in dolore contritionis, & timore filiali, in his enim præceptum proprium illorum actuum connexivè obligat ad actum charitatis.

Hactenus dicta de Virtute Theologica Spei sufficiant, & cedant in honorem Dei Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, Sanctissimæ Virginis Mariæ, S. P. Francisci de Paula, vtriusque Eccles. Doctoris August. & Thome, &c. ***





TRACTATUS TERTIUS DE CHARITATE



POST duos præcedentes Tractatus de Fide, & Spe, quæ sunt prima, & secunda virtus Theologica, rectus iam postulat ordo, ut in hoc tertio de tertia, quæ principalissima, & maior ab Apostolo neminatur, nempe de charitate, sermo instituat. Cuius quidem nomen, quidquid alij dicant, græcum censeretur debet, derivatumque à *charis*; non latinum, seu derivatum à nomine *carus*, *cara*, *carum*, quo res raras, & magno pretio æstimabiles significamus. Tum, quia semper, & ab omnibus scribitur *charitas* cum aspiratione, seu cum *h*, quo pacto non scribitur *carus*. Tum, quia *charis* græcè significat in latinum gratiam, seu gratiosum, & sic applicatum amori significat amorem gratuitum, quo propriè charitas exprimitur, quia est affectus amicorum, quo sibi ad invicem grati sunt. Nec obstat quod amici etiam dicantur cari, eo quod raro invenitur amicus fidelis, & idè est magno pretio æstimabilis, iuxta illud Ecclesiastici 6. *Amico fideli nulla est comparatio*; nam utrumque coheret, nempe, & quod gratus sit, gratuitoque amans per charitatem, & quod idè carus sit, ita ut *charitas* in hoc secundo sensu sit proprietatis amoris amicabilis, & *charitas* sit differentia essentialis eius. Ipsa etiam opera misericordiæ solent appellari *charitas*, vnde Eras-

Erasmus annotavit, quod ubi I. ad Corinth. 11. dicitur: *Iam non est Dominicam Cœnam manducare*, loco *Cœna* ponitur in Græco *Agapin*, id est, *charitatem*. Idèque nostri vulgares vocant panem, & caseum distributum in festo alicuius Sancti, *la charidad*. Igitur præsens Tractatus, non de Charitate, ita vulgariter sumpta, sed de charite, prout est tertia virtus Theologica, agit cum Div. Thom. in præsent. à quest. 23. usque ad 46. Quæ quidem adhuc tripliciter accipi solet, primo pro habitu ipsius, ut cum ad Roman. 5. dicitur: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*. Secundò, pro actu dilectionis, vel Dei erga nos, ut cum Hierem. 31. dicitur: *Charitate perpetua dilexi te*, vel nostri erga Deum, ut cum eam D. Augustinus, lib. 3. de Doctrina Christiana, appellat, *motum animi ad fruendum Deo propter ipsum*. Tertiò pro eius obiecto, seu pro charitate increata, ut cum dicitur: *Deus charitas est*. De illa igitur in hac triplici acceptio- ne agimus cum D. Thom. Sed quia charitas est quædam amicitia, idè primum inquirimus.



QUESTIO I.

QUID ET QUOTUPLEX SIT
amicitia in genere?

¶



AMICITIA; vulgari-
ter loquen-
do, significat
mutuum amo-
rem duorum ad
invicem; sed

quia non semper hic mutuus amor est vera, & propria amicitia, propterea.

2. Dico primò: *Amicitia rectè dividitur in honestam, utilem, & delectabilem*. Ita Philosoph. lib. 8. *Ethicor. cap. 4*. Et probatur: Quia, cum amicitia sit amor mutuus, tot modis potest esse, quod est bonum motivum, & specificativum amoris: Sed bonum est triplex, nempe honestum, utile, & delectabile, iuxta communissimam omnium Philosophorum partitionem: Ergò pariter amicitia est triplex, nempe honesta, utilis, & delectabilis. Explicatur: Nam ex triplici motivo possunt duo mutuo amari, nempe, vel ex motivo virtutis, & honestatis, quam quis in alterutro conspicit, vel ex motivo utilitatis, quam quis ex alterutro sperat, vel ex motivo delectatio-

nis, quam alter capit ex alterutro: Si ex primo motivo, est amicitia honesti; si ex secundo, est amicitia utilis; si ex tertio, est amicitia delectabilis: Ergò rectè, & adæquatè dividitur amicitia in honestam, utilem, & delectabilem.

3. Sed dices: Omnis amicitia etiam honesta est utilis, & delectabilis: Ergò malè contra distinguitur amicitia honesta ab utili, & delectabili. Probatur antecedens: Quia etiam amicitia honesta est iucundissima amicis, & affert maximam utilitatem ipsis, non vnam solum, sed plures: Ergò etiam amicitia honesta, est utilis, & delectabilis.

Respondent aliqui prædictam divisionem non esse realem, sed mentalem, quia licet tres illæ amicitie species concurrant in eadem amicitia honesti, distinguntur tamen mentaliter, & per rationem, quia in quantum honesta est, non explicat iucunditatem, nec utilitatem, licet sit realiter iucunda, & utilis. Sed contra est: Quia amicitia utilis, & delectabilis vocatur à Philosoph. amicitia per accidens, improprie talis, inconstans, & variabilis, è contra autem amicitia honesti est talis per se, simpliciter, & proprie, constans, & per se diu durans: Sed iste differentie, & proprietates non possunt in eadem realiter amicitia convenire: Ergò sensus Philosophi non est, quod illæ tres species amicitie solum sint distinctæ mentaliter, & realiter vna amicitia. Probatur minor: Quia eadem realiter amicitia, non potest diu durare, & citò deficere, esse talis per se, & talis per accidens, esse

esse propriè, & impropiè, simpliciter, & secundum quid talis: Ergò.

4. Undè melius respondeo, quod Philosophus in prædicta divisione non intelligit pro amicitia vtili, aut delectabili, eam, quæ realiter in se fit vtilis, & delectabilis, sed quæ motivè fit vtilis, aut motivè delectabilis, sicut amicitiam honestam non vocat eam, quæ realiter subiectivè fit honesta, sed quæ fit obiectivè, & motivè honesta; vnde sæpè eam vocat amicitiam honesti; hoc autem pacto, nedum mentaliter, sed realiter distinguuntur, nam amicitia honesti, quæ nempe motivè fundatur in honestate, non est vtilis, nec delectabilis motivè, quia non movetur, nec fundatur in vtilitate, aut delectatione capiènda ex amico, sed solum in virtute, & probitate ipsius: Et è contra amicitia obiectivè, & motivè vtilis non est honesta motivè, aut obiectivè, quia non fundatur in honestate, licèt aliundè possit esse honesta realiter, & subiectivè: Undè tres illæ species vt contradistinctæ non possunt convenire in vna eademque realiter amicitia. Ex qua doctrina in forma, distinguo antecedens: Omnis amicitia, etiam honesta, est materialiter, & subiectivè vtilis, & delectabilis, concedo: Formaliter motivè, aut obiectivè, nego antecedens. Ad cuius probationem, concessio antecedenti, distinguo consequens distinctione data, quæ iam explicata manet.

5. Dices secundò: In prædicta divisione dividitur amicitia penes triplex bonum, nempe honestum, vtile, & delectabile: Sed hæc divisio boni non est realis, sed mentalis solum, & per rationem, quia nullum bonum est re ipsa honestum, quod non sit re ipsa vtile, & delectabile, & nullum bonum est propriè, & simpliciter vtile, quod non sit honestum, aut delectabile: Ergò pariter divisio amicitia solum est mentalis, & per rationem, non verò realis tanquam in membra realiter distincta. Probat minor: Quia bonum honestum re ipsa prodest menti, & è contra etiam nihil est verè vtile creaturæ rationali, nec ipsi prodest, nisi sit re ipsa honestum, id est, rectè rationi conforme; vnde divitiæ, & salus, & bona fortunæ, si quis ea possideat, aut eis vtatur contra præscriptum rationis, non tam vtilia, quàm verè nociva erunt, & similiter quælibet delectatio; si honesta non sit, potius contristat animum rationale: Ergò nec est bonum honestum, quod realiter non sit vtile, aut delectabile, nec est bonum re ipsa vtile, & delectabile, nisi sit honestum. Respondeo, concessa maiori, omittendo pro nunc minorem, nam qualis sit divisio boni in honestum, vtile, & delectabile, alibi traditur; nego tamen consequentiam, quia licèt in bono ratio honesti, vtilis, & delectabilis sola ratione distinguantur, eo tamen ipso, quo illæ

rationes accipiantur vt motiva formalia amoris, inferunt amores realiter distinctes; nam sicut in ente identificantur realiter, & sola ratione distinguuntur ratio veri, & ratio boni, & nihilominus, si motivè, & specificativè attingantur, inferunt actus, & potentias intellectus, & voluntatis realiter distinctas, ita licèt in bono illæ tres rationes solum ratione distinguantur, inferunt, & specificant, dum motivè attinguntur, amores, seu amicitias realiter distinctas. Et ratio vtriusque est, nam licèt idem realiter ens possit esse verum, & bonum, non tamen idem realiter actus, aut potentia potest attingere illud ens, & sub ratione motiva veri, & sub ratione motiva boni; & similiter, licèt idem realiter bonum possit esse honestum, vtile, & delectabile, non tamen potest idem realiter amor amare ipsum sub ratione honesti, sub ratione vtilis, & sub ratione delectabilis, & consequenter, nec eadem realiter amicitia potest esse formaliter, & motivè vtilis, honesta, & delectabilis, licèt materialiter, & entitativè, in quantum ipsa est quoddam bonum, sit honesta, vtilis, & delectabilis.

6. Dices tertio: In recta divisione ratio divisa debet convenire propriè, & per se membris dividendis: Sed dividitur per nos amicitia in honestam, vtilem, & delectabilem: Ergò tam honesta, quàm vtilis, & delectabilis debent esse propriè, & simpliciter amicitia. Sed hoc est impossibile, si vtilis, & delectabilis non sit realiter honesta, nam amicitia non honesta, non est propriè, & simpliciter amicitia: Ergò. Respondeo, distinguendo maiorem: In recta divisione, si sit vnioca, debet ratio divisa propriè, & simpliciter convenire cuilibet membro dividendi, concedo: Si sit analogica, nego maiorem.

7. Dico secundò: *Sola amicitia honesti est propriè, per se, & simpliciter amicitia, cæteræ autem per accidens, & impropiè, ac proinde prædicta divisio est analogica.* Probat primò, quia talis est amicitia, quale est bonum amici, in quo fundatur: Sed solum bonum honestatis amici, in quo fundatur amicitia honesti, est bonum simpliciter, & per se, bonum autem vtile, & delectabile, in quo fundatur amicitia vtilis, aut delectabilis, sunt bona secundum quid, & per accidens: Ergò sola amicitia honesti est propriè, per se, & simpliciter amicitia, cæteræ autem impropiè, & per accidens. Probat minor: Quia illud solum est bonum simpliciter, quod subiectum habentem reddit simpliciter, & propriè bonum, è contra autem quod illud reddit bonum tantum secundum quid, & impropiè, seu per accidens, solum ita est bonum: Sed solum bonum honestatis, & prohibitatis amici reddit ipsum propriè, per se, & simpliciter bonum, alia autem solum impropiè, per accidens, & secundum quid.

Quid: Ergò solum illud est simpliciter bonum, alia autem impropiè, & per accidens. Minor probatur: Quia nemo dicitur per se, propriè, & simpliciter bonus, nisi probus, & virtuosus, qui enim probus, & virtuosus est, quamvis careat opibus, & bonis fortunæ, quamvis careat delectabilibus, & in laboribus, & ærumnis vitam ducat, iste simpliciter propriè, & per se est bonus; si autem virtute careat, & honesta vita, quantumvis opibus, valetudine, potentia, & delectabilibus abundet, non ex hoc vir bonus simpliciter, aut propriè dici poterit, imò si his contra præscriptum rationis abutatur, malus, & pessimus erit: Ergò bonum virtutis, & honestatis propriè simpliciter, & per se reddit habentem bonum, secus autem bonum vtile, & delectabile. Ex quo.

8. Secundò probatur assertum: Nam illa solum est verè, & propriè amicitia, in qua amicus ipse est qui per se, & propter se amatur; sed solum per amicitiam fundatam in honestate amatur amicus ipse per se, & propter se, per alias autem, vel non amatur ipse, vel amatur solum per accidens: Ergò sola amicitia honesti est propriè, & simpliciter, cæteræ, autem solum impropiè, & per accidens. Probat minor: Nam per amicitiam fundatam in honestate amatur quis, quia probus, & virtuosus; per alias autem amatur, quia dives, aut quia delectabilis: Sed solus qui amatur, quia probus, & virtuosus, verè amatur ipse, & propter ipsum, quia ipse per se ipsum est virtuosus, & probus; attamen qui amatur quia dives, aut quia amanti delectabilis, non tam amatur ipse, quàm amatur eius divitiæ, aut delectatio in ipso capiènda, potissimè, cum nullus sit per se dives, sed solum per accidens, & per fortunam, nec opus, aut alia bona vtilia, vel delectabilia sint propria, & intrinseca hominis bona, sed solum extrinseca, & ei accidentalialia; & sola virtus, & honestas morum sit ipsi intrinseca, & propria: Ergò solum per amicitiam fundatam in honestate, & virtute amatur quis, ipse, propriè, & propter se, per alias verò amatur solum per accidens, non tam ipse, quàm aliquid aliud, non propter se, sed propter aliquid ipsi adiectitium, & extraneum, & fortuitum.

9. Sed dices, saltè mutuum amorem titulo mutæ pulchritudinis exhibitum, esse veram amicitiam, siquidem pulchritudo æquæ reddit per se, & intrinsecè amabilem personam pulchram, ac virtus ipsa; siquidem equè est intrinseca ipsi, ac virtus; nam virtus solum est intrinseca tanquam accidens commune intrinsecè inhærens personæ virtuosæ; siquidem virtutes non procedunt à natura, tanquam accidentia propria, & inseparabilia; pulchritudo autem etiam est intrinseca personæ pulchræ,

tanquam accidens commune intrinsecè inhærens ipsi: Ergò æquè intrinsecè, & per se redditur quis amabilis ex pulchritudine, ac ex honestate. Sed contra est: Quia licèt virtus, & probitas non procedat à natura tanquam accidens proprium, & inseparabile, tamen convenit personæ per se, & ab intrinseco, quia non solum ipsi inhæret intrinsecè, sed illam habet ab intrinseco per liberum arbitrium, & per facultatem propriam, & propriam voluntatem; in qua Deus voluit situm esse bonum virtutis; secus autem contingit in pulchritudine corporis (de qua loquimur, nam pulchritudo animæ est ipsa virtus, & honestas morum) quia licèt sit accidens intrinsecum personæ pulchræ, non tamen est propriè ab intrinseco, nam non convenit illi per voluntatem, & facultatem propriam, sed ex qualitatibus materialibus, & ipsarum contemperazione, ex recta corporis, & perfecta formatione, quæ sanè ab extrinseco sunt, & minimè in personæ facultate, aut voluntate sua, nec quantum ad haberi, si non habeantur, nec quantum ad conservari, si habeantur; imò, & quantum ad esse accidens intrinsecum personæ est maxima disparitas, nam pulchritudo corporea solum est accidens inhærens corpori, virtus verò animæ inhæret immediatè; corpus autem respectu personæ est veluti quid extraneum, & quasi indumentum quoddam, adeò vt Apostolus dixerit: *Scio huiusmodi hominem raptum usque ad tertium Cælum, sive in corpore, sive extra corpus nescio*, quasi inducans hominem supponere pro habente animam, corpus autem quid inferius, & quasi extraneum esse, quia nempe portio principalis regnans in homine, & quasi supponens est rationalis, & spiritualis, animalis autem inferior est, & subest, ac quasi exterius se habens: Ergò sola virtus, quæ parti rationali intrinsecè, & ab intrinseco intima est, debet dici bonum proprium hominis, seu personæ; secus autem pulchritudo corporea, quæ corpori solum adiacet, vel inhæret, cuius portio, quasi extranea reputatur homini, vt homini.

10. Confirmatur: Nam quamvis pulchritudo sit intrinseca personæ, non tamen est amabilis ab homine per se, & propter se, sed vnicè propter delectationem sensibilem ex ea capiendam; sed hoc pacto non fundat veram amicitiam, quæ essentialiter est amor benevolentia, sed solum concupiscentiam, seu amorem concupiscentia: Ergò. Probat maior: Nam pulchritudo corporea ad nihil aliud est bona, nisi ad delectandum, non enim est bona, vt reddat habentem simpliciter bonum, amabilem, & laudabilem in se, nam hoc minimè præstat, sed solum id præstat à vera virtute, iuxta illud: *Fallax gratia, & vana est pulchritudo, mulier timens Deum ipsa laudabitur*, solum ergò est bona vt delectet videntem, tan-

gentem, vel audientem, vel cogitantem: Ergo amari nequit, nec reddere habentem amabilem, nisi propter capiendam est illo delectationem.

11. Sequitur ergo solam amicitiam in honestate fundatam esse propriè, & simpliciter amicitiam; ceteras autem per accidens, & impropiè. Atque aded prædictam divisionem amicitiarum in honestam, vtilem, & delectabilem esse solum analogam, in qua quidem, divisa non est amicitia propriè, & simpliciter talis, sed solum amicitia vulgariter accepta, pro quolibet mutuo amore duorum, non explicando, sed confundendo verum, & proprium conceptum amicitiarum simpliciter, & verè talis. Ideoque.

12. Dico tertio: *Amicitia propriè, & simpliciter talis est proborum hominum mutuus benevolentia amor, conspicuus, gratuitus, usu firmatus, ex honestatis cognitione procedens, & ad honestè vita coniunctionem, & communicationem perducens.* Ita describit veram, & propriam amicitiam Eminentiss. Aguirre in suo Oper. de Virtut. & Vid. disput. 15. quest. 2. num. 11. deducens hanc definitionem ex varijs textibus Arist. licet illa re ipsa non sit definitio cum rigore logico, sed solum quædam satis clara descriptio, quia ad rigorem logicæ definitionis plures in illa supersunt particule, quæ tamen ad claram descriptionem iuvant.

13. Primo igitur dicitur amicitia mutuus amor, quia si amor non sit mutuus, sed solum vnus amet, & vicissim non ametur ab alio, ille quidem poterit esse verus amor, sed non vera amicitia. Dicitur secundò, *benevolentia*, tum, quia solus amor benevolentia est amor simpliciter, vt ostendimus, *Tract. preced. quest. à num. 2.* Tum, quia amor concupiscentia non satis est ad amicitiam. Dicitur tertio, *conspicuus*, id est, quem alter in altero conspicit, quia ad propriam amicitiam non satis est, quod alter alterum amet, & è contra, si correspondentia amoris ignota sit, & occulta cuilibet. Undè Arist. lib. 8. *Erichor.* inquit amicos non posse esse latentes, hoc est, non posse contingere inter veros amicos, quod affectus, & amor vnus lateat alterum, nec è contra, nam amicitia importat quamdam reciprocam communicationem, & correspondentiam in amando, non purè materiale, & per accidens talem, sed formalem, & per se; correspondentia autem ignota amanti, esset respectu ipsius per accidens, & purè materialis. Dicitur quarto, *gratuitus*, ad excludendum amorem quæstiosum, siue interessatum, nam amor amicitia gratis debet impendi, & non intuitu retributionis, aut alicuius extranei ab amico. Dicitur quinto, *usu firmatus*, quia amicitia non est actus, sed habitus per se firmus, & constans, ac proinde,

vt duo sint amici verè, & simpliciter, non satis est, quod mutuo se ament, sed requiritur, quod hic amor longo usu, & communicatione sit firmatus. Dicitur, *ex honestatis cognitione procedens*, quia, vt iam vidimus, amicitia, que non fundatur in honestate quam alter in altero cognoscit, & amat, non est propriè, & simpliciter amicitia. Dicitur, *ad honestè vita coniunctionem perducens*, quia finis amicitia alijs esse non potest, nisi honestè adinvicem convivere, & in honesta vita adinvicem se iuvare, & communicare. Dicitur ante hæc, quod ista amicitia est proborum hominum, quia inter improbos vera amicitia, quæ sit simpliciter talis, haberi non potest; ad summum enim inter eos sunt quedam colligationes, aut scædera, & pacta, ad bonum temporale conservandum, vel quæstum acquirendum, & opes augendas; quorum societas magis fidelitati, quam amicitia innotuit, imò, & cum inimicitia conservari solet; eo quod motivum conservandi fidelitatem communicationem, & vicem in negotijs rependendi, solum est, quia talem fidelem societatem, & firmam correspondentiam utilissimam exultant ad magnos quæstus, & utilitatem faciendam, opes conservandas, & augendas, non tam solijs, quam vnusquisque sibi; si enim quisque illorum posset æquè commodè, & securè omnia illa assequi sine societate cum alijs, absdubio talem societatem non iniret: Imò nec illam semel initam diu conservant, si in proprium emolumentum non cedat, aut si in suarum rerum detrimentum videant continuari: Tota ergo illa amicitia quætuosa est, ac proinde non propriè, & simpliciter amicitia.

14. Ex quibus infertur primò, veram amicitiam esse non posse inter improbos, quia isti non possunt se invicem amare gratis, & propter ipsos, aut propter honestatem, sed vnice propter quæstum, & utilitatem, ac proinde vt aiebat Seneca, non donant, sed vendunt amores suos.

15. Sed dices: Nullus est tamen improbus, quod in eo non resplendat aliquid honestatis; v. g. vel liberalitatis, vel fidelitatis: Demus ergo quod duo, alijs improbi, in hoc assimilentur, nempe quod ad invicem se liberales, & dictis, aut promissis fideliter correspondentes mutuo experti fuerunt: Sanè hi se mutuo amare possunt propter has virtutes, & propter hanc honestatem, siquidem vnus quisque diligit in alio, quod in se amat: Ergo licet sint alijs improbi, possunt contrahere veram, & propriam amicitiam. Respondeo primò, quod licet hæc sit vera amicitia, non est inter improbos formaliter, sed materialiter, & per accidens, per se autem, & formaliter est inter probos, quia sub ea ratione sub qua se amabiliter diligunt, non improbi, sed probi sunt.

sunt. Dico secundò, eam amicitiam solum secundum quid esse talem, quia virtus, seu probitas, in qua fundatur, solum secundum quid est talis, homo enim non dicitur simpliciter probus, nisi ex integra causa; quin nec illa liberalitas, aut fidelitas, quam improbus exercet, est vera virtus in eo, siquidem convincitur eam non exercere propter honestatem in illa resplendentem, alijs enim pari titulo exerceret continentiam, iustitiam, & alijs virtutes, in quibus æqua, vel maior resplendet honestas: Solum ergo eas exercere poterit ex motivo vano, aut à ratione virtutis alieno, vnde communiter defenditur, virtutes veras, & simpliciter tales esse inter se connexas, ac proinde vnam non posse esse veram virtutem sine alia. Ex quo rursus sequitur, nec improbum posse amare in alio formaliter, & propriè virtutem, hoc est titulo virtutis, alijs displiceret illi in amico improbo quodlibet vitium, quin, & in se ipso; quo pacto, iam improbus non esset: Undè dum improbi sunt, eorum amicitia est sicut illorum honestas, nempe secundum quid, & materialiter talis.

16. Infertur secundo inter virum probum, & improbum non posse esse amicitiam simpliciter talem. Patet, quia dissimilitudo animorum præsertim in ipsa ratione fundandi amicitiam, destruit amicitiam simpliciter talem, cum hæc fundetur in similitudine animorum: Sed vir probus, & improbus sunt maximè in animo dissimiles: Ergo inter eos amicitia esse nequit simpliciter talis. Præterea, nam cum amicitia sit amor longo usu firmatus, ex longaque communicatione procedens, aded, vt dixerit Arist. *Non licere amicos se tales agnoscere ante quam modicum salis vna consumpserint*, implicat sanè post tam longam societatem, & communicationem adhuc manere vnum probum, & alium improbum, vel enim amor cessabit, & mutua dissolvetur communicatio, vel alter alterum in sui animi similitudinem trahat opus est, ac proinde, vel probus probum, vel improbus improbum reddet amicum: Non ergo stabiliri poterit vera amicitia inter probum, & improbum, dum tales simul extiterint.

17. Infertur tertio, nullam amicitiam esse posse constantem, nisi amicitiam honesti. Patet, quia amicitia utilis præsertim fundatur in bonis fortunæ, cuius inconstantia, & mutabilitas omnibus satis nota est, si oculos habent, & vident: eaque propter de huiusmodi amicis dictum est: *Si fueris felix multos numerabis amicos, tempora si fuerint nubila, solus eris.* Amicitia etiam delectabilis, quæ præsertim in pulchritudine fundari solet, non magis de se constans est, quam forma, seu pulchritudo corporea, quæ vel levi fluctu evanescit, iuxta illum Poetæ: *Res est forma fugax. Sola au-*

tem amicitia honesti est per se constans, quia fundatur in honestate diu experta, & per modum habitus possessa, quæ sanè per se durabilis, & constans est, aded vt nulla fortunæ iniuria, nulla temporum inclementia, nulla corporis egritudo, nullavè cuiusvis generis adversitas illam evetere sufficiat, si sua propria voluntate virtuosus ipse eam deponere nolit: Sola ergo ista amicitia in honestate fundata per se constans, & diuturna est.

18. Sed dices: Etiam hæc amicitia perit cum morte, dissolvitur per diuturnam absentiam, quin & per inæqualem fortunam, nam ex his amicis, si vnus evehatur in Regem, alter in servitutem redigatur, vel plebeiam paupertatem; amicitia dissolvitur: Non ergo ita constans est per se. Circa hanc objectionem, disputant Philosophi, ex quibus capitibus perire possit amicitia simpliciter talis, seu in honestate fundata. Veruntamen, cum hic sermo sit de amicitia humana, acquisita, & naturali, quam solum agnovit naturalis Philosophia, dicendum est, ipsam non esse ita constantem, quod non cedat pluribus accidentibus extrinsecis; nam in primis absdubio cædit morti vnus, siquidem quidquid stoicè potius, quam verè aliqui dixerint, de amicitijs post mortem productis, nulla est amicitia humana, quæ morte non dissolvatur, siquidem aliter communicatione, & convictu, qui sanè omnino deficit per vnus mortem, quin etiam per diuturnam, & dissitissimam absentiam, quæ vix per Epistolas suppleri queat; diu enim deficiente huiusmodi communicatione, impossibile est humanæ conditioni, quod non languescat amor mutuus in vtroque amico, & tandem extinguatur, extincta memoria. Nec valet, si dicas, fundari in honestate, quæ per mortem, vel absentiam non deficit. Siquidem fundatur in honestate vt sensibiliter communi, & mutuo nota; quæ mutua communicatio, & notitia deficit; sine spe illam vltra continuandi. Sola ergo amicitia supernaturalis, & quasi divina, de qua postea, per se æterna est siquidem nullam ita diuturnam absentiam animorum patitur, nec per mortem, nec per corpoream distantiam, quæ ipsam extinguere sufficiat, siquidem innotuit fide, & spe æternæ, communicationis post mortem futuræ, & æternaliter duraturæ. Non tamen admittam, quod ex inæqualitate fortunæ amicitia, adhuc merè humana iustè dissolvi possit, quia verus amicus, quantumvis ad Regiam evectus, debet continuare cum amico, quantumvis per fortunam deiecto, suam amicabilem communicationem, eique de sua felici fortuna, quantum possit, & ratio permittat, impendere, & sui socium facere, si non ad æqualitatem, saltè secundum rationabilem proportionem, quod satis est ad veram amicitiam conservandam, quæ etiam potest esse

se cum inæqualitate in honoribus, & dignitatibus, ut infra ostendam, licet tunc dicatur amicitia, non æqualitatis, sed excellentiæ. Cum his tamen conciliatur quod amicitia honesti per se constans sit contrapositivè ad amicitiam vtilis, aut delectabilis, quia istæ non solum morte, vel absentia, sed pluribus alijs capitibus deficiunt, quibus amicitia vera non deficiat.

19. Infertur quartò: Amicitiam veram non oriri, aut fundari in indigentia amanti. Ratio est, quia non amat verè amicitiam, qui amat ex motivo explendi propriam indigentiam, aut ei subveniendi; siquidem qui sic amat, non amat gratis, sed quæstuosè, & interessaliter, ut sic dicam: Ergò non erit vera amicitia, quæ ex propria oritur indigentia. Undè rectè dixit Cicero, quod qui eam sic ortam existimant, *humilem relinquunt, & minime generosum ortum amicitia, quam ex inopia, atque indigentia nasci volunt.* Falsoque Plato in *Lyside*, dixit, inopiam atque indigentiam esse Matrem amicitia. Licet enim amicitia supponat, vel ex parte utriusque amici, ut in amicitia humana, vel ex parte alterius, ut in amicitia Dei erga homines, indigentiam aliquam, eo quod importat communicationem bonorum, ex hac tamen non generatur, sed ex interna virtute, probitate, ac bonitate, imò, & ex animi fecunditate, cuius proprium est gratis amare similem, vel gratis facere sibi similem, quem amet; imò si hæc perfecta similitudo esse possit sine indigentia, ibi erit maximè amicitia, ut inter divinas personas. Errabit etiam Plato, quantum ad finem amicitia, non minua quam de ipsius ortu, siquidem dixit, finem amicitia esse generationem, seu procreationem alicuius ex pulchro; licet enim amicitia vera ex sui fecunditate vix possit esse sine fructu progenito, finis tamen amicitia hic non est, sed intima communicatio animorum in honestate vitæ, quæ per se honestissima, & appetibilis est.

20. Demum hic solet disquiri, an amicitia simpliciter talis possit esse inter inæquales, ut inter Regem, & subditos, inter Patrem, & Filium, inter superiores, & inferiores; sed de hoc quæstio dicet, quæ sequitur. Similiter inquiri solet, utrum amicitia sit specialis virtus; sed etiam hoc dubium excitabitur postea de charitate, vbi de amicitia humana dicemus. De alijs etiam ad amicitiam humanam spectantibus videri potest Eminentiss. Aguirre, in suo opere de virtutibus, qui satis eruditè, ut afolet, rem Tractat Philosophicè, quin & S. Mater Teresa in suo opusculo de *Divini Amoris conceptibus, super Cant. cap. 2. & in Via perfect. cap. 4. 6. & 7.* vbi peracutè discernit inter veram, & fucatas amicitias, & falsas omnes perspicacissimè detegit, veramque

describit, quæ vix, nisi vera charitas esse possit. Nobis autem sufficiat dicta prælibasse, ut ad amicitiam Theologicam, & supernam via faciliior pateat.

21. Infertur denique, amicitiam sufficienter, & exactè definiri posse per hoc quod sit *mutuus amor gratuitus, & benevolentia cum communicatione bonorum.* Patet, quia ex hoc ipso habebit omnes proprietates supra assignatas. Nam in primis talis mutuus amor fundari non potest, nisi in honestate, nam si in alio fundetur, non erit amor gratuitus, & benevolentia, sed concupiscentia. Deindè, eo ipso, quod sit cum communicatione bonorum, erit usu firmatus, & utriusque amico conspicuus, & quidem per mutuam communicationem se invicem experiuntur amici, & firmantur in amicitia, & non aliter. Demum iste amor mutuus aliundè procedere nequit nisi ex honestatis cognitione, nec ad aliud per se conducere, nisi ad honestæ vitæ communionem inter ipsos amicos, ut satis per se patet: Ergò sufficienter definitur amicitia ut positum manet.

QUÆSTIO II.

AN INTER DEUM, ET CREATURAM INTELLECTUALEM DATUR VERA AMICITIA?

1. **P**Ræcipua ratio dubitandi est inæqualitas summa inter Deum, & creaturam, seu infinita distantia, quæ vix videtur permittere amicitiam inter utrumque, quæ sanè quandam similitudinem, & propinquitatem exigit; vbi cuius inter amicos omnia sint communia. Propter hanc difficultatem Durandus in 4. *dist. 49.* negavit veram, & propriam amicitiam inter Deum, & homines. Veruntamen opposita sententia est communis inter Theologos, adeò ut Banez in præfenti eam dicat esse de Fide Catholica. Undè cum ipso sit.

NOSTRA CONCLUSIO.

2. **D**ICO igitur: *Secundum fidem Catholicam datur inter Deum, & homines vera amicitia: Quæ quidem est propriè, & simpliciter amicitia.* Duas partes continet conclusio. Primam tenemus ut veram secundum Fidem Catholicam. Et probatur ex utroque Testamento. Nam in primis, Sapient. 7. dicitur: *Infinis enim thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitia Dei.* Et Psalm. 138. *Mibi autem nimis honorati sunt amici tui Deus.* Et Cant. 2. *Dilectus meus mihi, & ego illi.* Cap. 2. *Surge prope amica mea.* Cap. 5. *Ipse est amicus meus.* Filie

Filie Ierusalem. Et totum illud Canticum nihil aliud redolet, nisi intimam amicitiam inter Deum, & animam, ut inter Sponsam, & Sponsam. In novo etiam Testamento clarius hæc amicitia exprimitur. Nam Ioan. 15. dixit Dei filius Apostolis: *Iam non dicam vos servos, sed amicos, quia omnia, quæcumque audivi à Patre, nota feci vobis.* Item: *Vos amici mei estis, si feceritis omnia, quæ præcipio vobis.* Et Iacob. 2. dicitur de Abraham: *Et amicus Dei appellatus est:* Ergò secundum Fidem Catholicam, quæ Sacro Textui innititur, datur vera amicitia inter Deum, & homines: Confirmatur: Quia Sac. Textus in præcitatis locis intelligitur de vera amicitia inter Deum, & homines à SS. Patribus ex vnanimi illorum consensu, ut videre licet ex August. *Tract. 15. in Ioan Bernard. Serm. 48. in Cant. Ambros. lib. 2. Epist. 7. Gregor. cap. 27. Moral. & ex D. Thom. in præsent. & alibi sæpè:* Imò & Concil. Trident. *sess. 6. cap. 7.* inquit, quod in iustificatione, *homo ex iniusto fit iustus, & ex inimico amicus Dei:* Sed quod docet Sac. Text. in eo sensu, in quo intelligitur ex vnanimi PP. consensu, est de Fide Catholica: Ergò de Fide Catholica est, dari inter Deum, & homines veram amicitiam.

3. Deindè probatur, quoad secundam partem, nempe, quod hæc amicitia sit propriè, & simpliciter talis. Primò: Quia in Sacro Textu appellatur amicitia sine villo additu diminuentem, aut extrahente illam à conceptu amicitia propriè, & simpliciter talis, nec SS. Patres illam limitant, aut extrahunt à tali conceptu, imò illam explicant applicando illi omnes proprietates veræ, & propriæ amicitia: Ergò talis est, & non impropriè, aut per metaphoram, ut vult Durandus. Secundò: Ex definitione amicitia, nam amicitia propriè, & simpliciter sumpta nihil aliud est, quam mutuus amor gratuitus, seu benevolentia, cum communicatione bonorum: Sed inter Deum, & homines datur hic mutuus amor: Ergò & amicitia propriè, & simpliciter talis. Probatur minor: Nam in primis ex parte Dei datur talis amor benevolentia, & gratuitus erga homines cum communicatione bonorum, siquidem in primis eos gratis omninò amat, & non intuitu alicuius utilitatis, aut emolumentum capiendi ex ipsis, cum enim bonorum nostrorum non egeat, nec aliquid nobis debeat, sanè omninò gratis nos amat, quod satis exprefit Apost. ad Rom. 5. dicens: *Iustificati gratis per sanguinem ipsius.* Est igitur omninò gratuitus amor ille, quo Deus nos iustificat, seu quo nos ex iniustis facit iustos, & ex inimicis, amicos, ut loquitur Concil. Trident. Deindè est verus amor benevolentia contradistinctus ab amore concupiscentia, nam ut ex dictis *Tract. de Spe, quæst. 3. fore per tot.* constat, illud solum ama-

tur amore concupiscentia, quod amatur ut bonum commodum, vel vtile alicui, illud verò, quod amatur absolutè ut bonum in se, & simpliciter, sive ut persona directè, & in se amata, cui proindè bonum desideratur, & amatur, amatur amore benevolentia: Sed Deus nos amat, non quidem ut bonum commodum sibi, aut alteri, sed absolutè sine respectu commoditatis, aut utilitatis ad se, vel ad alterum: Amat nos tanquam personas directè amatas, ut nos ipsi personaliter simus boni, & habeamus bonum, & possideamus bonum, & fruamur ipso bono: Ergò amat nos amore benevolentia, eiusque amor, quo nos ipsos sic amat, est propriè, & strictè amor benevolentia: Demum talis amor est cum stricta communicatione bonorum, qualis convenit, imò qua maior esse non potest ad veram, & propriam benevolentiam, & amicitiam; siquidem per filium suum, ut inquit Apostol. Petrus *Epist. 2. cap. 1. Maxima, & preciosa nobis promissa donavit, ut per hac efficiamini divina consortes nature.* Et item revelat nobis sua secreta, in quo sita est communicatio propria amicorum, iuxta illud: *Iam non dicam vos servos, sed amicos, quia omnia, quæ audivi à Patre, nota feci vobis.* Et quod plus est, exercet cum animabus dilectis secretam quandam, & familiarem conversationem per internas inspirationes, iuxta illud *Ossea: Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor eius.* Et illud ex *Cant. En dilectus meus loquitur mihi:* Ergò ex parte Dei datur erga homines verus, & proprius amor gratuitus, & strictæ benevolentia cum communicatione bonorum.

4. Deindè similis amor correspondet ex parte hominis iusti erga Deum, quia in primis iustus per charitatem diligit Deum gratuitò, hoc est, sine intuitu mercedis, purè propter ipsum Deum, & propter eius summam bonitatem: Deindè hic amor est strictè benevolentia erga ipsum, ut per se patet, & nemo negat Deindè est cum communicatione bonorum, quia licet Deus nihil accipere possit, & omnia sint sua, tamen ex vi amoris charitatis iustus se ipsum, & omnia sua Dei facit, eique donat, taliter quod si aliundè non essent Dei, ex vi illius amoris fierent propria Dei, sicut sunt amanti, & ipsi cum amante communia; qui nimò si per impossibile Deus non esset omniscius ex vi illius amoris nihil Deo occultum reservaret, sed omnia ei cordis secreta panderet: Ergò etiam ex parte hominis correspondet erga Deum amor gratuitus, & strictè benevolentia cum communicatione bonorum: Ergò inter Deum, & homines datur mutuus, amor gratuitus, & strictè benevolentia, cum communicatione bonorum: Sed in hoc mutuo amore consistit amicitia propriè, & simpliciter talis: Ergò inter homines, & Deum datur ami-

amicitia, quæ est talis propriè, & simpliciter.

5. Confirmatur: Quia amicitia inter Deum, & homines non est amicitia utilis, aut delectabilis, sed amicitia honesti: Sed hæc est propriè, & simpliciter amicitia, ut vidimus quæstione præcedenti: Ergo amicitia inter Deum, & homines, est propriè, & simpliciter talis. Probat ut maior: Quia nec Deus nos amat ut ex nobis capiat aliquam utilitatem, aut delectationem, nec nos per amorem charitatis amamus Deum propter commodum, aut delectationem ex eo capiendam; sed Deus nos amat, vel ut simus probi, & Sancti, & iuste viventes, vel quia tales sumus; & nos per charitatem diligimus Deum, quia in se summè bonus est: Sed in illo primo consistit amicitia utilis, aut delectabilis, & in hoc secundo amicitia honesti: Ergo amicitia inter Deum, & homines non est amicitia utilis, aut delectabilis, sed amicitia honesti.

SOLVUNTUR OBIECTA.

6. **O**bjicies primò: Nam Arist. 8. *Erichor. cap. 5. 6. & 8.* asserit amicitiam esse, vel fundari in æqualitate: Sed inter Deum, & homines nulla potest esse æqualitas, cum sit infinita distantia: Ergo nec vera amicitia. Confirmatur primò: Quia, ut ipse Philosophus ibidem restatur, & D. Thom. exponit *Lecl. 7.* si sit multa distantia, vel virtutis, vel malitiæ, vel cuiuscumque alterius, non remanent homines amici, neque dignum reputatur quod quis habeat amicitiam cum his, qui multum à se distant, & exemplum ponit, primo in dijs, qui plurimum excedunt homines in omnibus bonis, & idè inquit non habere amicitiam cum hominibus. Secundò in Regibus, quorum amicitia non se reputant dignos, illi qui multum ab eis deficiunt, de quibus verificatur illud: *Non bene coherent, nec in una sede morantur Maiestas, & amor.* Tertio in optimis, & sapientissimis, quibus non fiunt amici illi, qui sunt animo degeneri: Sed in his bonis excedit Deus homines infinitè: Ergo inter Deum, & homines nulla potest dari vera amicitia. Confirmatur secundò: Quia amicitia esse non potest sine communicatione, & societate, ut docet etiam Aristotel. loco citato: Sed homines non possunt conversari, nec habere communicationem cum ipso Deo, nam Daniel. 2. dicitur: *Quod dijs non est cum hominibus conversatio:* Ergo nec cum illo amicitiam inire. Tertio: Quia, ut ibidem ait Aristotel. amicorum omnia bona debent esse communia, vnde amicitia ex propria definitione debet esse cum communicatione bonorum: Sed homines nihil possunt Deo tribuere, nec Deus sua bona propria

potest nobis communicare, quia nec nos potest facere omnipotentes, nec omniscios, &c. Ergo inter Deum, & homines esse nequit amicitia. Quartò: Quia iuxta Philosoph. est contra rationem amicitia, quod amici sint latentes, licet enim illi, quorum mutuus amor later ipsos, sint benevoli, non tamen amici, ut supra vidimus: Sed nos later an amemur à Deo, vel non, nemo enim scit, an si dignus odio, vel amore: Ergo idem quod prius.

7. Respondeo, duplicem amicitiam distingui à Philosopho in eo *lib. 8. cap. 6. & 7.* Una quidem sic: *Ha igitur amicitia dicta in æqualitate consistunt, eadem quippe ab veris quo fiunt, & sibi mutuo volunt,* ut inter homines eiusdem conditionis; & dignitatis. *Est & alia species amicitia, que in excellentia consistit, ut amicitia Patris ad Filium, & senioris ad iuvenem, viri ad uxorem, & Principis ad subditos.* Concedo igitur, quod primi generis amicitia fundatur in æqualitate conditionis, status, dignitatis, & virtutis, quæ magnam in his distantiam excludat, quia est amicitia quasi fraternalis, & inter pares. Cæterum de secunda nihil ait Aristotel. quod in tali æqualitate fundatur, sed solum exigit æqualitatem proportionalem, hoc est, quod inter sic amicos detur proportionalis habitudo, & similitudo in eo, in quo fundatur amicitia, nempe in virtute, & bonitate. Undè hoc sensu distincta maiori, distincto item minore: Inter Deum, & homines nulla potest esse æqualitas mathematica, concedo minorem: Æqualitas proportionis, vel sumpta pro similitudine in ratione fundandi amicitiam, nego minorem, & consequentiam de amicitia excellentiæ, quam solam asserimus dari inter Deum, & homines, & quod illa est propriè, & simpliciter amicitia.

8. Ad confirmationem pariter dico, quod si sit talis distantia, quæ non solum excludat æqualitatem, sed etiam similitudinem, & proportionem, non erit amicitia; & quia Aristotel. non agnovit quo pacto homines possent elevati ad similitudinem Dei, per quam esset Deus per participationem, sicut ipse per essentiam, in quo æqualitas proportionis consistit, idè negavit amicitiam inter Deum, & homines; cui tamen stare non debemus, quia in hoc ex ignorantia fidei errabit. Quantum autem attinet ad Reges, non negat inter eos, & subditos esse posse amicitiam, si subditus in probitate Regi similis sit, & magnanimitate ei appropinquet, nam talis subditus nequaquam se indignum reputabit, cui Rex amicus sit; imò tantum potest subditus excedere Regem in virtute, & magnanimitate, ut ipsius amicitiam, vel contemnat, vel suæ virtuti conservandæ, & augendæ postponat: Solum igitur loquitur Aristotel. in casu, quo subditus multum

rum à Rege deficiat, præsertim ex animi paritate, ut in plebeis contingere solet; nam in hoc dissimilitudo animi facit illum indignum tali amicitia. Et idem contingit improbis, seu indignis respectu optimorum, & sapientissimorum, quia inter hos non est proportio, nec similitudo sufficiens ad amicitiam. Ex quo ad summum probatur, quod inter Deum, & homines improbos, dum improbi sunt, & dissimiles motibus Deo, animum habentes degenerem, ad terrena, & temporalia deiectionem, non possit stare amicitia, ob dissimilitudinem magnam animi, & morum; non autem, quod inter hominem per gratiam factum divinæ naturæ consortem, & ad superna animum erigentem, ad finemque, & sceleritatem ipsius Dei aspirantem, non possit esse vera, & stricta amicitia; quia in huiusmodi homine salvatur similitudo, & æqualitas proportionis cum Deo, quæ satis est ad strictam amicitiam excellentiæ, siquidem imitatur Deum ipsum per virtutem, & gratiam, ita ut talis sit per gratuitam participationem, qualis Deus est per essentiam, & naturam, & ad eundem finem, & sceleritatem aspiret per gratiam, quam Deus possidet per naturam. Cum autem dicitur quod non bene coheret Maiestas, & amor, debet intelligi de Maiestate terrentè, & rigore potius, quam amore subditis dominante, non verò de Maiestate essentialiter sumpta, nec de Maiestate virtuosa, & honesta, hæc enim permittit cum electis, & probis subditis, Principi magis similibus, & appropinquantibus genio, & moribus, amicabiliter conversari; vnde ipse Aristotel. *lib. 8. cap. 1.* inquit, quod quanto aliquis magis evehctus à fortuna, & in maiori dignitate existit, tanto magis debet expetere veros amicos, & veram cum eis inire amicitiam; quod quidem Deus præstat cum hominibus, non ex indigentia amicorum, sed ex superabundantia suæ bonitatis, quin propterea deroget suæ immensæ Maiestati, cui magis aridet amari, quam timeri, & cui proinde magis placet amare, quam terretè.

9. Ad secundam, concessa maiori, nego minorem: Nam illud Dan. non dixit Daniel, sed dixerunt Caldei; vnde si intelligatur de Deo verò, falsum est; quia homines elevati per gratiam in adoptionem filiorum conversationem suam in Cælis habent, & cum Deo, iuxta illud Pauli: *Nostra conversatio in Cælis est.* Et illud 1. Ioann. 10. *Si in luce ambulamus, sicut ipse est in luce, societatem habemus ad invicem.* Et Apocalyp. 3. *Si quis aperuerit, intrabo, & cenabo cum ipso, & ipse mecum;* loquuntur enim cum Deo, & Deus cum illis, tum per Sacram Scripturam, tanquam per Epistolas ad eos missas; tum intimè per inspirationes specialissimas, quibus præbet animabus dilectis suo-

rum secretorum, & mysteriorum secretam intelligentiam.

10. Ad tertiam, dico, quod amicorum bona sunt communia iuxta qualitatem amicitia, si enim amicitia sit æqualitatis, bona debent esse æqualiter communia; & hoc pacto non sunt bona communia inter Deum, & homines, & idè non datur amicitia æqualitatis, solum ergo datur amicitia excellentiæ; quæ præcisè exigit, quod bona sint communia proportionaliter, quatenus excellens amicus debet inferiori communicare de suis bonis, ut quantum possibile fuerit assimiliet eum sibi; vnde si dives est, & alter pauper, debet illi communicare de suis divitijs tanto plus, quanto maior fecerit amicitia, donec fiat possibilis æqualitas, sic in honoribus, & alijs; Deus ergo, cuius divitiæ, & bona propriissima sunt virtutes, & dona, hæc communicat iustis, & tanto magis, quanto maior est amicitia, ita ut fiat possibilis similitudo iusti ad Deum, adè ut illum faciat suæ divinæ naturæ consortem. Nec opus est, ut eum faciat omnipotentem, aut omniscium, quia hoc est impossibile, sed satis est quod illum suæ omnipotentia participem faciat per dona, & virtutes infusas. Sicut ut Rex sit amicus alicuius Magnatis, non requiritur quod eum Regem faciat, sed satis est, quod cum eo communicet de potentia, & alijs bonis, quantum honesta ratio permiserit, ut fiat proportionalis æqualitas. Undè *lib. 1. Machabeor. 10.* dicitur, quod Alexander cupiens inire amicitias cum Ionata, dixit illi: *Apus es, ut sis amicus noster.* Et nunc consisimus te hodie summum Sacerdotem generis tui, ut amicus voceris Regis, & misit ei purpuram, & coronam auream. En ipsum extulit, quantum potuit, ut esset possibilis æqualitas, seu proportionis, ut esset amicus; Sic ergo Deus extollit iustos per gratiam, per quam facit illos suæ naturæ consortes. Imò & per Mysteria Incarnationis, Redemptionis, & Eucharistiæ, se ipsum dedit nobis in socium, in pretium, in cibum, & tandem se dabit in præmium. Similiter amicus inferior debet amico excellenti tribuere honorem, obsequium, & officia veri amici, ut fiat possibilis, & proportionalis compensatio; & hoc modo homines iusti communicant sua bona Deo, se nempe, & quidquid habent, in Dei obsequium referendo. Nec obstat, quod hæc omnia innumeris titulis sint Dei, & à Deo accepta, nam hoc solum probat, quod Deus nihil re ipsa accipiat, quod suum non sit, sed non tollit, quod homo affectu amicabili omnia hæc, licet accepta, taliter Deo donet, quod si per impossibile non essent Dei, nec à Deo accepta, ea faceret propria Dei, & ipsi secum communia; & hoc satis est ad communicationem bonorum exactam ex parte amici inferioris.

11. Ad quartam, concedo maiorem, & distinguo minorem: Nos latet, an Deus nos amet, vel non, latet inquam per defectum scientiæ, aut evidentis experienciæ, concedo: Per defectum fidei in univ[er]sali, & probabilis cognitionis in particulari, nego minorem, & consequentiam; quia licet nemo sciat evidenter in particulari se esse dilectum amicabilem à Deo, quisque tamen scit per fidem Deum diligere amicabilem omnes iustos, qui per Baptismum, vel per pœnitentiam redierunt ad eius gratiam, & in particulari potest piè, & probabiliter confidere, aut credere quod ipse per Baptismum, vel per pœnitentiam redierit in Dei gratiam, & hoc sufficit ad veram amicitiam cum Deo habendam in præsentis statu imperfecto, in quo per fidem ambulamus, & non per scientiam; nam adhuc in amicitia humana non potest esse evidentia de eo, quod quis diligatur ab alio, siquidem quantumvis diurno tempore plurima acceperit ab eo amoris pignora, adhuc falli potest circa amoris internum, qui soli Deo evidenter est notus.

12. Obijcies secundò: Stricta, & vera amicitia non est compatibilis cum servitute, iuxta illud Christi apud Ioan. 15. *Iam non dicam vos servos, sed amicos*: Sed repugnat creature rationali carere servitute ad Deum, vnde tam homo, quam Angelus essentialiter est servus Dei: Ergò non potest habere veram, & strictam amicitiam cum Deo. Respondeo hoc argumentum sibi opposuisse Augustinum *Tract. 85. in cap. 15. Ioan.* quod quidem sic urget: Nam Christus ait: *Vos amici mei estis, si feceritis, quæ ego præcipio vobis. Iam non dicam vos servos, sed amicos. O rem mirabilem, inquit Augustin. Sanè servire non possumus, nisi præcepta faciendo: Quomodo ergò præcepta faciendo, servi non erimus? Si servus non ero præcepta faciendo, & nisi præcepta fecero, servire non potero: Ergò serviendo servus non ero.*

13. Respondet autem, sic subiungens: *Sicut enim duo sunt timores, qui faciunt duo genera timentium, sic duo sunt servitutes, quæ faciunt duo genera servientium. Est timor, quem perfecta charitas foras mittit: Et est alius timor castus permanens in seculum seculi. In illo timore, quem foras charitas mittit, est etiam servitus, foras cum ipso timore mittenda; nam de hac servitute, & timore dixit Apostol. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, & ad hanc servitutem intrabat dominus, cum dicebat: Iam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius. Non vult ille servus pertinens ad timorem castum, cui dicitur: Euge serve bone, intra in gaudium domini tui; sed servus pertinens ad timorem*

*servilem, de quo alibi dicit: Servus non manet in domo in æternum, filius autem manet in æternum. Quoniam igitur dedit nobis potestatem filios Dei fieri, non servi, sed filij sumus, ut summo quodam, & ineffabili, sed verò modo, servi non servi esse possimus; servi scilicet timore casto, ad quem pertinet servus intrans in gaudium domini sui, non servi autem timore foras mittendo, ad quem pertinet servus non manens in domo in æternum. Est igitur duplex servitus, vna voluntaria, ingenuè, & ex amore serviens, solum cum timore filiali, & reverentia; alia vilis, coacta, & solum ex pœnæ timore serviens: Ista igitur contraria est amicitia, & charitati præsertim perfectæ: Illa verò cum charitate crescit, & augetur. Undè in forma, distinguo maiorem: Vera, & stricta amicitia non est compatibilis cum servitute ingenua, voluntaria, & nobili, quæ significatur, dum dicitur: *Euge serve bone, intra in gaudium domini tui*, nego maiorem: Cum servitute vili, & coacta, de qua intelligitur illud, *non accepistis spiritum servitutis, iterum in timore*. Et illud: *Servus non manet in domo in æternum*. Concedo maiorem, nam de hac dixit Christus, non dicam vos servos, sed amicos, tanquam de servitute contraria amicitia; non de alia, quæ consistit in subiectione, vel naturali, vel voluntaria ad dominum præcipientem, nam potius, qui huic perfectè correspondet, à Christo appellatur amicus, siquidem inquit: *Vos amici mei estis, si feceritis omnia, quæ præcipio vobis, id est, si perfectè mihi ut domino præcipienti servieritis, amici mei eritis*: Non ergò hæc servitus opponitur, sed conciliatur cum vera amicitia. *Vide Tractat. præced. quest. 16. & num. 93.**

14. Obijcies tertid: Licet in Sacro Textu exprimat amicitia inter Deum, & homines, indè non sequitur eam amicitiam esse propriè, & simpliciter talem: Ergò potest esse talis secundum quid, & impropiè per metaphoram, & quandam similitudinem. Probatur antecedens: Quia sic dicitur homo iustus in Sacro Textu Filius Dei, sicut amicus ipsius: Et tamen indè non sequitur talem filiationem hominis ad Deum esse propriè, & simpliciter talem: Ergò nec hoc sequitur de amicitia. Respondet, quod diverso modo exprimitur in Sacro Textu amicitia hominis ad Deum, ac ipsius filiatio; siquidem amicitia exprimitur sine villo termino alienante ipsam, de propria ad impropiam, nec in Sacro Textu unquam limitatur talis amicitia ad esse talem secundum quid, aut impropiè. Cæterum filiatio in ipso Sacro Textu exprimitur ut filiatio adoptiva, non naturalis, vnde inquit Apostol. ad Rom. 9. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei, & ad Galat. 4. Ut adoptionem filiorum recipere-*

mus, & ad Ephes. 1. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum: Cum autem filiatio adoptiva in ratione filiationis, sit impropiè talis, & per similitudinem quandam ad naturalem, quæ sola est propriè, & simpliciter filiatio. Undè in forma, nego antecedens. Ad probationem, nego maiorem, propter disparitatem assignatam.

15. Obijcies quartò: Quia homo per peccatum non est propriè, & simpliciter inimicus Dei: Ergò nec per gratiam est propriè, & simpliciter amicus. Consequentia patet; tum; quia contrariorum eadem est ratio. Tum, quia Concilium Trident. æquo iure vocat hominem Dei inimicum, dum est in peccato, ac Dei amicum, dum iustificatur, siquidem dicit, quod fit *de inimico amicus*: Vel ergò utrumque, vel neutrum intelligi debet in proprio sensu. Antecedens verò probatur: Quia ille dicitur propriè inimicus, qui alterum contra ipsius voluntatem injurijs afficit: Sed homo non sic offendit Deum, quia nisi Deus liberè permitteret, eum non offenderet: Ergò.

16. Respondeo primò, negando antecedens. Ad probationem, concessa maiori, nego minorem, cum M. Ferre in præsent. numer. 6. quia ut offendens verè, & propriè offendant alium, & illi sit inimicus, non requiritur quod ita operetur contra voluntatem offensis, quod offensus id non permittat, sæpe enim suis de causis finit aliquis (sive legislator, sive non legislator) & non impedit inimicum nocentem, & offendentem ad tempus, reservans meliori tempore vindictam, quin ex hoc, aut propter hoc minuatur eius offensa, aut alterius inimicitia: Non ergò ex eo quod Deus permittat ad tempus se offendi ab hominibus, tollitur, quod talis offensa verè, & propriè sit offensa, & inimicitia. Et ratio est, quia in Deo (sicut in legislatore quolibet) est duplex permissio, sicut duplex voluntas, nempe vna occulta correspondens voluntati beneplaciti, quæ per se occulta est; alia explicita, correspondens voluntati signi, quæ explicita est; hæc secunda dicitur concessio, indulgentia, licentia aliquid faciendi; & quando Deus permittit hoc modo permissione explicita aliquid facere, sanè non offenditur si aliquis faciat. Prima verò permissio occulta est mera non impeditio peccati, cum potentia impediendi, & hæc non tollit in peccato, quod verè, & propriè sit offensa Dei; & idem intellige de legislatore humano.

17. Sed alio ex capite urgebis argumentum, quia non est propriè inimicus alterius, qui eum odio non prosequitur, sicut enim amicitia in amore, ita inimicitia in odio debet consistere: Sed non omnis, qui est in peccato, odio habet Deum, nam peccatum odij

Dei raro invenietur: Ergò rarus erit peccator, qui possit dici verus inimicus Dei. Respondeo tamen primò, negando maiorem: Quia ad propriam inimicitiam cum Deo non requiritur strictum, & formale odium Dei, sed satis est aversio ab ipso ut ultimo fine; collocando ultimum finem in creatura; & ratio est, quia ut quis fiat propriè inimicus alterius, satis est, quod illum re ipsa cum advertentia offendant, & iniurijs afficiat, licet hoc non faciat ex odio speciali ipsius, sed ex eo quod quærat per fas, vel nefas, aut contra ius alterius propriam convenientiam, aut voluptatem, ut si quis auferat alteri uxorem, non ex odio mariti, sed ex amore lividinoso uxoris, aut si quis Patriam, aut Regem legitimum proderet, non ex odio Patriæ, aut Regis, sed ex amore, aut cupiditate pecuniæ; hic enim verè esset inimicus Patriæ, aut Regis, sicut ille adulter esset propriè inimicus mariti, quia offenderet gravissimè ipsum, & provocaret eius iram, aut vindictam, essetque odio capitali dignus: Sic igitur, qui auferat à Deo rationem ultimi finis, & collocat eam in creatura, licet hoc non faciat ex odio Dei; sed ex amore inordinato creaturæ, nam hoc sufficit ut provocet contra se Dei odium, & vindictam, & consequenter ut fiat verus eius inimicus. Undè in forma, neganda est maior confirmationis. Et ad paritatem de amicitia, dico, quod est disparitas, nam amicitia, cum sit de linea boni, petit esse ex intentione causa; hoc est, quod ex parte utriusque procedat ex mutuo amore formaliter, & propriè tali. At inimicitia est de genere mali, & sic non exigit ex parte utriusque verum odium, sed satis est, quod quis alterum ita offendant graviter, quod fiat dignus odio ipsius; per hoc enim præcisè fit inimicus eius propriè talis.

18. Idque explicatur in obsequio, & offensa, nam ut opus aliquod sit simpliciter obsequium formale alterius, non satis est, quod per accidens, id est, præter intentionem operantis cedat in alterius utilitatem, aut honorem, sed requiritur quod per se, & ex intentione operantis fiat in obsequium alterius, & consequenter quod ex amore illius procedat; atque tamen ut opus aliquod sit simpliciter offensa alterius non requiritur quod fiat per se, & ex intentione operantis in offensam illius, & ex odio contra ipsum, ut patet exemplis allatis, sed satis est quod scienter fiat offensa, licet non intentione offendendi, & idè non requiritur, quod procedat ex odio formali offensi. Et ratio disparitatis est, quia obsequium, cum sit de genere boni, est de per se factis, & existentibus, & idè non potest esse propriè, & simpliciter tale, nisi per se, & ex intentione; at offensa est de genere mali, & consequenter non est de per se existentibus, aut factis in rerum natura, sed de per accidens, mala enim in un-

verso sunt de per accidens contingentibus, quia nemo intendens in malum operatur, & ideo ut opus aliquod sit propriè, & simpliciter offensâ non requiritur quod per se, & ex intentione offendendi fiat. Sic ergo dici potest de amicitia, & inimicitia, quod nempe illa, quia de genere boni, est de rebus non nisi per se existentibus, & ideo non potest esse nisi ex intentione, & ex amore in utroque extremo amicitia; at inimicitia, ut de genere mali, est de rebus per accidens contingentibus, & ideo non petit, quod uterque inimicus ex intentione, aut ex odio sit inimicus, sed satis est, quod scienter offendat unus alterum, licet sine intentione formali offendendi, aut ex odio ipsius, & quod ita fiat odio alterius dignus.

19. Si verò contendas, quod ad formalem inimicitiam requiritur mutuam odium, sicut ad formalem amicitiam mutuus amor, & quod non est formaliter inimicus alterius, qui alterum offendit sine formali odio ipsius, & intentione offendendi, ac per consequens adulterantem ex amore vxoris, & sine odio mariti, non esse propriè inimicum mariti, sed solum improprie, & interpretativè: Si inquam hoc dicas, non ero nimis in hoc contentiosus, & tenax, quia parum interst ad propositum, sed dicam, & concedam libenter, non omnem peccatorem, aut iniustum esse Dei inimicum propriè, & formaliter, sed solum illum, qui Deum ex odio formali ipsius offenderet, qui rarissimus erit; ceteros tamen solum esse inimicos Dei operative, & interpretativè; & hoc sensu accipi posse Trident. dum peccatorem appellat Dei inimicum; & Sac. Textus, dum pluribus in locis appellat peccatores inimicos Dei; ceterum, dum Iusti appellantur amici Dei, debere intelligi formaliter, & propriè, ob ipsam rationem arguentis: Quia propterea peccator non est formaliter inimicus Dei, quia Deum formali odio non prosequitur: Sed iustus Deum amat formaliter, & propriè: Ergo erit propriè, & formaliter amicus Dei. Imò posset aliquis etiam dicere, quod nec Deus est propriè inimicus peccatoris, quia, ut alibi dicam, in Deo, non datur odium, quod sit propriè, & simpliciter tale, & consequenter, nec inimicitia propriè talis contra peccatores, sed similitudinariè, in quantum punit eos, quasi inimicus, & iratus: Ex quo tamen non liceret inferre, quod Deus non sit amicus propriè talis iustorum; quia ex ipso argumento colligitur disparitas, nempe, quod ideo Deus non potest esse propriè, & strictè inimicus, quia non habet strictum, & proprium odium; attamen nemo dixit, quod non habeat strictum, & proprium amorem iustorum: Non ergo currit eadem ratio ad relegendam à Deo propriam amicitiam, ac ad negandam ipsi propriam, & strictam inimicitiam.

ALIA ARGUMENTA.

20. **O**bjicies quintò: Maior similitudo datur, minor que distantia inter Angelos, & homines, quam inter Deum, & homines: Sed inter homines, & Angelos non datur amicitia, quia non datur inter eos amicabilem conversationem, seu communicationem: Ergo minus poterit dari inter Deum, & homines. Respondet D. Thom. in present. artic. 1. ad 1. *Quod duplex est hominis vita, una quidem exterior secundum naturam sensibilem, & corporalem; & secundum hanc vitam non est nobis communicatio, vel conversatio, nec cum Deo, nec cum Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem, & secundum hanc vitam est nobis communicatio, & conversatio, & cum Deo, & cum Angelis, iuxta illud: Nostra conversatio in Caelis est; in presenti quidem statu imperfectè, sed ista conversatio perficietur in Patria, &c.* Undè in forma, concessa maiori, distinguo minorem: Inter homines, & Angelos non datur amicitia, quia non potest dari conversatio, at-tenta vita corporali hominis, concedo: Attenta vita spirituali hominis, & secundum eam, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu.

21. Sed rogabis, quid intelligat D. Thom. per vitam spiritualement hominis, secundum quam potest conversari cum Deo, & cum Angelis? An solam vitam gratia, an etiam vitam intellectivam naturalem, quæ etiam spiritualis est? Et an homo secundum istam possit habere amicitiam, & communicationem cum Angelis. Respondet, quod D. Thom. indubiè nomine vitæ spiritualis intelligit vitam gratia, quæ propriè, & simpliciter spiritualis est, vnde in 3. dist. 28. artic. 3. in corp. sic ait: *Vita hominis, & Angeli est duplex, una qua competit eis secundum naturam suam, & sic homines, & Angeli non communicant in eadem vita. Alia vita utriusque est per gratiam, secundum quam sunt participes divina vitæ, & in hac vita communicant, & adinvicem, & cum Deo; & ideo secundum hanc vitam potest esse amicitia eorum adinvicem, & cum Deo.* En qualiter, vitam quam in presenti appellat vitam spiritualement, in 3. sentent. appellat vitam per gratiam; & quam ibi appellat vitam secundum naturam, in presenti appellat in homine vitam corporalem eius. An autem in presenti aliter locutus fuerit, admittens inter homines, & Angelos amicitiam secundum vitam spiritualement naturalem utriusque, infra explicabitur.

22. Objicies sextò: Nam stricta amicitia debet esse, vel fundari in amore mu-

tuo gratuito, & gratuita communicatione: Sed licet Deus gratuito amet hominem, homo tamen non potest gratuito amare Deum: Ergo nec potest dari propria, & stricta amicitia hominis ad Deum. Minor probatur: Quia quantumcumque homo amet Deum, totus hic amor est Deo debitus pluribus titulis: Ergo non potest homo gratis, aut gratuito amare Deum. Confirmatur, quia si esset amicitia hominis ad Deum, maximè in Patria: Sed in Patria non potest homo amare amicabilem Deum: Ergo nec in via. Minor probatur: Quia in Patria beati non amant Deum gratuito; quia non libere, sed necessario amant Deum: Ergo nec amicabilem.

23. Respondeo, concessa maiori, nego minorem. Ad probationem, distinguo antecedens: Totus hic amor est Deo debitus pluribus titulis materialiter, omitto antecedens: Formaliter, nego antecedens. Vel aliter: Est Deo debitus pluribus titulis, & exhibetur formaliter, quia debitus alijs titulis, quam titulo sue summæ bonitatis, nego antecedens: Et non exhibetur quia debitus alijs titulis, concedo antecedens, & nego consequentiam. Itaque fateor libenter, quod amor Dei super omnia debeat Deo, tum titulo sui supremi dominij, tum titulo iustitiæ, tum titulo gratitudinis, tum alijs titulis; ceterum hoc de materiali se habet in tali amore, non de formali, quia sic amans Deum, non amat illum titulo debiti est iustitiæ, aut ex dominio, aut ex gratitudine, sed solum titulo sue summæ bonitatis, aut debiti ex pura amicitia, ut cuius qui gratuito amatur debet gratuito amare; licet autem sit contra rationem amoris gratuiti amare ex debito iustitiæ, dominij, aut gratitudinis primo modo, nempe formaliter, & motivè, non tamen amare ex debito bonitatis, aut amicitia secundo modo, nam potius amor amicabilem importat debitum amicabilem correspondentia, & bonitatis est parte amici, quia enim amicus in se maximè bonus est, & amans amicabilem, exigit ab amato redamari, sicut amat, hoc est gratuito, & amicabilem, sive gratis, sine intuitu mercedis, aut præmij, & propter se ipsum. Nam amor amicitia non alio sensu dicitur, & debet esse gratuitus, nisi quia non exhibetur spe mercedis, aut intuitu utilitatis, vel convenientia propria, sed vnicè in gratiam amici, & quia amicus titulo sue bonitatis, & amoris meretur sic amari: Quod autem alijs titulis hic amor debitus sit, omninò de materiali, & per accidens est respectu talis amoris, quia eodem modo sic amans Deum, ipsum amaret, quamvis nullo alio titulo ei deberetur talis amor, hoc est, quamvis nec esset sui Dominus, nec sui benefactor, nec creditor ex iustitia, nam hoc minimè attendit, nec ex hoc movetur amans Deum amicabilem, & ex cha-

24. Sed dices; Si Deus conferens homini gratiam supponeret in homine bona opera, quibus ex iustitia deberetur, illa gratia non esset gratia, iuxta illud Pauli: *Si autem ex operibus, gratia iam non esset gratia, sed merces*: Ergo pariter, si homo amans Deum supponit in Deo, & ex parte Dei opera, & beneficia, quibus debetur ex iustitia amor Dei super omnia ex parte hominis, iam amor, & obsequium hominis non potest esse gratuitus, sed debitus. Respondeo, concessa antecedenti, negando consequentiam, quia si gratia non daretur, nisi habentibus ex se bona opera, quibus gratia deberetur, non solum materialiter esset debita, sed formaliter daretur ex debito, & intuitu bonorum operum, seu ex operibus, & hoc in casu rectè, dixit Paulus: *Quod gratia non esset gratia, sed merces*. Si autem, quamvis supponerentur bona opera, Deus non daret gratiam intuitu illorum, sed præcisivè ab eo titulo daret illam, in primis daret illam sæpè etiam alijs non habentibus bona opera, siquidem respectu gratuito dantis per accidens esset, quod præcederent, vel non præcederent bona opera meritoria, siquidem non daret intuitu illorum; de inde quamvis per accidens in aliquo præcederent, adhuc daret illam gratuito, quia non daret formaliter ex operibus, nec est debito: Apostolus autem solum loquitur contra eos, qui dicebant gratiam dari formaliter ex operibus, hoc est, non dari, nisi intuitu meritorum, solisque eis, qui per bona opera illam promerentur. Sic Ergo si amans Deum, solum ipsum amaret ob beneficia ab eo recepta, & quando talia beneficia accipisset condigna talis amoris, fateor, quod non esset amor gratuitus; at amans Deum ex charitate non sic amat ipsum, sed præcisivè ab alijs titulis, solum ob eius bonitatem, & amorem, ita ut ex vi talis amoris æquè ipsum amaret, quamvis nihil sibi contulisset.

25. Ad confirmationem, concessa maiori, nego minorem. Ad probationem, nego antecedens. Nec obstat, quod beati non libere, sed necessariò amant Deum, quia amor gratuitus Dei, non dicitur talis, quia sic liberè elicitus, cum potestate non amandi, sed quia non movetur ex debito iustitiæ, nec intuitu mercedis, & utilitatis propria, sed solum gratia amari, & ob meritum ipsius; quod si bonitas, & meritum amari tantum sit, & tam clarè cognoscatur, quod rapiat voluntatem amantis in sui amorem, tunc magis gratuitus, & magis amicabilem est, quia tunc perfectius movetur ex bonitate amari, & magis distat ab eo quod moveatur ex propria convenientia, & utilitate, aut ex debito alterius generis, & hoc pacto est magis gratus, & placens amato. Ubi valde notanda est duplex libertas amoris, una sumpta pro indifferentia amandi, vel non amandi, prout

Communiter sumitur ad meritum, vel demeritum; alia sumpta, pro ingenuitate, & generositate in amando. Prima est contraria necessitati, secunda servituti. Igitur quamvis amor Patriæ non sit liber primo modo, est tamen liber, & maximè liber secundo modo, quia non est amor servi, aut mercenarij, sed liberi, & filij, generosè amantis Deum propter ipsum cum magna ingenuitate: Et hæc libertas est, quæ solum exigitur ad amorem gratuitum, & amicabilem, non illa. Et secundum hanc distinctionem potest responderi in forma ad illam causalem, quia non amat liberè.

26. Obijcies septimò: Si Deus esset strictè amicus hominis iusti contraheret debitum morale providendi bona illi necessaria: Sed implicat Deum contrahere debitum morale erga hominem: Ergò & esse strictè amicum ipsius. Minor probatur: Quia debens subijcitur ei cui debet: Sed implicat Deum subijci hominibus: Ergò & quod contrahat debitum morale providendi ei bona necessaria. Respondeo, omisis alijs solutionibus, distinguendo maiorem: Contraheret debitum morale in extrinseco titulo fundatum, nego maiorem: Debitum morale fundatum in sua intrinseca bonitate, & amore, concedo maiorem, & in hoc sensu, nego minorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Debens ex titulo extrinseco existente in alio, cui debet, subijcitur ei, concedo maiorem: Debens tantum ex sua bonitate, & amore, nego maiorem, & concessa minori, consequentiam: Quia aliter obligat Deum lex amicitiae, aliter hominem; hominem enim obligat ex titulo extrinseco homini, intrinsece existente in Deo nempe ex eo, quod Deus ex summa sua bonitate prior dilexit hominem, vnde vi huius obligationis Deo subijcitur, & subordinatur, & sit propriè debitor Deo creditori. At Deus, solum obligatur ex eo quod prior dilexit nos, & fecit nos sui amicos; ex hoc enim se ipsum obligat lege amicitiae ad providendum nobis bona necessaria, non ab extrinseco, sed à se ipso: Undè formaliter, & motivè loquendo, non sit debitor nobis, sed sibi. Quo sensu dixit meritò Augustinus, *reddit debita nulli debens*, hoc est, nulli debens motivè, & fundamentaliter, quia totum motivum, & fundamentum debiti est ex parte ipsius Dei, non ex parte nostra, quibus solum terminativè, & vt fini *cui*, talia bona debentur.

ULTIMUM ARGUMENTUM
soluitur, & explicatur in Deo erga creaturas amor benevolentia, & concupiscentia.

27. Obijcies septimò: Ad strictam amicitiam requiritur, quod amicus aliquid operetur propter amicum: Sed Deus nihil operatur propter nos, sed omnia propter se, iuxta illud Proverb. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*: Ergò non est strictè amicus hominum. Confirmatur: Quia amicitia est amor benevolentiae, & non concupiscentiae: Sed amor Dei erga homines non potest esse benevolentiae, sed solum concupiscentiae: Ergò nec potest esse amicitia Dei ad homines. Probat minor: Quia amor benevolentiae, ad distinctionem concupiscentiae, ex quo quis amat aliquem propter se ipsum, & ex complacentia in ipso: Sed Deus nequit amare hominem propter se ipsum, nec ex complacentia in ipso: Ergò nec amore benevolentiae. Minor probatur: Quia sic amare hominem est moveri ex bonitate ipsius ad illum amandum: Sed divina voluntas, & consequenter nec Deus potest moveri ex aliqua bonitate creata, & consequenter nec ex bonitate hominis, quia obiectum adæquatè motivum voluntatis divinae vnicè est divina, & increata bonitas, vt est expressa sententia D. Thom. & communis Theologorum: Ergò.

28. Respondeo, distinguendo maiorem: Requiritur, quod amicus aliquid operetur propter amicum, tanquam propter finem cuius gratia de necessitate, nego maiorem: Tanquam propter finem cuius gratia, vel tanquam propter finem effectus, aut finem *cui*, concedo maiorem, & distinguo minorem: Deus nihil operatur propter nos, sed omnia propter semetipsum tanquam propter finem cuius gratia, concedo minorem: Tanquam propter finem *cui*, aut finem effectus, nego minorem, & consequentiam, quia Deus plura operatur propter nos; nam propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de Caelis, & incarnatus est, & sic plura alia. Nec obstat, quod omnia propter semetipsum operatur, quia vtrunque componitur in sensu distincto, operatur enim omnia propter semetipsum, tanquam propter finem cuius gratia, sive tanquam propter motivum formale suæ divinae voluntatis, quod solum est eius divina bonitas: Operatur etiam propter nos homines, tanquam propter finem *cui*, & tanquam propter finem effectus, quia licet Deus solum moveatur ad amandum nos, & communicanda nobis sua beneficia ex sua infinita bonitate, tamen amore suo, & beneficentia non præterdit sibi utilitatem,

utilitatem, aut convenientiam, aut maiorem felicitatem, nec ipse est finis perficiendus, aut cui felicitas proventura sit, sed totam suam beneficentiam ad nostram perfectionem, utilitatem, & felicitatem dirigit; amat enim nos, & favet nobis propter suæ bonitatis, & felicitatis abundantiam, non præter nostri boni indigentiam, & sic ipse non est finis, cui bonum nostrum amatur, quia nostro bono non indiget, sed tantum est motivum, cuius gratia nos amat: Amat nos propter nos, hoc est, propter nostram inopiam, & indigentiam sublevandam, & sic nos non possumus esse motivum cuius gratia, sed solum finis effectus, & finis cui, quia sumus subiectum vnicè perficiendum, & meliorandum, & cui tota utilitas, & felicitas ex tali amore accedit.

29. Ad confirmationem, concessa maiori, nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: Amor benevolentiae est quo quis amat aliquem propter ipsum vt finem cuius gratia, vel vt finem *cui*, & affectus, concedo: De necessitate vt finem cuius gratia, & ex complacentia in ipso, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo: Cuius probatio solum convincit, Deum non posse nos amare propter nos ipsos, tanquam propter motivum cuius gratia, & ex complacentia in nobis, minimè verò, quod ex sua summa bonitate, & ex complacentia in ea, non possit nos amare propter nos vt finem *cui*, & effectus, hoc est, vt nos ipsi simus boni, & perfecti, & felices, ordinando ad hunc effectum omnia eius dona, & beneficia. Nec amplius requiritur ad strictam benevolentiam, vt contra distinctam à concupiscentia, quia non distinguitur à concupiscentia per hoc quod debeat moveri ex bonitate personæ amatae, vt ostendimus *Tract. de spe, quaest. 3. à num. 30.* Sed sufficienter distinguitur ab illa per hoc quod directè amat personam vt bonam absolutè, & suppositaliter, seu personaliter in se, sine respectu illius ad alium finem *cui*, vel supponendo aliundè personam sic in se absolutè, & personaliter bonam, & amari dignam, & tunc moveri potest ex bonitate ipsius; vel ex vi amoris faciendo illam talem, seu taliter bonam, & tunc sanè implicat, quod talis amor benevolentiae, moveatur ex bonitate personæ, aut ex complacentia in illa, & hoc pacto se habet amor Dei erga nos.

30. Sed dices primò: Quod amatur vt medium nullo modo amatur propter se: Sed omnis creatura amatur à Deo vt medium, vt tenet D. Thom. 1. part. quaest. 19. art. 2. Ergò nulla, & consequenter, nec homo diligi ut villo modo propter se, adhuc vt propter finem *cui*. Secundò: Quia *ly propter* temper significat causalitatem finis: Ergò amari aliquem propter se importat causalitatem finalem amari in amantem, seu saltè in amorem ipsius: Sed

implicat creaturam esse causam finalem amoris divini: Ergò, & quod villo modo amatur propter se. Tertio ab opposito, quia si Deus amat hominem propter se ipsum tanquam propter finem cuius gratia, illum ex vi huius amoris ordinat ad se: Sed hoc est contra amorem benevolentiae, cuius est amare alium non vt sui servum, nec vt ad se, aut sibi subordinatum: Ergò. Quarto: Quia si vnus homo, nempe Petrus, propter se ipsum amaret Ioannem ordinando illum ad se, hic amor non esset benevolentiae, sed concupiscentiae: Sed sic Deus amat hominem: Ergò non amore benevolentiae, sed concupiscentiae. Quintò: Quia Deus potest nos amare amore concupiscentiae: Sed ille amor non alia ratione esset amor concupiscentiae, nisi quia nos amaret in ordine ad se, & propter se: Ergò cum omnis Dei amor erga nos sit huiusmodi, erit amor concupiscentiae, & nullus benevolentiae. Denique, quia per nos, & vt vidimus loco citato *prima conclus.* amor benevolentiae est amor directus personæ præcedens amorem concupiscentiae, seu amorem, quo volumus illi bonum: Sed ante amorem, quo Deus vult nobis bonum, non potest præcedere ex parte Dei amor directus personæ: Ergò nec amor benevolentiae.

31. Respondeo, distinguendo maiorem: Quod amatur vt medium propriè tale, concedo: Quod amatur vt medium latè, & impropriè, nego maiorem, & minorem in sensu concessio, quia Div. Thom. minimè ibi ait creaturas esse, aut amari à Deo vt media, sed solum vt ea quæ sunt ad finem, quod valdè notandum est, quia dupliciter potest aliquid se habere ad finem, primo vt quid necessarium, aut utile ad finem obtinendum, vel conservandum, vel perficiendum, & hoc est medium ad finem: Cæterum Deus, dum amat nos propter se ipsum vt finem, non ita amat nos, nempe, vt quid utile, aut necessarium ad se ipsum obtinendum, possidendum, conservandum, aut perficiendum, eoque minimè amat nos vt media ad se ipsum vt finem, nisi impropriè accipiatur medium. Secundò, potest aliquid se habere ad finem, vt ad illum participandum; possidendum, & eo fruendum; & hoc pacto licet homo sic ametur ad se propter se, hoc est, propter se vt illi communicandum, & participandum ex abundantia suæ bonitatis, non propriè amatur vt medium, sed solum vt finis *cui*, & effectus, ordinatus ad Deum vt ad finem cuius gratia. Undè verba D. Thom. loco citato sunt: *Sic igitur Deus vult se esse, & alia; sed se vt finem, alia verò vt ad finem in quantum concedet divinam bonitatem etiam alia participare.* Experimur siquidem (inquit Caietanus) quod cum nos ipsos perfectè amamus, non solum volumus nos esse, vivere, &c. sed etiam volumus, quod nos decet, & ex hoc volumus

imus benefici, & liberales esse alijs, in quo non tan attendimus commodum, aut utilitatem nostram, quam nostram bonitatem alijs communicare, & participare, quia hoc decet nos: Sic ergo Deus cum infinito excessu; vnde amat nos ut finem cui vult se ipsum participare, & communicare gratia sui, sed non ut media propriè talia.

32. Ad secundam, in primis, nego antecedens, quia sæpè significat solum finem cui perficiendum, qui nullam importat causalitatem finalem propriam, sed solum esse subiectum talis causalitatis, ut cum dicitur: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de Cælis.* Vel secundò, distingo antecedens: Semper significat causalitatem finis in effectum amantis, & amoris, transeat in ipsum amantem, vel amorem, nego antecedens, & primam consequentiam, quia cum Deus amat nos propter nos ipsos ut finem cui, seu effectus ly *propter* dicit causalitatem finalem, non quidem in divinum amorem, vel amantem, sed solum in effectum divini amoris, ita ut effectus nobis provenientes ex amore, quo Deus nos amat, seu bonum, quod nobis tali amore vult, sit propter nos, tanquam propter causam finalem, seu finem talis boni, & effectus, propter nos, inquam, perficiendos, & meliorandos; qua propter dixit Div. Thom. 1. *part. quest. 19. artic. 5. in corpore: Quod Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc,* hoc est, quod Deus vult salutem propter nos, si per hoc intelligatur, quod vult salutem esse propter nos perficiendos, liberandos, & beatificandos, ut propter causam finalem; quo pacto tota causalitas finis cadit in salutem: Non verò si intelligatur, quod Deus propter nos vult salutem, quo pacto causalitas finis significatur ut cadens in divinum velle, quia hoc repugnat.

33. Ad tertiam, concessa maiori, nego minorem: Quia cum tota felicità hominis consistat in eo, quod perfectè subordinatur Deo ut ultimo fini, velle ipsum ut sic subordinatum non est contra rationem amicitia, & benevolentia sed potius ex perfecta amicitia, & benevolentia procedit, siquidem est velle illi suam propriam perfectionem, & felicitàtem. Sicut, quod unus homo velit alterum perfectè Deo servire, & ei subordinari, non ex concupiscentia, sed ex benevolentia, & charitate erga ipsum procedit, ob eandem rationem. Nec obstat, quod hoc amore amat Deus hominem ut sui servum, quia illum amat ut sui servum ex amore sibi servantem, & subordinatum, quo pacto est idem ac amare ipsum ut verè Regem, vereque regnantem, quia servire Deo ex amore regnare est, iuxta illud Philon. 1. de Monarchia: *Deo servire optabilius est, quam regnare.* Et lib. 2. leg. Alegor. *Servire Deo*

maxima est gloria, non modo libertate maior, sed & divitijs, & principatu. Quare Deus quo sibi plus homines facit subditos, tanto maius bonum illis vult. Nec item obstat, quod hoc pacto velle illos sibi, quia non vult nos sibi ipsi, ut ex nobis melior efficiatur, aut felicità, sed ut nos meliores, & felicitàres efficiamur, dum ipsi subordinamur, & uniamur; sicut mater vult, & applicat sibi, suisque vberibus infantem, non affectu quidquam ex eo recipiendi, sed affectu dandi ei, & Pater vult filium sibi perfectè subditum, non affectu obsequij, sed effectum imbuendi filium bonis moribus, eumque educandi in virum perfectum. Ex quo patet ad quartam, quia felicità vnus hominis, aut eius perfectio non consistit in eo quod subordinetur alteri homini, aut ei serviat, sicut respectu Dei; & idè si quis amaret alium hominem ut sibi subijceretur, aut subordinaretur, non sic illum amaret ad bonum illius, sed ad commoditatem propriam. Nisi forsitan consideret bonum amati in eo quod subordinaretur amanti, ut quando Pater vult filium sibi subordinatum, & Magister Discipulum sibi obsequentem, non ex affectu obsequij, aut alterius proprii commodi, sed vnicè ad bonum filij, vel discipuli: Hoc autem pacto, & non primo nos amat Deus ut sibi subordinatos, quia in hac subordinatione tota nostra felicità consistit.

34. Ad quintam respondent aliqui, concessa maiori, distinguendo minorem: Non alia ratione esset amor concupiscentia, nisi quia nos amaret in ordine ad se, & propter se, ut propter puram rationem amandi, negant: Ut propter finem honorandum, & glorificandum extrinsecè, concedunt, & negant consequentiam; quia utroque amore amat Deus creaturas rationales, nempe amore benevolentia, & concupiscentia; benevolentia quidem, in quantum amat eas ex complacentia in illis, seu ut illæ sint bonæ in se: Concupiscentia autem, in quantum eas amat propter honorem, & gloriam sibi comparandam, ordinando totum bonum creaturae ad hanc gloriam tanquam ad ultimum finem. In quo quidem nullum inconveniens reperiunt huius solutionis Authores: Quia sicut in creatis virtus inferior elicit actus circa honestatem creatam ut circa finem, & motivum proprium, & proximum, & hoc ipsum ex imperio virtutis superioris ordinatur ut medium ad finem altiores; ita Deus diligit quidem per benevolentiam creaturam rationalem ex complacentia in ipsa, seu ut ipsa habeat bonum, tanquam propter finem proximum; sed hoc ipsum ordinat ut medium per amorem concupiscentia ad suam gloriam extrinsecam. Nec officit amicitia, inquiunt, Deum ex vi huius amoris ordinare creaturam ad bonum proprium suæ gloriæ, quia creatura sic petit amari, maxi-

versale, cui honestissimè subijcitur bonum creaturae.

35. Sed hæc solutio non placet, primò: Nam alias Deus etiam amaret creaturas irracionales amore benevolentia, quia etiam vult illis plura bona propter ipsas ut finem proximum illorum bonorum: Ergo si hoc ipsum ordinare ad bonum proprium, vel alterius, per amorem concupiscentia non obesset strictæ benevolentia, amor Dei erga creaturas irracionales esset strictæ benevolentia; quod expressè negat Div. Thom. Secundò: Nam aliàs qui amat equum, & vult illum sanum, & fortem, & propter hoc querit illi cibum, & alia, tanquam propter finem proximum, amaret illum amore strictæ benevolentia, licet hoc ipsum ordinaret ad suum proprium bonum ex amore concupiscentia: Sed hoc etiam est falsum, nam aliàs dominus equi amaret suum equum amore strictæ benevolentia, & non pura concupiscentia, quod quis dicat? Ergo. Tertio: Quia iuxta prædictam solutionem, amor benevolentia, quo Deus vult nobis bonum, imperatur ex amore concupiscentia, quo sibi vult gloriam extrinsecam ut bonam sibi: Ergo Deus magis, & principalius nos amaret amore concupiscentia, quam benevolentia, siquidem propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Quarto: Quia si ordinare creaturam ad gloriam suam confluere amorem Dei in esse amoris concupiscentia, non esset intelligibilis in Deo amor nisi concupiscentia, quia non est intelligibilis amor creature, nisi ordinans illam ad suam gloriam extrinsecam, nec ab hoc potest præscindere amor divinus ut talis: Ergo non esset in Deo amor, nisi concupiscentia erga nos: Quod quis dicat? Nec est evasio difficultatis, dicere, quod creatura sic petit ordinari, & amari, quia gloria Dei est finis universalis. Nam hoc potius probat, quod creatura non petit amari à Deo, nisi amore concupiscentia, quod est intentum contrarij arguentis; quam quod amor ordinans creaturam amatam ad bonum proprium sibi acquirendum ex concupiscentia illius boni, sit strictè amor benevolentia. Quintò: Quia amicitia delectabilis non est strictè amicitia, nec benevolentia, licet sic amans velit personæ amatæ plura bona propter ipsam; non alia ratione, nisi quia ex concupiscentia ordinat eam personam cum suis bonis ad propriam delectationem quam sibi concupiscit: Ergo pariter, si Deus personam amatam ordinaret ad suam gloriam ex stricta concupiscentia talis gloriæ ut sibi bonæ, illius amor non esset strictæ amicitia, nec benevolentia.

36. Undè melius respondeo, notando primò, quod in Deo datur propriè amor concupiscentia, quia tunc Deus amat creaturam amore concupiscentia, cum illam amat,

Illustratus. Palanco.

non tam ut sit in se simpliciter bona, quam ut sit bona alijs, & hoc pacto in primis amat Deus omnia bona accidentaliter, quæ in se non sunt bona, sed solum alijs. Deindè creaturas omnes non intellectuales, quas non amat ut sint bonæ in se, nec ut ipsæ possideant bonum, & eo fruantur, sed ut sint bonæ alijs, nempe intellectualibus; & hoc expressit D. Thom. 1. *part. quest. 20. artic. 2. ad. 3. dicens: Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitia, sed amore concupiscentia, in quantum ordinat eas ad racionales creaturas, & etiam ad se ipsum, non quia eis indigeat, sed propter suam bonitatem, & nostram utilitatem; concupiscimus enim aliquid, & nobis, & alijs.* Attendè causalem, ut videas, quam meritò ex mente D. Thom. propugnavi *Tract. præcedent. quest. 3. amorem concupiscentia non alligari ad propriam personam, sed extendi ad amandum bonum alijs.* Ecce D. Thom. tenet amorem, quo Deus amat creaturas irracionales, esse concupiscentia, quia licet non amet eas ut necessarias, vel utiles sibi, amat eas ut nobis utiles, & idè est amor concupiscentia, quia concupiscimus, non præcisè nobis, sed alijs, hoc est, quia est amor concupiscentia, non solum quo quis vult bonum sibi commodum, & utile, sed quo vult alijs bonum eis utile, aut commodum. Nec video, quo pacto iuxta contrarium Authorem distinguentem amorem concupiscentia, & benevolentia penes amare bonum propriæ personæ, vel amare alteri, possit dici amor concupiscentia ille, quo Deus amat creaturas irracionales, nam sanè Deus eas non tam sibi, quam alijs à se, nempe nobis, amat. Minusque id dici poterit ex motivo D. Thom. nempe, quia concupiscimus, & nobis, & alijs: Est ergo illa sententia expressè contra D. Thom.

37. Maior autem difficultas est, an Deus amet creaturas racionales amore concupiscentia. Veruntamen dico eas posse sic amare, primò si eas amet, non ut in se sint bonæ, & felicitàes, & possideant, fruanturque felicità, sed vnicè ut profint alijs; quo pacto amat Deus reprobos in peccato existentes, & damnatos; reprobos quidem, quia erga illos non habet amorem efficacem, quo velit eos esse in se simpliciter bonos, & felicitàes, sed solum eos conservat, ut per eos iusti exerceantur, iuxta illud August. *Omnia malus, aut idè vivit, ut corrigatur; aut idè vivit ut per eum iustus exerceatur.* Qui ergo solum ad hunc finem conservatur à Deo, amatur sanè amore concupiscentia, sicut creaturae irracionales, quia amatur ob utilitatem iustorum, & ordinatur ad bonum illorum. Damnati etiam sic amantur, quia conservantur à Deo ad maiorem gloriam, & felicitàtem beatorum, quæ sanè crescit, & augetur comparata cum ipsis, eo modo, quo opposita iuxta se

posita magis elucescunt, non verò ut ipsi in se sint simpliciter boni, & felices. Et amor concupiscentiæ in his, non præcisè ideò est talis, quia isti amantur à Deo in ordine ad se, & propter se, sed quia amantur non ut in se sint felices, sed in ordine ad creaturas aliàs amabiliter sibi dilectas, & propter earum utilitatem, & commodum.

38. Sed adhuc restat difficultas: An ex ordine ad Deum, & ad eius gloriam, & honorem amor Dei sit strictæ concupiscentiæ? Nam si ex prædicto capite amor ille esset concupiscentiæ, omnis amor, quo Deus diligit iustos, esset amor concupiscentiæ, siquidem illos non diligit nisi propter se, & ordinando eos ad sui extrinsecum honorem, & gloriam: Ergò Deus non amaret iustos amore benevolentiae.

39. Confirmatur, quia amor concupiscentiæ in Deo, re ipsa, & propriè talis, non potest esse per respectum ad commodum ipsius Dei, nec in quantum sit de bono ut sibi commo, aut sibi bono. Et huius ratio desumitur potest primo ex D. Thom. nam si in Deo posset esse amor concupiscentiæ propriè talis de bono ut sibi bono, non recurrisset ut salvaret amorem concupiscentiæ in Deo erga creaturas irrationales ad illam rationem: *Concupiscimus enim aliquid, & nobis, & alijs*, quia ut probaret, quod Deus posset concupiscere bonum sibi, satis esset nos concupiscere nobis, licet non alijs. Secundò: Quia Deus, propriè, & simpliciter loquendo, nihil omninò ex creaturis potest accipere boni, nec vllò modo bonificari, aut meliorari ab ipsis, nec ipsi sunt vllò pacto utiles Deo ad bonum sibi acquirendum: Ergò creaturæ re ipsa non sunt bonæ ipsi Deo, bonitate commoditatis, aut utilitatis respectu ipsius Dei. Nec valet dicere, quod ex creaturis accipere potest gloriam, & honorem extrinsecum. Quia hæc gloria, & honor extrinsecus non est bonum ipsius Dei ipsi propriè commodum, aut utile, vnde quamvis tota gloria extrinseca Deo deficeret, nullum bonum ei deficeret, nec Deus esset minus bonus, aut felix, nec per talem gloriam Deus est magis felix, bonus, aut perfectus: Ergò nec ipsam gloriam extrinsecam potest Deus concupiscere sibi propriè, sed solum illam concupiscit ipsis creaturis rationalibus glorificantibus, & honorantibus Deum, quibus solis est comoda, & utilis, quia eas perficit, & meliorat, & felicitat, ut sic dicam.

40. Undè iam, ad quintam replicam, ex *numer. 30.* respondeo, distinguendo maiorem: Potest Deus nos amare amore concupiscentiæ, si nos amet propter bonum aliorum, & vnicè ut alijs utiles simus, concedo maiorem: Ex eò præcisè, quod nos amet in ordine ad se, & propter se, nego maiorem,

& minorem. Nam tunc solum Deus amat creaturam amore strictè concupiscentiæ, quando non amat illam ut ipsa sit in se perfecta, felix, & bona, sive ut possideat in se, & fruatur bono suo, & suæ felicitate, sed ut sit bona alijs, hoc est, quando ipsa non est principalis finis *cui*, sed alià, cui amatur, & in cuius bonum ordinatur, & ex hoc capite dicitur amor concupiscentiæ strictæ in Deo contradistinctus ab amore benevolentiae, & hoc pacto potest nos amare, si nos amet vnicè, aut principaliter, ut sumus alijs utiles, & boni, respiciendo alios pro fine principali *cui*, & effectus; non verò, quando nos amat, ut sumus in nobis boni simpliciter, & felices. Nec obest, quod hoc ipsum ordinet ad gloriam suam extrinsecam, quia per hoc non extrahitur amor benevolentiae à ratione talis, nec redditur strictè concupiscentiæ, ut ostensum manet, quia nempe nec ipsam gloriam extrinsecam amat Deus sibi stricta concupiscentia erga se, sed ex benevolentia erga nos, quia ipsa non tam est bona Deo, quam nobis; propriè enim est bonum nobis, seu nostrum, quod Deus honoretur, & glorificetur à nobis, & solum impropiè, est bonum Deo, seu Dei; & sic ex eo quod Deus nos ordinet ad suam gloriam extrinsecam, solum sequitur quod nos ordinet propriè, & simpliciter ad bonum nostrum, impropiè autem, & similitudinariè ad bonum Dei, quia gloria extrinseca non aliter est bonum Dei: Hoc autem non extrahit, sed potius constituit illum amorem Dei in esse amoris benevolentiae simpliciter, & propriè erga nos, & solum secundum quid concupiscentiæ erga se. Nec enim, qui summum bonum est, & cui nihil boni accrescere potest, potest strictè, & propriè sibi bonum ex alijs concupiscere, licet possit alijs concupiscere bonum suum, seu bona sua, ex benevolentia erga illos.

41. Sed dices: Deus à nobis exigit ut eum honoremus, & glorificemus, & ad hoc nos creavit, redemit, &c. hoc etiam nobis præcipit: Ergò concupiscit sibi gloriam, & honorem extrinsecum. Distinguo antecedens: A nobis exigit hoc, & id nobis præcipit, ad sui commodum, & felicitatem, nego: Ad nostrum commodum, & felicitatem, concedo antecedens, & nego consequentiam: Quia semper ad discernendum, cuiam propriè concupiscitur aliquod bonum, attendendum est, cuiam appetatur ut propriè bonum commodum, & cuius propriè perfectivum, & ad cuius commoditatem, & felicitatem; hoc est, attendendus est finis *cui* magis, quam finis cuius gratia: Cum autem Deus ipsam suam gloriam extrinsecam appetat, non tam ut sibi bonum commodum, quam ut bonum commodum nobis, in quo nostra felicitas sita est, nosque sumus propriè finis *cui*, adhuc respectu amo-

amoris, quo ipse appetit glorificari extrinsecè à nobis, Deus autem impropiè; inde est quod propriè illam non concupiscit sibi, sed magis nobis ex benevolentia erga nos.

42. Sed non quiesces. Primò: Quia Deus verè, & propriè vult sibi gloriam, & honorem extrinsecum: Sed velle aliquid sibi verè, & propriè est strictè amor concupiscentiæ erga se: Ergò amat illam amore concupiscentiæ erga se propriè tali. Maior patet: Quia non vult gloriam, & honorem nobis, sed sibi soli, iuxta illud: *Soli Deo honor, & gloria.* Secundò: Quia si Deus propriè non concupisceret sibi, sequeretur, quod casu quo produceret equum; v.g. & non ad utilitatem, aut commodum alterius creaturæ, illum amaret amore benevolentiae, siquidem in primis illum amaret, deinde non amore concupiscentiæ, siquidem nec ut bonum sibi, nec ut bonum alijs: Ergò amaret illum amore benevolentiae: Hoc autem repugnat: Ergò. Respondeo, distinguendo maiorem: Verè & propriè vult sibi gloriam, & honorem ut bonum sibi propriè commodum, aut utile, nego maiorem: Ut bonum sibi decens, & honestum, nobis autem utile, & commodum, concedo maiorem: Et distingo minorem eodem modo, negoque consequentiam. Ad probationem maioris, pariter dico, quod Deus non vult gloriam, & honorem nobis sub ratione gloriæ, & honoris, seu sub ratione boni decentis, & honesti, quia non vult nos glorificari, aut honorari per illam; sed ipse est, qui vult glorificari, & honorari, non quia hoc sit utile aut commodum sibi, sed quia sibi decens, honestum, aut debitum, nobis autem utile, ac commodum: Quia ex gloria extrinseca ipse solus honoratur, & glorificatur, sed nos soli utilizamur, proficimus, & melioramur; vnde amor gloriæ extrinsecæ in Deo, erga se est amor honestatis, & decentiæ, spectans ad amorem benevolentiae erga se; non verò propriè concupiscentiæ erga se, nam ut supra aiebam, summum bonum non potest propriè concupiscere bonum sibi: Solum ergò est concupiscentiæ erga nos, hoc est, quo concupiscit propriè nobis totum commodum gloriæ suæ extrinsecæ, siquidem sub ratione boni commodi, & perfectivi, solis nobis illam vult, non sibi, & hoc ex benevolentia erga nos. Ad secundam, insto argumentum, in casu, quo Deus produceret aliquod accidens extra subiectum, actu illud non ordinando ad commodum, aut utilitatem alterius, sed cum proposito illud conservandi solum per totam æternitatem, quin vlli creaturæ prodesset: Sanè eo in casu non vellet Deus illud accidens amore concupiscentiæ, quia non concupisceret illud, nec sibi, nec alijs; non sibi, nam ad quid sibi? Si dicas, quod ad ostensionem suæ potentiae, & sui gloriam extrinsecam: Rursus rogo. Vel

ad ostendendam suam potentiam sibi, vel alijs? Ad sibi, quid magis frustraneum? Ad ostensionem illius alijs, iam esset contra suppositionem casus, nempe quod illud accidens nulli alteri futurum esset utile, quia iam amaretur à Deo ut utile ad hoc quod alijs creaturis, nempe intellectualibus, ostenderetur eius summa potentia, & sic Deus ab eis glorificaretur. Si ergò servato casu, adhuc non amaretur à Deo, nec ut utile, aut commodum ad alium finem: Ergò non amaretur amore concupiscentiæ: Quo ergò amore amaretur accidens? En tuam difficultatem. Respondeo ergò, distinguendo sequelam: Sequeretur, &c. & idem sequeretur, quamvis Deus propriè concupisceret sibi, concedo: Et idem non sequeretur, nego sequelam. Ratio est, nam dato quod Deus posset sibi concupiscere aliquid propriè de illo equo, solum posset concupiscere ostensionem suæ potentiae, artis, & sapientiae, & ex hac gloriam extrinsecam; hanc autem, supposito quod nulli alteri creaturæ profuturus foret, non posset Deus ex illo concupiscere, quia non aliter posset prodesse ad ostensionem potentiae Dei, nisi illam ostendendo creaturis rationalibus, & sic prodesse illis ad potentiam, & sapientiam Dei cognitionem, & glorificationem: Non ergo posset Deus equum illum sibi concupiscere, nec amare amore concupiscentiæ, casu quo nulli alteri creaturæ profuturus foret: Quo igitur amore illum amaret? Nunquid benevolentiae? En tuam difficultatem. Dicam ergò in his casibus methaphysicè tantum possibilibus, fore amorem benevolentiae latè, & impropiè dictæ.

43. Ad sextam ex *numer. 30.* concessa maiori, distingo minorem: Ante amorem, quo Deus vult nobis bonum nostri constitutum, non potest præcedere amor directus personæ, concedo: Ante amorem, quo vult nobis bonum accidentale supponens nos constitutus in esse naturali, nego minorem, & consequentiam; quia, ut ibidem notavimus, non constituitur amor concupiscentiæ per velle alicui bonum quod ipse est, seu quo constituitur in primo sui esse, aliàs Deus amaret se amore stricto concupiscentiæ, quia amat sibi bonum, quod ipse est; quod nullus dixit: Imò amare alicui bonum, quod ipse est, includitur in amore directo personæ, quia non aliter amatur directè persona, nisi amando illi bonum quod ipsa est, licet hic sit impropius modus loquendi, præsertim in Deo, quia significat compositionem, seu concretionem boni cum persona; quæ in Deo re ipsa non est. Solum ergò contra distinguitur amor concupiscentiæ ab amore benevolentiae; eo quod est amor boni accidentaliter personæ prius directè amate, ad distinctionem amoris benevolentiae, qui est amor directus personæ, seu amor boni quod est ipsa, seu quo ipsa

constituitur primo bona: Unde recte, & consequenter distinguimus in Deo erga nos amorem benevolentiae, quo nos amat ut bonos personam, amando directe personas, in quo necessario includitur amare nobis bonum quod sumus, aut quo primo constituimur boni: Et amorem concupiscentiae, quo nobis prius directe amatis, vult bona accidentalia, & supervenientia: Et licet ante amorem, quo primo modo vult nobis bonum, non possit praecedere amor directus personae, quia est idem iste cum illo; tamen ante amorem, quo nobis vult bonum secundo modo, semper praecedit amor directus personae.

44. Sed dices: Ergo amor, quo Deus vult nobis gratiam, & charitatem, est amor stricte concupiscentiae, & non benevolentiae, quod quis dicat? Sequela probatur: Quia est amor supponens amorem directum personae, & quo Deus vult bonum accidentale ipsi personae, siquidem gratia, & charitas est accidens, & non de substantia subiecti: Sed in hoc distinguimus amorem concupiscentiae ab amore benevolentiae: Ergo. Respondeo, negando sequelam. Ad probationem, distinguo maiorem: Est amor supponens amorem directum personae intra ordinem naturae, concedo: Amorem directum personae in ordine supernaturali, nego maiorem, & minorem, quia amor concupiscentiae debet esse distinctus ab amore directo personae intra eundem ordinem, & illum supponere: Attamen in ordine supernaturali non distinguitur amor, quo vult Deus homini gratiam, ab amore directo personae in illo ordine, nam gratia ipsa constituit personam per modum naturae in ordine supernaturali in esse obiecti congrui divinae dilectionis amabilis; unde amor directus personae in hoc ordine est regenerativus spiritualiter hominis, sive personae sic amatae, in quantum communicat illi gratiam per modum radicis caeterorum donorum, & per modum naturae, qua primo constituitur in illo ordine; & ideo idem amor directus personae in ordine supernaturali includit amorem, quo Deus vult illi bonum gratiae, quo nempe constituitur in esse personae amabilis in tali ordine, seu in esse obiecti condigni divinae dilectionis amabilis, ideoque amare illi bonum gratiae non est amor concupiscentiae, sed amor benevolentiae directus erga personam ut primo constitutam in ordine supernaturali: Ad modum quo, amor, quo Deus vult homini naturam rationalem, non est concupiscentiae, sed inclusus in amore naturali benevolentiae, quo Deus amat directe personam ut bonam in tali ordine. Supposito vero, quod Deus amet hominem amore benevolentiae, ut sibi gratum in ordine supernaturali per gratiam, illum talem efficiendo, & spiritualiter generando, ex hoc amore benevolentiae

vult Deus illi felicitatem supernaturalem, & alia dona illi congrua amore concupiscentiae non sibi, sed illi, ea concupiscendo. Unde amor, quo vult illi gratiam, est ipse amor benevolentiae supernaturalis erga hominem, non autem ex amore benevolentiae erga ipsum; sed amor quo vult illi sic amato caetera dona, est quidem ex amore benevolentiae supernaturalis, sed non per se amor benevolentiae, sed concupiscentiae. Hoc intellige ex nostro modo concipiendi imperfecto, nam re ipsa in Deo idem est amor concupiscentiae, & benevolentiae, licet respectu diversorum, respectu quidem personae ut sibi gratum est benevolentiae; respectu vero boni consequenter voluti personae, sibi gratum, & iam amatae, est concupiscentiae. Unde recte coherent hic dicta cum dictis loco citato de Spe, quaest. 3.

QUESTIO III.

AN CHARITAS SIT amicitia?

ITA inquit D. Thom. in praed. sent. art. 1. & ponit rationes dubitandi. Primo: Quia non est conversatio Dei cum homine: Ergo nec amicitia inter hominem, & Deum: Ergo charitas non est amicitia. Secundo: Quia amicitia non est, nisi circa redamantem: Sed charitas est etiam erga inimicos odio habentes: Ergo non est amicitia. Tertio: Quia charitas non est amicitia utilis, nec delectabilis: Aliunde nec amicitia honesti: Ergo non est amicitia. Probat maiorem ex Hieron. in Epist. ad Paulinum, qua ponitur in principio Bibliae, ubi sic ait: *Illa est vera necessitudo, & Christi gloriose copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola, & palpans adulatio, sed Dei timor, & divinarum Scripturarum studia concilians.* Deinde probat minorem, quia amicitia honesti non est nisi ad virtuosos: Sed charitatem diligimus etiam peccatores: Ergo charitas non est amicitia honesti. Veruntamen.

CONCLUSIO.

DICO primo cum D. Thom. Charitas est vera amicitia hominis ad Deum. Probat Div. Thom. primo, ex illo Ioann. 15. *Iam non dicam vos servos, sed amicos:* Sed hoc non dicebatur eis, nisi propter charitatem: Ergo quia charitas est vera amicitia. Secundo: Quia amicitia hominis ad Deum importat amorem benevolentiae hominis ad Deum mutuo amantem, fundatum in communicatione bonorum; Sed hic amor hominis ad Deum est chari-

ALICUA DECIDUNTUR dubia.

charitas: Ergo charitas est vera amicitia hominis ad Deum. Minorem probat: Quia charitas est in primis amor benevolentiae erga Deum, & non concupiscentiae, siquidem per illam amamus Deum, non ut bonum nostrum, sed ut summum bonum in se, & propter se, sive propter suam bonitatem; in quo consistit esse amorem benevolentiae. Deinde fundatur in communicatione, siquidem fundatur in eo quod Deus facit nos suae divinae naturae consortes, quia & suae beatitudinis participes, & haeredes; ex vi enim huius communicationis facit nos sibi similes, & in hac similitudine fundatur amor charitatis: Ergo est amor benevolentiae in communicatione fundatus, & consequenter vera amicitia hominis cum Deo.

3. Ad rationes dubitandi facile respondet. Ad primam, ut supra, quaest. praeced. a num. 20. Ad secundam, distinguit maiorem: Amicitia non est nisi circa redamantem directe, & principaliter, concedit maiorem: Indirecte, & ex consequenti, negat maiorem, & distincta minori eodem modo, negat consequentiam: Quia licet amicitia directe, & principaliter solum respiciat redamantem, seu amicum, tamen indirecte, & ex consequenti, propter ipsum amicum principaliter amatum, se extendit ad omnes ad ipsum pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ad ipsum attineant; & tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum, amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiam si nos offenderint, vel oderint: Hoc ergo modo amicitia charitatis se extendit ad offensores, & inimicos nostros, quos per charitatem amamus, quia pertinentes ad Deum, quem charitas respicit directe, & principaliter ut amicum, & ideo ex consequenti amat omnes pertinentes ad talem ac tantum amicum. Ad tertiam similiter, concessa maiori, negat minorem: Amicitia honesti non est, nisi circa virtuosos, directe, & tanquam personam principalem, concedit: Indirecte, & ex consequenti, negat maiorem: Quia vera amicitia intuitu amici, sive personae principaliter amatae propter sui virtutem, se extendit ad amandos alios ad ipsam attinentes, licet non sint virtuosus: Et hoc modo charitas, quae maximè est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos diligit propter Deum. Veruntamen notandum est, quod licet charitas, seu amicitia extendatur ad omnes pertinentes ad amicum, illos tamen non denominat amicos, nec sic illos amantem denominat amicum illorum, proprie loquendo, nec est amicitia cum illis, sed solum secundario, & ex consequenti est amor illorum, denominatque illos amatos, & subiectum amoris amans illos sed defectu redamationis non est amicitia cum illis, sed solum cum principali amico redamante.

4. **S**UPRA hunc Div. Thom. articulum, dubitant primus eius Expositores: An charitas sit adaequate amicitia erga Deum? Sed facile respondetur, quod si amicitia sumatur ut nomen collectivum significans utriusque amici amorem mutuum, non potest dici charitas adaequate amicitia, nisi etiam charitas sumatur collectivè pro utraque charitate, nempe hominis erga Deum, & Dei erga hominem. Veruntamen, si sumatur solum ex parte hominis, pro forma constituyente ipsum amicum Dei, est maior difficultas, & rationes dubitandi sunt.

5. Primo: Quia charitas potest inveni in subiecto, quin illum constituat amicum: Ergo se sola non est adaequate amicitia, nec forma adaequate constituens amicum. Probat antecedens. Primo: Quia in parvulis baptizatis invenitur vera charitas simul eis infusa cum gratia: Sed parvuli non sunt proprie Dei amici: Ergo. Secundo: Quia potest stare charitas in homine, quin homo redametur à Deo: Sed tunc non esset homo ille amicus Dei, quia implicat amicitia sine redamatione: Ergo. Probat maior, primo, quia potest infundi homini charitas sine gratia, cum enim sit qualitas distincta à gratia, & recepta in potentia distincta, nempe in voluntate, abs dubio posset Deus infundere voluntati charitatem, non infundendo gratiam in anima: Sed tunc homo non redamaretur à Deo, quia sola gratia est, quae reddit hominem Deo gratum, & obiectum dignum divinae dilectionis amabilis: Ergo potest stare charitas in homine, quin homo redametur à Deo. Secundo: Quia actus charitatis disponens ad iustificationem, pro illo signo, pro quo disponit, est verè charitas: Sed pro eo signo nondum homo redamatur à Deo amabiliter, imò nec est obiectum dignum divinae dilectionis amabilis, quia talis non constituitur, nisi per gratiam sub munere sanctificantis, sub quo munere nondum intelligitur: Ergo. Tertia ratio dubitandi est: Quia sine charitate potest homo esse amicus Dei: Ergo non constituitur talis unice, & adaequate per charitatem. Probat antecedens. Primo: Quia iuxta Trident. sess. 6. cap. 7. homo fit ex iniusto iustus, & ex inimico amicus per voluntariam susceptionem gratiae: Sed esset iustus per solam gratiam, quamvis charitatem non susciperet: Ergo pariter amicus. Secundo: Quia per solam gratiam constituitur homo dignus divina dilectione amabili, & obiectum congruum illius: Sed solum amicus Dei est dignus diligi amabiliter à Deo: Ergo.

gò per solam gratiam constitui potest amicus.

6. Veruntamen cum communi sententia dico, quod charitas se sola est forma adequatè constituens hominem amicum Dei, & consequenter est adequatè amicitia. Probat: Quia amicitia ex parte vnius amici formaliter adequatè consistit in amore benevolentia, quò alterum amat, connotando ex parte alterius redamationem: Sed charitas per se ipsam est formaliter amor benevolentia erga Deum connotatque est parte Dei redamationem, siquidem amat Deum non vt cumque, sed sub ratione summi boni communicabilis, aut se communicantis socialiter, & amicabiliter: Ergò se sola adequatè constituit hominem amicum Dei.

7. Ad rationes dubitandi respondeatur. Ad primam, distinguo antecedens: Potest charitas inveniri in subiecto, quin illum constituat amicum, defectu alicuius connotati, omitto antecedens: Defectu formæ in recto constitutivæ, nego antecedens. Ad primam eius probationem, concessa maiori, in primis, nego minorem, quia cum amicitia non sit actus, sed habitus, nec consistat in actuali mutuo amore, nam amici dormientes sunt amici, sed solum in habituali amore, parvuli, quibus inest habitualis amor erga Deum, verè possunt dici amici Dei.

8. Sed contra hoc instat in present. M. Ferre, primò, quia durum videtur, quod ego alicuius actualiter amicus sim, quem nunquam actu dilexi, per hoc quod possim eum diligere: Sed licet parvulis inest charitas, per illam tamen nunquam Deum dilexerunt, sed solum possunt eum diligere: Ergò non possunt dici actualiter amici Dei: Et confirmat, nam licet per charitatem voluntas eorum inclinata sit ad amandum Deum, quando possunt, hoc non sufficit ad amicitiam: Ergò non sunt actu amici: Probat antecedens, quia Deus ex bonitate sua propensus est ad amandum nos: Sed hoc non sufficit vt sit amicus noster, aliàs esset amicus eorum, quos nunquam actu dilexit: Ergò. Secundò: Quia sic fundatur relatio amicitia in mutuo amore, sicut relatio paternitatis in generatione: Sed relatio paternitatis non potest fundari in generatione solum a pritudinali, nempe in sola potentia generativa, non reducta ad actum: Ergò nec relatio amicitia in solo amore, habituali non reducto ad actum. Tertio: Quia contra rationem amicitia est amicum esse latentem: Sed parvulos omninò latet Deus, cuius nullam noticiam habent: Erga non sunt actu amici Dei.

9. Sed contra hanc doctrinam sic insurgo, quia non minus iustitia petit actualem amorem, aut exercitium iustitia, quam amicitia actualem amorem, vel exercitium

amicitia, vnde sicut videtur durum, quod ego sim actu amicus erga illum, quem nunquam actu dilexi, ita videtur durum, quod actu sit iustus, qui nunquam iustitiam dilexit, nec exercuit: Sed hoc non obstante, parvuli baptizati actu, & propriè sunt iusti, siquidem per Baptismum iustificantur: Ergò illo non obstante, actu sunt amici Dei, siquidem per Baptismum reconciliantur. Secundò: Quia iuxta Trident. homo per voluntariam susceptionem gratia, & donorum, fit ex inimico amicus; quod debet intelligi, non solum dum extra Sacramentum iustificatur per actum contritionis, sed dum per Sacramentum iustificatur, se disponendo per solam attritionem: Sed in hoc secundo casu infunditur illi charitas sine actu charitatis: Ergò sine actu charitatis fit amicus Dei. Respondet, adultos sic iustificatos solum habitualiter esse amicos Dei, dico tamen absolute amicos, quia in sua potestate, & inclinatione, habent amicitiam actualem cum Deo, quem per donum charitatis possunt proximè redamare. Sed contra est, quia si habitualiter, & absolute sunt amici Dei, quia possunt per donum charitatis ipsum redamare, & quia ad hoc inclinantur: Ergò pariter parvuli erunt habitualiter, & absolute amici Dei eadem ratione, quia quod defectu vsus rationis non possint actu redamare, non tollit ab eis vim proximam, & inclinationem redamandi per habitum charitatis eis infusum. Respondet secundo, quod Concilium solum vult, quod homo per susceptionem gratia, & donorum fiat ex inimico amicus quasi passivè, hoc est, dilectus à Deo, non verò activè, & propriè ex parte sua amicus Dei. Sed contra etiam est, quia Concilium ab omnibus intelligitur, eo sensu, quod omnis, qui iustificatur, fiat propriè, & simpliciter amicus Dei: Ergò malè exponitur de amico solum obiectivè, & passivè. Secundò: Quia implicat aliquem esse passivè amicum, nisi sit etiam activè, nam amicus passivè non est, nisi qui amicabiliter amatur ab alio: Sed implicat amicabiliter amari, nisi ex parte sua sit etiam actu amicus, nam amicitia ad distinctionem simplicis benevolentia, est essentialiter mutua; nam vt inquit D. Thom. in present. artic. 1. in corp. Amicus est amico amicus: Ergò si ille, qui iustificatur per Sacramentum Pœnitentia, aut Baptismi sine actu charitatis, fit amicus Dei passivè etiam fit amicus eius activè. Nec humanitas Christi, vt vult M. Ferre, per solam vniõnem hypostaticam fit verè, & propriè amica Dei, adhuc passivè, sed solum à Deo dilecta formaliter amore benevolentia, licet radicaliter amica, eo quod vniõ illa radicatur charitatem, quæ sola est formalis amicitia.

10. Vnde sentio, solum habitum charitatis, præsupposita gratia, sine actu charitatis, nec actu, nec de præterito exercito, conf-

constituere absolute amicum Dei. Et ratio est, quia amicitia non est actus, sed habitus, vt tenet Philosophus, nec est amor mutuus actualis, sed amor mutuus habitualis: Adqui habitus charitatis hoc per se præstat, nullo antea exercito actu charitatis, vt patet in parvulis, & adultis iustificatis per Sacramentum sine actu charitatis: Ergò,

11. Ad rationes autem in contra, dico, ad primam, quod in amicitia humana verum tenet, nam cum sit acquisita non potest dari habitualis amor erga alium, quin ex actibus amoris erga illum genitus fuerit. Attamen amicitia hominis ad Deum, de qua loquimur, est habitus infusus, seu habitualis amor Dei gratuito ab ipso Deo homini infusus, eoque potest haberi sine vilo actu amoris præcedente, potissimè cum Deus, qui magis continet in se voluntates hominum, quam ipsi suas, possit supplere actualem voluntarietatem in talis habitus susceptione, vt sicut per gratiam redditur infans verè iustus, sine voluntarietate actuali, quam Deus supplet in parvulis, ita reddatur sine illa verè amans habitualiter, & verus amicus, quia illam Deus supplet. Vnde parvuli, non precisè quia possunt Deum diligere, sed quia in habitu illum diligunt, dicuntur amici Dei; sicut si per possibile, vel impossibile posset quis habitu diligere amicum, seu esse in habituali amore illius, sine actuali amore, nec præterito, absudio esset actu amicus illius, licet non actu amans. Ad confirmationem, nego antecedens. Ad probationem, concessa antecedenti, nego consequentiam, quia illa Dei propensio non est amor habitualis erga nos, nec connotat ex parte nostra verum amorem erga Deum, nec fundatur in communicatione bonorum, sed compatitur absque omni amore ex parte nostra, & absque omni communicatione bonorum, imò eam propensionem habet Deus erga eos, qui actu sunt inimici eius, quin etiam erga creaturas posibles, siquidem illa non est propensio vlla subiectiva per modum habitus, sed summa Dei bonitas, & fecunditas, quatenus ex se est ratio motiva sufficiens, & in actu primo liberè movens ad omnes creaturas amandas, & eis sua dona communicanda, si velit. Aliter autem est inclinatio habitus charitatis ad Deum in parvulis, vt per se patet, quia verè est habitualis amor Dei, & subiectiva in Deum inclinatio, fundata in similitudine, & participatione divinæ naturæ, connotat etiam ex parte Dei amorem erga parvulos amicabilem: Ergò nulla est paritas. Ad secundam, nego maiorem, quia est etiam maxima disparitas; tum, quia sola potentia generativa non est habitualis generatio, nec habitus generandi, & sic non sufficit ad fundandam paternitatem, sicut nec sufficit potentia amandi ad fundandam relationem amicitia. Tum, quia non distingui-

mus paternitatem acquisitam, & infusam, sed omnis paternitas est acquisita actione propria generandi filium: Attamen omnes distinguimus amicitiam acquisitam, & infusam, & ied licet acquisita fundetur, sicut paternitas, semper in actione propria, siue in potentia vt exercita, tamen hoc non currit de amicitia infusa. Ad tertiam, distinguo minorem: Parvulis omninò latet Deus actualiter, concedo: Habitualiter, nego minorem, & consequentiam, quia parvulis etiam infunditur habitus fidei, qui est habitualis Dei cognitio, & hec sufficit ad amicitiam habitualem, qualis est amicitia parvulorum

12. Hæc dixerim pro tuenda vera amicitia inter parvulos baptizatos, & adultos per Sacramentum iustificatos sine actu charitatis; nam sanè, dum sic iustificantur, verè reconciliantur cum Deo, & ex integro restituntur ad illum statum, quem amiserunt per peccatum: Ad in illo erant propriè amici Dei, ante quam peccarent: Ergò dum iustificantur, tales redduntur. Parvuli etiam restituntur ad illum statum amicitia, in quo nascerentur, si adamus non peccasset, nam vbi abundavit delictum, superabundavit & gratia: Sed tunc nascerentur verè amici Dei: Ergò pariter nunc renascuntur per Baptismum. Veruntamen dato, quod eis neganda sit verè, & propria ratio amicorum Dei, facile responderi potest, quod non sunt actu amici Dei defectu connotati exacti ad denominationem amici, non defectu formæ constitutivæ, quia tota forma est habitus charitatis, licet actus charitatis, vel præsens, vel præteritus sit connotatum ad talem denominationem.

13. Ad secundam rationem dubitandi ex num. 5. in primis responderi potest, implicare contradictionem, quod charitas inest voluntati hominis, & per illam amet Deum, quin homo redametur à Deo, vel quia ipsemet actus, & habitus charitatis quodammodo reddit hominem obiectum congruum divinæ dilectionis amicabilis, tanquam forma sanctificans actualis, seu per modum actus, vt aliqui existimant non sine probalitate, vel quia implicat hominem ex charitate diligere Deum, quin Deus illi gratiam infundat, & illum sibi assimilet in natura, vt etiam alij probabiliter existimant. Sed quia istæ sententia non facile admittuntur, & alibi sunt examinandæ. Respondeo secundo, ommissa maiori, vt possibili de potentia absoluta, distinguendo minorem: Tunc homo ille non esset amicus Dei ex defectu formæ pro recto constitutivæ, nego minorem: Ex defectu alicuius connotati, concedo minorem, & nego consequentiam, quia eo in casu deficeret connotatum essentialè amicitia hominis ad Deum, nempe redamatio ex parte Dei, & meritum ex parte hominis vt redametur; hoc enim solum est connotatum ad hoc

vt homo ex parte sua denominetur amicus; non tamen deficeret charitas, & amor ex parte hominis, quæ sola est forma, per quam homo amicus constituitur. Si verò inquiras, cur ad constituendum amicum potius sit forma charitas, seù amor ex parte hominis, & connotatum charitas, seù redamatio ex parte Dei, & non è contra? Respondeo, quod in amicitia illud debet esse forma constituens amicum, quod est magis proprium amicitia; sed iuxta D. Thom. *infra quæst. 27. artic. 1.* & iuxta Philosoph. 8. *Esichor. cap. 8.* amicitia magis est proprium amare, quam amari; ergò forma debet esse ea, vi cuius constituitur habitualiter amans, nempe charitas, non verò, nisi tantum connotatum, redamatio, seù id, quo amicus constituitur amatus, aut obiectum condignum redamatione.

14. Ad tertiam, nego antecedens. Ad cuius probationem ex Trident. dico, quod sententia Trident. est, quod homo ex iniusto fit iustus, & ex inimico amicus per voluntariam susceptionem gratia, & donorum; quod debet intelligi per distributionem accommodam, ita vt fiat iustus per voluntariam susceptionem gratia, & amicus per susceptionem donorum, seù doni principalis, quod est charitas. Ad secundam probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Solus amicus Dei est dignus diligere amicabilem à Deo, in præsentia providentia, transeat: Attenta potentia absoluta infundendi gratiam sine charitate, subdistinguo: Solus amicus, vel radicaliter, vel actualiter talis, concedo: Solus amicus formaliter, & actualiter talis, nego minorem; quia in illo casu possibili de potentia absoluta homo habens gratiam sine charitate, esset amicus radicaliter in vi gratia, & hoc sufficeret, vt esset dignus divina dilectione amicabile, licet Deus ex supremo suo dominio negaret illi amicitiam formalem, nempe charitatem.

15. Dubitatur secundò: An charitas sit essentialiter amicitia cum Deo, an solum connaturaliter, hoc est, an essentialiter habeat denominare hominem, cui inest, amicum Dei, an hoc solum habeat connaturaliter. Super hoc dubium litigat M. Ferre cum Illustri. Godoy, contendens, quod habitus charitatis cum actu illius, vel præsentis, vel præteriti, non solum connaturaliter, sed essentialiter denominat amicum, ita vt nec de potentia absoluta possit esse in homine, quin illum talem denominet, eo quod implicat talem habitum existere sine gratia habituali in subiecto, quæ sola posset deficere vt ipsum denominaret amicum. E contra Illustri. Godoy, & cum eo alij contendunt posse infundi de potentia absoluta habitum charitatis, & elicere suum actum sine infusione gratia habitualis, & sic in eo casu redderet hominem amantem Deum, sed non ami-

cum, quia non dilectum amicabilem à Deo, siquidem non nisi ratione gratia constituitur amicabilem dilectus à Deo. Caterum hæc controversia spectat potius ad Tractatum de Iustificatione impij, in quo à Thomistis exagitur, tum, an habitus, vel actus charitatis, sine gratia, esset forma sanctificans. Tum, an possit elici, quin procedat à gratia. Ideòque in præsentis satis sit dicere, quod si stemus sententia neganti possibilitatem habitus, & actus charitatis sine gratia, nec de potentia absoluta poterit existere in homine habitus charitatis, quin illum denominet amicum Dei, quia non poterit esse sine gratia, quæ reddat hominem gratum Deo, & consequenter quin eum amicum reddat. Si verò stemus sententia affirmanti, rursus subdistingendum est, nam vel negamus, vel affirmamus habitum, aut actum charitatis esse in eo casu formam iustificantem: Si affirmamus, adhuc in eo casu, redderet hominem gratum Deo. Si negamus, sanè posset esse habitus, & actus charitatis, quin redderet amicum Dei defectu connotati, nempe, quia deficeret esse hominem gratum Deo, quod essentialiter exigitur, licet de connotato, ad denominationem amicitia. Disputare autem de his hypothetibus in hoc Tractatu non vacat.

16. Dubitatur tertio: Ad charitas sit etiam amicitia erga proximum? Respondeo primò: Quod charitas actus, & denominativè est amicitia erga proximos iustos. Probatur; quia eos diligit amicabilem, siquidem diligit eos amore mutuo benevolentia fundato in perfecta communicatione bonorum, nempe eiusdem naturæ, & vitæ divinæ, quam omnes iusti communiter participant, tanquam filij omnes Dei, & inter se confratres, & coheredes eiusdem vitæ, & felicitatis æternæ: Sed amor benevolentia mutuo fundatus in simili communicatione bonorum, nempe cum participatione eiusdem naturæ, vitæ, & felicitatis, est actu, & formaliter amicitia, actusque eos sic se mutuo amantes denominat formaliter amicos: Ergò.

17. Sed dices cum Ripalda, charitatem non esse amorem benevolentia erga proximum, quia non amat proximum propter ipsum, nec ex complacentia in ipso vult illi bona gratia, & vitæ æternæ, sed vnicè propter Deum: Sed hoc requiritur ad amicitiam: Ergò. Secundò: Quia peccator etiam est proximus: Sed charitas non est amicitia cum peccatore: Ergò nec cum iusto. Respondeo ex dictis, negando assumptum. Ad probationem, concessa maiori, nego minorem: Quia iam supra vidimus, ad amorem benevolentia non requiri, quod amans moveatur ex bonitate propria amici, nec ex complacentia in illa, aliàs Deus non nos amaret amore benevolentia; sed satis est, quod ametur vt finis sui, &

Prop.

propter ipsum vt finem effectus, seù quod ametur amore directo personæ, non vt bona, & commoda sit amanti, sed vt in se sit, vel quia in se est bona, sive vt ei sit bonum, sine respectu commoditatis, aut utilitatis ad amantem: Hoc autem pacto post quis per charitatem amare proximum, sicut se ipsum, nempe amando ei bonum omne, quod sibi amat, sicut sibi, amore vnivo vtriusque personæ, qui sanè amor benevolentia, & non concupiscentia est, licet solum moveatur ad sic amandum ex bonitate divina primariò amata, & ex complacentia in illa, sicut ex illa movetur ad se ipsum amandum: Undè casu, quo duo se invicem amant in Deo, & propter Deum, vt propter commune vtriusque motivum, & vltimum finem, absdubio hic amor perfectissimè benevolentia, & amicitia est, quamvis ad sic amandum se ipsos, non moveantur ex complacentia mutua in se ipsis, aut ex propria, & creata bonitate, sed ex divina. Nec obstat, quod amans proximum ex charitate, ordinet illum ad Deum vt suum amicum: Quia non ordinet illum ad Deum principalem amicum, tanquam ad finem sui, nec vt ei sit bonum, sed solum ad eius bonitatem participandam, & quia ordinaria ad Deum non tam est bonum commodum Deo, quam ei soli, qui ad Deum ordinatur; vndè sic ordinari in Deum principaliter amatum, non obstat amicitia, imò se invicem proximos sic ordinare ad Deum constituit strictissimam, & honestissimam amicitiam. Ad secundum contendit M. Ferre, charitatem esse etiam amicitiam erga proximum peccatorem. Veruntamen.

18. Respondeo secundò principali dubio, quod erga peccatorem charitas non est actu, & completè amicitia, sed solum inchoativè, & incompletè, seù conditionatè, non absolute. Probatur, primò ex terminis: Quia nemo dixit, proximum iustum, & proximum Dei inimicum esse inter se actu, & absolute amicos, nec iustum esse actu, & absolute amicum inimicorum Dei: Sed peccator, dum in peccato est, est inimicus Dei: Ergò iustus non est ei amicus actu, & absolute. Secundò: Quia ad amicitiam requiritur communicatio in eadem vita, natura, & fine, seù felicitate: Sed hæc non datur inter iustum, & peccatorem, nam iustus vivit de vita divina, & participat de divina natura, & est hæres felicitatis æternæ, & ad Deum vt finem conversus; peccator autem ab hoc fine est aversus, est hæres mortis æternæ, non participat de vita, nec de natura divina: Ergò actu, & absolute non datur amicitia inter eos. Tertio: Quia amicitia non est nisi erga redamantem, cum essentialiter sit amor mutuos: Sed licet iustus ex charitate amet peccatorem amore benevolentia,

Illustri. Palanco.

non tamen peccator iustum: Ergò.

19. Sed dices: Hoc argumentum opposuisse sibi D. Thom. in 3. dist. 28. artic. 4. ad 1. & ad 4. & nihilominus respondere, quod quamvis actu peccatores non redamant, tamen nati sunt redamare, & præcipue in vita futura, cuius vita coniunctionem præcipue attendit charitas. Ex qua doctrina respondet M. Ferre, quod ad amicitiam non exigitur actualis redamatio, nec actualis communicatio in vita, & natura, sed sufficit aptitudinalis. Sed contra est, quia illud argumentum non opposuit sibi D. Thom. ad probandum, quod charitas actu, & absolute non sit amicitia erga malos, sed solum ad probandum quod non debemus malos ex charitate diligere, nam oppositum huius, & non illius, est quod ibi defendit Div. Thom. Undè quartum argumentum sic proponit: Amicitia redamantium est: Sed mali non redamant nos. Ergò nec boni ex charitate debent diligere malos. Attende consequentiam: Ergò cum respondet, quod satis est, quod nati sint nos redamare, & quod habeant communicationem eiusdem vitæ in potentia, debet intelligi, vt diligere debeant ex charitate, quod erat intentum D. Thom. non verò quod illud satis sit vt actu, & absolute sint amici, nec iustus amicus illorum. Et quidem, si posset iustus esse actu, & absolute amicus mali, seù peccatoris in sensu composito existendi in peccato læthali, eo quod esset aptitudinalis redamatio, & communicatio bonorum, & hæc ad hoc sufficeret, pariter sufficeret, vt Deus esset amicus peccatoris actu, & absolute: Posset ergò Deus esse amicus peccatoris existentis, & permanentis in peccato mortali, quod quis dicat? Nec valet si dicas, hoc repugnare in Deo, quia eo ipso, quod diligit peccatorem ex charitate increata, facit illum amicum. Contra enim est, quia potest cum diligere inefficaciter, quin illum faciat amicum: Ergò tunc esset eius amicus, relinquendo ipsum inimicum; quod quis dicat? Secundò: Quia saltè sequitur, non esse formalem consequentiam, ex eo quod Deus sit amicus alicuius, quod eum faciat suum amicum, quia potest esse vnum ex terminis, sine alio: Hoc autem dici non potest. Ergò.

20. Sequitur ergò, quod charitas ex se solum sit amicitia inchoativè, & conditionatè erga proximum peccatorem, hoc est, quantum est ex se, cum dependentia, & conditione ab eo, quod proximus peccator velit communicare actu in bonis proprijs, & redamare etiam ex parte sua, nam hoc essentialiter requiritur ad denominationem actualem amicitia. Undè (vt tacitè obiectiõni satis fiat) rectè dixit D. Thom. quod vt malus ex charitate diligatur, requiritur aptitudinalis commu-

Te

nica-

nicatio bonorum, & similis redamatio, quia si non esset aptitudo ad redamationem, & communicationem, non esset locus inchoativæ amicitiae, & consequenter nec charitati, vt contingit respectu demonum, & damnatorum.

21. Sed dices: Potest quis ex charitate amare alium existimans illum iustum, & redamantem, qui tamen re vera sit malus, & inimicus: Sed tunc casus esset charitas amicitia erga illum: Ergo potest esse amicitia erga malum, & inimicum. Minor probatur: Quia eo in casu iustus eodem modo amaret illum ac si esset probus, & redamans: Ergo amicitia ter. Confirmatur: Quia si esset necessaria redamatio, & communicatio bonorum actualis, esset necessaria vt cognita amanti, nam amici non possunt esse latentes: Sed non requiritur redamatio cognita amanti, nam alias rara esset amicitia charitatis inter proximos, quia raro, vel nunquam vnus agnoscit amorem in corde alterius: Ergo absolute non requiritur. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Tunc charitas esset amicitia erga illum conditionate, concedo: Absolute, subdistinguo, in existimatione amanti, concedo: Re ipsa, nego minorem, & consequentiam. Ad probationem, distinguo antecedens, eodem modo: Amaret subiective, & eodem modo corresponderet connotatum essentiale amicitiae ex parte proximi amati, nego: Et non corresponderet eodem modo connotatum, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad confirmationem, distinguo maiorem: Esset necessaria vt cognita amanti tanquam possibilis, concedo: Tanquam actu exercita, nego maiorem, & minorem in sensu concesso, quia charitas ex se sola, & ex intrinseco, & supernaturali modo tendendi solum est amicitia subiective absoluta, sed obiective conditionata cum proximo, quia ex suo modo supernaturali tendendi non potest tenderi fallibiliter, sed infallibiliter, & sic licet absolute amet proximum amore benevolentiae, non tamen amicitia, nisi sub conditione quod sit comparticeps divinae naturae, & redamans in Deo, & propter Deum: Quando ergo haec conditio re ipsa verificatur, nunc re ipsa est amicitia absolute, quando vero solum verificatur in existimatione amanti, existimative est absoluta, sed re ipsa manet amicitia obiective solum conditionata: Ad hoc autem vt hoc modo sit amicitia, satis est, quod infallibiliter per fidem cognoscatur possibilis redamatio proximi, & fallibiliter per existimationem iudicetur aliquando actualis, & exercita.

22. Quarto dubitatur: An amor Dei vt causaliter faciens peccatorem ex iniusto iustum, & ex inimico amicum, sit amicitia, seu amicitia? Respondeo affirmative:

Quia ad veram amicitiam, satis est connotate essentialiter ex parte amati redamationem, illam actu inferendo, non autem requiritur illam praevie supponere: Sed licet amor ille Dei non supponat amicum communicantem in bonis, nec sibi gratum, aut redamantem, illum tamen saltim actu facit, & sic illum connotat: Ergo est formalis amicitia erga illum, non erga illum vt praevie se habentem, sed erga illum vt spiritualiter regeneratum per ipsum amorem, non amicitia speculativa supponens suum obiectum, sed practica, & factiva sui obiecti, talis enim est amicitia Dei, & omnino gratis ad illam exigitur, quod supponat amicum redamantem, gratum, aut iustum. Imò forsan alibi probabo, non esse in Deo amorem erga creaturas purae complacentiae, & pure speculativum, qui non efficiat, sed supponat suum obiectum.

23. Denique dubitari posset, cuius generis sit amicitia charitas, aut cuius speciei? Nam est amicitia Filij ad Patrem, & Patris ad Filium, & vxoris ad virum, & fratris ad fratrem, & socij ad socium, &c. iuxta varias species convivendi, & communicandi in vita, & bonis. Respondeo cum Bannez in praesent. quod quemadmodum divina bonitas eminenter continet omnes creaturarum perfectiones, ita eius amor, & amicitia omnes amores, & amicitiae gradus, qui inter creaturas distincti esse solent, amplectitur. Unde in Sacris Litteris varijs modis exprimitur, correspondentibus gradibus diversis amoris, & amicitiae inter homines. Aliquando enim exprimitur per modum amoris, & amicitiae civium ad Regem, & domesticorum ad Patrem Familias, vt cum Paulus ad Ephes. 4. ait: *Vos estis cives Sanctorum, & domestici Dei*. Aliquando tanquam amor militum ad ducem suum, vt cum ad Timoth. 2. ait: *Nemo militans Deo implicat se negotijs secularibus*. Aliquando tanquam amor inter Sponsam, & Sponsam, vt cum idem 2. ad Corinth. 11. ait: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Et Apocalyp. 21. vocatur Ecclesia vxor agni, & sponsa, & similiter in Cant. Et plurimis alijs in locis per charitatem vocatur filij Dei, vt Ioann. Epistol. 1. cap. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, vt Filij Dei nominemur, & simus*. Imò & fratres, & sorores, & matres dignatus est Dominus appellare per charitatem, cum dixit: *Qui fecerit voluntatem Patris, ipse meus frater, & soror, & mater est*. Continet ergo amor, & amicitia charitatis, modo quodam eminenti, omnes gradus, & species amoris, & amicitiae honesti, qui inter creaturas exercetur, aut exerceri solet.

QUESTIO IV.

AN SIT POSSIBILIS INTER Deum, & homines alia amicitia praeter charitatem intra ordinem merè naturalem?

¶ DARI posse amorem hominis erga Deum vt Authorem naturae super omnia, qui sit amor benevolentiae erga ipsum, intra ordinem naturae, tenent communiter Theologi 1. 2. quest. 109. artic. 3. tractantes de necessitate gratiae; quem actum, inquit, posset homo elicere sine auxilio gratiae supernaturalis, si conditus fuisset in puris naturalibus, & modo etiam, cum est in gratia sine obice peccati moralis, siquidem ex coniunctione ad gratiam non impeditur, nec minuitur, sed potius perficitur vis naturae. Negari etiam non potest, quod Deus vt Author naturae potest hominem amare amore benevolentiae, hominem inquam consideratum intra limites naturae; siquidem, adhuc intra limites naturae, vt amans Deum super omnia, est simpliciter bonus, & sic simpliciter amabilis; tum, quia illi sic considerato potest Deus velle beatitudinem, & felicitatem sui ordinis; tum, quia potest conferre illi bona naturalia propter ipsum vt finem sui: Sequitur ergo esse possibile intra limites ordinis naturalis, quod homo amet Deum amore benevolentiae, & quod etiam Deus amet ipsum hominem amore benevolentiae. Hoc ergo supposito, & in praesenti non disputato, oritur difficultas, an intra limites ordinis naturalis possit dari vera, & propria amicitia inter Deum, & hominem, quae distincta sit ab amicitia charitatis, quae ad ordinem supernaturalem spectat? In qua difficultate, partem affirmativam tenent plures, tam ex Thomistis, quam ex extraneis. Sed negativa magis arridet, vnde illam cum M. Bañez, & Araujo in praesenti, & cum Suarez, amplector.

NOSTRA CONCLUSIO.

¶ DICO igitur: *Non est possibilis inter hominem, & Deum amicitia propria, & strictè talis intra limites ordinis naturalis*. Probatur primò ex D. Thom. in 3. dist. 28. in corp. vbi, vt supra retulimus quest. 2. num. 21. expresse distinguit inter hominem, & Angelum duplicem vitam, vnam secundum naturam, & secundum hanc, inquit, *non communicant in eadem vita* prout requiritur ad amicitiam: *Aliam vitam gratiae, & secundum hanc communicant ad invicem, & cum Deo, & ideo secundum hanc potest esse amicitia*. Idem asse-

rit in praesent. artic. 1. ad 1. clarius loquitur in 3. dist. 27. quest. 2. artic. 2. in corp. vbi sic ait: *Amor ex similitudine causatur; vnde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, in quantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia. Sed quia natura non potest pervenire ad operationes eius, quae sunt vita sua, & beatitudo, scilicet, visio divina essentia, ideo etiam ad amicitiam non peringit, quae facit amicos convivere, & in omnibus communicare: Et ideo oportet superaddi charitatem, per quam amicitiam ad Deum habemus*. Quid clarius? Ergo praeter charitatem non est possibilis per naturam vera amicitia cum Deo.

3. Dices forsan, ad primum locum D. Thom. quod licet in 3. Sentent. distinxit in homine, & Angelo duas vitas, vnam per gratiam, & aliam per naturam, concedens communicationem in illa, & negans in ista; in praesenti tamen aliter distinguit, nam distinguit duas vitas, vnam spiritualem secundum mentem, aliam exteriorem secundum naturam sensibilem, & exteriorem, & concedit communicationem in prima, negat autem illam in sola secunda vita: Sed homo adhuc secundum naturam, & sine gratia habet vitam spiritualem secundum mentem, & non solam corporalem secundum naturam sensibilem: Ergo in hac potest communicare cum Deo, & Angelis iuxta D. Thom. & habere amicitiam cum illis. Nec obest, quod in 3. Sentent. negaverit communicationem in vita secundum naturam; quia vel debet intelligi, in vita secundum naturam sensibilem, vt in praesenti loquitur; vel debet retractari sententia ibi prolata, siquidem ex dictis in Summa, & ad normam eorum debent explicari, aut corrigi quae D. Thom. in caeteris suis operibus dictavit. Ad secundum etiam locum ex dist. 27. respondent aliqui, sensum D. Thom. esse, quod natura sine charitate non potest pervenire ad amicitiam talem, nempe, *quae facit convivere, & communicare in omnibus*, non tamen excludit, quod possit pervenire ad amicitiam simpliciter talem, licet non communicantem in omnibus.

4. Sed contra est, quia licet in praesenti solum neget D. Thom. communicationem hominis cum Angelis, & Deo, secundum vitam sensibilem, & corporalem, nomine vitae sensitivae, & corporalis non intelligit praecise vitam sensitivam, in qua homo cum brutis convenit, sed vitam rationalem, & intellectivam secundum quod ex sensibilibus, & corporeis haberi potest: Sed vita spiritualis, & secundum mentem, quam homo potest acquirere per naturam, comprehenditur in vita, quam homo ex sensibilibus, & corporeis habere potest; quia per naturam non potest homo vivere, si- cut nec cognoscere, nisi ex sensibilibus, & corporeis,

poreis, quantumvis secundum mentem, & spiritualiter dicatur vivere, & cognoscere Deum, quia semper tenet illud proloquium: *Nihil potest esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, & quia homo per naturam, nec de Deo, nec de rebus spiritualibus potest quidem iudicare, nisi à posteriori ex sensibilibus, & corporeis, & per species rerum sensibilium: Ergò dum D. Thom. negavit communicationem hominis cum Angelis, & Deo, secundum vitam sensibilem, & exteriorem, negavit etiam eam secundum vitam spiritualem, quæ potest haberi per naturam, quæ in sensu D. Thom. etiam est secundum naturam sensibilem, & corpoream, quatenus debet esse ex sensibilibus, & corporeis ministerio sensuum acquisita. Et quod hæc sit mens D. Thom. patet primo, quia eam communicationem debet negare D. Thom. hominis cum Angelo, quam omnes admittunt inter ipsos homines adinvicem, vix cuius efficiuntur amici: Sed communicatio, seu conversatio, qua homines fiunt amici ad invicem, non est secundum vitam purè sensitivam communem brutis, sed est conversatio rationalis, licet ministerio sensuum exercita: Ergò hanc negavit D. Thom. inter homines, & Angelos per naturam. Secundò: Quia quoties D. Thom. potest intelligi sine necessitate retractationis, vel correctionis, ita intelligi debet; quia non est dicendum sine urgente necessitate, D. Thom. tradidisse in summa oppositum eius, quod alibi tradiderat, præsertim quam ipse se ipsum expressè non retractat: Sed in 3. *Senten.* expressè negat inter homines, & Angelos communicationem in vita, quæ habetur per naturam, concedendo solum eam in vita quæ est per gratiam: Ergò dum in præfenti negat communicationem in vita, quæ est per naturam sensibilem, admittendo illam in vita spirituali secundum mentem, per hanc intelligit vitam gratiæ, & per illam, vitam quamlibet naturæ, non aliter explicari nequit sine contradictione. Ex quo patet ad obiectionem factam.

5. Nec secunda evasio ad secundum D. Thom. locum satisfacit, nam sensus expressus D. Thom. est, quod natura non potest pertingere ad amicitiam, quia hæc facit convivere, & communicare in omnibus, ad quod natura non potest pertingere relatè ad Deum; vnde dum inquit: *Natura non pertingit ad amicitiam, quæ facit convivere, & communicare in omnibus*, ly *qua*, non est particula limitans, aut determinans gradum aliquem specialem amicitie, sed est particula causalis, quasi dicat: *Natura non pertingit ad amicitiam*; quia amicitia est quæ facit convivere, & communicare in omnibus; sed natura non pertingit ad sic convivere, & communicare in omnibus cum Deo: Ergò non pertingit ad amicitiam.

tiam. Undè concludit: *Et ideo oportet super addere charitatem, per quam amicitiam habeamus ad Deum*. Ex quo sic urgeo, quia si sensus D. Thom. fuisset, quod natura non potest pertingere ad gradum aliquem amicitie, ad summum posset concludere, quod oportet addere charitatem, per quam talem amicitiam habeamus ad Deum, quæ communicet cum Deo in omnibus, siquidem ad hanc solam ex mente eius non posset pertingere natura: Sed D. Thom. non ita concludit, sed concludit necessitatem charitatis, per quam amicitiam habeamus ad invicem, absolute, non talem, vel talem: Ergò mens D. Thom. est, quod natura non potest pertingere absolute ad amicitiam cum Deo, non verò præcisè ad talem gradum, vel speciem amicitie. Rursus; nam ibi D. Thom. intendit assignare disparitatem inter amorem, & amicitiam: Sed concedit amorem Dei naturalem, negans supernaturalem ex viribus naturæ: Ergò dum negat amicitiam per naturam, negat omnem amicitiam, tam naturalem, quam supernaturalem, nam si solum negaret amicitiam perfectam, & supernaturalem, concedens inferiorem, & naturalem, nulla in hoc esset disparitas inter amorem, & amicitiam.

6. Deindè probatur conclusio ratione, quia licet intra limites ordinis naturalis sit possibilis mutuus amor benevolentie inter hominem, & Deum, non tamen est possibilis communicatio exacta ad fundandam amicitiam propriè talem: Ergò nec est possibilis amicitia propriè talis intra limites ordinis merè naturalis. Probatur antecedens: Quia ad amicitiam propriè talem exigitur quod amici possint communicare, primo per colloquutionem, seu mutuam conversationem, secundò per facialem visionem, tertio in bonis cuique proprijs, quarto in eadem vita, fine, & felicitate: Sed nulla ex his communicationibus est possibilis inter Deum, & hominem intra ordinem merè naturalem: Ergò nec communicatio exacta ad amicitiam propriè talem. Maior patet: Quia de amicitia non aliter iudicare debemus, nisi proportionaliter ad amicitiam humanam, quam experti sumus inter homines: Sed nunquam vidimus inter homines amicitiam propriè talem, vbi non esset possibilis communicatio quatuor illis modis, nam vbi nulla est spes conversandi cum amico, nec illum videndi, nec communicandi in bonis proprijs illius, nec in eadem vita, & fine abs dubio cessat omnis amicitia: Ergò ad amicitiam propriè talem exigitur quod amici possint se invicem communicare quatuor illis modis. Explicatur: Nam amicitia est societas quædam maior, & intimior omni alia societate: Sed implicat vera societas inter duos, aut plures vbi non possunt communicare, nec per colloquutionem

tionem mutuam, nec per mutuam præsentiam, & intuitionem, nec in bonis cuique proprijs, nec in vita eadem, & eodem fine: Ergò nec amicitia propriè talis. Deindè probatur minor, quia in primis intra ordinem merè naturalem non est possibilis conversatio, & colloquium propriè tale inter Deum, & hominem, siquidem hæc superat exigentiam totius naturæ, ut vidimus *Tract. de Fide. disput. 2. quest. 1. à num. 3.* Deindè etiam est impossibilis intuitiva, & facialis visio Dei, quia hæc sanè superat vires naturæ, imò nec eius possibilitas lumine naturali cognosci potest. Tertio; etiam est impossibilis communicatio in bonis cuique proprijs, quia intra ordinem naturalem ad summum communicare potest homo cum Deo in gradu generico intellectualitatis, in quo communicant cum Deo omnes creaturæ intellectuales, tam quæ sunt amicæ, quam quæ sunt inimicæ Dei, quæ quidem communicatio non potest dici in bonis proprijs, sed solum in bonis communibus, & generalibus amicis, & inimicis. Ac denique nec est possibilis communicatio in eadem vita, fine, & felicitate, quia homo non participat de vita divina, nisi per gratiam, nec communicat cum Deo in fine, & felicitate, nisi quatenus ordinatur ad videndum Deum, & eo fruendum, in quo propria Dei felicitas consistit: Ergò nulla ex his quatuor communicationibus cum Deo est possibilis homini intra limites ordinis merè naturalis.

7. Respondebis primò, ad amicitiam satis esse quod amici possint conversari aliquo modo possibili; Deus autem, & homo adhuc intra limites ordinis naturalis possent conversari, quatenus Deus per lumen naturale homini inditum, & per effectus ad extra, quasi quibusdam nutibus homini loqueretur, & homo cum Deo per orationes, postulationes, & gratiarum actiones, quæ in ordine naturali essent posibles. Sed contra est, quia ad amicitiam fundandam inter duos non satis est, quod se invicem alloquantur modo quodam generali, & naturaliter omnibus communi, sed requiritur modus specialis, gratuitus, ac secretus colloquendi: Sed modus ille loquendi Dei per lumen naturaliter inditum creaturis rationalibus, & per suos effectus, ut per nutus quosdam est generalis, & omni creaturæ rationali communis, & aliundè est per modum naturæ, & non gratuitus, quia naturæ intellectuali, ex quo talis natura est, convenit illuminari, & doceri à Deo per lumen naturale, & per effectus: Ergò. Explicatur: Nam modus loquendi per effectus, est valdè improprius, & solum mediatus: Sed locutio ad alium valdè impropria, & solum mediata non satis est ad amicitiam propriè talem: Ergò. Minor probatur: Nam sanè si Rex velit agere cum aliquo ex sub-

ditis ut cum amico, non satis erit quod ei alloquatur mediatè, & per Ministros suos, sed opus erit cum eo immediatè, & propriè loqui: Ergò pariter ut Deus aliquem faciat sui amicum propriè talem.

8. Respondebis secundo, ad secundam communicationem, opus non esse quod amici se possint videre per facialem visionem, nec quod amicitia ad illam inclinet, sed satis esse quod inclinet ad mutuam cognitionem possibilem; cum autem intra limites naturæ solum esset possibilis cognitio Dei per effectus, hæc sufficeret ad amicitiam: Sed contra est, quia ex eo quod sit impossibilis intra ordinem naturæ facialis cognitio, infertur esse impossibilem amicitiam cum Deo propriè talem, potius quam ad hanc non requiri spem, & inclinationem ad facialem visionem; nam sane nemo contraheret amicitiam propriè talem cum eo, de quo videndo intuitivè, aut experimentaliter, nullam habet spem, sed solum de eo cognoscendo in effectibus suis; nec ad contrahendam cum illo amicitiam propriè talem satis esset dicere, quod eum posset cognoscere modo possibili, & quod satis esset cognitio possibilis, & assequibilis, nam talis quisque responderet, non esse locum contrahendi amicitiam, vbi solum esset spes, & possibilitas cognoscendi alium per effectus; & mediatè, sine spe illius videndi, aut fruendi eius præsentia immediatè: Ergò si intra limites naturæ non esset possibilis Dei cognitio, nisi tantum per effectus, & mediatè, hæc minimè sufficeret ad contrahendam amicitiam cum Deo. Confirmatur: Quia licet homini intra limites naturæ constituto esset impossibilis facialis Dei visio, tamen Deo non esset impossibile, se ipsum illi videndum præbere elevando illum: Sed non est verè amicus alterius, qui potens illum ad sui facialem visionem evahere, & illi suam faciem revelare, illi non se revelat, sed occultat: Ergò Deus, dum hominem intra limites naturæ relinqueret, sine spe se illi intuitivè revelandi, non esset verè, & propriè amicus illius.

9. Respondebis tertio, quantum ad tertiam communicationem, requiri quidem ad amicitiam, quod amicus communicet amico de bonis proprijs, quæ sibi sunt propria proprietate domini, non de bonis proprijs proprietate connaturalitatis: Deum autem intra limites naturæ communicaturum fore homini sibi dilecto de bonis proprijs proprietate domini; nam exhiberet ei dona naturalia suæ dilectionis, & virtutum moralium naturalium, quæ essent sui propria proprietate domini. Sed contra est, primò: Quia communicare de bonis proprijs proprietate domini tantum facit communicantem Dominum liberalem, & benefactorem eius, cui talia bona communicat: Ergò non satis est ad veram, & propriam amicitiam.

etiam. Secundò : Quia ad propriam amicitiam exigitur quod amans se ipsum communicet amato, & fiat eius, & illum faciat alterum ipsum, siquidem amicus est alter ego: Sed hoc fieri non potest, nisi communicando ei bona propria connaturaliter, nam quid magis cuique connaturale, quam ipse, non autem sufficit communicare illi de bonis proprijs proprietate dominij: Ergò. Tertio: Nam hoc est speciale amicitiae, quod transfert amantem in amatum, & quodammodo se facit vnum cum illo, est enim communicatio, & vno personarum cum persona, non verò in solis bonis exterioribus, quae sub dominio cadunt; cum haec tamen distinctione, quod quando amicitia, & vno solum est effectiva, amans solum affectivè se communicat, & transfert in amatum, & solum affectivè reputat illum quasi sit alter ipse; si tamen affectus amantis sit ex se efficax, & efficiens, effectivè, & re ipsa illi se communicat, & amicum facit re ipsa sui ipsius, suaeque naturae consortem, & participem: Sed amicitia, & affectus Dei semper est efficax, & non purè affectiva: Ergò implicat Deum facere hominem sui amicum, se illi communicando, & in illum transferendo, reputando illum, quasi sit alter ipse, nisi illum effectivè faciendo sui participem, & quasi alterum Deum, nempe participativè: Sed hoc fieri nequit relinquendo hominem intra limites purae naturae, quia solum fieri potest per gratiam habitualem, quae est consortium, & participatio naturae divinae, per quam solum homo fieri potest alter Deus, nempe participativè: Ergò Deus nequit facere hominem sui amicum propriè talem, relinquendo illum intra limites naturae, seu illum non elevando ad suae divinae naturae consortium.

10. Dices forsan, Deum ut Authorem naturae communicare etiam homini posse de bonis proprijs proprietate connaturalitatis, seu de sua natura, quia illum facit participem suae naturae intellectualis, dando illi naturam intellectivam, & volitivam, quae etiam est participatio naturae divinae. Sed contra est, quia huiusmodi communicatio est generalissima omni creaturae intellectuali, tam amicis, quam inimicis ipsius Dei, ut per se patet, quia omnes participant ex Deo naturam intellectivam, & volitivam, per quam Deo assimilantur quasi genericè: Ergo haec non est sufficiens ad fundandam propriam amicitiam. Contra secundò: Quia haec communicatio non est propriè gratuita: Sed amicitia propriè talis fundatur in communicatione propriè gratuita: Ergò non in hac. Probo maiorem: Quia quod homo sit naturae intellectualis, & habeat vim intellectivam, & volitivam non est illi gratuito communicatum, sed naturale, & essentialè ex vi suae creationis: Ergò praedicta communicatio non est propriè gratuita.

11. Dices, potuisse Deum facere hominem irrationalem, aut lapidem illum creare, & sic gratuito illi communicasse intellectualitatem. Sed contra: Quia Deus semel quod hominem crearet, non poterat eum creare, nisi intellectivum: Ergò non gratuito, sed necessariò, & ex debito essentiali ipsum creavit intellectivum, & rationalem. Et haec quidem necessitas, & debitum, ut inquit Bannez in praesenti, fundatur in ipsa natura divina, in qua naturaliter sunt idem, & rationes omnium creaturarum, vi quarum impossibile est Deum creare aliquam creaturam, nisi cum eis praedicatis, quibus in idea ab eo cognoscitur; unde conferre ei talia praedicata non est propriè, sed improprijssimè communicatio gratuita.

12. Dices secundò adhuc servata conformitate ad ideam hominis, potuisse creare hominem hebetem, caecum, & stultum; unde gratuito ei communicat saltem dona naturalia ingenij, valetudinis, & bonae dispositionis ad virtutes, & disciplinas. Sed contra est, quia haec Deus communicat, vel aufert ut universalis gubernator medijs causis secundis impediens, vel influentibus tales naturales perfectioes in effectu genito: Sed quod Deus communicat ut universalis gubernator iuxta exigentiam causarum naturalium, non communicat propriè gratuito, nec satis est ad communicationem gratuitam, quam possit amicitia: Ergò. Explicatur: Quia bona, quae Deus communicat titulo gubernatoris universalis hominibus, non sunt proportionata ad amicitiam fundandam, licet enim amicus non esset, nec esse velet, titulo gubernatoris ea communicaret; sicut Rex, dum titulo gubernatoris distribuit inter subditos iuxta proportionem eorum, & intercessionem, vel informationem Ministrorum de bonis communibus sui Regni, ex hac communicatione non fundat amicitiam propriè dictam cum illis, nec agit cum eis ut amicus, sed solum ut eorum Rex, & gubernator: Ergò pariter Deus, dum medijs causis secundis communicat bona naturalia, seu naturalia beneficia.

13. Dices terciò, esse alia dona magis specialia, quae possint fundare amicitiam intra limites naturae, nempe virtutes morales, & veram Dei sapientiam, quam Deus posset hominibus immediatè communicare intra ordinem purae naturae, sicut etiam donum integritatis naturae, vi cuius pars sensitiva esset subdita rationali, & illa Deo: haec enim dona non sunt communia, sed specialia amicis, & ideo communicatio horum esset propriè gratuita, & sufficiens ad fundandam amicitiam. Sed contra, quia vel haec dona essent debita naturae saltem vagè in aliquo eius individuo, vel nec hoc pacto essent debita: Si nec hoc pacto essent debita,

ta, sanè non essent naturalia, sed supernaturalia, siquidem essent supra exigentiam totius naturae, quod & nihil amplius requiritur ad rationem entis, sed doni supernaturalis. Si autem essent debita, saltem alicui individuo naturae vagè: Ergò communicatio illorum non esset propriè gratuita, nec sufficiens ad amicitiam propriè talem. Probo hanc consequentiam ex D. Thom. 1. 2. quaest. 111. artic. 1. ad 2. vbi inquit, dona naturalia non esse propriè gratiam, quia licet non debeantur ex merito, debentur autem ex conditione naturae: Ergò eo ipso, quod sint debita naturae adhuc vagè in aliquo eius individuo, non est propriè gratuita earum communicatio. Unde censeo, vel quod donum integritatis, prout repraesentatur à contrario, non est possibile intra limites naturae, vel quod erit debitum naturae in aliquo, vel aliquibus eius individuis vagè, imò & in omnibus, quia cum tale donum non esset proprijs actibus acquisitum, sed ad naturae constitutionem pertinens, vel omnibus, vel nulli individuo iure naturae debitum foret: Non ergò posset esse propriè gratuitum intra limites naturae.

14. Contra est secundò: Quia dato, quod intra limites naturae posset esse gratuita communicatio aliquorum donorum actualium, ut particularium inspirationum, & auxiliorum efficacium ad rectè vivendum secundum legem naturalem, imò quamvis posset Deus homini in eo statu communicare amorem Dei Authoris naturae super omnia, quod esset maius donum possibile in ea sphaera, tamen haec dona nec constituerent, nec supponerent hominem ut obiectum divinae dilectionis amicitiae: Ergò non fundarent amicitiam. Probo antecedens, nam in primis non constituerent hominem obiectum divinae dilectionis amicitiae; tum, quia donum sic hominem constituens debet esse habituale, cum amicitia, seu dilectio amicitiae sit habitualis ex genere suo; dona autem illa essent actus, seu actualia, non verò habitualia, nec per modum habitus. Tum, quia amor amicitiae est amor directus ad personam ut in se bonam simpliciter, constituens illam in esse obiecti, cui Deus velit ex amicitia bonum communicare; voluntas autem, qua Deus communicaret homini dona illa actualia, non esset, sed supponeret amorem directum erga personam, quia prius est amare directè personam, quam velle illi bona actualia, quae non constituunt personam, nec dant primum esse personae: Ergò communicatio illorum donorum actualium non constitueret personam in esse obiecti dilectionis amicitiae. Et confirmari potest, nam in ordine supernaturali prius est amor amicitiae directus erga personam, quo Deus communicat personae primum esse quasi naturale, seu per modum naturae in ordine supernaturali, quam commu-

nicatio donorum actualium, quae actualitè perficiunt potentias: Ergò pariter, si intra ordinem merè naturae daretur amor amicitiae directus ergò personam, prior esset, quam communicatio donorum actualium, quae immediatè perficiunt potentias: Ergò haec dona non possent constituere personam in esse obiecti dilectionis amicitiae. Deinde nec illam possent sic constitutam supponere, quia ante talia dona actualia non supponeretur persona cum alio esse constituta, nisi cum suo esse naturali habito ex vi suae creationis: Sed per hoc esse naturale non constituitur persona, seu homo in esse obiecti divinae dilectionis amicitiae; ut per se patet, quia illud esse non est propriè gratuitum, nec specialiter conveniens amicis prae inimicis: Ergò dona illa actualia, nec illorum communicatio, supponit, nec constituit hominem in esse obiecti divinae dilectionis amicitiae.

15. Si verò recurras ad donum integritatis habituale, quod esset constitutum personae in esse obiecti divinae dilectionis amicitiae. Contra est, quia tale donum, ut alibi ostendam, necessariò esset per modum naturae superadditae radicantis modum perfectionem operandi supra facultatem ipsius naturae secundum se, superadditum ipsi naturae, non ex meritis, nec ex operibus, nec ad exigentiam ipsius naturae, sed ex pura gratia, & supra exigentiam naturae: Hoc autem esset impossibile intra limites naturae, siquidem esset formalissimè, & propriè gratia habitualis, seu habitualis iustitia supra naturam: Ergò tale donum non potest admitti intra limites naturae.

16. Confirmatur doctrina tradita: Quia creaturae rationali, nec in omnibus, nec in aliquo suo individuo vagè potest deberi amicitia propriè talis cum Deo: Sed nullum est possibile bonum naturale, quod non sit debitum naturae, vel in omnibus, vel in aliquo saltem eius individuo vagè, quia aliàs non esset iam donum naturale, sed supernaturale: Ergò nullum est possibile donum naturale, seu intra limites naturae, quod reddat creaturam rationalem amicam Dei, seu amicitiae ab eo dilectam. Maior patet: Quia Deus ex debito, vel iure naturae rationalis non tenetur aliquem extra se amicitiae diligere, aut facere sibi amicum propriè, sed ad hoc teneretur ex debito, & iure naturae rationalis, si ei deberetur in aliquo individuo vagè amicitia cum Deo propriè talis: Ergò ei non debetur. Maior patet: Quia Deus ex iure, aut debito naturae rationalis non tenetur alicui extra se sua secreta revelare, aut cum eo amicitiae conversari, & colloqui, hoc enim ex terminis est supra omne naturae debitum: Ergò nec aliquem extra se amicitiae diligere, nam illud ad hoc consequitur.

17. Denique respondebis, quantum ad quartam conditionem, seu communi-

rationem exactam ad amicitiam, satis esse quod amicus communicet in eadem vita, sine, & felicitate, licet diversa ratione, nempe quod homo vivat vita naturali simili vitæ supernaturali Dei, quod aspiret ad eundem finem, sub ratione Authoris naturalis, & collocet suam felicitatem in cognitione abstractiva Dei ut Authoris naturalis; sicut Deus est sui ipsius finis, & felicitas ut Author supernaturalis, & ut intuitivè visus, & comprehensus à se ipso. Sed contra est: Quia vita hominis intra limites naturæ, quantumvis recta, & virtuosa, nullo pacto dici potest vna, & eadem cum vita Dei: Ergò ruit solutio. Probo antecedens: Quia talis vita semper manet intra limites vitæ purè humanæ, & rationalis, vita autem Dei est vita divina: Sed vita purè humana, & rationalis non potest dici vna cum vita Dei, cum sit omnino diversa: Ergò. Explicatur: Nam ad propriam amicitiam requiritur quod inter amicos detur convictus, hoc est, quod verè, & propriè convivant inter se per societatem in modo vivendi: Sed convenientia quasi generica vitæ humanæ, & rationalis cum vita Dei, minimè sufficit, ut homo, & Deus habeant propriè societatem in modo vivendi; aut verè, & propriè convictum; sicuti nec convenientia quasi generica plebei cum equite, aut cum magistratibus; nec horum cum Rege sufficit ut dicantur habere convictum, aut socialiter inter se convivere: Ergò.

18. Dices, sufficere inter Deum, & hominem virtuosum, quia homo virtuosus aspirat ad eundem finem, quem Deus habet, nempe ad ipsum cognoscendum, & amandum, & sic socialiter convivere hominem cum Deo, sicuti filii, qui ad eundem finem aspirant. Sed contra: Quia homo intra limites naturæ virtuosus ad summum aspirare potest ad Deum cognoscendum, & contemplandum ut Authorem naturalem, cognitione, & contemplatione abstractiva ex effectibus naturalibus, & ad eo fruendum imperfectè, nempe ut imperfectè, & abstractivè cognito: Sed hoc pacto non est idem finis, quem Deus habet, nisi ad summum materialiter, quia finis Dei est ipse ut à se visus intuitivè, & immediatè possessus in se ipso, & se ipso immediatè fruens, quo pacto ad summum est materialiter idem finis cum se ipso ut abstractivè cognito ex effectibus: Ergò homo quantumvis virtuosus intra limites naturæ non potest aspirare ad eundem finem, nisi tantum materialiter eundem, ac est finis Dei: Sed hoc non sufficit ad verum convictum exactum ad amicitiam, nam alias omnes, qui Regi inserviunt, haberent convictum exactum ad amicitiam, quia omnes habent eundem finem materialiter, nempe Regem, licet formaliter diversum, quatenus aliqui, ut nobiles, admittuntur ad cubiculum, & cano-

ram Regis, ad colloquium familiare cum eo ad fruendum præsentia ipsius, alij verò solum ad everrendam domum, vel ad currus ducendos, & æquos alendos; dicere autem quod isti cum illis habent convictum exactum ad amicitiam eo quod omnes aspirant ad obsequendum Regi, licet sub diversa ratione, quit prorsus ridiculum videtur! Ergò quod homo virtuosus intra limites naturæ aspiret ad eundem Deum, seu finem, quem Deus habet sub tan diversa ratione, minimè sufficit ad convictum exactum ad veram amicitiam. Confirmatur: Nam si darentur homines viventes intra limites puræ naturæ, isti non possent habere verum convictum cum viventibus vita divina admixtis ad visionem intuitivam Dei, & ad colloquium, & fruitionem ipsius immediatum, nisi isti illos introducerent ad similem vitam, & felicitatem, aut si eos relinquerent in suo inferiori statu, & modo vivendi purè humano; sicut qui sunt à cubiculo Regis, & ei personaliter assistunt, fruente immediatè eius colloquijs, non possent habere verum convictum cum servis mediatis, qui in ministerijs inferioribus everrendi domum, alendi equos, & alia huiusmodi Regi inserviunt, si eos non introducerent ad colloquium, & favorem specialem Regis, sed eos relinquerent in suo inferiori ordine: Sed multò magis distat vita ipsius Dei à vita hominis purè, naturali, quam vita hominis elevati ad visionem, & fruitionem Dei à vita purè humana alterius hominis: Ergò magis repugnat quod Deus habeat convictum exactum ad amicitiam cum homine vivente intra limites puræ naturæ.

19. Ex quo idem probatur, quantum ad communicationem in felicitate, nam felicitas hominis intra limites naturæ omnino diversa esset, valdeque inferioris generis, & speciei ad felicitatem Dei, consistentem in sui ipsius intuitiva visione: Non ergò Deus admitteret illum hominem ad consortium propriæ felicitatis, nec cum illo communicaret in felicitate: Ergò non posset esse verè amicus illius, relinquendo illum in statu puræ naturæ, & non elevando ipsum ad sui visionem, & fruitionem.

20. Dices, hoc argumentum nimis probare, quia probat nec iustos elevatos per gratiam convivere Deo, nec communicare cum ipso in felicitate, quia vita, & felicitas Dei est cognitio comprehensiva sui, qualis non est vita, & felicitas iustorum, sed solum valde inferior, nempe purè intuitiva. Sed contra est: Quia distinctio visionis Dei penes comprehensivam, & purè intuitivam, non est distinctio propriè specifica visionis, aut vitæ, sed solum penes magis, & minus, penes infinitè, & finite videre, per essentiam, aut per participationem, nam sane visio Dei in Deo, & in homi-

ne vidente Deum, idem formale obiectum habent, & sunt eiusdem speciei, cum sola differentia, quod in Deo est per essentiam, & ideò infinita, & comprehensiva, in homine participativè, & ideò limitata, & non comprehensiva, sicut natura divina in Deo, & in iusto illa participante per gratiam est eadem specificè, licet in Deo, quia est per essentiam, sed infinita, in iusto autem, quia est solum participativè, est finita: Sed hæc differentia non tollit, imò probat, quod Deus verè admittat iustum ad consortium suæ propriæ vitæ, & felicitatis, faciendo nempe ipsum verè participem eiusdem vitæ & felicitatis, non solum eiusdem quasi genericè, sed eiusdem specificè, quam ipse habet per essentiam: Ergò ex prædicto nostro fundamento nihil probatur contra verum consortium, & communicationem vitæ, & felicitatis inter Deum, & iustos elevatos per gratiam. Secus autem est, loquendo de homine virtuosus intra limites puræ naturæ, nam cognitio Dei, & vita virtuosa secundum rationem naturalem non est vita ipsa divina secundum speciem, adhuc participativè, nec est consortium divinæ felicitatis, quia differentia inter cognitionem intuitivam, & abstractivam Dei non est solum penes magis, & minus, penes participativè, & per essentiam, penes finite, & infinite, sed est vera differentia specifica, ex distincto obiecto formali, & formali fine: igitur est longa disparitas, ut nostrum fundamentum probet de hac, & non de illa, quod non sufficit ad verum convictum, & amicitiam.

21. Denique probatur conclusio, quia si posset homo intra limites naturæ esse propriè amicus Dei, amicabiliter dilectus ab ipso, posset intra limites naturæ esse verè, & propriè filius Dei adoptivus: Sed hoc repugnat intra limites puræ naturæ: Ergò, & primum. Probo sequelam, quia eo ipso, quod esset verè amicus Dei, & verè amicabiliter dilectus à Deo, esset verè acceptus ad vitam, & felicitatem Dei, & consequenter ad hæreditatem Dei: Sed ad filiationem nihil aliud requiritur, quia filiatio adoptiva præcisè fundatur in acceptatione personæ extraneæ ad hæreditatem: Ergò esset verè, & propriè filius adoptivus Dei. Confirmatur, quia homo amicabiliter dilectus à Deo, ut verus amicus, ex hoc ipso habet ius ad bona propria, & ad felicitatem ipsius Dei, quia de ratione amicitiae propriè talis est communicare cum amico in bonis proprijs, & in propria felicitate: Sed hoc ipso pari ratione haberet ius ad hæreditatem: Ergò esset verè filius adoptivus Dei. Explicatur, quia non minus exigit amicitia communicare de bonis proprijs, & propria felicitate cum amico, quam adoptio præstare ius ad propriam hæreditatem adoptato: Ergò si ad veram amicitiam sufficeret communicare de

bonis proprijs secundum quandam rationem genericam, aut de bonis proprijs solum proprietate dominij, pariter ad adoptionem satis esset præstare ius ad bona, vel hæreditatem propriam secundum rationem quasi genericam, vel propriam solum proprietate dominij.

22. Dices esse disparitatem, quia de ratione filiationis adoptivæ est, vel supponere, vel præstare filio eandem specificè naturam Patris, quia filiatio est origo viventis à vivente in similitudinem naturæ, & sic præstare debet ius ad bona propria Patris, Patri connaturalia; hoc autem non esse de ratione amicitiae, ac proinde amicitiam non exigere, nec supponere, nec communicare amico propriam naturam specificè, sed posse esse cum diversitate specifica naturæ, & ideò non præstare ius ad bona propria proprietate connaturalitatis, sed solum proprietate dominij, vel ad summum secundum quandam rationem quasi genericam.

23. Sed contra est, quia nulla est ratio cur etiam amicitia propriè talis non debeat, vel supponere, vel communicare amico eandem suam naturam specificè: Ergò pariter debet præstare ius ad bona propria proprietate connaturalitatis. Probo antecedens: Quia propterea filiatio adoptiva id exigit respectu adoptati, quia imitatur pro posse generationem naturalem, quæ est semper in similitudinem eiusdem naturæ: Sed amicitia etiam innitatur pro posse identitatem naturalem, quia ex vi sua habet facere ex duobus vnum, & quod amicus transferatur in amatum, & quod amatus sit alter ego: Ergò potiori iure exigit, vel supponere in amico, vel illi participare eandem atomè naturam specificam. Explicatur: Nam sicut filiatio adoptiva supplet pro filiatione naturali, ita amicitia supplet pro unitate, & identitate naturali: Sed maior unitas est, unitas naturalis, quam unitas similitudinis, quam solum exposcit filiatio naturalis: Ergò maiorem unitatem exposcit amicitia, quæ supplet pro illa, quam adoptio, quæ supplet pro ista.

24. Confirmatur: Quia si intra limites naturæ homo esset amicabiliter dilectus à Deo, eo ipso eveheretur ad nobiliorem respectum, & relationem ad Deum, quam sit respectus, & relatio servi ad Dominum, nam servi ut talis ad Dominum, non est amicitia ut tenet Philosoph. 8. *Ethicor.* Sed non est alius respectus, seu relatio nobilior, nisi respectus, & relatio filij ad Patrem: Ergò esset filius adoptivus Dei ut Patris. Nec valet si dicas, quod servi legalis ad Dominum non est amicitia, bene verò servi naturalis, & sic non requiri quod sit filius ut sit amicus, sed satis esse quod non sit servus legalis præcisè, sed servus naturalis. Contra enim est: Quia eo ipso quod ho-

mo sit amicabiliter dilectus à Deo debet habere nobiliorem respectum, quam servi, tam naturalis, quam legalis, siquidem esse amicum transcendit limites vtriusque servitutis, & est aliquid nobilius: Sed non est alius respectus nobilior, nisi filij ad Patrem: Ergò. Explicatur: Nam homo ille non esset à se amicus Dei, aut amicabiliter dilectus à Deo, sed hoc haberet gratuito à Deo: Ergò vt Dei amicus, seu vt amicabiliter dilectus procederet à Deo: Sed hæc processio, vel origo non fundaret respectum servi, nec legalis, nec naturalis, sed nobiliorem: Ergò fundaret respectum filij ad Patrem. Minor patet: Nam talis processio esset processio cum iure ad bona propria, & propriam hæreditatem illius à quo procederet, & cum iure ad amorem amicabilem illius: Sed ad hoc non pertingit processio servi vt servi adhuc servitute naturali: Ergò. Urgetur: Quia non alia ratione, qui per gratiam habitalem fit amicabiliter dilectus à Deo procedit ex Deo vt filius adoptivus in ordine supernaturali, nisi quia in eo ordine procedit vt amicabiliter dilectus, & cum iure ad bona propria Dei: Sed qui à Deo fieret amicabiliter dilectus ab ipso, seu obiectum congruum suæ dilectionis amicabiliter intra ordinem merè naturalem, procederet à Deo sub ratione sic dilecti, & cum iure ad bona propria Dei de tali ordine: Ergò procederet vt filius Dei in tali ordine.

25. Propterea respondebis secundo, hominem intra limites naturæ posse esse filium adoptivum Dei Authoris naturæ, sicut eius amicus propriè talis. Veruntamen hoc, non tam videtur solvere, quam succumbere difficultati, siquidem valde absurdum videtur concedere quod homo viribus naturæ, & sine gratia propriè tali, seu supernaturali, possit esse verè, & propriè filius adoptivus Dei, licet Authoris naturalis, nam eo ipso posset esse non ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri, sed ex Deo natus haberetque ex viribus naturæ, independentè à gratia per Christum, potestatem filium Dei fieri, frustra que Apostolus Petrus nobis commendaret gratiam Dei dicens: *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & simus.* Nec D. Paulus nobis ita commendasset, Christum factum hominem, vt adoptionem filiorum reciperemus. Nec quod accepimus per gratiam spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba, Pater. Nam totum hoc esset possibile hominibus intra limites naturæ, & sine gratia per Christum, ex viribus solius naturæ, imò natura humana ex se haberet ius ad hanc filiationem, & adoptionem in aliquibus suis individuis; & consequenter non esset hic honor specialiter hominibus per Christum concessus: Quod sanè est aperte contra Evangelij doctrinam, & omnem SS. PP. expositionem: Qui sanè non admittunt

veram, & propriam adoptionem filiorum, nisi per Christi gratiam; nec vnquam distinxerunt filiationem adoptivam Dei vt Authoris naturalis, quæ esset possibilis naturæ ex se ipsa, & illi iure naturæ debita in aliquibus individuis: Non ergò potest admitti talis filiatio adoptiva naturalis, seu intra limites naturæ sine gratia.

SOLVUNTUR OBIECTA.

26.

Objicies primo: Amicitia propriè talis nihil aliud est, quam mutus amor benevolentia in aliqua bonorum communicatione fundatus: Sed intra limites puræ naturæ potest dari inter Deum & hominem mutus amor benevolentia in aliqua communicatione bonorum fundatus: Ergò & amicitia propriè talis. Probatum minor: Quia in primis posset dari mutus amor benevolentia, vt comuniter fatentur Theologi contra Vazquez; deinde posset fundari in mutua communicatione bonorum, nam creatura rationalis posset saltem affectivè omnia sua Deo offerre, Deusque communicaret illi plura bona intra limites naturæ illi gratuita: Ergò posset esse amor benevolentia mutus in mutua bonorum communicatione fundatus. Confirmatur primo, quia non alia ratione datur inter Deum, & hominem vera amicitia in ordine supernaturali, nisi quia datur mutus benevolentia amor cum gratuita communicatione bonorum de ordine supernaturali: Sed intra limites naturæ, sive ordinis naturalis posset dari mutus benevolentia amor, & communicatio gratuita bonorum de ordine naturali: Ergò & amicitia propriè talis. Secundo: Nam idè Deo est amicus propriè talis iusti elevati ad ordinem supernaturalem, quia communicat illi vel ius ad suam beatitudinem, vel beatitudinem ipsam secundum quod possibile est in tali ordine: Sed intra ordinem merè naturalem posset Deus communicare homini ius ad suam beatitudinem, vel beatitudinem ipsam, secundum quod possibile foret in tali ordine: Ergò posset Deus esse verè amicus hominis in illo ordine.

27. Respondeo ex dictis, distinguendo maiorem: Nihil aliud est, quam mutus amor benevolentia in aliqua communicatione bonorum fundatus, in communicatione, inquam generali bonorum communium, nego maiorem: In communicatione speciali, & gratuita bonorum priorum, concedo maiorem, & distinguo minorem eodem modo, concedendo in sensu negato. Ad cuius probationem, concessa prima parte, distinguo secundam distinctione data, quia Deus intra ordinem naturalem, sive vt Author naturæ solum posset communicare homini de bonis generalibus,

libus; quæ non sunt propria solius Dei, sed iure naturæ competentia alijs, nempe creaturis intellectualibus; huius modi autem communicatio generalis de bonis communibus non satis est ad strictam, & propriam amicitiam; quia amicitia propriè talis non est sola benevolentia, sed addit supra benevolentiam affectum ita intimè unitivum amantis cum amato, quod ipsum æstimet vt vnum sibi, & bona sibi propria ei faciat participatione communia; non autem sufficit quod illi communicet de bonis communibus, & generalibus sibi, & alijs creaturis intellectualibus; intra ordinem autem purè naturalem solum posset esse hæc secunda communicatio, non autem prima; vnde non posset esse vera amicitia. Ex quo.

28. Ad primam confirmationem, distinguo causalem: Nisi quia datur mutus benevolentia amor cum mutua communicatione bonorum de tali ordine, & quia bona de tali ordine sunt participativè bona propria Dei, & talis communicatio est specialis, & gratuita bonorum priorum, concedo: Præcisè, quia est communicatio bonorum, nego causalem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam propter disparitatem iam sæpè expostitam. Ad secundam, similiter distinguo causalem: Quia communicat illi ius, vel beatitudinem propriam Dei, consistentem in visione, & fruitione ipsius, concedo: Beatitudinem communem, & generalem creaturis intellectualibus consistentem in cognitione abstractiva Dei, nego causalem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam, quia licet communicet Deus intra limites ordinis naturalis suam beatitudinem, secundum quod possibile est intra limites talis ordinis, tamen intra limites talis ordinis non est possibile quod eam communicet vt sibi propriam, seu secundum quod sibi propria est, sed solum secundum quod sibi, & creaturis intellectualibus communiter connaturalis est, nempe secundum conceptum communissimum cognitionis Dei abstrahendo ab intuitiva, & abstractiva, qui modus communicandi non satis est ad amicitiam, & idè intra limites talis ordinis non est possibilis amicitia propriè talis. E contra autem est in ordine supernaturali, in quo Deus communicat participativè suam propriam beatitudinem homini, quæ nempe consistit in visione intuitiva, & immediata fruitione ipsius Dei, quæ possibilis est in tali ordine.

29. Sed replicabis primò, quia ad amicitiam propriè talem non requiritur communicatio propriæ beatitudinis, sed satis est communicare amico cognitionem obscuram sui, nam Deus diligit, vt amicum, iustum, dum est in via, cui tamen solum communicat sui cognitionem obscuram per fidem: Ergò satis erit ad propriam amicitiam intra ordinem na-

turalem communicare homini beatitudinem consistentem in cognitione sui abstractiva. Secundo: Quia adhuc intra ordinem naturæ esset communicatio specialis, & gratuita de bonis proprijs: Ergò & amicitia. Probo antecedens: Quia posset Deus communicare plura dona specialia homini indebita, nempe auxilia specialia ad diligendum Deum super omnia, & ad implendam totam legem, quæ non deberentur ex providentia generali: Sed hæc esset communicatio specialis, & gratuita de bonis proprijs: Ergò. Tertio: Quia posset Deus velle, & communicare homini donum integritatis, vi cuius esset bonus simpliciter in omni linea intra ordinem naturalem: Sed non alia ratione datur vera communicatio gratuita, & amabilis in ordine supernaturali, nisi quia Deus communicat homini donum, nempe gratiam habitalem, vi cuius fit bonus simpliciter in omni linea: Ergò. Quarto: Quia ad amicitiam non requiritur maior communicatio, quam quæ possibilis sit: Sed per nos intra limites naturæ non esset possibilis communicatio de bonis proprijs proprietate connaturalitatis: Ergò non esset requirita ad amicitiam: Ergo posset dari amicitia sine illa. Probatum maior: Quia inter divinas personas datur vera amicitia, quin tamen datur communicatio verè gratuita, quia impossibile est, quod personæ divinæ fiat gratia vlla: Ergò non requiritur ad amicitiam maior communicatio, quam quæ possibilis est. Urgetur: Quia non minus requiritur ad amicitiam communicatio liberalis, & gratiosa, quam communicatio de bonis proprijs: Sed quia inter divinas personas est impossibilis communicatio gratiosa, illic non requiritur ad amicitiam: Ergò quia intra ordinem naturæ est impossibilis communicatio de bonis proprijs proprietate connaturalitatis, non erit exacta ad amicitiam.

30. Respondeo, ad primam, distinguendo antecedens: Non requiritur communicare amico exercitè, nec in iure propriam beatitudinem, nego antecedens: Communicare exercitè precise, concedo antecedens, & nego consequentiam: quia licet iustis in via Deus solum communicet exercitè sui cognitionem obscuram; simul tamen cum hac communicat illis ius ad suam propriam beatitudinem, & hoc requiritur ad amicitiam, quod tamen est impossibile intra limites ordinis naturalis. Ad secundam, nego antecedens. Ad eius probationem distinguo maiorem: Posset communicare plura dona indebita homini individuo, concedo: Indebita illi ratione naturæ, nego maiorem, & minorem, quia dona ordinis naturalis, licet possint esse specialia, & indebita respectivè ad determinatum individuam, non tamen respectivè ad illius naturam specificè consideratam, aliàs essent supra debitum, &

exigentiam totius naturæ, quod est proprium donorum supernaturalium: Ad hoc autem ut sit communicatio propriè gratuita, & de bonis proprijs, requiritur, quod sit de bonis indebitis naturæ, quia si est de bonis naturæ debitibus, iam ea bona non sunt propria Dei, sed communia, nec propriè gratuita, sed debita, ut supra offensum manet, & sic se habent dona specialia relata ab arguente. Ad tertiam, distinguo maiorem: Posset Deus communicare donum integritatis, si illud sit debitum, & exactum à natura rationali, concedo: Si sit indebitum, nego maiorem. Et distinguo minorem, vel causalem: Nisi quia Deus communicat donum gratiæ habitualis, indebitum naturæ, & solius Dei proprium, concedo: Debitum naturæ, nego causalem, & consequentiam, quia admissio quod Deus intra limites naturæ communicaret donum integritatis, quod esset radix rectè operandi intra limites naturæ in omni linea, sive quod univèrsaliter rectificaret omnes potentias, illud esset de necessitate debitum naturæ, & exactum à natura, aliàs non esset naturale; hoc autem supposito non esset proprium Dei, nec communicatio illius esset propriè gratuita, sed ex iure naturæ debita. Nec per tale donum homo esset bonus simpliciter in bonis proprijs Dei, sed in vita divina participativè, sed in vita rationali, & purè humana, in qua solum quasi genericè conveniret cum Deo.

31. Ad quartam, distinguo maiorem: Non requiritur maior communicatio, quam quæ possibilis sit absolutè, concedo: Quam quæ possibilis sit intra certum, & determinatum ordinem, vel statum, nego maiorem. Ad cuius probationem, dico, quod inter personas divinas est absolutè impossibilis gratuita, id est, liberalis communicatio, & idè ibi non requiritur ad amicitiam, sed satis est communicatio de proprijs bonis, quæ sit gratuita, hoc est, non interesalis, nec concupiscentiæ, licèt necessaria, & cum debito connaturalitatis, quia aliter non est absolutè possibilis vni personæ respectu alterius; attamen Deus respectu creaturæ rationalis, licèt restrictè intra limites naturæ operando, non possit communicare de bonis proprijs, potest tamen absolutè, & elevando naturam rationalem ad sui consortium, & amicitiam; & idè exigitur ad propriam amicitiam cum illa, quod eam sic elevet, quia potest absolutè; si autem eam sic non elevet, sed contineatur intra terminos ordinis naturalis, non agit ut amicus, sed solum ut gubernator, & provisor illius, & ex hac suppositione limitata non potest esse amicus. Et quidem argumentum simili forma posset probare, quod Deus posset habere amicitiam cum homine existente in peccato mortali, & cum brutis, imò cum dæmonibus, quia po-

test illis aliqua bona communicare, & non requiritur ad amicitiam maior communicatio, quam quæ possibilis sit. Ex quo ad urgentiam, nego consequentiam, quia variatur appellatio, sed acceptio possibilitatis; in personis enim divinis, nec absolutè est possibilis communicatio gratuita; at dum dicitur, quod intra limites ordinis naturalis non est possibilis communicatio de bonis proprijs, negatur possibilitas limitata ad illum ordinem, & ex suppositione, quod Deus nollit elevare naturam, non verò possibilitas absoluta.

32. Obijcies secundo: Homo constitutus intra ordinem merè naturalem posset diligere ipsum Deum ut Authorem naturæ super omnia, & observare omnia præcepta legis naturæ: Sed hoc ipso verè esset amicus Dei, iuxta illud Ioan. *Vos amici mei estis, si feceritis omnia, quæ ego præcipio vobis*: Ergò posset esse verè amicus Dei Authoris naturæ. Confirmatur, quia intra ordinem naturalem sunt posibles virtutes naturales prudentiæ, Religionis, pœnitentiæ, & omnes aliæ, quæ sunt posibles in ordine supernaturali: Ergò pariter est possibilis amicitia cum Deo naturalis, sicut in ordine supernaturali supernaturalis. Confirmatur secundo: Quia si homo in pura natura conditus peccaret graviter, esset verè inimicus Dei: Ergò si omnia eius præcepta servaret, esset verè amicus. Patet consequentia, quia ubi est possibilis vera inimicitia, est possibilis vera amicitia.

33. Respondeo, concessa maiori, negando minorem, quia præcepta, de quibus Christus loquebatur, dicens: *Vos amici mei estis, si feceritis omnia, quæ ego præcipio vobis*, erant præcepta de modo vivendi divino per consortium vitæ divinæ, ordinata ad visionem, & fruitionem ipsius Dei; & horum præceptorum observantia facit homines amicos Dei, quia facit illos communicare cum Deo in bonis proprijs ipsius Dei, consortes divinæ naturæ, & vitæ, & in iure felicitatis propriæ Dei; attamen præcepta legis naturæ sunt de vitæ aut modo vivendi connaturali, & exacto ab ipsa natura rationali, & consequenter non proprio Dei, sed communi creaturæ cum Deo, & idè observantia horum præceptorum non faceret hominem propriè Dei amicum, quia non faceret ipsum consortem vitæ divinæ, nec communicantem cum Deo in bonis proprijs ipsius. Ad primam confirmationem, concessa antecedenti, nego consequentiam, quia virtutes illæ rectè salvantur per ordinem ad honestatem, & rectitudinem naturalem naturæ ipsi debitam; attamen amicitia cum Deo propriè talis salvari nequit, nisi per communicationem cum Deo in bonis proprijs ipsius, quæ non potest esse connaturalis, nec debita naturæ, sed necessario est supernaturalis. Undè ad summam probat

bat argumentum, quod possit dari intra ordinem naturæ vera amicitia, sicut datur vera prudentia, iustitia, &c. Sed talis amicitia naturalis erit cum alio homine, cum quo communicet in illis virtutibus, & in alijs bonis proprijs ipsi, non verò cum Deo; sicut datur iustitia naturalis cum hominibus, sed non cum Deo. Ad secundam, concessa antecedenti, nego consequentiam, quia ut verè quid sit inimicus Dei satis est, quod ipsum verè offendat, ut supra vidimus, absdubio autem posset intra ordinem merè naturæ creatura rationalis ipsum offendere: Attamen ad veram amicitiam requiritur communicare cum Deo in bonis proprijs, quod esse nequit intra limites ordinis naturalis.

34. Sed dices: Ad veram inimicitiam cum Deo requiritur ipsum offendere in bonis proprijs ipsius, sicut ad veram amicitiam communicare in bonis proprijs: Ergò si posset homo constitutus intra limites naturæ esse inimicus Dei, pariter amicus, quia non minus repugnat intra limites naturæ offendere Deum in bonis proprijs, quam communicare cum ipso in bonis proprijs. Respondeo primò, negando antecedens, quia ab offendendum propriè, & simpliciter aliquem, satis est offendere illum in bonis communibus, verè enim offenditur ille, à quo alius aufert bona communia sibi cum alijs, quia unusquisque habet propriè ius non solum ad bona privativè propria, sed etiam ad bona communia sibi cum alijs, & idè propriè fit ei inturia auferendo ab eo hæc, sicut auferendo illa; vnde verè offenderet hominem, qui auferret illi visum, aut oculos, licèt communes illi cum alijs animalibus; attamen ad veram amicitiam non satis est communicare cum alio in bonis communibus. Vel secundo, omisso antecedenti, negando consequentiam: Quia semel quod quis offendat Deum ut Authorem naturæ auferendo ab eo rationem ultimi finis naturalis, ex consequenti auferet ab eo rationem ultimi finis supernaturalis, quæ fundatur in ratione ultimi finis naturalis, siquidem ablato fundamento, auferetur ratio fundata; cæterum, posito fundamento, non ponitur ratio fundata, & idè potest homo collocare in Deo rationem ultimi finis naturalis, quin eo ipso collocet in ipso rationem ultimi finis supernaturalis, & consequenter qui communicet cum Deo in bonis proprijs, quæ vel ordinantur ad felicitatem supernaturalem, vel sunt ipsa felicitas supernaturalis videndi, & fruendi Deo immediatè.

35. Obijcies tertio: Potest homo contrahere amicitiam cum Angelo, & è contra Angelus cum homine: Et tamen non communicant in bonis proprijs suæ speciei, siquidem sunt distinctæ speciei, imò & distincti generis: Ergò salvatur amicitia stricta sine communica-

tionem in bonis proprijs. Urgetur: Nam saltè vnus Angelus cum alio contrahit amicitiam strictè talem: Et tamen hæc salvatur absque communicatione in bonis proprijs proprietate connaturalitatis, quia sunt distinctæ speciei in Sententia D. Thom. & consequenter bona propria vnus Angeli non sunt, nec possunt esse propria, aut communia alterius: Ergò. Respondeo, distinguendo maiorem: Contrahere amicitiam supernaturalem charitatis, concedo: Amicitiam purè naturalem intra limites naturæ, nego maiorem, & distinguo minorem: Non communicant in bonis proprijs naturæ, omitto; in bonis proprijs gratiæ, nego minorem, & consequentiam. Itaque ut supra vidimus, *quæst. 2. num. 21.* Ex D. Thom. vita hominis, & Angeli est duplex. *Una qua competit eis secundum naturam suam, & sic homo, & Angelus non communicant in eadem vita, & consequenter inter eos sic consideratos non potest esse amicitia, quia vnus non communicat cum alio in vita propria ipsius, sed in bonis ipsi proprijs proprietate connaturalitatis. Alia vita vtriusque est per gratiam, secundum quod sunt participes divina vita, & in hac vita communicant, & ad invicem, & cum Deo, & idè secundum hanc vitam potest esse amicitia eorum ad invicem, & cum Deo; quia scilicèt communicant in bonis proprijs Dei, & ipsorum ut sunt participes naturæ divinæ per gratiam. Tota solutio est D. Thom. Ex qua, ad urgentiam, pariter responderi potest, quod vnus Angeli cum alio, non datur propria amicitia secundum vitam naturalem, quia non communicant in eadem vita specifica, & propria; sed solum potest dari amicitia supernaturalis charitatis, per quam communicant in eadem vita gratiæ. Veruntamen, quia videtur difficile, negare inter ipsos Angelos propriam amicitiam naturalem, siquidem ex iure naturæ possunt sibi sua secreta revelare, & sic conversare, & colloqui mutuo, & affectivè se ipsos amare, & tractare vnus alterum ut se ipsum, & idem cum animabus separatis, idè.*

36. Secundo respondeo ad argumentum, omitta maiori, distinguendo minorem: Non communicarent de bonis proprijs suæ speciei affectivè, nego minorem: Effectivè, subdistinguo, participativè, aut illuminativè, nego minorem: Per realem communicationem suæ propriæ naturæ, concedo minorem, & nego consequentiam. Itaque, in primis inter Angelos specie diversos posset esse communicatio affectiva de bonis propriæ speciei, quatenus vnus Angelus reputaret alterum quasi se ipsum, & vi amoris amicabilis fierent affectivè vnus Angelus, vel vnus Spiritus, ita ut quilibet in alterum affectivè se transfunderet, ad modum quo inter homines est communicatio de bonis proprijs individui, per affectivam vnita-

unitatem, qua unus reputat alterum quasi se ipsum individualiter, nam amicus est alter ego: Et hæc communicatio affectiva de bonis proprijs satis est ad amicitiam inter creaturas, inter quas amicitia non est effectiva semper, sicut in Deo erga creaturas, sed solum affectiva. Attamen Deus non potest esse amicus creaturæ rationalis, nisi effectivè faciat ipsam suæ propriæ naturæ participem, seu Deum participativè, ad differentiam Angeli, qui potest esse amicus alterius, quin eum faciat effectivè, & realiter suæ propriæ naturæ, & speciei, sed solum affectivè faciendo illum unum secundum, sive alterum ipsum. Præterquam quod unus Angelus, nempe qui superior fuerit, potest quodammodo communicare alteri de sua specie, & natura, quatenus illuminando ipsum, perficit ipsum iuxta modum suæ speciei, & quodammodo de suo modo proprio cognoscendi illi communicat: Communicant etiam ad invicem cognitionem suorum secretorum, quæ unicuique tantum est propria debito connaturalitatis, & solum fit communis per amicitiam: Salvatur ergo inter Angelos (& idem dicendum inter Angelos, & animas superatas) communicatio de bonis proprijs proprietate connaturalitatis, tum affectiva, tum effectiva sufficiens ad amicitiam intra ordinem merè naturalem. Secus autem inter Deum, & hominem manentem intra ordinem naturæ, quia intra limites naturæ nec potest Deus affectivè tantum facere hominem alterum ipsum, cum repugnet amori divino esse purè affectivum, & non effectivum, nec potest communicare homini modum proprium cognoscendi, aut operandi, nempe divinum, nisi elevando ipsum supra ordinem naturæ, nec ipsi propria secreta revelare, relinquendo ipsum intra limites naturæ: Est ergo magna disparitas.

37. Ex quo patet ad urgentiam, omnia maiori, negando minorem, quia licet sit unus Angelus distinctæ speciei ab alio, potest affectivè se facere unius speciei, imò unius individui cum alio, faciendo affectivè alterum ipsum, & effectivè potest alteri communicare notitiam propriarum secretorum, quæ quidem notitia unicuique solum est propria proprietate connaturalitatis, & etiam per illuminationem participat unus ex alio, inferior nempe ex superiori, modum cognoscendi superioris soli superiori connaturalis per se, aut per essentiam, & hoc sufficit ad amicitiam: Quod tamen intervenire non potest inter Deum, & hominem manentem intra limites nature.

38. Denique objicies: Nam Arist. in 8. & 10. *Erichor.* agnovit inter Deum, & hominem sapientem veram amicitiam: Sed ipse non agnovit amicitiam supernaturalem, quæ solo lumine naturali cognoscibilis non est: Ergo agnovit amicitiam purè naturalem: Ergo hæc possibilis est. Respondeo, quod ex Arist.

totale parùm firma sententia haberi potest circa præsens assumptum, quia ipse, si asseruit veram amicitiam inter Deum, & hominem, illam asseruit, non solum ut possibilem, sed de facto præsertim inter hominem sapientem, & Deum; hanc autem asserere non potuit, nisi falsò, quia cum ipse non cognoverit elevationem hominis ad ordinem supernaturalem, sine qua de facto non datur amicitia cum Deo, nec supernaturalis, nec naturalis, non potuit nisi falsò, & ex ignorantia, asserere talem amicitiam ut de facto existentem. Item: Nam amicitiam excellentiæ concedit 8. *Erichor. cap. 1. & 2.* Et illam negat *cap. 2. & Magnor. Moral.* Ex quo patet quam parùm firmiter adhæserit amicitie inter Deum, & hominem, quæ si detur, erit excellentiæ amicitia. Ac demum, quia dato casu, quod asseruerit amicitiam naturalem inter Deum, & hominem, illam asseruit ex ignorantia; ignoravit enim esse possibilem maiorem communicationem Dei cum homine, quam quæ habetur lumine naturæ, & hinc cogitare potuit, Deum cum homine sapiente habere tantam communicationem, quantum potest cum illo habere, & consequenter esse amicum illius; quod tamen non asseruisset, si excivisset Deum posse communicare cum homine in bonis proprijs, & ei revelare sua secreta, & cum illo amabiliter conversari, quia tunc cognosceret, Deum hominibus reservare bona propria, quæ cum illis poterat communicare, & consequenter, attento ordine naturali, non esse verè amicum. Undè in forma, distinguo maiorem: Aristotel. agnovit inter Deum, & hominem veram amicitiam, agnovit inquam ex ignorantia, concedo: Verè, & ex scientia; nego maiorem, & concessa minori, distinguo consequens eodem modo, & nego ultimam consequentiam.

39. Sed dices: D. Thom. ex mente Aristotel. docet ubi suprà, quod sapiens est amicissimus Deo, quia rationabile est, quod Deus maxime benefaciat his, qui amant intellectum, & honorant ipsum bonum intellectus omnibus alijs præferentes: Sed D. Thom. non loquitur ex ignorantia, aut ex errore: Ergo nec Philosoph. Secundò: Quia ad definiendum de amicitia cum Deo Authore naturali, satis est lumen naturale intellectus, & non exigitur scientia, aut lumen supernaturale de rebus supernaturalibus: Sed dato quod Aristoteles habuerit ignorantiam de rebus supernaturalibus, sine fundamento attribuetur ei ignorantia de objecto purè naturali, qualis est amicitia cum Deo ut Authore naturali: Ergo dici nequit quod illam ex ignorantia, & errore asseruerit. Respondeo ad Primam, quod D. Thom. loquitur ex mente Aristotel. exponens quid ipse sentiat, & idè nihil magis probat, quam Aristotelis textus; quia etsi D. Thom. non ignoraverit, quod igno-

ignorabat Aristotel. potuit exponere sine ignorantia ex parte sua, quid senserit Aristoteles ignorans maiorem communicationem per gratiam esse possibilem. Ad secundam, nego maiorem: Quia cum de ratione amicitie sit non reservare amico, nec ei occultare, aut negare communicationem secretorum, & bonorum propriorum, quantum possit, opus est ad sciendum an Deus se gerat ut verus amicus alius, scire an possit cum eo communicare de bonis proprijs, & de secretis, nam si possit, & non faciat, non erit verus amicus; id autem sciri nequit, nisi cognoscendo per lumen gratiæ, esse possibilem talem communicationem. Nec satis est scire quod Deus, ut Author naturalis, non potest habere maiorem communicationem; quia si possit sub alio munere, seu absolute, non erit vera amicitia, si taliter non communicet; quando quidem absolute potest, & non communicat, sed reservat, & occultat secreta, & bona propria: Et quia hoc scire non potuit Aristoteles, idè non satis fuit scire quid posset ut Author naturalis; sicut, qui putaret alterum non habere alia bona communicabilia, nisi ea, quæ sibi communicabat, putaret alterum esse sibi verum amicum; si tamen alter re ipsa haberet plura alia bona, quæ sibi reservaret, & non communicaret, sed occultaret, re ipsa falleretur, qui cum putabat sui amicum.

QUÆSTIO V.

AN CHARITAS SIT ALIQUID creatum in anima, & an hoc sit de fide?

[1.] PRIMUM inquit D. Thom. in præsent. artic. 2. Occasionem autem dubitandi præbuit M. Sentent. qui in 1. dist. 17. acriter propugnat charitatem, qua Deum, & proximum diligimus, non esse quid creatum in anima, sed esse ipsum Spiritum Sanctum increatum nobis per se immediate unitum. Probat autem Mag. ex August. qui lib. 8. de Trinitat. cap. 7. sic ait: Qui proximum diligit, consequens est, ut ipsam præcipue dilectionem diligat: Deus autem dilectio est: Consequens ergo est ut præcipue Deum diligat. Et ibidem: Deus dilectio est, ut ait Ioannes Apostol. ubi sæpè repetit August. Deum esse dilectionem, & dilectionem esse ipsum Deum, & loquitur de dilectione, qua diligimus Deum, & proximos. Secunda ratio dubitandi proponitur à D. Thom. Quia Deus est vita animæ, sicut anima est vita corporis, iuxta illud Deuter. 30. Ipse est vita tua: Sed anima vivificat corpus per se ipsam: Ergo Deus vivificat animam per se ipsum: Sed vivificat per charitatem, iuxta illud 1. Ioann. 3. Nos scimus, quia translati sumus

de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres: Ergo Deus est ipsa charitas, qua diligimus fratres. Tertia ratio dubitandi: Quia nihil creatum est infinitæ virtutis, cum potius omnis creatura sit vanitas: Sed charitas non est vanitas, sed est infinitæ virtutis, quia animam perducit ad bonum infinitum: Ergo charitas non est aliquid creatum.

2. Veruntamen hic dubitari solet, quo sensu negaverit Mag. charitatem esse aliquid creatum in anima, nempe an de charitate sumpta pro actu diligendi Deum, & proximum, sive pro ipsa dilectione? An de charitate sumpta pro principio dilectionis? Et quidem ex textu ipso Mag. videtur ipsum aperte loqui, non de principio solum, sed de ipso actu diligendi, seu de ipsa actuali dilectione: Veruntamen D. Thom. citius explicat errorem Mag. dicens: Non est sua intentio, quod ille motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus; sed quod ille motus dilectionis est ab Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, sicut actus aliarum virtutum; sed immediate, & sine principio medio, propter peculiarem excellentiam charitatis.

3. Nihilominus conclusio D. Thom. est, quod charitas, sive sumpta pro actu, sive pro principio proximo dilectionis, est aliquid creatum in anima. Probat primum in argument. sed contra. Nam August. lib. 3. de Doctrina Christian. cap. 10. ait: Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum: Sed motus animi est aliquid creatum in anima: Ergo, & charitas. Hic sanè loquitur, tam August. quam D. Thom. de Charitate sumpta pro actu. Deindè probat de illa sumpta pro principio dilectionis. Primò: Quia actus dilectionis essentialiter est voluntarius, quia nihil magis voluntarium quam amor; Sed non esset voluntarius, si procederet immediate ab Spiritu Sancto movente; absque principio proximo creato, & intrinseco voluntati: Ergo opus est quod detur principium proximum actus charitatis, quod sit aliquid creatum, & intrinsecum voluntati: Ergo charitas, adhuc sumpta pro principio dilectionis, debet esse aliquid creatum in voluntate, seu in anima. Probat minorem, quia si procederet immediate ab Spiritu Sancto, sine principio creato medio, voluntas in actu diligendi esset purè passivè mota, & nullo modo esset principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Sed hoc est contra rationem voluntarij, quia de ratione voluntarij est, quod sit à principio intrinseco: Ergo actus dilectionis non esset voluntarius, si solum procederet à Spiritu Sancto absque principio creato medio.

4. Nec dicas, posse voluntatem immediate moveri à Spiritu Sancto in actu dilectionis, ita ut etiam ipsa voluntas sit principium dilectionis.

dilectionis, sicut instrumentum movetur à causa principali, & cum hoc componitur, quod instrumentum etiam sit principium actionis. Contra enim est, quia licet instrumentum ut tale sit principium actus, non tamen ita ut in ipso sit agere, & non agere: Sed ad hoc ut actus dilectionis sit voluntarius, requiritur quod ita sit à voluntate, quod in ipsa sit diligere, vel non diligere: Ergo ut sit voluntarius non satis est quod voluntas moveatur à Spiritu Sancto ut instrumentum ipsius, nec quod ipsa pure ut instrumentum, sit principium actionis. Et confirmat: Nam actus charitatis est meritorius, cum sit principium, & radix merendi: Sed non esset meritorius si procederet à voluntate pure mota ut instrumentum à Spiritu Sancto; quia instrumentum, in eo in quo agit pure ut instrumentum motum, nihil meretur: Ergo non potest ita procedere à voluntate: Ergo solum potest, & debet procedere ab illa ut à causa principali: Sed hoc est impossibile, nisi detur ei principium creatum, & intrinsicum, vi cuius sit causa principalis talis actus: Ergo.

5. Probat item, quia actus charitatis, non solum est voluntarius, non solum est meritorius, sed etiam est connaturaliter, faciliter, & delectabiliter elicitus à voluntate, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum, nec ita delectabiliter operatur, sicut charitas: Sed implicat actum ita produci à voluntate, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis, vnde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulares indidit formas, per quas inclinatur ad fines sibi præstitutos à Deo, & secundum hoc dicitur Sapiens. 8. quod disponit omnia suaviter: Ergo necesse est, quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua forma habitualis, superaddita potentie naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, & faciens eam promptè, & delectabiliter operari: Sed hæc est charitas sumpta pro principio diligendi Deum: Ergo charitas ita sumpta est forma habitualis superaddita potentie naturali: Ergo aliquid creatum. Ex quo infert D. Thom. quod minimè cedit in excellentiam charitatis, ponere quod actus illius immediatè sit in nobis à Spiritu Sancto absque principio creato elicitive, sed potius vergit in eius detrimentum, quia potius sequeretur, quod actus charitatis esset imperfectior actibus aliarum virtutum, siquidem actus aliarum virtutum, cum procedant à principio intrinseco habituali, sunt voluntarii, meritorij, promptè, faciliter, & delectabiliter eliciti; at tamen, si ponatur actus charitatis ut solum à Spiritu Sancto procedens sine principio habituali creato, nec erit voluntarius, nec meritorius, nec connaturaliter, aut faciliter elicitus: Ergo erit imperfectior actibus aliarum virtutum: Sequitur ergo, quod qua parte Magist. Sentent. tentavit extol-

lere charitatis actum, illum potius deprecavit, ac posterioris fecit conditionis. Iam.

6. Ad rationes dubitandi respondet D. Thom. Ad primam, quod Deus, ipsaque Dei essentia charitas est, sicut sapientia est, & bonitas est: Undè sicut dicimur boni, bonitate, quæ est Deus, & sapientes sapientia, quæ est Deus, in quantum bonitas, qua boni sumus, est participatio quædam divinæ bonitatis, & sapientiæ, qua formaliter sapientes sumus, est participatio divinæ sapientiæ, ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, est quædam participatio divinæ charitatis, & dilectionis nostræ participatio divinæ dilectionis: Et hoc sensu dicitur nostra charitas, & nostra dilectio Deus, quia videlicet participativè est ipsa charitas, & ipsa dilectio, quæ Deus est, cum sit participatio formalis ipsius; Deus etiam dicitur charitas, & dilectio nostra causaliter, per suæ dilectionis, & charitatis participationem, quam nobis impertire dignatur: Et quod hoc in sensu loquatur Augustinus, colligit D. Thom. ex eo quod ipse fuit imbutus doctrinis Platoniorum, apud quos consuetus fuit hic stylus loquendi, accipiendo nempe participationem perfectionis alicuius causæ pro ipsa perfectione causæ, & contra: Et quia hoc quidam in Augustino non adverterunt, inquit D. Thom. ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi: Nec obstat, si dicas, quod iuxta August. non dictum est: *Tu es charitas mea*, sicut dictum est: *Tu es patientia mea*, hoc est causaliter, sed quia donum Dei est; sed ita dictum est: *Deus charitas est*, sicut dictum est: *Deus spiritus est*: Ergo Deus est charitas nostra, non solum causaliter, sed quia charitas nostra sit donum Dei, nam hoc pacto etiam est patientia nostra, sed quia charitas nostra sit substantialiter ipse Deus. Respondet enim D. Thom. *quest. de Charitate, artic. 1. ad 5. & 6.* Concedendo antecedens, & item, quod Deus non solum causaliter est charitas, sicut causaliter est patientia, sed etiam est formaliter charitas increata, cuius formalis participatio est charitas nostra, quo pacto non est patientia, quia in Deo non est formaliter patientia, nec patientia nostra est participatio formalis patientiæ increatæ, quæ non datur in Deo. Undè salvatur discriminatum ab Augustino, quamvis detur in nobis charitas creata, quæ sit formalis participatio, & similitudo charitatis, quæ Deus est, quia patientia nostra non est per formalem similitudinem, & participationem patientiæ, quæ in Deo, vel Deus sit.

7. Ad secundam, distinguit maiorem: Deus est vita animæ, sicut anima corporis, sicut & eodem modo, negat maiorem: Et diverso modo, concedit; quia Deus est effectivè vita animæ per charitatem, quam in ipsa anima efficit, & corporis per animam, quam ipse effi-

efficit in corpore, sed formaliter per se ipsum non est vita, nec animæ, nec corporis, sed sicut corpus vivit formaliter per animam creatam in ipso, ipsumque informantem, ita anima vivit per charitatem, quæ est quid creatum in ipsa, & ipsam informans. Undè non est paritas inter modum, quo Deus vivificat animam, & modum, quo anima vivificat corpus, quia hæc vivificat per se, & formaliter corpus, Deus autem solum effectivè animam, efficiendo in ea charitatem. Vel dicendum, quod Deus est vita animæ per modum motoris, sicut anima corporis, non verò per modum formæ, & ideo requiritur ut anima vivat per amorem formæ intrinseca charitatis, quæ sit formaliter vita animæ. Nec in contra obest, si dicas: Quanto aliquod agens est maioris virtutis tanto minorem dispositionem requirit in passio, nam quo maior est ignis, tanto minorem siccitatem requirit in combustibili: Sed Deus est agens infinitæ virtutis: Ergo ut moveat animam ad diligendum, non requirit in illa dispositionem creatam. Respondet enim D. Thom. *quest. de Charitat. quod quanto fortius est agens, tanto minorem dispositionem præexigit aliunde suppositam, quia videlicet per se illam inducit efficacius, & ideo ignis maior minorem siccitatem præexigit, quia ipse per se celeriter illam inducit, vnde fortius est agens, quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit, per quam motum agat, quam agens, quod nullam imprimit formam; & ideo Spiritus Sanctus, qui infinitæ virtutis est, sic movet ad diligendum Deum, quod habitum charitatis inducit, quo anima Deum diligit.*

8. Ad tertiam respondet D. Thom. *quest. de Charitat. 1. artic. ad 10.* Quod charitas coniungit bono infinito, non effectivè, sed formaliter, & non infinite ordinando nos ad ipsum, sed finite, & ideo non requiritur, quod charitas ipsa in nobis sit infinita, sed satis est, quod Author ipsius sit infinite virtutis. Item *ad 11.* quod creatura est vanitas in quantum ex nihilo est, sed non in quantum Dei similitudo, & participatio est, & ideo charitas ex hac ratione nos coniungit veritati, & non vanitati. In presenti autem respondet: *Quod charitas operatur formaliter: Efficacia autem formæ est secundum efficaciam agentis, qui inducit formam: & ideo patet, quod charitas non est infinita, vel ut alij legunt, quod charitas non est vanitas: Sed quod facit effectum infinitum, dum coniungit animam Deo, iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ est charitatis actor.* Suprà quam solutionem plura satis difficilia offert Caietanus. Veruntamen Div. Thom. sic intelligendum putato: Inquit enim: *Charitas operatur formaliter, id est, non secundum individuationem secundum quam limitatur ex causa materiali, sed*

secundum suam formalem speciem, secundum quam est formalis imitatio, & participatio charitatis divinæ: Subiungit autem: *Efficacia autem formæ est secundum efficaciam agentis, qui inducit formam*; id est, non attenditur efficacia formæ ex subiecto, in quo recipitur, & ex quo materialiter limitatur, sed ex principio, ex quo oritur, & vnde formaliter participatur: Undè eius efficacia tanto altius potest pertingere, quanto ex altiori principio oritur, & participatur ad modum quo aqua, quantum vis in organo stricta, & limitata, tanto altius insilit quanto ex altiori principio oritur; & calor inferno receptus, producit ignem in stupa, non quatenus est præcisè calor, sed quia trahit virtutem, & efficaciam ex igne, à quo procedit: Et ex hoc patet primo, quod charitas non est vanitas, quia licet sit quid creatum in anima, est tamen formaliter participatio quædam divinæ charitatis, quæ increata est, & ex hoc vanitati repugnat: Item, non est ipsa infinita, sed finita ex limitatione subiecti, in quo requiritur, quod autem habeat effectum infinitum, iustificando, & vivendo animam cum Deo, solum probat ipsam oriri ex principio infinito, seu efficacitæ, & virtutis infinite, qui est Deus, & esse participationem illius formalem, quæ a hoc sufficit ut pertingere possit ad infinitum; licet ipsa in subiecto finita sit, & creata. Ubi valde notandum est, non vocari à D. Thom. unionem animæ cum Deo, *effectum infinitum intrinsecè*, & ex parte animæ, quia intrinsecè, & ex parte animæ finita est talis unio, & finitus effectus; vnde *quest. de Charitat. art. 1. ad 11.* inquit: *falsum esse, quod per charitatem infinite ordinatur quis ad bonum infinitum; sed vocari infinitum effectum obiectivè, & terminativè ex parte Dei, ad quem ordinatur anima per charitatem, & cui amabiliter coniungitur ut centro, & obiecto, & fini suo: Ad hunc enim effectum terminativè, & obiectivè infinitum potest pertingere charitas, non ut virtus pure instrumentalis, sed etiam ut virtus principalis, quia ipsa habet similem infinitatem extrinsecam ex specie sua, quatenus ex specie sua est participatio, & emanatio quædam formalis infinite, & increatæ charitatis, & sic ex specie sua habet respicere eundem terminum, obiectum, & centrum infinitum charitatis increatæ.*

9. Ex quo patet, ut tacitè obiectio ni occurrat, in aliquo parificari charitatem cum virtute instrumentali, & in alio diversificari. Parificatur quidem in eo, quod sicut virtus instrumentalis pertingit ad effectum excedentem, in virtute causæ principalis, ex qua oritur, ita charitas pertingit ad terminum infinitum, sed ad effectum terminativè infinitum, in virtute ipsius Dei, vnde participatur, & oritur: Sed diversificatur in eo, quod virtus instrumentalis non est participatio formalis, sed solum vir-

ualis causæ principalis, & ideo non est eiusdem speciei, cum causa principali, nec effectum assimilat sibi, sed solum causæ principali, & ex hoc constituitur in esse virtutis purè instrumentalis; attamen charitas est participatio formalis divinæ charitatis, & eiusdem speciei, & ideo non solum assimilat effectum, nempe actum charitatis, Deo, sed etiam sibi in specie formali amoris, ideoque non est virtus propriè instrumentalis, sed propriè principalis. V. g. calor in ferro non est formalis participatio ignis, nec eiusdem speciei cum igne, sed solum participatio virtualis, seu virtus ignis, eoque, dum producit ignem in stupa, non assimilat effectum sibi in specie, sed igni, cuius est virtus, & in hoc consistit quod sit virtus purè instrumentalis ad producendum ignem. Attamen charitas in anima est participatio formalis charitatis divinæ, & eiusdem speciei participativè cum illa, unde producendo, seu eliciendo actum charitatis, quo anima coniungitur Deo, producit effectum, non solum formaliter similem Deo, sed etiam sibi in specie charitatis, quia in ratione charitatis ipsa est eiusdem speciei cum charitate, quæ est in Deo, & sic idem est assimilare sibi effectum, ac illum assimilare Deo in specie charitatis, & e contra, quia hic effectus est terminativè, & obiectivè infinitus, ideo inquit D. Thom. quod charitas pertinet ad effectum infinitum, & quod hoc non probet eam esse intrinsecè, & substantivè infinitam in anima, sed solum quod charitas divina, cuius est formalis participatio, sit infinita, & quod ipsa etiam dici possit infinita extrinsecè, quatenus est in specie charitatis Dei, quæ in Deo infinita est, & ex hoc inclinatur in obiectum, & centrum infinitum ipsius charitatis divinæ. Hæc diverim pro exponenda mente D. Thom. in præsent. artic. sed in *Disputat. quest. de Charitate, artic. 1.* alia sibi obijcit ut sequuntur, quæ pariter sunt solvenda cum ipso.

10. Obijcies igitur primò pro Antiquis, qui cum Magistro sentiebant, probando, de facto Spiritum Sanctum immediatè nobis uniri per modum charitatis: Inter ea, quæ sunt idem, non cadit medium: Sed anima diligens Deum est idem cum Deo iuxta illud 1. ad Corinth. 6. *Qui adhæret Deo vnus spiritus est:* Ergò non cadit aliqua charitas creata media inter animam diligentem, & Deum dilectum. Respondet D. Thom. *quest. de Charitat. artic. 1. ad 3.* Quod cum dicitur, qui adhæret Deo vnus spiritus est, non est sensus quod sit vnus, & idem substantialiter, sed affectivè, per vnionem nempe affectivam cum Deo; quæ quidem est immediata cum ipso, quia respectu talis vnionis habitus charitatis non se habet vt medium, sed vt principium, quia talis vnio est amor, seu amatio, qua amans transit in Deum immediatè, & non in habitum charitatis, licet ab illo, vt prin-

cipio procedat. Adde etiam, quod adhuc ex parte principij potest dici, qui est in charitate, vnus spiritus cum Deo, nempe participativè formaliter, quatenus spiritus charitatis infusus est immediatè, & formalis participatio, & similitudo spiritus Dei, qui est ipsa charitas per essentiam, & sic sicut ferrum vt ignitum est quodammodo idem cum igne, sic qui est in charitate, & per ipsam formaliter particeps divinæ charitatis, & sancti spiritus.

11. Obijcies secundò: Nam August. 8. de Trinitat. sic arguit: *Qui proximum diligit consequens est, vt ipsam dilectionem diligat: Deus autem dilectio est: Consequens ergo est, vt præcipue Deum diligat:* Sed hæc consequentia nulla esset, si charitas nostra esset effectus Dei, & non Deus ipse; quia ex dilectione effectus Dei, non sequitur dilectio ipsius Dei. Ergò. Confirmatur: Nam idem August. ibid. probat, eum, qui est in charitate, notiorum Deum habere, quam fratrem, quem diligit, quia notior illi est dilectio, qua diligit, quam ille, quem diligit: Sed hæc etiam consequentia esset nulla, si dilectio esset solum effectus Dei, quia ex maiori cognitione effectus Dei non sequitur ipsum Deum esse magis notum quam fratrem: Ergò sentit August. charitatem, qua diligimus fratrem, non esse effectum Dei, sed ipsum Deum. Undè apertè pronunciat: *Testimonio Ioannis declarari, ipsam charitatem, qua nos diligimus invicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse, non solum donum Dei, sed ipsum Deum:* Ergò. Respondetur ex D. Thom. *ubi supra*, primò, ex prædicta auctoritate nimium probari, siquidem in ea Div. August. manifestè loquitur de actu ipso charitatis, & sic probaretur, ipsummet actum esse Deum; quod nullus vnquam dixit. Secundo respondetur in forma, distinguendo minorem: Hæc consequentia esset nulla, si charitas nostra esset effectus Dei, & non Deus ipse per reslem identitatem, nego minorem: Si esset effectus Dei, & non Deus ipse per formalem ipsius participationem, & similitudinem, concedo minorem, & nego consequentiam; quia ex dilectione, qua diligimus in nobis formalem participationem ipsius Dei, & formalem ipsius similitudinem, & quasi imaginem vt talem, benè inferitur dilectio ipsius Dei. Et sic consequentia August. est bona ex eo quod charitas nostra sit effectus Dei, non vt eumque, sed tanquam formalis participatio, & similitudo ipsius in ratione charitatis. Ad confirmationem, distinguo minorem distinctione data, quia vt inquit D. Thom. *ubi supra*, ex hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quandam Dei participationem formalem in ratione amoris, eo quod Deus ipse est formaliter amor, & charitas, cuius nostra dilectio est formalis similitudo, & participatio, & hoc pacto sequitur, quod

quod diligenti fratrem ex charitate, Deus ipse sit illi magis notus, quam frater, quatenus in se ipso, seu in corde suo sentit, & gerit formalem similitudinem, participationem, seu imaginem amoris increati, qui Deus est, in qua quasi in speculo contemplari potest ipsum Deum, cum tamen de proximo tale speculum in corde suo non gerat. Nec verba August. oppositum probant, imò hanc eandem doctrinam confirmant, siquidem, dum inquit, quod charitas nostra non solum ex Deo est, sed Deus est, non solum est donum Dei, sed est Deus, profecto fateretur ipsam esse ex Deo, & Dei donum nobis infusum, de qua alibi ait: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, non ea, qua nos diligit, sed qua nos dilectores suos facit.* Si autem ex Deo est, & Dei donum nobis infusum, profecto, cum ait, etiam esse Deum, intelligitur, esse participativè Deum ipsum, seu esse formalem similitudinem, & participationem charitatis increatæ, quæ Deus est, quo pacto alij effectus non sunt Deus.

12. Sed dices, homo secundum suam substantiam factus est ad imaginem, & similitudinem Dei, quæ imago, aut similitudo non fuit deleta, sed solum obscurata per peccatum: Ergò vt quis cognoscat Deum in se ipso tanquam in speculo, similitudine, aut imagine ipsius, satis est delere ab ipso peccatum, non autem addere charitatem creatam. Respondetur ex eodem D. Thom. hominem esse imaginem, & similitudinem Dei, primò sub ratione generali creaturæ, in ratione entis, & boni, sicut omnis alia creatura. Secundò specialiter in eo quod intellectualis est, licet hæc similitudo solum sit quasi generica, & in prædicato essentialiter, & connaturaliter communi Deo & Angelis: Et hæc quidem imago convenit homini ex sua essentia, & substantia, & non fuit deleta per peccatum, sed solum obscurata; attamen homo factus est ad imaginem, & similitudinem Dei alio specialiori modo, nempe per gratiam, & charitatem, per quam factus fuit particeps formaliter divinæ naturæ, & charitatis, & eiusdem naturæ, & charitatis specificæ per participationem formalem, quæ Deus est per essentiam; & hæc similitudo constituit hominem ad similitudinem, & imaginem Dei perfectissimè, & propiissimè, seu modo perfectiori, & propinquiori, quam omnis alia similitudo quasi generica, & communis; cæterum non est similitudo homini conveniens per naturam, aut secundum suam substantiam, sed per gratiam, & per accidentalem participationem divinæ naturæ, & charitatis, & ideo hæc non fuit solum obscurata, sed fuit deleta per peccatum, atque adeò vt restituatur, opus est superaddere in anima habitum gratiæ, & in voluntate habitum charitatis, & actum, vt homo gerat, & sentiat in corde hanc perfectam Dei similitudinem, & ima-

ginem, & in illa Deum contempletur, tanquam in perfectiori speculo.

13. Obijcies tertio: Charitas, si esset quid creatum in anima, maximè habitus, quia non est potentia, nec passio: Sed non est habitus, quia habitus est difficile mobilis à subiecto, charitas autem facillimè removeatur, nempe per quodlibet peccatum grave: Ergò. Confirmatur: Si esset quid creatum in anima, esset accidens: Sed non est accidens, quia omne accidens est imperfectius, suo subiecto, charitas autem est dignior, quam natura: Ergò nec est quid creatum, sed Spiritus Sanctus animæ vnitus. Respondetur concessa maiori, negando minorem, quia licet charitas removeatur per quodlibet peccatum mortale, tamen, qui est in charitate non de facili, sed cum repugnantia spiritus, & difficultate, inclinatur ad peccatum læthale. Ad confirmationem, concessa maiori, nego minorem, & ad eius causalem, dicendum, quod accidens ex ratione communi accidentis est minoris perfectionis quam substantia, seu subiectum, quatenus ex genere perfectius est modus essendi per se, & in se, quam in alio, sed ex ratione actus, & speciali differentia potest magis perficere substantiam, aut subiectum, & illum magis nobilitare, sicut gratia, & charitas, quæ ex sua speciali differentia reddunt hominem filium Dei, & divinæ naturæ, & charitatis consortem.

14. Obijcies quartò: Si charitas, & gratia sunt quid creatum in anima, erunt natura quædam; cum autem aliàs sint principium merendi, sequetur quod natura sit principium merendi: Sed hoc est error Pelagij: Ergò gratia, & charitas non sunt quid creatum, sed Spiritus Sanctus in anima. Confirmatur primò: Homo secundum esse gratiæ est propinquior Deo Salvatori, quam secundum esse naturæ Deo vt Creatori: Sed Deo vt Creatori est propinquus sine medio, quia sine medio creavit Deus immediatè hominem: Ergò Deo vt Salvatori est etiam propinquus sine medio, ita vt illum salvet, & iustificet sine medio: Non ergò mediante charitate creata. Secundò: Agens, quod agit sine medio, perfectius est, quam quod agit cum medio: Sed Deus vt iustificans est perfectissimum agens: Ergò iustificat hominem sine medio alicuius formæ creatæ. Tertio: Creatura rationalis est nobilior alijs creaturis: Sed aliæ consequuntur suum finem absque medio, aut inclinatione superaddita: Ergò etiam creatura rationalis movetur à Deo ad suum finem absque medio vilo superaddito, & consequenter absque charitate creata. Quartò: Quia ad hoc poneretur in homine habitus gratiæ, & charitatis, vt homo diligeretur à Deo: Sed ad hoc non requiruntur, quia Deus diligit omnia, quæ sunt, absque aliquo illis superaddito: Ergò. Quinto: Quia iuxta D. Bernard. in *Ser-*

mon 9. de *Cana Domini*, eadem lege diligimus Deum, & proximum, qua Pater, & filius in divinis se diligunt: Sed se diligunt charitate increata: Ergò eadem nos diligimus Deum, & proximum. Sextò: Charitas, qua diligimus Deum, & proximum suscitatur animam à morte peccati: Sed quod suscitatur mortuum est infinitæ virtutis: Ergò charitas, qua diligimus Deum, & proximum, est infinitæ virtutis: Ergò increata, & non aliquid creatum.

15. Respondetur, distinguendo maiorem: Erunt natura quædam per participationem gratuitam conveniens subiecto, concedo: Natura quædam substantialis ex vi creationis essentialis subiecto, nego maiorem, & minorem in sensu concessio; nam error Pelagij fuit, quod natura accepta per creationem, & homini ex vi suæ creationis connaturalis, aut essentialis, per proprias, & connaturales vires esset principium merendi, & hoc sanè est hæreticum: Non tamen quod possit esse principium merendi natura quædam gratuito à Deo participata per gratiam, & charitatem naturæ substantiali superadditam, sicut nec quod mereamur per actus elicitos, qui etiam in communiore acceptione sunt natura quædam in aliquo prædicamento, habentes nempe suam peculiarem naturam, & essentialiam. Ad primam confirmationem: Concessa maiori, distinguo minorem: Deo ut Creatori est propinquus sine medio formali, nego: Sine medio efficiente, concedo minorem, & nego consequentiam de medio formali, quia Deus non creavit hominem secundum esse naturale, nisi dando ei formam naturalem, qua in tali esse constitueretur, & idè nec salvat, & iustificat ipsum, nisi dando ei formam gratiæ, & charitatis, qua gratus, & amicus constituatur. Licèt vtrumque præstet Deus sine medio efficiente principaliter, quia sicut solus Deus creat ex nihilo, ita solus Deus principaliter facit mundum ex immundo, iustum ex peccatore, & amicum ex inimico. Licèt sit disparitas quantum ad causam disponentem, aut instrumentalem, que non admittitur media in creatione, benè verò in iustificatione, nam ut fertur dictum ab August. *Qui creavit te sine te, non salvabit, aut iustificabit te sine te.* Undè non dicitur homo gratus Deo propinquior Deo ex maiori immediatione Dei ut efficientis, nec ex maiori carentia mediij formalis, aut efficientis, aut disponentis, sed ex maiori cum Deo similitudine, & imitatione, & participatione, sicut enim distantia nostra à Deo est nostra dissimilitudo, vnde regio longinqua dicitur regio dissimilitudinis, sic propinquitas est similitudo: & quia secundum esse gratiæ magis sumus participes, & similes conditioni, & naturæ divinæ, quam secundum esse naturæ, idè propinquiores sumus.

16. Ad secundam, distinguo maiorem: Perfectius est agens, quod agit sine medio formali, nego: Quod agit sine medio efficiente, subdistingua: Perfectius est, quam illud quod agit cum medio efficiente ex indigentia talis mediij, concedo: Quam illud quod ex abundantia agit cum tali medio, nego maiorem, & concessa minori, consequentiam: Quia in primis, si loquamur de medio formali, manifestum est, quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit, nam agens imperfectum non inducit formam, sed solum dispositionem, & tanto levior, quanto debilius est. Loquendo autem de medio efficiente, dupliciter potest aliqua causa uti medio efficiente, nempe, vel ex indigentia, & hoc pacto Deus non utitur medio efficiente, quia nullius creaturæ auxilio eget. Vel ex fecunditate, & liberalitate communicandi alijs vim effectivam in suum effectum, communicando eis non solum de suo esse, sed etiam de sua virtute; & hoc modo Deus utitur medijs efficientibus, non ex indigentia, sed ex fecunditate, & liberalitate, communicando nempe hominibus, non solum de sua natura per gratiam, que est formalis participatio divinæ naturæ, sed de sua virtute per charitatem creatam, quæ est formalis participatio divinæ virtutis, & charitatis, & hoc modo uti medio efficiente est proprium agentis perfectissimi, imprimis sui similitudinem rebus, non solum quoad esse, sed etiam quoad operari, ut servetur ordo causarum secundarum ad suos effectus. De quo videantur dicta in *Curs. Philosoph. Tom. 2. lib. 2. quest. 9. & num. 16.*

17. Ad tertiam, concessa maiori, & minori, nego consequentiam, quia maior nobilitas creaturæ non attenditur ex eo quod pluribus, vel paucioribus eget ad suum finem, sed ex eo quod habeat finem altiore, & perfectiorem, ex quo nascitur, quod pluribus eget, quia ad finem altiore assequendum plura requiruntur, quam ad finem infimum, præsertim cum creatura rationalis elevata sit ad finem suæ naturæ improporcionatum, & suas vires excedentem, quo pacto aliæ creaturæ elevatæ non sunt, & idè illæ ad suum finem proportionatum, & naturalem non indigent nova inclinatione, aut virtute superaddita, secus verò creatura rationalis ad finem supernaturalem, & superexcedentem, ad quem indiget proportionari, & elevari per gratiam, & charitatem creatam. Nec in hoc fit deterioris, sed valdè melioris conditionis. Sicut (inquit D. Thom.) homo est melius dispositus, qui potest, licèt per plures medicinas consequi perfectam sanitatem, quam qui non potest sanari perfecte, & idè non indiget nisi paucis.

18. Sed instabis: Finis hominis est bonum infinitum: Sed per nihil creatum potest creatura rationalis proportionari bono infinito, quia quodlibet creatum est finitum, & finitum per finitum non proportionatur infinito: Ergò frustra ponimus charitatem esse quid creatum in anima ut illa proportionetur, & elevetur ad suum finem. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Per nihil finitum potest creatura rationalis proportionari bono infinito infinite videndo, infinite possidendo, & fruendo, concedo: Finitè videndo, possidendo, & fruendo, nego minorem, & consequentiam, quia creatura rationalis non elevatur ad videndum Deum, & eo fruendum infinite, sicut Deus se ipsum fruitur; & ad hoc fatemur quod per nihil creatum, & finitum proportionari potest: Solum ergò elevatur ad cognoscendum Deum, & eum diligendum finite, licèt modo perfectiori, & altiori supra vires naturæ suæ, id est, ad eum diligendum amicabiliter, & videndum intuitivè, & idè ad hoc non est proportionata per se ipsam, sed proportionatur per formam creatam, licèt finitam, altioris tamen ordinis, quam sit ipsa natura rationalis, & eiusdem ordinis, nempe divini, cum visione intuitiva, & fruitione immediata ipsius Dei.

19. Ad quartam, distinguo maiorem: Ad hoc ponitur habitus gratiæ, & charitatis ut homo diligatur à Deo amicabiliter, & ut possit illum sic redamare, concedo: Ut diligatur præcisè, nego maiorem, & minorem, quia licèt Deus diligat generaliter omnia quæ sunt, non tamen ea diligit amicabiliter dando eis potestatem redamandi, sicut diligit creaturam rationalem, & idè in hac, ut sic diligatur, requiritur habitus superadditus gratiæ, & charitatis, secus in alijs ut modo quodam generali diligantur. Ad quintam, concessa maiori, & minori, nego consequentiam, quia fit transitus in præmissis de lege, ad charitatem; vnde licèt lex, qua diligimus Deum, & proximum, probetur quod est lex increata, quia iuxta Bernardum est eadem cum lege, qua Pater, & filius se diligunt, non tamen dixit Bernardus, quod charitas, qua diligimus Deum, & proximum est eadem, qua Pater, & filius se diligunt, & idè non sequitur charitatem esse increatam. Ad sextam, distinguo maiorem: Charitas suscitatur animam à morte peccati, formaliter, concedo: Effectivè, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, quia licèt suscitans mortuum efficienter per modum causæ principalis debeat esse virtutis infinitæ, non tamen forma, per quam formaliter suscitatur sicut enim anima Lazari, qua formaliter suscitatus fuit, non est virtutis infinitæ, ita nec requiritur, quod gratia, & charitas, qua quis formaliter

suscitatur à morte peccati, sit virtutis infinitæ.

20. Obijcies quinto: Sicut lumen est quo res videtur, ita bonum est quo res amatur: Sed ad videndum Deum non datur aliud lumen, nisi lumen quod Deus est, quod est intimè præsens animæ, iuxta illud: *In lumine tuo videbimus lumen*: Ergò nec ad diligendum Deum requiritur bonum creatum in anima, sed satis est bonum, quod Deus est, intimè animæ præsens. Respondetur, ommissa maiori, negando minorem, quia licèt Deus sit lumen per essentialiam intimè præsens animæ, & intellectui effectivè, id est, ut efficiens lumen creatum in intellectu, non tamen est intimè præsens per modum formæ, & idè exigitur lumen gloriæ creatum per modum formæ ad videndum Deum, & idem de charitate ad Deum diligendum. Sed replicabis: Deus est pura forma: Ergò formaliter, seu per modum formæ adest, quibus adest. Distinguo antecedens: Deus est pura forma per se subsistens, concedo maiorem: Forma informans, seu componens unum formaliter cum alio, nego antecedens, & consequentiam, quia propterea quod Deus est pura forma, est per se subsistens, & non potens formaliter informare, aut componere per modum formæ, & idè præter illam, in qualibet re ad suum esse, & operari, requiritur forma creata informans, & componens unum ens, & unum principium per se proportionatum operationi. Replicabis secundo: Quia Deus eo modo est amabilis, ac cognoscibilis: Sed est per se ipsum cognoscibilis: Ergò per se ipsum amabilis: Ergò non indiget charitate creata ut ametur. Item Deus est infinite diligibilis: Sed nequit infinite diligi per charitatem creatam: Ergò solum diligi potest, secundum quod diligibilis est, per charitatem increatam: Sed à nobis diligitur secundum quod diligibilis est: Ergò per charitatem increatam. Respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: Est per se ipsum cognoscibilis ex parte obiecti, concedo minorem: Ex parte cognoscentis, nego minorem, & distinguo consequens eodem modo, quia licèt Deus ex parte sua sit per se ipsum obiectivè, & passivè cognoscibilis, & amabilis à nobis, ita ut per nihil creatum, aut distinctum reddatur passivè cognoscibilis, ut alibi cum D. Thom. dicemus; tamen non est cognoscibilis activè à nobis per se ipsum, ita ut ipsemet sit, qui faciat nos formaliter cognoscentes, aut videntes, vel potentes videre, aut amare activè ipsum. Ad confirmationem, dico, quod Deus est infinite diligibilis, sed à nobis per charitatem non diligitur quantum diligibilis est ex parte modi, idèque non diligitur infinite, sed finito modo, & consequenter finito amore. Solum autem diligitur à nobis in quantum diligibilis est ex parte rei, hoc

hoc est, quantum ad omne quod in ipso diligibile est. Hucusque fore ad litteram Div. Thom. in *quest. de Charitat. artic. 1.* cuius doctrinam, ita exponere libuit, ut inde pateat, quam disertè ante Tridentinum, iam refutaverat errores hæreticorum, & asseruerat gratiam, iustitiam, & charitatem nobis inhærentem, & intrinsicam, nihil dissimulando ex his, quæ in oppositum objiciebantur.

SECUNDA PARS
quæstio.

21. HIS prælibatis, pro exponenda littera D. Thom. dubitant hic communiter Expositores ipsius, quo gradu certitudinis tenendum sit assertum D. Thom. nempe, quod charitas est quid creatum in anima, & non ipse Spiritus Sanctus immediatè animæ assis-tens, vel unitus, ut voluit Mag. Igitur.

22. Dico primo: Loquendo de charitate indefinitè, abstrahendo nempe ab eo, quod summatur pro actu, sive pro habitu, aut principio dilectionis, est immediatè, & expressè de fide dari charitatem distinctam re ipsa ab Spiritu Sancto, quæ sit quid creatum in anima. Probat ex Concil. Trident. Sess. 6. de iustificac. cap. 7. sic definiente: *Id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem Sanctissimæ Passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret; unde in ipsa iustificatione hac omnia simul infusa accipit homo, per Iesum Christum, cui inseritur, Fidem, Spem, & Charitatem.* Idque ipsum repetit *Can. 10. & 11.* Sed charitas per Spiritum Sanctum diffusa in cordibus eorum, qui iustificantur, ipsique inhærens, quam accipiunt infusam à Spiritu Sancto, expressissimè est realiter distincta ab ipso Spiritu Sancto, & quid creatum in anima: Ergò ex definitione expressè Concilij Trident. habemus tanquam immediatè, & expressè de fide dari charitatem, quæ sit quid creatum in anima, distinctamque re ipsa ab ipso Spiritu Sancto.

23. Dico secundò: Charitatem, determinatè sumptam pro principio, seu habitu diligendi esse quid creatum in anima, ita certum est, ut oppositum ad minus sit temerarium, & errori proximum. Ita communiter Theologi. Quod ad minus oppositum sit temerarium, patet, quia manifestè est contra communem omnium Theologorum sententiam, qui hac in parte Magistro Sentent. se opponunt, ipsumque notant: Sed in hoc consistit esse temerarium: Ergò. Quod autem sit etiam errori proximum, patet, quia error est contra fidem dicere quod voluntas in actu charitatis metè

passivè se habet, ac veluti in anime quoddam; hoc enim ut manifestam hæresim damnat Concil. Trident. Sed huic errori proximè accedit, qui charitatem negat esse quid creatum in anima, & solum ait, esse Spiritum Sanctum motum, seu assistentem; quia hoc pacto totum principium actus charitatis ut talis ponit esse Spiritum Sanctum, voluntate merè passivè se habente: Ergò. Tota difficultas, si qua est, est in minori, de cuius tamen veritate, infra redibit sermo.

24. Dico tertio: Quoad rem ipsam est immediatè de fide dari charitatem, quæ sit habitus, seu principium habituale dilectionis, creatum in anima, & ipsi intrinsicè inhærens, licet non sub nomine habitus. Hoc assertum statuo consequenter ad dicta *Tractat. de Fide, Disputat. 5. quest. 4. num. 3.* Et probatur, quia nomine habitus, seu principij habitualis diligendi Deum creati in anima, & ipsi intrinsicè inhærentis nihil aliud intelligimus Scholastici, nisi donum quoddam speciale charitatis, infusum animæ, non purè transeuntes, & per modum actus, sed permanentes etiam transacto actu, non solum quò actu diligat Deum amicabiliter, sed quo, transacto actu, maneat permanentes potens, inclinatus, & promptus ad ipsum sic diligendum: Sed de fide est immediatè dari hoc donum speciale charitatis in anima, sive charitatem in hoc sensu acceptam: Ergò de fide est immediatè dari charitatem, quæ sit habitus, seu principium habituale dilectionis, creatum in anima, & ipsi intrinsicè inhærens, quoad rem ipsam, quam hoc nomine habitus significamus. Probat minor ex Trident. loco proxime citat. nam in primis expresse definit, quod *Sanctissima Passionis Christi merito, per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret.* Ecce vbi expresse definit donum speciale charitatis quod per Spiritum Sanctum diffunditur in corde iustificati atque ipsi inhæret. Ubi sanè per hanc charitatem non intelligit ipsum Spiritum Sanctum, sed aliquid creatum distinctum, & emanans ab ipso, siquidem inquit, quod per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus, atque ipsis inhæret: Rursus, nec intelligit solum motum, & actum transeuntem dilectionis, quia licet hic aliquo sensu possit dici diffundi in cordibus per Spiritum Sanctum, atque ipsis inhæret, nempe transeuntes, tamen ipsa vox inhæret magis propriè accepta permanentiam quandam significat, sicut vox diffundi, si cum maiori proprietate accipiatur, significat communicari subiecto purè passivè recipienti: Ergò Concilium, si cum tota proprietate accipiatur, definit immediatè donum speciale charitatis, distinctum ab Spiritu Sancto, & consequenter crea-

creatum in anima, quod non sit præcisè motus, & actus charitatis natura sua transiens, & activè elicitus ab anima, sed permanentes etiam inhærens, & passivè receptus in ipsa anima.

25. Confirmatur: Nam in verbis sequentibus prædictum sensum magis exponit, dicens *Undè in ipsa iustificatione hac omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, Fidem, Spem, & Charitatem.* Ecce vbi exponens, quo sensu debeat accipi ly diffundi in cordibus, atque ipsis inhæret, inquit, hominem accipere ea dona simul infusa: Sed accipere aliquid infusum propriè solum potest convenire habitui, seu principio habituali, non verò actui activè elicitò: Ergò Concilium in sensu proprio intellectum, prout debet intelligi, non potest intelligi, nec exponi de motu, vel actu charitatis, sed solum de dono habituali, seu per modum principij permanentis. Confirmatur secundò ex Concil. Maguntino, cap. 7. de iustificac. vbi referens definitionem Trident. sic ait: *Cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum Sanctum una cum fide simul charitatem in corde diffusam, ac spem accipit, hisque Dei donis in ipso permanentibus, non iam solum reputatur, aut nominatur, sed verè existit iustus.* Et quod hic sit expressus sensus Tridentini, constat, nam per prædicta verba exponit quod immediatè dixerat, nempe quod *unica causa formalis nostra iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua renovamur spiritu mentis nostre, & qua non solum reputatur, sed verè nominamur, & sumus iusti, in nobis iustitiam recipientes:* Sed per hanc iustitiam non intelligit actum aliquem, aut motum transeuntem animæ, sed evidenter donum permanentes, quo permanentes iusti sumus: Ergò pariter, dum inquit, hanc iustificationem fieri, dum merito *Sanctissima Passionis charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret, & quod hanc accipit homo infusam per Iesum Christum, cui inseritur,* non potest intelligi de solo motu actuali, & transeunte dilectionis, sed necessariò loquitur de dono permanenti charitatis.

26. Confirmatur tertio, quia Concil. in prædicta Sess. & cap. exponit iustificationem, quam cap. 3. proposuerat, his verbis: *Sicut re vera homines, nisi ex semine Ada propagati nascerentur, non nascerentur iniusti: Ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam iustificarentur; cum ea renascentia per meritum Passionis eius, gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur.* Quod ostendit cap. 4. ex illo Ioann. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest interiore in Regnum Dei.* Et ex eo, quod post Evangelium pro-

mulgatum non fit iustificatio sine lavacro regenerationis, quam Apostol. ad Tit. 3. sic exponit: *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, ac renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abundè per Iesum Christum Salvatorem nostrum:* Est igitur iustificatio, quam exponit Concil. cap. 7. ex mente ipsius, renascentia, & regeneratio in Christo, & hanc regenerationem, & renascentiam exponit, dum inquit, eam fieri, dum merito Passionis Christi charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret, & dum homo accipit hæc omnia simul infusa, nempe fidem, spem, & charitatem: Sed non potest intelligi, quod homo renascatur, aut regeneretur in Christo, accipiendo præcisè motum transeuntem fidei, aut spei, aut charitatis, sed solum accipiendo donum permanentes natura sua, quia nemo renascitur ex Deo participando purè transeuntes motum, aut actum Dei, sed solum participando permanentes naturam, & proprietates Dei, sicut nemo nascitur ex Patre humano, participando transeuntes motum aliquem ex ipso, sed participando naturam, & proprietates ipsius permanentes: Ergò dum Concilium inquit, quod in iustificatione homo accipit charitatem infusam à Deo, & quod illa diffunditur in corde per Spiritum Sanctum, ipsique inhæret, non potest intelligi de charitate per modum motus, & actus transeuntes, sed per modum proprietatis, seu principij permanentis.

27. Explicatur: Nam, si quis diceret, quod, dum proles generatur, accipit ex generante vitam, & sensum, nemo intelligeret per hoc, quod acciperet præcisè motum aliquem vitalem transeuntem, sed omnes intelligimus, & eis verbis significamus, quod accipit vitam, & sensum permanentem, non solum sumptam pro motu, & actu vivendi, & sentiendi, sed pro principio permanenti huius actus: Ergò pariter, dum Concil. exponens generationem, & nativitatem, spirituales animæ, sive regenerationem, & renascentiam, definit, quod in ea anima accipit charitatem infusam, non potest intelligi de motu, & actu transeunte charitatis præcisè, sed debet intelligi de principio etiam permanenti amandi Deum amicabiliter. In cuius maiorem confirmationem facit, quod Concil. cap. 4. describit iustificationem, quod sit *trastasio à statu, in quo homo nascitur filius primi Ada, in statum gratiæ, & adoptionis filiorum:* Sed status gratiæ non desinat, nec designare potest actum, vel motum aliquem transeuntem, sed formam permanentem, & principium permanentes amandi, & diligendi Deum: Ergò.

28. Dices primò, ex his ad summum sequi, quod Concilium definiat, & faciat

ciat immediatè de fide, quod in iustificatione homo accipiat aliquam formam permanentem qua permanentè iustificatur, nempe gratiam habituales, non verò charitatem habituales sumptam pro principio diligendi. Sed contra, quia Conc. eodem tenore loquitur de infusione gratiæ, ac de infusione donorum, nempe charitatis, fidei, & spei. Undè cap. 7. definit: *Quod iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed sanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*: Ergò si facit immediatè de fide susceptionem gratiæ permanentis, pariter facit immediatè de fide susceptionem donorum per manentium Fidei, Spei, & Charitatis. Et confirmatur: Quia in generatione naturali, dum generans dicitur communicare genito suam naturam, & proprietates, non solum intelligitur de communicatione naturæ permanentis, sed de communicatione proprietatum permanentium. Sed Concil. loquitur de iustificatione tanquam de quadam spirituali generatione: Ergò, dum definit fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, non solum intelligitur de gratia permanenti, quæ est velut natura communicata, sed etiam de donis permanentibus, quæ sunt velut proprietates. Et vrgetur: Nam eodem sensu loquitur Concilium, & eodem spiritu, ac Apostolus Petrus, dum aiebat: *Magna & preciosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divina consortes natura*: Sed hic intelligit dona de se permanentia, quia sola dona per se permanentia faciunt nos consortes divini nature, non verò dona pura transeunter, & per modum motus communicata: Ergò Concil. loquitur de donis per se permanentibus.

29. Dices secundò, Concil. explicari posse de donis permanentibus moraliter, quo pacto motus, & actus charitatis sine habitu, est donum permanentes, dum non retractatur per peccatum, sicut peccatum est malum permanentes moraliter, dum non retractatur. Sed contra: Quia eo sensu definit Concilium infundi charitatem permanentem, quo iustitiam permanentem: Sed Concilium explicari nequit de iustitia solum moraliter permanenti, nam de fide est immediatè, apud omnes, hominem iustificari iustitia physice permanente in anima: Ergò nec explicari potest de charitate solum moraliter permanente. Undè si quis vellet exponere Concilium de charitate ita transeunte, quod transacto motu dilectionis, anima maneret physice nuda ab omni dono charitatis sicut antea erat, & solum moraliter denominaretur ab actu, & motu præterito non retractato, potius illuderet, quam exponeret Concilium, cuius scopus est definire iustificationem, quæ sit interior hominis, ac vera, & realis renovatio per realem susceptionem gratiæ, &

donorum, quæ animæ infunduntur, & per quæ transit in statum permanentem iustitiæ, in quo nascitur, & regeneratur, & verè nominatur, ac est Filius Dei consortis divini nature, & vitæ: Hoc autem minimè exponitur, sed potius negatur per illam permanentiam solum moralem gratiæ, & donorum; homo enim, non nisi improprie dici posset in statu iustitiæ apud Deum, genitus, natus, & filius spiritualis ipsius Dei, per hoc præcisè quod de præterito recepisset ex Deo motum transeuntem dilectioni actualis Dei, ex quo nihil physice permanentes retineret, sed nudus physice maneret vt antea talem motum: Ergò Concilium definit infusionem gratiæ, & donorum permanentium, non solum moraliter, sed physice.

30. Confirmatur amplius: Nam hæc permanentia charitatis expressa invenitur in Sacro Textu, vt sit immediatè de fide. Primò ex illo Pauli ad Rom. 7. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*. Quod D. August. de Spirit. & Litt. cap. 32. sic exponit: *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non, quia nos ipse diligit, sed quia nos facit dilectores suos*; charitas autem faciens dilectorem Dei, non est solum motus, vel actus dilectionis transiens, sed principium habituale permanentes. Secundò ex illo Ioan. 1. Canonica, cap. 3: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*. Ubi, vt inquit Sotus, verbum manet inhærentis habitus significationem gerit. Quod expressius significavit idem Ioan. ibid. dicens: *Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo*: Id autem falsum esset, vel falsum supponeret, si charitas non esset quid permanentes per modum habitus in anima. Et cap. 4. *In hoc cognoscimus, quod, in eo manemus, & ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis, qui sanè spiritus charitas est, quæ nisi natura sua esset quid permanentes in anima, ex ea non nosceretur nos manere in Deo, & Deum in nobis*. Et id etiam constat ex illo Christi Domin. Ioan. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Facere enim mansionem donum aliquod natura sua permanentes significat præter actuale dilectionem, cui hæc mansio Dei promittitur. Tertio ex illo Apostol. ad Galat. 3. *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*; indumentum enim permanentiam significat, & non motum præcisè, vt qui in eo renascitur, inquit Sotus, ipsius imaginem referat moribus, per gratiam, & virtutes tali genitura susceptas. Quarto ex illo eiusdem Apostol. 2. ad Corinth. 1. *Deus designavit nos, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris*. Et ad Ephes. 1. *Signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostre*: Signatura enim, & pignus hereditatis, non est purus motus transiens, & nihil phy-

physice relinquens in subiecto, sed donum physice inhærens, & permanentes. Sequitur ergò, tum ex Concilio, tum ex Sacro Textu, esse de fide dari donum charitatis intrinsecè, & physice inhærens, & permanentes in anima.

31. Et amplius id ipsum vrgeri potest, quia iam de fide est parvulos per Baptismum verè renasci in Christo, & expoliato veteri homine, induere novum, qui secundum Deum creatus est: Sed hoc intelligi nequit per motum actualis dilectionis, qui in ipsis esse non potest: Ergò per donum habituale gratiæ, & charitatis, quod in ipsis infunditur, sicut adultis.

32. Nec obstat, si dicas, id non posse esse de fide, nam in Concil. Vienense, sub titul. de Summ. Trin. & Fide Cathol. Const. Inn. in cap. Maiores, refertur duplex opinio, prima quæ asserbat, *per virtutem Baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri*, secunda, quæ asserbat, *& quod culpa eis remittitur, & quod virtutes, ac informans gratia eis infunditur quoad habitum, licet non pro illo tempore quoad usum*. Super quos opiniones, sic subiungitur: *Nos attendentes generalem efficaciam moris Christi, quæ per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit, tam parvulis, quam adultis conferri in Baptismo informantem, gratiam, & virtutes, tanquam probabilior, & dictis Sanctorum, & Doctorum Theologia magis consonam, & concordem, Sacro approbante Concilio, duximus eligendam*: Ergò Concilium solum huic sententiæ attribuit probabilioritatem, relicta contraria in sua, licet minori probabilitate: Non ergò, id est, de fide. Respondeo, Concilium, minimè reliquisse primam opinionem in sua probabilitate, aliàs maneret probabile parvulis solum remitti peccatum originale, sed non infundi gratiam, quod est manifesta hæresis; solum enim supponit Concilium eam opinionem ex aliquorum Theologorum auctoritate, fuisse antea probabilem extrinsecè, supposito autem, quod Sacro approbante Concilio, secunda eligenda decernitur, vt probabilior, id est, quia ante decretum Concilij iam erat probabilior, consequenter ad tale decretum, opposita mansit improbabilis, & electa à Concilio vice tenenda; quæ quidem ita iam ab universalis Ecclesia acceptata, & recepta est, vt nullus verè fidelis audeat negare parvulis infusionem gratiæ, & donorum, tanquam quid contentum formaliter in universalis revelatione, & doctrina Christi, quæ docet omnes iustificatos verè renasci, & regenerari in Christo, & fieri hæredes vitæ æternæ per infusionem gratiæ, & donorum. Quod quidem, licet ab initio Ecclesiæ supponatur quoad rem ipsam immédia-

Illustrus. Palanco.

tè revelatum, non tamen erat de fide, vsque dum ab universalis Ecclesia vt immediatè revelatum, sive vt contentum formaliter in revelatis declaratum est. Provt iam declaratum esse satis constat, quia universalis Ecclesia æquè credit parvulos baptizatos renasci, & regenerari in Christo, Christumque induere, ac expoliato veteri homine, novum induere, qui secundum Deum creatus est, sicut adultos; quod omnis Ecclesia iam intelligit, & Concilium Trident. definit fieri per infusionem gratiæ, & donorum. Videatur Trident. Sess. 5. de peccato originali, & 6. de iustificat.

33. Ex quibus omnibus iam patet, esse immediatè de fide quoad rem ipsam, dari charitatem per modum principij, & habitus, quæ sit qui creatum in anima. Dicimus quoad rem ipsam, quia nomine habitus, & principij dilectionis, nihil aliud intelligimus, quam donum speciale charitatis, quo permanentes constituimur, aut reddimur dilectores Dei, potentesque, & proni ad Deum diligendum amicabiliter, quo sensu esse immediatè de fide, iam satis constat. Si verò quis contendat, non esse de fide dari habitum charitatis creatum in anima, quia hoc nomen habitus non invenitur definitum, nec in Concilijs, nec in Antiquis Patribus, sed ab Scholasticis id inventum reperitur: Dicam & concedam libenter, quod sub hoc nomine habitus, definitum non sit, imò nec sub nomine qualitatis, aut principij elicitivi, quia cum isti termini sint Scholastici, ab Scholasticis introducti ad brevius, clarius, & distinctius explicanda dona permanentia, conformiterque ad comunem Philosophiam, consulto in definitionibus dogmaticis hi termini præmittuntur. Verum tamen, supposito, quod Scholastici hi termini aliud non significant, quam donum charitatis permanentes inhærens animæ, etiam cessante motu actuali dilectionis, dicimus quod est de fide immediatè quoad rem ipsam dari habitum charitatis creatum in anima. Undè si quis rursus, & importunè contendat, donum illud permanentes non esse de fide, quod sit habitus, aut principium elicitivum, aut qualitas, aut aliquid aliud ad Philosophiam pertinentens. Respondendum erit, distinguendo: Non est de fide sub his nominibus Philosophicis, transeat: Non est de fide quoad rem ipsam, supposito, quod eis nominibus præcisè significamus donum charitatis permanentes inhærens animæ, & faciens nos dilectores Dei, nego.

*** **

SOLVUNTUR OBIECTA.

34. **O**bjicitur primo: Quia sola illa charitas est immediatè de fide, quam expriment PP. & Concilia vt revelatam in Sacro Textu: Sed PP. & Concilia solam expriment charitatem sumptam pro actu dilectionis Dei, non verò sumptam pro principio, aut habitu dante posse permanens: Ergò sola illa est de fide immediatè, non verò ista. Probat minor: Nam PP. & Concilia eam solam charitatem expriment (dum eam definiunt esse donum Dei, & non ex nobis) quæ sit amor, & dilectio Dei, & qua Deum diligimus super omnia, qua Deo vivimus, & adhaeremus, & in qua meritum vitæ æternæ situm est, & quæ, vel formaliter, vel dispositivè nos iustificat: Sed totum hoc salvatur in actu charitatis se solo, non verò in habitu, aut principio, quia habitus per se, nec est dilectio, nec nos vivit Deo, nec est meritum, nec nos iustificat, aut disponit: Ergò solam expriment charitatem sumptam pro actu. Confirmatur: Nam qui semel assereret, charitatem sumptam pro Dei dilectione, esse donum gratuitum Dei diffusum in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, nobisque inherens, ex hoc præcisè salvaret expressam definitionem PP. & Conciliorum: Ergò opus non est ponere vt immediatè de fide habitum charitatis vt principium distinctum à charitate actuali. Probat antecedens: Quia scopus PP. & Conciliorum solum est contra Pelagium, quod non possumus Deum diligere, nisi ex dono Dei, seu quod dilectio Dei non sit in nobis ex nobis, sed ex Deo, qui operatur in nobis, & velle, & perficere, ad quod probandum adducunt textum Pauli, nempe, *quod charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*. Et contra Lutherum, & alios, quod non iustificamur per solam imputationem iustitiæ Christi, sed per infusionem gratiæ, & charitatis nobis inherens: Sed totum hoc salvaret, qui assereret, actum charitatis esse donum Dei diffusum in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, nobisque inherens, nam qua per se esset donum Dei haberi non potest nisi Deo donante, & qua per se est nobis diffusum, & inherens, est nobis intrinsecum, & non purè per imputationem iustitiæ Christi: Ergò.

35. Confirmatur secundò: Quia eo Patres Concilij exprimerent charitatem per modum habitus, & principij, quia dicunt eam *infundi, & inherere* cordibus nostris: Sed hoc affatim verificatur de actu ipso, vel amore charitatis: Ergò non expriment, præter actum, donum aliud, quod sit habitus, & principium. Probat minor: Quia in primis actus charitatis est nobis propriè inherens, cum sit acci-

dens, de cuius essentia est inherere; deinde est etiam infusus, quia de illo verificatur diffundi in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. Quod sit ostenditur: Nam PP. & Concilia ad ostendendum, tanquam revelatum, actum charitatis, seu dilectionem Dei, esse Dei donum, vtuntur sæpissimè textu illo Pauli: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*: Sed si solus habitus posset esse infusus, non autem actus, ex illo Textu non ostenderetur actum esse donum Dei, sed solum habitum, quia solum de illo intelligeretur diffundi in cordibus nostris: Ergò de actu etiam verificatur.

36. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Solam eam charitatem expriment, quæ sit amor, & dilectio Dei, &c. habitualis, & actualis, sive vt elicita ex principio gratuito donato nobis permanenter, concedo: Quæ sit dilectio Dei sola sine alio principio intrinsecò, quam ex solis viribus naturæ, nego maiorem, & minorem; quia licet PP. & Concilia, præsertim dum loquuntur contra Pelagium, & sequaces, potissimè conentur ostendere, tanquam divinitus revelatum, actum dilectionis, seu charitatis esse donum Dei, tamen id ostendunt etiam de habitu, aut principio, eo ipso, quod dicunt, & definiunt esse supra vires naturæ; nam aliter donatur nobis à Deo actus elicitus ex solis viribus naturæ, aliter actus elicitus supra vires naturæ; actus enim elicitus ex viribus naturæ certè donatur nobis à Deo, quia nihil habemus, quod à Deo non accipiamus, sed quia non donatur, sed supponitur in natura principium sufficiens talis actus, donatur à Deo vt Authore naturali, & generali, cuius est reducere ad actum potentias, & principia naturalia, quæ ipsemet naturæ contulit in ipsius naturæ conditione. Actus verò elicitus supra vires naturæ donatur nobis gratuito à Deo vt Authore gratiæ, donando nobis etiam gratuito principium sufficiens, quo eliciamus illum actum: Igitur dum PP. & Concilia definiunt, tanquam quid revelatum in Sacro Textu, amorem, & dilectionem Dei nobis à Deo gratuito donari per Christum, non est sensus illorum, quod solum donetur priori modo, hoc enim procul ab eorum mente distat; sed quod est donum Dei secundo modo, aliàs non esset de fide quod actus charitatis est supra vires naturæ. Undè ipsa definitione, qua definiunt principaliter, & ex primaria intentione contra Pelagium, actum charitatis esse donum Dei, definiunt etiam esse donum Dei principium sufficiens ex parte nostra, quo talem actum elicimus, siquidem definiunt donari nobis actum illum tanquam actum supra vires naturæ, & consequenter donari nobis à Deo per prius donante nobis principium elicitivum, seu vires, quibus talem actum eliciamus.

37. Ad

37. Ad primam confirmationem, pariter respondeo, quod qui assereret actum charitatis esse donum gratuitum diffusum in cordibus nostris per Spiritum Sanctum nobisque inherens, non includendo in hac donatione, donationem virtutis, & principij elicitivi talis actus, minimè salvaret sententiam PP. & Conciliorum; quia, dum PP. & Concilia definiunt, tum contra Pelagium, tum contra Lutherum, charitatem diffundi in cordibus nostris, includunt donationem gratuitam, non solum actus, sed habitus, seu virtutis, qua talem actum elicimus, & possumus in posterum elicere, vt ostensum manet. Quod præsertim expriment, dum contra hæreticos modernos definiunt, iustificationem fieri per infusionem gratiæ, & charitatis, quam expriment per modum spiritualis generationis, & nativitatis, vi cuius homo nascitur filius Dei, & Dei amicus permanenter, ita vt per charitatem in Deo maneamus, & Deus in nobis, vt iam ostensum relinquitur. Undè qui solum actum diceret diffundi in cordibus nostris, ex parte consentiret Pelagio, quia diceret talem actum elici à nobis non ex viribus gratiæ infusis, sed ex solis viribus naturæ, licet diceret, in pravo sensu, Deo donante ipsa, & infundente; & ex parte etiam consentiret Luthero, dum hominem diceret permanenter iustificatum absque charitate permanenter inherente, sola denominatione extrinseca actus præteriti, & nullum agnosceret statum intrinsecum iustitiæ, & filiorum, seu amicorum Dei.

38. Ad secundam confirmationem, concessa maiori, distinguo minorem: Hoc affatim verificatur de actu solo sine principio, nego minorem: De actu cum suo principio, & habitu, concedo minorem. Ad cuius probationem, dico, quod actus se solo sumptus est quidem propriè inherens transeunter, sed non propriè inherens absolutè in sensu Concilij, quia ratione sui non est inherens permanenter, quo sensu Concilium loqui iam ostendimus. Et rursus ostendi potest, quia vox *inherens*, si non tam metaphysicè, quam naturaliter, & ex communi usu accipiatur, permanentiam, seu insistentiam significat, vnde apud Ambros. Calep. verbum *hæreo* significat idem, ac *arctè rei insidere & inherere* idem, ac *affixum esse*: Hoc autem propriè intelligi nequit de actu transeunte sine habitu, aut vestigio sui relicto, vt per se patet. Concilium autem non est credibile, quod illam vocem *inherens* iustitia, aut charitas accipiat cum amplitudine, qua extenditur à Philosophis, & vt communis accipitur omni accidenti, & non potius in rigore, & proprietate naturali, & vsuali.

39. Quantum autem ad vocem *infundi*, M. Ferre in præsentia, inquit, non idem significare, ac *diffundi*, nam charitatem dif-

fundi, inquit, significat obiectivè dilatari, hoc est, ad plura obiecta se extendere, charitatem verò infundi significat illa recipi à Deo in subiecto merè passivè se habente. Undè concedit, quod Textus Apostoli dicentis: *Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, potest planè intelligi de solo actu charitatis; sed tamen definitio Concilij dicentis, quod gratia, & charitas infunditur, non potest intelligi de actu, sed de solo habitu, vel principio.

40. Sed contra sibi obiicit: Quia quod definit Concilium vt de fide, debet definiri vt contentum in aliquo Textu Sacr. Scripture, in quo supponatur iam revelatum: Sed quod charitas sit donum infusum non potest definiri vt contentum in alio Textu, nisi in illo: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*: Ergò definitur à Concilio vt contentum in illo Textu: Sed hoc esset falsum, si *infundi* esset quid omninò diversum, ac *diffundi*, vt contendit M. Ferre: Ergò non est quid ita diversum, sed idem, vel si non est idè, sed diversum, non potuit à Concilio definiri vt de fide, quod charitas est donum infusum. Explicatur: Quia dum Concilium definit charitatem infundi, nihil aliud præstat, quam explicare Textum illum Apostoli: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*: Ergò pro eodem accipit *diffundi*, ac *infundi*. Et confirmatur: Quia licet *diffundi* absolutè significaret dilatationem obiectivam, tamen *diffundi in cordibus nostris*, non significat dilatationem, aut extensionem ad diversa obiecta, sed infusionem divinsim in pluribus subiectis, in singulis dividendo charitatem infusam, iuxta illud: *Hac omnia operatur vnus adque idem spiritus, dividens singulis, prout vult*; vnde in hoc præcisè differt infundi charitatem, & illam diffundi, quod primum significat illam absolutè infundi, quod salvari potest in vno solum corde indivisum, secundum verò significat illam infundi dividendo illam in pluribus subiectis cum maiori liberalitate, & amplitudine: Ergò diffundi charitatem importat formaliter illam infundi in cordibus, in quibus diffunditur: *Ecce hac quidem*, inquit M. Ferre (& merito) *sinceram redolent veritatem*. Undè relinquit solutionem datam.

41. Quod si obiicias, sequi ex hac doctrina, quod ante Concilium, ex vi illius Textus Apostoli, iam erat de fide immediatè charitatem per modum principij esse infusam, & consequenter dari charitatem creatam per modum principij: Hoc autem dici nequit, quia aliàs Magister, qui eam ante Concilium negavit, fuisset hæreticus: Ergò. Respondet, negando sequelam: Quia licet ex vi illius textus esset de fide, charitas infusa, non tamen charitas infusa creata, nam ad declarandum ipsam esse creatam, deficiebat, quod addit Concilium,

lium, nempe esse *inhærentem*, & vsque dum Concilium hoc definiuit, non erat de fide charitatem per modum principij esse creatam. Si verò istes, indè sequi, quod ex vi talis Textus non erat de fide charitatem adhuc per modum actus esse creatam, tum quia in illo Textu solum dicitur charitatem esse diffusam, vel infusam, quod iuxta M. Ferre non importat esse creatam, nisi addatur esse inhærentem. Tum, quia infundi, vel diffundi, iuxta M. Ferre non verificatur de actu, sed actui repugnat: Sed hoc dici nequit, quia ante Concilium iam erat de fide charitatem per modum actus esse creatam: Ergò.

42. Responder, concedendo: Quod ex vi talis Textus non erat de fide, erat tamen in vi aliorum plurium, in quibus dicitur nos diligere Deum regulariter, quia dilectio regulariter, tantum fieri potest per actionem creatam. Sic M. Ferre.

43. Veruntamen censeo, in Textu illo Apostoli formaliter contineri, tum, quod charitas sit infusa; tum, quod sit creata, tam per modum principij, quam per modum actus. Ratio est: Quia omnes intelligunt pro eodem, charitatem esse infusam, ac esse creatam, & ab ipso Spiritu Sancto, per quem infunditur, distinctam; vnde licet ipse Spiritus Sanctus dicatur missus: donatus, seu donum, nullibi tamen ipse Spiritus Sanctus dicitur infusus, aut diffusus in cordibus nostris, præsertim si intelligatur, *diffusus per Spiritum Sanctum*; nam *ly per* designat causam efficientem charitatis diffusæ, & consequenter distinctionem realem inter Spiritum Sanctum, per quem diffunditur, & charitatem, quæ per ipsum diffunditur: Sequitur ergò, quod dum in Textu Apostoli dicitur: *Charitas Dei diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, exprimitur formaliter charitas infusa realiter distincta ab Spiritu Sancto, & consequenter creata. Dum autem Concilium, addidit atque *ipsis inhæret*, hoc addidit, non tanquam in prædicto textu non contentum, sed ut maior explicatio ipsius Textus, definiendo clarius, quod in illo iam dictum formaliter erat, licet implicite, seu non tam explicitè. Vel id addidit ad definiendam permanentiam ipsius charitatis in subiecto: quatenus per *inhærentem* significatur esse quasi fixum, & cum radice in subiecto per modum naturæ, ut dicebamus, num. 27. & hoc ex vi omnium Textuum, in quibus infusio charitatis exprimitur per modum spiritualis nativitatæ, & generationis, seu in quibus explicatur permanentia charitatis, ut supra vidimus. Nam Concilium nihil definit sine Textu. Undè censeo, quod quidquid Concilium definit, ut de fide tenendum, totum erat iam de fide, vel explicitè, vel implicite in revelatis, licet aliqua non forent sufficienter promulgata, & declarata ab Ecclesia, & huius ge-

neris erat ante Concilium quæstio illa. An charitas esset quid creatum in anima, vel solum ipse Spiritus Sanctus increatus, & idèd Mag. hæc erraverit materialiter contra id, quod iam revelatum erat formaliter; & contra fidem implicitè, non tamen fuit hæreticus, quia non præceserat Ecclesiæ declaratio, definitio, & promulgatio, & idèd non præsumitur pertinacia. Vide *Tractat. de Fide, disputat. 1. quæst. 7. numer. 36. & disputat. 3. quæst. 15. num. 9.*

44. Iam ergò, ad probationem minoris ex num. 24. concedo, quod Patres, & Concilia sæpè vtuntur illo testimonio ad ostendendum, quod dilectio, & amor Dei sit donum ipsius, quinimò D. Fulgentius, Epist. ad Probam, ipsam dilectionem dicit infundi à Deo, his verbis: *Dixi autem te præventam, non solum dilectione, qua ipse te dilexit, sed dilectione, quam tibi gratis, ut à te diligeretur infudit.* Undè concedo, quod charitatem infundi, seu diffundi in cordibus nostris, non solum verificatur de habitu, sed etiam de actu ipso dilectionis; sed diversimodè, nam habitui convenit infundi propriè ratione sui, actui verò ratione habitus, & sic dum dicitur charitatem diffundi, & infundi in cordibus iustificatorum, non est sensus, quod solus habitus infundatur, sed habitus cum suo actu, seu charitas prout ordinatè importat vtrumque, hoc est charitas exercita, seu in actu, idèdque rectè PP. & Concil. vtuntur eo Textu ad probandum dilectionem Dei esse donum ipsius, & cum hoc rectè compatitur, quod eo Textu reveletur infusio habitus, quia licet actus possit esse infusus, & dicatur infusus, non tamen posset dici infusus sine principio infuso, quia propriè in est infusus, nisi ratione sui principij: Sicut dum dicitur, scientiam aliquam esse infusam; in hoc significatur infundi non solum cognitionem ratione sui, sed lumen, aut principium sciendi, & cognitionem ratione ipsius, & vtrumque esse donum Dei. Et hoc intellige, quando infusio charitatis dicitur in subiecto capaci actus, & habitus; nam in parvulis dicitur infundi eorum cordibus charitatem, sed non exercitam, & cum usu, sed sine usu, ob illorum incapacitatem.

45. Obijcies secundo: Non est formaliter de fide, quod probatur ex revelatis per discursum, id enim ad summum est Conclusio Theologica: Sed quod charitas per modum principij sit aliquid creatum in anima probatur à nobis per discursum ex revelatis: Ergò non est formaliter de fide, sed ad summum conclusio Theologica. Respondeo, concessa maiori, negando minorem: Quia hucusque non probavimus per discursum ex revelatis, sed probabimus discursu explicativo ex ipsa significatione Textuum Sacræ Scripturæ, & Concilij contin-

neri formaliter in revelatis, quod charitas, tam per modum actus, quam per modum principij sit quid creatum in anima, & hoc pacto probari per discursum non tollit, sed facit aliquid esse immediatè de fide. Ut vidimus *Tractat. de Fide, disputat. 1. quæst. 7. à num. 17.*

46. Obijcies tertio: Si esset de fide, charitatem per modum principij esse creatam in anima, opinio contraria, quæ negat esse de fide, esset hæretica: Sed hoc dici nequit, cum sit opinio Doctorum Catholicorum: Ergò nec quod sit de fide. Sequela probatur: Quia opinio contradicens sententiæ, quæ est de fide, est hæretica: Ergo si nostra sententia esset de fide, opinio contraria esset hæretica. Respondeo, negando sequelam, ad eius probationem, dico quod distinguenda est in præsentia duplex propositio ad vitandam æquivocationem, & confusionem, in qua solum nititur hoc argumentum. Prima directa, & de inesse, quæ dicit: *Charitas per modum principij est quid creatum in anima.* Secunda reflexa, & modalis, quæ dicit: *De fide est, charitatem esse per modum principij quid creatum in anima.* Prima quidem est de fide, & id defendimus in præsentia, quia contradictoria, nempe: *Charitas non est quid creatum in anima*, est hæretica post Concil. Trident. Secunda verò non est de fide, est enim nostra sententia in præsentia quæstione, cui non inobiles Theologi contradicunt, & idèd illam non defendimus tanquam de fide. Et sic distinguendo inter reflexam, & directam, inter modalem, & de inesse, respondendum est huic argumento, quod satis molestum est, & commune omni quæstioni reflexæ, in qua disputatur, an aliquid sit de fide. Undè si hoc argumentum alicuius roboris esset, probaret; non posse inter Catholicos disputari prudenter de vlla propositione directa, an sit, vel non sit immediatè de fide, nam iuxta hoc argumentum, eo ipso, quod sit disputetur, non erit de fide, & eo ipso quod sit de fide, dubitare non potest an sit de fide. Undè, quæ diximus *Tractat. de Fide, disputat. 3. quæst. 11. num. 103.*

47. Obijcies quarto: Eo esset immediatè de fide charitatem habitualement, seu per modum principij esse quid creatum in anima, quia Concilium definit eam esse infusam, inhærentem, & permanentem in iusto, vsque dum amittatur per peccatum: Sed ex hoc non probatur esse de fide, quod sit quid creatum physicè permanens per modum principij, sed ad summum moraliter, quod potest convenire actui præterito charitatis: Ergò. Probatur minor: Quia paribus verbis asserit Concilium, *sess. 5. de peccato originali: Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, & propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium, asserit tolli,*

quam per meritum unius mediatoris, &c. Ecce enim ubi definit peccatum originale esse transfusum, nobis inesse, & permanere vsque dum per meritum Christi applicatum per Baptismum auferatur: Et tamen non est de fide, peccatum originale esse quid creatum in anima: Ergò nec de charitate id infertur. Respondeo verba Concilij, sicut, & Sacri Textus, variare sensum, quando variatur subiecta materia de qua sermo est, ut contingit in omni genere loquutionis; vnde cum applicantur peccato originali, quod est de genere moris, magis quam de genere physico, de genere mali, & privationis, magis quam de genere boni, & entis; per illud verbum, transfundi, & inesse, & permanere significatur transfundi, inesse, & permanere moraliter, seu per modum privationis; per quod non definitur, quod sit quid creatum in anima: Attamen, charitas est de genere physico, entis, & boni, & idèd dum de illa definitur, quod infunditur, inhæret, & permanet, definitur, quod infunditur physicè, inhæret physicè, & physicè permanet per modum entis, & boni, in quo definitur esse aliquid creatum per modum habitus, & principij. Et hoc quidem explicatur: Nam aliter intelligitur ex terminis, dum quis dicit naturam humanam transfundi per generationem in genitos, ac dum quis dicit generis nobilitatem, & stemata transfundi per generationem, nam illa prima loquutio, quia est de natura humana, quæ de genere physico est, intelligitur ab omnibus de transfusione physica; secunda verò, quia est de nobilitate, quæ quid purè morale est, intelligitur de transfusione per puram denominationem moralem. Accipe aliud exemplum: Dum aliquis dicitur, *magnus coram Rege terreno*, omnes intelligunt puram magnitudinem moralem, & honoratam in denominatione extrinseca consistentem: Ad dum Ioannes Baptista dicitur, *magnus coram Domino*, omnes intelligunt veram, realem, & intrinsicam illius magnitudinem per dona spiritualia, & hoc non alia ratione, nisi quia licet verba sint eadem, iuxta diversitatem subiectæ materiæ habent diversam significationem: Ergò pariter in nostro casu.

48. Sed contra instat M. Ferre, cui non placet data solutio: Per nos verbum *inest* applicatum materiæ incapaci inhærentiæ physicae, & solum capaci inhærentiæ morali, significat solum inhærentiam moralem: Sed Magist. Sentent. nomine charitatis intelligit Spiritum Sanctum, cui esto repugnet inhærentia physica, non repugnat inhærentia moralis, & affectiva; iuxta illud: *Qui adheret Deo unus spiritus est*: Ergò poterit solvere verba Concilij, dicendo, loquitur de inhærentione affectiva, aut moralis. Undè aliter respondet, nempe quod de peccato originali solum definit Concilium, quod *inest unicuique proprium*, de charitate autem, quod

quod *inheret*, quæ verba habent diversam significationem, nam inesse potest significare *inherentiam* moralem, aut per modum privationis, secus verò *inherere*. Sed in primis, hæc differentia inter *inesse*, & *inherere*, si non attendatur diversitas subiectæ materiæ, vel nulla, vel levis est, ut vnum faciat de fide *inherentiam* positivam physicam, & aliud solam moralem, aut per modum privationis: Et quidem sic differunt *adesse*, & *adherere*, sicut *inesse*, & *inherere*: Et tamen iuxta ipsum M. Ferre, non solum *adesse*, sed *adherere* potest interpretari, imò, & interpretatur de adhesionem purè affectiva: Ergo non solum inesse, sed *inherere* poterit interpretari de inhesionem purè affectiva, & sic poterit Magist. salvare verba Concilij. Igitur ad sensum Concilij, & Sac. Textus percipiendum, semper discernenda est materia subiecta, circa quam est sermo, nam aliter non potest sumi determinata significatio, aut sensus; unde per iustificationem dicimur *confortes divine nature*, & per peccatum originale, *natura filij ira*, ubi si *ly natura*, & *natura*, accipiantur secundum se, vel utrobique significabitur natura verè, & realiter, vel utrobique solum moraliter; veruntamen, in iustificatione per gratiam, quia est de genere boni, & effectus Dei beneficientis, intelligitur de natura participata physicè, seu de participatione physica divinæ naturæ, in peccato verò originali intelligitur solum moraliter, quia est de genere mali, in quo solum potest intelligi ratio naturæ moraliter, quia omnis natura physica bona est. Sic ergo in nostro casu. Undè ad objectionem respondeo, distinguendo minorem: Mag. nomine *charitatis* intelligit Spiritum Sanctum, & hæc intelligentia est erronea, & contra Textum Apostoli, & Concilij, concedo: Et non est sic erronea, nego, quia in hoc situs est error Magistri, quod nomine *charitatis* diffusæ in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, intelligit ipsum Spiritum Sanctum: Quam intelligentiam esse apertam textus corruptionem, & erroneam contra ipsum, iam patet.

49. Denique obijciēs, quia ex Concil. & textibus à nobis allegatis, ad summum probatur, quod *charitas* sit quid distinctum à Deo nobis *inherens* permanentem: Sed talis potest esse, quin sit principium actus *charitatis*, nec habitus: Ergo non est de fide, quod sit principium, aut habitus. Probatur minor, primò, quia potest esse talis, quin sit principium actus, non enim defunt, qui illam solum deservire dicunt ad elevandam potentiam, sed non ad influendum in actum *charitatis*. Secundò: Quia non est de fide esse principium proximum, nec esse principium radicale. Tertio: Quia dato, quod sit principium, potest esse principium per modum potentiae, quatenus dat simpliciter posse, & non solum *facilitatem*: Ergo. Ref.

pondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Talis potest esse, quin sit habitus, quoad rem ipsam, quam in præsentem nomine habitus significamus, nego minorem: Quin sit habitus quoad denominationes, aut formalitates, quas in præsentem nomine habitus non significamus, transeat minor, & nego consequentiam, quia ut in principio notavimus, non facimus questionem dogmaticam, qualis est præsens, de nomine habitus, nec de formalitatibus, quibus à metaphysicis habitus solet definirī, aut distinguī ab alijs qualitativibus permanentibus; sed supponimus, nomine habitus nihil nos significare, nisi donum speciale *charitatis* datum à Deo, ut permanentem simus in *charitate*, & habiles ad ipsum *charitatis* actum eliciendum, seu ad Deum amabilius amandum, de hoc enim solum potest esse controversia dogmatica, an sit ipse Spiritus Sanctus nobis assistens, vel unitus, an verò quid creatum physicè *inherens* animæ, & permanens, adhuc cessante actu, & motu *charitatis*. Quod autem talem donum *charitatis* creatum physicè *inherens*, & permanens sit principium propriè activum, an solum elevans, ut aliqui voluere, licet hæc secunda opinio non bene audierit in Scholis, ut infra dicam, non audeamus illam censurare, sed satis sit nobis esse de fide, quod *charitas* per modum principij, vel activi; vel elevantis, sit quid creatum in anima, præscindendo, & non determinando ut de fide, quo ex his modis sit principium: Itemque præscindendo etiam, & non determinando ut de fide, an sit principium purè proximum, an radicale, an sit per modum potentiae, an per modum habitus, dummodo sit permanentem *inherens*, & constituens nos permanentem in *charitate*. Nam istæ differentiae, vel purè sunt de nomine habitus, vel sub fide orthodoxa non cadunt.

QUESTIO VI.

AN POSSIT DE POTENTIA
absoluta Spiritus Sanctus uniri intrinsecè voluntati creata per modum *charitatis* aut principij quo ad diligendum Deum?

HANC questionem excitamus, quia licet vanum videatur, ut inquit Soto, disputare in is Theologicis questionibus, præsertim dogmaticis, de potentia Dei absoluta, tamen ad Theologiam Scholasticam, cuius proprium est firmare, & confirmare, ac dilucidè explicare dogmata iam definita, vtilissimum solet esse disputare de repugnantia, vel non repugnantia ex intrinseca ratione obiecti, seu an in aliquo asserto erroneo involvatur, vel non contradictio, quod est disputare de potentia absolu-

absoluta: nam hoc pacto detegi possunt rationes efficacissimæ ad revincendos hæreticos, seu errantes in ipsis ritibus fidei. Undè non placet genium illorum, qui Theologiam Scholasticam, & Theologos Hispaniæ in illa versatissimos, spernunt, & notant, tanquam inutiliter, & otiose tenent, ingenium, & papyrus instrumentes in scolasticis, & subtilibus, & accuratissimis disputationibus, in quibus vera pars teneatur, ad fidem non spectat, sed ad puram metaphysicam, & ingeniorum exercitationem, ut inquit. Non inquam placet, nam plurimum iuvat ad fidem propugnandam, & roborandam, id ipsum quod controversiæ dogmaticæ tractant, ac definiunt ut certum, vel de fide, vel ut fidei proximum, dilucidius, & subtilius examinare quantum possibile sit: Id enim quantum iuvare possit ad propugnandam fidem, pluribus probari posset. Pone enim, hæreticum Lutheranium contendere contra Catholicum, homines iustos in suis operibus non mereri, nec libere, & obsequiosè agere, sed ex necessitate, quia aguntur ab Spiritu Sancto. Catholicum è contra respondere, quod aguntur ut libere agant, & inde excitatur controversia de motionem divinæ gratiæ, & de concordia illius cum libertate voluntatis: Ergo Catholicus Theologus instructus in disputationibus Scholasticis de huiusmodi concordia poterit optimè contendere cum hæretico. Pone item Hæreticum protestantem dicentem, hominem iustificari per extrinsecam imputationem iustitiæ Christi, aut per non imputationem peccatorum, absque dono intrinseco, Catholicum è contra negantem: Contendunt in primis Textibus Sacræ Scripturæ, sed quia eorum explicationem unusquisque detinet ad suam sententiam, tandem opus est descendere ad vim rationum, in quibus Theologus Catholicus ex efficacia voluntatis divinæ, ex necessitate mutationis intrinsecæ ex parte peccatoris, alijsque solidis fundamentis ostendit Textus Sacræ Scripturæ, in quibus remissio peccatorum exponitur, & iustificatio, non posse intelligi, nisi per hoc quod Deus communicet peccatori gratiam intrinsecam, intrinsecè ipsum renovantem: Conducit ergo quam maximè disputatio illa Scholastica, an divinitus possit peccatum remitti per condonationem extrinsecam, ad revincendum hæreticum.

2. Sic similiter in præsentem negavit Mag. & negant similiter plures hæretici, habitum *charitatis*, sive habitualementem *charitatem* creatam, & intrinsecè *inherentem*, sicut & iustitiam *inherentem*, qui tamen non negant actum *charitatis*, quo possimus diligere Deum. In hac igitur controversia agitur prius dogmaticè ex Sacro Textu; & Conciliorum definitionibus, ut in questione præcedenti. Sed inde pullulant difficultates, quæ sanè si non decidantur, trunca manebit controversia, an scilicet possit Deus

facere, quod voluntas amet Deum per *charitatem*, ut voluit Magister, & volunt hæretici, sine *charitate* creata per modum principij, nam sanè si id potest Deus, videtur sic explicari posse Textus Sacræ Scripturæ, & definitiones Conciliorum. Si autem non potest, fit inde Textus, & definitiones prædictas non posse, ut illi contendunt, explicari. Rursus hæretici volunt voluntatem merè passivè se habere, Catholici definiunt, quod activè se habet. Sed hæretici caventur, & quærent, quo pacto voluntas activè se habeat, aut concurrere possit; si actus est supra suas vires ut definitum est contra Pelagium? In quo est duplex via revincendi hæreticos, vna Iesuitarum, qui totum concursum activum voluntatis salvant per vim innatam voluntatis activam immediatè in actum supernum *charitatis*; at conclamant hæretici, hoc esse incidere in Pelagium, qui tales actus viribus naturæ attribuebat. Alia Thomistarum, qui propterea exigunt principium supernaturale intrinsecum voluntati, ut ratione illius voluntas activè concurrat quin actus attribuat naturæ, sed potius gratiæ. Sed conclamant Iesuitæ, & forsam hæretici, etiam, non procedere activè à voluntate, quod solum ab illa procedit viribus gratiæ. Sanè in his disputandis non agitur causa otiosa, nec à dogmatibus remota, & aliena, sed fidei proxima, & explicandæ Doctrinæ Christianæ aptissima, adeò, ut qui in his fuerit versatissimus, plurimum possit, si occasio exigeret, ad revincendos hæreticos, & eorum argutias conterendas. Fateor, quod Iesuita aliter ac Thomista, & Thomista aliter, seu alia via procederet ac Iesuita; qui libet tamen, quo magis versatus esset in sua via propugnandi dogmata Catholica, tanto facilius, & scilicet hæreticum convinceret, & retunderet. Et quidem, adversus Thomistam, quid amplius posset hæreticus opponere, quam illi oppositum, & obiectum fuerit à Iesuitis? Nihil sanè, quia ex quo inter eos istæ controversiæ scholasticæ exercentur, nihil immotum manet, & è contra: En igitur ingentem fructum ex his disputationibus scholasticis.

3. Mitto etiam, quod, ut inquit M. Soto, plura continentur in verbo Dei, & in definitis omnibus Conciliorum, quæ explicari non possunt nisi per Philosophicas doctrinas. Item, quod Theologus non solum paratus esse debet reddere textum continentem doctrinam fidei, sed etiam, ut inquit, Apollolus *reddere rationem eius*, quam prædicat, fidei. Nec sanè per Apostoli ipsi textibus suadebant, sed aliquando rationibus, ut cum Paulus aiebat: *Non longè est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, & sumus*. Et quando aiebat: *Si gratia ex operibus, iam non est gratia, sed merces, & alibi sæpè*. Undè cavendum sanè est, ne illi, qui scholasticas disputationes carpunt ut inutiles, sint

sine ex illorum gremio, qui cum Lutero, & alijs sectarijs improbant Theologiam S. Thom. & cum contemptu nominant, & carpunt, eo quod scholasticè procedit, & quia doctrinæ Philosophicis Aristotel. & aliorum Philosophorum refertissima est; quibus causantur, plus debito authoritatis tribui, dum ad explicanda misteria gratiæ, & fidei dogmata, eorum doctrinæ assumuntur ut inconcussa dogmata; forsant enim hoc causantur, quia spiritu hæreticali, sicut nihil in fide firmum, ita nihil vellent in Philosophia esse stabilitum, sed in omnibus pro arbitrio sentire. Nec mirum, nam qui fidem Ecclesiæ, & SS. PP. adhibere detrectant, quid mirum, quod in rebus naturalibus Philosophiæ Principibus, eorumque axiomatibus stare nolint. Hæc dixerim obiter contra hæreticos modernos, qui Theologos Catholicos Scholasticos, non sine contemptu, nominant: Et ex parte contra nonnullos etiam ex Catholicis, Theologis Hispaniæ infantis, quos Methaphysicos potius, quam Theologos esse carpunt, forsant, quia in illis ingenij subtilitatem, & indefensam, ac intonsam applicationem eidem controversiæ examinandæ usque ab subtilissimos dissolvendos nodos, imitari, vel non volunt, vel non valent. Sed de hoc forsant alibi.

4. Ad propositum ergo, iam vidimus quæst. præcedenti num. 3. qualiter Div. Thom. probat, actum charitatis in nobis non procedere immediatè ab Spiritu Sancto sine forma, aut principio creato nobis intrinseco per gratiam, qui aliàs talis actus non esset voluntarius. Hinc igitur ortum habuit quæstio præsens, an videlicet divinitus possit dari in voluntate actus charitatis, quo verè diligit Deum, absque principio supernaturali creato ipsi intrinseco, per solam assilientiam, vel unionem Spiritus Sancti. In qua quidem omnes Thomistæ negant, quia aliter non vident, quo pacto sit efficax ratio Div. Thom. quam efficacem esse contra Magistrum, ut Div. Thom. Discipuli, propugnant. E contra Iesuitis communior sententia est affirmativa, quorum Catalogum texere non vacat. Notandum tamen est primò, quæstionem istam agitari etiam 1. part. quæst. 12. artic. 5. de visione beata, an scilicet possit divinitus fieri, quod aliquis intellectus videat Deum sine lumine supernaturali intrinseco. Et similiter de alio quocumque actu supernaturali disputari solet, nam omnibus est communis difficultas. De qua non nihil prælibavi in *Curs. Philosophic. Tom. 2. lib. 2. quæst. 22.* Nunc autem radicatus ea exagitanda venit

mòre Theologico. Sit ergo.

NOSTRA CONCLUSIO.

5. **D**ICO igitur: Spiritus Sanctus, nec divinitus omnipotentia, uniri nequit, adhuc divinitus, voluntati creatæ, ut comprincipium illius intrinsecum, di cuius sine principio creato supernaturali eliciat actum charitatis. Ita communiter Thomistæ cum suo Magistro, contra Mag. Sent. ubi supra. Et probatur ratione ipsius, qui in 1. Sentent. dist. 12. quæst. 1. artic. 1. sic ait, referens sententiam aliquorum, qui cum Magistro sentiebant: *Dicunt enim, quod sicut filius univèrse sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis, ita Spiritus Sanctus solus univèrse sibi voluntatem, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis.* Et subdit: *Sed hoc stare non potest, quia unio humana natura in Christo terminata est ad unum esse personæ divinæ, & ideo idem actus numero est personæ divinæ, & naturæ humanæ assumptæ. Sed voluntas alicuius sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus Sancti. Unde cum operatio à supposito unitatem habeat, & diversitatem, non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis, & Spiritus Sancti, nisi per modum quo Spiritus Sanctus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem, quia operatio consequitur conditionem causæ proximæ in necessitate, & contingentiâ, & perfectione, & non primæ causæ. Unde non est intelligere, quod sit operatio perfecta voluntatis, per quam univèrse Spiritui Sancto, nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam: Nec potest esse similitudo actus ad Spiritum Sanctum, nisi sit similitudo Spiritus Sancti in anima per aliquam formam, quæ est principium actus, quo Spiritui Sancto conformemur.* En ubi D. Thom. non solum tenet nostram sententiam, sed eam efficaciter probat, cuius probationem sic expono.

6. Primo: Quia non aliter posset Spiritus Sanctus uniri voluntati ut comprincipium ad actum charitatis, nisi uniendo sibi voluntatem in unitatem suppositi; sed hoc repugnat adhuc divinitus, dum voluntas, ut supponitur, est voluntas puri hominis, & suppositi creati; tum, quia implicat, quod eandem voluntas humana simul supponitur à supposito creato, & à supposito increato: Tum, quia voluntas humana non potest immediatè per se supponitur, sed solum mediante natura humanæ; supponimus autem, & conclusio procedit in casu, quo natura humana non assumatur hypostaticè à personâ divinâ, sed maneat in supposito creato: Tum, quia in tali casu non uniretur Spiritus Sanctus ut comprincipium voluntati, quo nem-

nèmpè voluntas humana diligeret Deum, sed potius Spiritus Sanctus uniret sibi, aut assumeret voluntatem, ut comprincipium, quo ipse Spiritus Sanctus amaret, aut diligeret ut quod, quia hoc est proprium suppositi; quo casu, iam non esset homo, sed persona humana, quæ ut quod diligeret Deum, sed Deus ipse, qui se ipsum per voluntatem creatam diligeret: Quod etiam implicat contradictionem, nempe Deum, non factum hominem, per potentiam, & voluntatem humanam immediatè sibi unitam diligere semetipsum: Ergo adhuc divinitus repugnat, quod Spiritus Sanctus univèrse voluntati ut comprincipium eius ad dilectionem Dei. Explicatur, propterea negat D. Thom. Spiritum Sanctum uniri cum voluntate iusti ad diligendum Deum, quia voluntas iusti, aut Sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus Sancti: Ergo quia sentit non aliter posse uniri Spiritum Sanctum, nisi assumendo hypostaticè voluntatem in unitatem suppositi: Sed hoc non est uniri ut comprincipium illius intrinsecum, sed potius ut suppositum cuius est operari ut quod. Item, est impossibile adhuc divinitus, nisi per prius uniat sibi naturam humanam, & fiat homo, ut contingit de facto in verbo: Rursus, adhuc hoc admissio, restaret difficultas, quo pacto principium quod supernaturale, nempe Spiritus Sanctus, sine principio quo supernaturali; sed solum cum voluntate naturali sibi unita diligeret supernaturaliter Deum: Ergo.

7. Dices, intentum sententiæ contrariæ non esse, quod Spiritus Sanctus univèrse voluntati ut suppositum eius loco suppositi, aut personæ creatæ, & in supplementum eius, sed quod Spiritus Sanctus, quia charitas est, per modum charitatis, & in supplementum habitus charitatis, possit divinitus uniri voluntati ut comprincipium ipsius, quo ad iubante, ipsa voluntas, & homo per ipsam verè diligit Deum. Sed contra est, & sic secundo expono rationem D. Thom. quia in primis hoc repugnat Spiritui Sancto, adhuc sub conceptu charitatis increatæ, quia implicat unio intrinsecæ per modum comprincipij loco habitus, sed charitatis creatæ, nisi tale comprincipium subordinetur, & supponitur à supposito creato; implicat enim contradictionem aliquid esse mihi intrinsecè unitum, ut principium quo meum, sed ut principium intrinsecum mihi, quo ego operor, nisi respectu illius ego sim suppositum, & persona, & illud sit mihi ut personæ subordinatum, & à me personatum, & suppositum, ut quo meum, cuius ego sim quod supponens, & personans: Sed implicat contradictionem, Spiritum Sanctum, adhuc sub conceptu charitatis increatæ, aut omnipotentis, aut alterius prædicati divini, intrinsecè sic uniri supposito creato, sed ipsius voluntati, nam hoc dicit intrinsecam imperfectionem, & incompletio-

Illustrissimus Palanco,

nem, & subordinationem, ut per se patet: Ergo: 8. Tertio: Quia Spiritus Sanctus, adhuc per modum charitatis, uniri nequit intrinsecè voluntati ut eius comprincipium, nisi ex voluntate, & ipso fiat unum principium totale elicitive unius operationis: Sed hoc penitus implicat, seclusa unione hypostatica: Ergo: Probo minorem, quia seclusa unione hypostatica, non possunt Spiritus Sanctus, & voluntas supponitur eodem supposito, sed manent in diversis suppositis; sed stante diversitate suppositorum, implicat, quod ex voluntate creatæ, & charitate increatæ fiat unum principium totale elicitive unius, & eiusdem operationis: Ergo. Probat minor ex D. Thom. quia ideo iuxta ipsum una eademque operatio est in Christo elicitive à natura humana, & à Personâ Divinâ, quia unio natura humana terminata est ad unum esse Personæ Divinæ; hoc est, quia facta est in unitatem suppositi divini, unde operatio à supposito elicitive unitatem habet, & diversitatem, ita nempe, quod si suppositum elicitive operans sit duplex, necessariò operatio elicita erit duplex; & minimè potest esse una, ubi suppositum non fuerit unum, (intellige secluso Trinitatis Mytherio, in quo tres Personæ sunt unius naturæ, & potentis:) Ergo stante diversitate suppositorum charitatis increatæ, & voluntatis creatæ implicat, quod ex utraque fiat unum principium totale elicitive unius, eiusdemque operationis.

9. Explicatur: Stante diversitate suppositi, non potest intelligi, quod una eademque sit operatio voluntatis, & Spiritus Sancti, nisi per modum, quo Spiritus Sanctus operatur, in qualibet re, hoc est, ita ut sit à Spiritu Sancto ut movente, & efficiente quod voluntas agat, & à voluntate ut elicitive, seu exercente actionem, nam hoc pacto, & non aliter operatur Deus in qualibet re operante: Sed hoc in primis non est Spiritum Sanctum uniri intrinsecè voluntati, ut comprincipium eius: Deinde hoc non sufficit ad perfectionem operationis supra vires voluntatis: Ergo nec ut voluntas eliciat actum charitatis, qui sanè superat in perfectione voluntatem nudè sumptam. Minor quoad primam partem patet. Quoad secundam probatur: Quia operatio consequitur conditionem causæ proximæ elicitive in perfectione, sicut in necessitate, & contingentiâ, non verò causæ primæ moventis causam proximam, seu efficientis, quod ipsa agat; unde licet causæ primæ sic moventis sit infinita, quia causæ secundæ est finita, operatio finita est; & licet causæ primæ sic moventis sit spiritualis, si causæ proxima sit purè materialis, operatio evadit materialis; & licet causæ primæ moventis sit divina, si causæ proxima elicivens sit purè humana, operatio evadit purè humana, & sic licet

causa prima movens sit supernaturalis, si causa secunda eliciens sit purè naturalis, operatio evadit purè naturalis: Ergò ut operatio sit perfectà supra perfectionem voluntatis non sufficit, quod procedat à Spiritu Sancto ut movente voluntatem, sed ab ipso per modum quo operatur in qualibet re operante.

10. Explicatur: Quia D. Thom. non invenit, nisi duplicem modum excogitabilem; quo vna eademque operatio possit esse à voluntate, & Spiritu Sancto, nempe, vel ita ut sit ab utroque vnito in unitatem suppositi, per modum vnus principij totalis elicitivi; vel per modum quo Spiritus Sanctus operatur, servata distinctione suppositorum, in qualibet re: Sed primus modus est impossibilis, servata distinctione suppositorum: Secundus non sufficit ut operatio evadat perfecta supra vires voluntatis, id est, supernaturalis: Ergò non est intelligere, sed non potest intelligi, quod operatio sit ita perfecta, id est, unitiva voluntatis cum Spiritu Sancto, nisi sit ibi, id est, in voluntate, habitus perficiens potentiam operativam, nempe ipsam voluntatem, perfectione illi operationi proportionata. Amplius: Actus elicitus à potentia, ut causa proxima, non evadit similis per se causæ primæ moventi, aliàs semper evaderet infinitus, supernaturalis, spiritualis, &c. sed solum evadit per se similis ipsi potentie ut causæ proximæ: Ergò à voluntate, ut causa proxime, non potest evadere actus cum similitudine ad Spiritum Sanctum, sive ad charitatem increatam, nisi sit similitudo Spiritus Sancti, & charitatis increata in anima, seu in voluntate, per aliquam formam creatam, qua sit principium actus, quo Spiritus Sancto seu charitati increata confirmetur, & assimiletur. Hæc ita explicaverim, ut fundamentum Div. Thom. eiusque agnoscat energia.

11. Deinde probatur conclusio ratione; nam de ratione principij quo, seu principij intrinseci ex parte potentie activæ est quod sit illi intrinsecum per veram, & physicam informationem: Sed implicat contradictionem, seu repugnat etiam divinitus, quod Spiritus Sanctus, aut charitas increata uniat intrinsecè voluntati creatæ per intrinsecam, & physicam informationem: Ergò & quod uniat intrinsecè per modum principij ex parte potentie. Minor patet, quia de ratione formæ informantis est esse aliquid incompletum, & componere per modum partis vnum per se cum subiecto, quod informat: Hoc autem manifestè repugnat Spiritui Sancto, seu charitati increatæ, adhuc divinitus, quia implicat contradictionem, ut omnes fatentur. Deinde probatur maior: Quia de ratione principij quo intrinseci ex parte potentie est constituere potentiam in actu primo, & formali proportionato actui secundo eliciendo, siquidem vnumquod-

que agit in quantum est in actu formali per suam formam: Sed nequit constituere potentiam in actu primo, & formali proportionato actui secundo eliciendo, nisi informando intrinsecè, & physicè ipsam potentiam: Ergò de ratione principij quo intrinseci ex parte potentie est, quod sit illi intrinsecum per veram, & physicam informationem. Secundò: Quia de ratione principij quo intrinseci ex parte potentie, est constituere cum potentia vnum principium per se elicitivum vnus operationis: Sed implicat constituere cum illa vnum principium per se vnus operationis, nisi informando intrinsecè illam, & illam actuando intrinsecè: Ergò. Probatur minor, quia ex duobus entibus non potest fieri vnum ens per se petens existere per vnam existentiam, nisi uniantur intrinsecè ut actus, & potentia, ut actus inquam intrinsecè informantis, & ut potentia intrinsecè informati: Ergò pariter ex duobus principijs actionis non potest fieri vnum principium activum per se elicitivum vnus actionis specificæ, nisi uniantur intrinsecè per modum actus, & potentie, seu per modum formæ, & materie: Hanc rationem amplius infra confirmabo.

12. Tertio probatur conclusio, quia si Spiritus Sanctus, seu charitas increata posset uniri voluntati per modum virtutis, aut principij proximi, multò melius posset uniri animæ per modum principij radicalis quo pars animæ, & consequenter per modum naturæ in ordine supernaturali, siquidem, si potest uniri potentie volitive loco habitus charitatis per modum virtutis proximæ, cur non poterit uniri animæ loco gratiæ habitualis, per modum radicis videndi, & amandi Deum, seu per modum naturæ in ordine supernaturali? Sed in hoc nulla est disparitas: Sed hoc aperte repugnat adhuc divinitus: Ergò & illud. Probo minorem: Quia implicat contradictionem naturam substantialem, & completam immediate, & intrinsecè uniri alteri naturæ substantiali, & completæ per modum radicis, & naturæ; nam aliàs ex duabus naturis substantialibus completis per se fieret vna natura substantialis adæquata radicaiva ceterarum operationum; quod ab omnibus ut implicans contradictionem respuitur. Quinimò, iam posset ex natura divina, & natura humana immediate unitis intrinsecè, & physicè fieri vna natura mixta, creata, & increata, quod omnes Theologi, etiam ut divinitus repugnans, horrent: Sed anima rationalis est natura substantialis completa in linea intellectiva, & volitiva: Ergò implicat contradictionem, quod natura divina, quæ substantialis, & increata est, ei uniat immediate, & intrinsecè, per modum radicis, seu naturæ.

13. Urgetur, quia semel dato, quod Spiritus

Spiritus Sanctus per modum charitatis possit uniri voluntati ut principium quo ipse ad actum charitatis eliciendum, pariter poterit divina voluntas uniri naturæ humanæ, vel animæ rationali, loco voluntatis creatæ, per modum principij quo volendi; imò & natura divina, loco animæ, poterit uniri corpori per modum principij radicalis quo intelligendi, & volendi, seu per modum anime, quia si primum non importat essentialiter informationem, aut imperfectionem divinitus repugnantem charitati increatæ, nec secundum, aut tertium talem imperfectionem, aut informationem essentialiter exposcet, siquidem nulla ratio excogitari potest in primo, quæ non militet in secundo, & tertio, ut meditati constabit: Sed secundum, & tertium ab omnibus existimatur ut divinitus etiam repugnans, & implicans contradictionem: Ergò pariter debet censeri, & primum.

14. Dices, esse disparitatem, quia Spiritus Sanctus solum potest uniri per modum principij quo partialis adjuvantis ad operationem, seu supponentis principium quo primum in eo genere cum virtute inchoata, & partiali, intrinsecum, & creatum in ipso operante; siquidem implicat contradictionem, hominem; v.g. verè operari vitaliter absque omni principio creato, sibi intrinsecò, & innato, quia tunc re ipsa non operaretur, seu nihil re ipsa ageret, licet non implicet contradictionem, quod operetur cum vno principio sibi innato, & ab intrinsecò convenienti, & creato, & cum alio increato sibi vnito, supplente defectum partialis virtutis, sed non totalem virtutem, quia tunc re ipsa ageret, nempe partialiter. Ex quo inferitur, posse uniri voluntati per modum charitatis, quæ est virtus partialis, supponendo voluntatem tanquam principium aliud creatum, & intrinsecum ad operandum, non verò per modum voluntatis, aut animæ, quia hoc esset uniri per modum principij totalis nullum supponendo principium operativum adhuc parziale, & inchoatum. Sed contra est primò, quia hac solutione vti non potest Curiel nobis in hac conclusione contrarius, qui 1. 2. quest. 5. art. 5. dub. unico, §. 6. concl. 1. & 2. tenet habitum supernaturalem ad actum supernaturalem esse totalem virtutem, & non supponere in potentia naturali virtutem, adhuc partialem. Secundò: Nam, qui habitum charitatis dicunt esse solum virtutem partialem ad actus supernaturales, pariter dicunt, voluntatem esse solum principium immediatum parziale cum anima etiam immediate, & partialiter concurrente, ad actus intelligendi, & volendi: Ergò saltè posset voluntas divina, seu Spiritus Sanctus per modum voluntatis uniri animæ ad volendum, seu ad actus volendi; siquidem iam supponeret ex

parte animæ virtutem intrinsecam creatam, & innatam partialem ad tales actus. Tertio: Quia etiam posset uniri per modum naturæ, seu radicis partialis videndi, & amandi Deum cum anima rationali, quæ de se est partialis radix earundem operationum iuxta contrarios, siquidem per se radicat potentias, quæ iuxta ipsos sunt virtutes partiales ad eas operationes, supplendo, nempe non principium radicale totale, sed solum principium radicale parziale, quale est iuxta ipsos gratia habitualis: Hoc autem penitus repugnat, non minus quam ex natura divina, & creata; ut ex duabus naturis partialibus immediate unitis, fieri vnam naturam totalem per se radicantem totaliter operationes vivendi, & amandi Deum.

15. Quarto: Quia nulla est ratio discriminis, cur possit Spiritus Sanctus uniri per modum partialis virtutis intrinsecæ, & non per modum totalis virtutis intrinsecæ; quia non minus est intrinseca per informationem pars virtutis, nempe charitatis habitus; quam altera pars virtutis, nempe voluntas: Ergò si hoc non obstante, potest uniri per modum vnus partis virtutis; poterit uniri etiam per modum alterius partis virtutis supplendo etiam ipsam, & sic uniri per modum totalis virtutis: Imò maior repugnantia apparet in primo, nempe imperfectio partialitatis, & incompletionis, quam in secundo; quia Deo repugnat uniri per modum partis componentis cum alia comparte totum, sed non uniri per modum totius, sine partialitate, & incompletione. Unde admittimus Verbum Divinum uniri intrinsecè cum naturâ humana, quia non unitur per modum partis incompletæ, sed per modum totius completi, & completis, absque sui partialitate; ita ut non sit pars intrinseca hominis, sed verè sit totus homo: Ergò. Quintò, & principaliter, quia voluntas non solum agit, & operatur in actu charitatis partem ipsius, sed totum actum charitatis verè agit, & omnes formalitates illius, quia nulla est formalitas in ipso, adhuc specifica, & essentialiter supernaturalis, respectu cuius voluntas merè passivè se habeat, ut infra ostendam: Ergò si potest activè se habere respectu formalitatis specificæ supernaturalis, quamvis principium supernaturale suppleatur per charitatem increatam intrinsecè unitam, poterit etiam activè se habere anima respectu formalitatis, seu prædicati generici volitionis, quamvis hoc suppleatur per voluntatem divinam anime intrinsecè unitam.

16. Dices forsitan, voluntatem, seu charitatem increatam posse uniri per modum principij non vitalis, sed purè effectivi operationis, quia de ratione huiusmodi principij non est, nec esse ab intrinsecò operantis, nec recipere operationem vitalem; & huius generis ef-

se habitum charitatis, idēque posse vñiri lo-
co illius charitatem increatam: At non posse
vñiri per modum principij vitalis obrationes
oppositas, & idē nec per modum voluntatis,
quę essentialiter est principium vitale. Sed
contra est, quia de ratione principij purę ef-
fectivi, & non vitalis, nedum non est, quod
sit ab intrinseco, sed nec quod sit intrinsecum,
aut intrinsecē vñitum operanti, nedum non
est, quod recipiat operationem vitalem, sed
nec quod illam eliciat, aut exerceat immedia-
tē, sed solum quod illam efficiat vt effectum,
vñdē omnipotentia est principium purē effi-
ciens nostrarum omnium operationum, licēt
nobis non insit ab intrinseco, nec intrinsecē
vñiatur nobis, licēt nostras operationes non
recipiat, & licēt illas formaliter non exerceat,
aut eliciat, sed solum producendo illas in no-
bis tanquam effectus in passio extraneo: Sed
sententia, quam modo impugnamus, exigit
quod Spiritus Sanctus vñiatur intrinsecē nobis
vt sit principium quo diligendi Deum: Ergō
quia censet non esse charitatem principium
purē effectivum dilectionis, sed principium
vitalē elicitivum, & receptivum ipsius, aliās
enim ad principium purē effectivum frustra
excogitaret vnionem Spiritus Sancti cum ani-
ma, seū cum voluntate. Urgetur, quia si cha-
ritas ex propria ratione solum est principium
effectivum actus charitatis in subiecto distinc-
to, & non vitale elicitivum, nec receptivum
ipsius, multō melius, & commodius poterit
Spiritus Sanctus, seū charitas increata non
vñita animę, nec voluntati, sed solum ex in-
trinsecē assistens efficere in ipsa actum chari-
tatis, quam ipsi intrinsecē vñita, vt patet in
omni principio, efficiente aliquid in extraneo,
& distincto subiecto: Sed Authores, contra
quos disputamus, nempē illi, qui tenebant sen-
tentiam Magistri, ob hoc dicebant, vt refert
D. Thom. Spiritum Sanctum vñire sibi volun-
tatem, seū voluntati vñiri vt principium dilec-
tionis, quia sine tali vnione non valebant ex-
plicare, quo pacto esset nobis principium quo
diligendi Deum: Ergō quia censebant de ra-
tione charitatis esse concurrere vt principium
quo elicitivum, & vitale, & non purē effectivē.
Vñdē, qui solum intendunt Spiritum Sanctum
posse divinitus concurrere vt principium ef-
fectivum, sed non vitale, minimē salvant esse
possibilem adhuc divinitus sententiam illo-
rum, sed illam relinquunt vt divinitus impos-
sibilem, quod modo solum defendimus.

17. Contra est secundō, quia actus
charitatis non solum est vitalis sub ratione ge-
nerica dilectionis, seū volitionis, sed etiam,
& potissimē, sub ratione specifica dilectionis
Dei amabilis super omnia: Sed quia est vita-
lis sub illa ratione, exigit essentialiter princi-
pium vitale quasi genericum ad rationem com-

munem dilectionis, seū volitionis: Ergō quia
est vitale etiam formaliter sub ratione specifi-
ca talis, nempē charitatis, exigit etiam in ani-
ma principium vitale specificum, quod sola
est charitas per modum principij quo: Ergō
charitas per modum principij quo est essentiali-
ter vitalis. Hanc rationem infra vrgemus.
Contra tertio: Quia vt Spiritus Sanctus sit
principium quo purē effectivum actus charita-
tis in distincto subiecto, minimē exigitur,
quod concurrat per modum charitatis increa-
tę, sed hoc munus exercere potest per omni-
potentiam, seū sub conceptu omnipotentię,
quia efficere actus vitales, & quaslibet opera-
tiones in suis subiectis est proprium omni-
potentię, non verō charitatis increatę: Ergō si
Spiritus Sanctus vñiretur specialiter sub con-
ceptu charitatis increatę, non esset tantum vt
principium purē effectivum, sed vt principium
vitalē actus charitatis. Explicatur; dum in hac
quęstione communiter disputatur an Spiritus
Sanctus possit vñiri per modum charitatis in-
creatę voluntati creatę vt principium quo ac-
tus charitatis, & non per modum omnipoten-
tię, sensus debet esse, an possit vñiri sub mu-
nere speciali charitatis distincto à munere om-
nipotentię, aliās frustra apponeretur ly per
modum charitatis: Sed nullum est assignabile
munus speciale charitatis distinctum à munere
omnipotentię, nisi per modum charitatis sit
principium vitale elicitivum, & receptivum
vt quo actus charitatis, nam si solum est prin-
cipium purē effectivum illius in distincto sub-
iecto, hoc est munus proprium omnipotentię:
Ergō qui respondent solum posse vñiri per mo-
dum principij effectivi actus charitatis in alie-
no, seū distincto subiecto, non salvant posse
vñiri specialiter per modum charitatis, & con-
sequenter nec in sensu quęstionis.

SOLVUNTUR OBIECTA.

18. Sententiam contrariam tene-
runt de facto illi qui sen-
tentiam Mag. exponebant
de Spiritu Sancto voluntati vñito per modum
charitatis. Tenuerunt etiam de possibili vñi-
ri, *Releñ. de Gratia Christi, disput. 3. post.*
6. conclus. & Curiel loquendo de luminet
glorię 1. part. quęst. 12. artic. 5. dub. 2. &
aliqui Augustiniani, quos suppresso nomine
citat Ferre in præsent. Iesuitę verō, cum per
solum assistentiam extrinsecam omnipotentię
censeant posse suppleri principium intrinse-
cum, seū habitum charitatis, parum disputarunt
de Spiritu Sancto vñito per modum charitatis
increatę. Veruntamen ex eorum principijs in-
fertur, talem vnionem non repugnare, eo quod
de ratione comprincipij, seū principij quo sit
informatio, quia hoc apertē negant; licēt for-
san

san negent talem vnionem possibilem alio ti-
tulo, quam titulo informationis, nempē quia
Deus nequit intrinsecē vñiri creaturę, nisi
per modum suppositi, & personantis ipsam,
quod non est vñiri vt principium quo.

19. Obijcies igitur primō: Quia
enim Deus est per essenciam suam existere, &
subsistere, potest vñiri naturę creatę per mo-
dum existentię, & subsistentię, vt de facto
fuit in Christo vñitus humanitati reddendo
illam subsistentem; & existentem formaliter:
Sed pariter Deus est per essenciam charitas,
iuxta illud Ioann. *Deus charitas est*: Ergō
vñiri potest voluntati creatę formaliter eam
constituendo amicam, seū amantem Deum
amicabiliter. Huic argumento communiter
respondetur, reddendo disparitatem, in eo
quod de ratione subsistentię, & existentię
non est informare, nec vñiri per informatio-
nem, sed solum terminare, & actuare natu-
ram, in quo nulla importatur imperfectio;
attamen de ratione principij quo est informa-
re, & vñiri per modum formę, in quo im-
portatur imperfectio, & idē hoc repugnat
Deo, secus illud. Cæterum, quia hæc dis-
paritas adhuc petit principium, cur nempē
informare dicat imperfectionem, & non illam
dicat actuare intrinsecē naturam creatam.
Item, cur principium quo petit vñiri per infor-
mationem potius, quam subsistentia, & exis-
tentia; potissimē cum videamus naturam hu-
manam in Christo esse principium quo illius,
& illius, & illi non vñiri per informationem;
& rursus existentiam, & subsistentiam in crea-
tis vñiri per informationem, & alia difficilia,
quę M. Ferre in præsent. sibi obijcit contra
datam disparitatem, & difficile solvit, nisi
recurrendo ad rationem discriminis mox asig-
nandam; idē, prædicta disparitate omittā,
non quia falsa, sed quia reducenda ad
aliam.

20. Respondeo primō, hoc argu-
mentum nimis probare, quia probat Deum
vñiri posse creaturę formaliter, sub omni for-
malitate, quę Deo competit per essenciam,
vñdē vñiri posset cuilibet corpori per modum
naturę intellectivę, cuilibet homini per mo-
dum omnipotentię constituendo eum forma-
liter omnipotentem, imō & per modum actua-
lis comprehensionis, & intellectiois Dei, quia
Deus per essenciam est sui comprehensio, &
intellectio: Hoc autem planē est chimericum,
non minus quam dicere, quod Deus per se
ipsum, sine forma creatā, possit vñiri trunco
inanimato, ac illum reddere intellectivum,
volitivum, intelligentem, volentem, imō
& comprehendentem ipsum Deum, vel saltē
videntem ipsum, & beatum fruitione, & pos-
sessione ipsius.

21. Deindē, nego causalem, quia

non propterea Deus vñiri potuit naturę huma-
næ per modum existentię, & subsistentię,
præcisē, quia est per essenciam, existentia, &
subsistentia, sed potissimē, quia illa vnio fuit
hypostatica, id est, non in natura, sed in hy-
postasi, seū persona, & supposito, ita vt per-
sona, & suppositum Verbi non fuit factum
principium quo, aut pars naturę humanę, sed
potius per talem vnionem natura humana fuit
facta pars, seū principium quo Verbi, aut di-
vini suppositi: Non ita vt natura humana, vel
homo traxerit ad suum esse subsistentiam di-
vinam, sed potius ita, quod subsistentia divi-
na vt per se subsistens, seū existens vt quod
traxit ad suum esse naturam humanam, vt
non in se ipsa, nec in supposito humano, sed
in supposito divino existeret, vt natura eius:
Et quia hic modus vnionis cum natura huma-
na nullam dicit ex parte subsistentię divinę
imperfectionem, aut incomplecionem, aut
rationem partis proprię talis, nec subordina-
tionem ad aliud quod, seū ad totum per se sup-
ponens sed ipsa subsistentia divina manet vt
quod existens, & subsistens per se, & suppo-
nens tanquam totum, sive tanquam totus ho-
mo, nam Verbum Divinum, seū Divinum
suppositum propriē non est pars hominis, nec
quo hominis, sed est ipse homo, idē hæc vnio
cum natura humana minimē repugnat subsi-
stentię divinę. Attamen, si vñiretur divina
natura, divinus intellectus, aut voluntas, vel
divina, & increata charitas, vt principium quo
naturę creatę, vel intellectus, aut voluntatis
creatę, ex vi huiusmodi vnionis non vñiretur
per modum hypostasis, aut suppositi per se sub-
sistentis, aut operantis vt quod, vt per se
patet, sed solum vt pars formalis naturę, seū
vt pars principij, vel radicalis, vel proximi,
cum subordinatione ad suppositum creatum,
tamquam ad suppositum suum, & vt quid in-
completum eius; quod quidem apertē repug-
nat cuilibet prædicato divino, & increato. Est
dicere brevius, quod vñiri vt principium quo
hominis, vel naturę humanę, aut humani
intellectus, vel voluntatis, esset fieri aliquid
hominis, & non ipse homo in recto; esset fieri
aliquid alterius, & non positivē suum; & id
importat imperfectionem essentialiter repug-
nantem Deo, & cuilibet prædicato divino:
Attamen vñiri hypostaticē naturę humanę non
est fieri aliquid eius, sed est facere illam ali-
quid sui, non tollit à divina subsistentia, &
existentia quod in ipsa natura humana existat,
& subsistat vt quod, & vt quid positivē suum,
sed solum facit quod natura humana non sit
positivē sua, sed Verbi; hoc autem nullam
importat imperfectionem ex parte subsistentię,
aut existentię divinę, sed solum ex parte na-
turę humanę, vñdē in hoc modo vnionis nul-
la est repugnantia cum perfectione divina.

22. Sed forsitan replicabis: Ergo poterit uniri Spiritus Sanctus per modum charitatis, & amoris voluntati creatæ, saltē per principium *quod* amans, ita ut ipse Spiritus Sanctus sit, qui ut *quod* amat in corde hominis, & non ipse homo, ita ut homo possit dicere: *Amo ego, iam non ego, amat verò in me Spiritus Sanctus*, sicut Apostolus aiebat: *Vivo ego, iam non ego, vivit verò in me Christus*. Et hoc confirmari potest, nam in Sacro Textu dicitur Spiritus Sanctus in nobis *postulans pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, ut ad Rom. 8. & alibi: *Misit Deus Spiritum Filij sui in corda nostra, clamantem Abba Pater*. Et alibi: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Sanctus, qui loquitur in vobis*, & alia huiusmodi. Distinguo consequens: Poterit uniri ut principium *quod* personando, & supposito humano, per unionem hypostaticam, concedo: Manente propria personalitate, nego consequentiam. Itaque sicut Verbum Divinum unitum fuit naturæ humanæ ut suppositum, & principium *quod* omnis illius operationis, nempe amandi, postulandi, vivendi, &c. ita potuit Spiritus Sanctus divinitus uniri cuilibet naturæ humanæ, exclusa humana personalitate: Cæterum tunc non uniretur formaliter sub ratione amoris, aut charitatis, sed sub ratione personæ, & suppositi, quia ratio principij *quod*, non est ratio formalis amoris, & charitatis, sed ratio personæ, & suppositi. Licet autem prædictus modus unionis sit divinitus possibilis, minimè tamen admittendus est de facto ut assertus in textibus supra citatis, sed valdè cavendus est error aliquorum imperitorum in Mystica Theologia, qui unionem animæ cum Spiritu Sancto ita supernam existimant, ut vi illius censeant animam, seu hominem verè, & realiter iam non manere ipsam, in se viventem, & operantem ut *quod*, & elicitive, seu active, sed totum hoc absorberi ab Espiritu Sancto, & solum Spiritum Sanctum esse in anima sic unita, qui ut *quod*, & elicitive, vivit, amat, clamat, & operatur; & hinc isti Phanatici, transeuntes, ausi sunt dicere, animam sic unitam manere impeccabilem, nulli legi subditam, & alia huiusmodi, quæ partim vera essent, si anima ipsa assumpta fuisset ab Spiritu Sancto, & abstracta à propria personalitate, tracta ad se, & personam Spiritus Sancti in ipsa unice supponentem, & subsistentem, & operantem ut *quod*.

23. Cæterum hoc ita de facto contingere, error est meritò ab Ecclesia sæpè proscriptus; nam aliàs Incarnatio Verbi Divini, seu unio illa, qua Verbum univit sibi in persona illam individuum naturam humanam, non esset privilegium singulare illius nature,

sed communis favor animabus Sanctorum; eum sola differentia, quod illam naturam assumpsisset persona Verbi, Sanctorum verò animas persona Spiritus Sancti. Ex quo ultra sequeretur, Sanctorum animas eunctis operibus satisfacere posse ad æqualitatem pro peccatis læthalibus, & redimere de condigno genus humanum, & alia huiusmodi, quæ Christo competunt ratione talis unionis: Quod quam ingens error sit, quis queat exprimere? Undè meritò D. Thom. in present. non curavit probare, sed solum supposuit, *quod voluntas alicuius Sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus Sancti*. Nec textus in contra aliquid iuvant; nam ille: *Vivo ego, iam non ego, &c.* est Phrasis amoris, quæ ita amantem transfert in amatum, ut amatum in eo obiective dominetur, ut finis cuius gratia; & hoc sensu inter amantes creatos dici etiam solet, quod dilectus vivit, & regnat in corde amantis. Sed respectu Dei maiori eum proprietate dicitur, quia scilicet, qui Deum ex toto corde diligit, ita se habet, quod in primis Deus obiective, & ut finis cuius gratia, vivit, & regnat in corde ipsius, siquidem omnes illius actiones, sibi, seu in suum obsequium trahit, & ut sui solius gratia fiant, facit; ceterum hic modus vivendi, & regnandi in corde amantis solum per methaphoram dicitur talis, quia finis, seu obiectum sub ratione finis, & obiecti proprie non vivit, licet proprie moveat intentionaliter, non se, sed amantem ipsum. Deinde Deus etiam per suam gratiam tribuit ei vitam supernaturalem in actu primo, & facit eum vivere in actu secundo, movendo ipsum verè, & realiter, ut se moveat, ita ut licet in amore ipso vivat ipse re ipsa, quia eo amore re ipsa se movet, tamen magis movetur à Deo, & Deus est qui potius, & fortius ipsum movet, tum obiective, tum efficienter, efficiendo nempe, quod se moveat. Et hoc sensu dixit Paulus: *Iam non ego, vivit verò in me Christus*, id est, non tam ego, quam Christus in me obiective, & efficienter vivit, quia tota vita mea magis est Christi obiective moventis, & subiective efficientis, ut sic vivam, quam meè purè eam active exercentis. Et eodem sensu explicatur illud ad Rom. *Postulat pro nobis Gemitibus inenarrabilibus*, id est, *postulare nos facit*. Et similiter illud: *Non vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Sanctus*, id est, non vos unice ex vobis, aut ex vestra sapientia, aut industria, sed licet vos elicitive, tamen Spiritus Sanctus directive, & efficienter, dirigendo nempe vos, & movendo vos efficienter ut loquamini; manente semper persona creata in suo esse, loquente, amante, & clamante ut *quod*, & elicitive.

24. Sed replicabis secundo: Per nos saltē de potentia absoluta potest uniri Spi-

Spiritus Sanctus, ut principium *quod*, aut persona voluntati creatæ, seu animæ: Sed tunc casus absque inconvenienti posset esse principium *quod* amandi: Ergo. Probatür minor: Quia principium *quod* est tale respectivè ad *quod*: Sed tunc casus, *quod* esset ipse Spiritus Sanctus, & nullum est inconveniens, quod Spiritus Sanctus per modum charitatis sit principium *quod* sui ipsius, quo nempe ipse amet: Ergo absque inconvenienti posset esse principium *quod*. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Tunc casus absque inconvenienti posset esse sibi per identitatem principium *quod* amandi, sicut re ipsa erat, & est ante unionem, concedo: Posset esse naturæ humanæ, seu voluntati creatæ per unionem principium *quod* amandi, nego minorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Principium *quod* primum, & radicale est tale immediate per respectum ad *quod*, & principium *quod* proximum, & formale mediate per respectum ad *quod*, concedo: E contra, nego maiorem, & ad minorem dico quod tunc casus nullum esset inconveniens in eo quod Spiritus Sanctus per modum charitatis, seu charitas increata esset ipsi Spiritui Sancto immediate, & per identitatem principium *quod* ipsius, amandi amore increato, quia hoc pacto se habet independenter à tali unionem cum natura, aut voluntate humana cæterum si uniretur voluntati, aut naturæ humanæ ut principium *quod*, esset quidem tale respectu suppositi, seu *quod* principalis, mediate, non immediate, quia immediate esset principium *quod* voluntatis humanæ, seu humanæ naturæ, non per identitatem, sed per compositionem, aut unionem, & hoc penitus repugnat charitati increatæ, licet postmodum dicatur, quod mediate esset principium *quod* ipsius Spiritus Sancti, quia hoc ipsum explicat magis repugnantiam, nempe, quod charitas increata, seu voluntas divina, quæ per identitatem est principium *quod* ipse Spiritus Sanctus amat, sit etiam ipsi mediate, & per unionem cum naturæ, & voluntate assumpta principium *quod* amandi amore creato in natura, & voluntate assumpta. Nam sanè quod identificatur cum aliquo, non potest uniri realiter mediate cum illo, mediante natura realiter distincta, ut principium *quod* mediatum illius.

25. Obijcies secundo: Non est contra perfectionem divinam uniri per modum forme, aut per informationem cum intellectu creato, siquidem essentia divina unitur intellectui creato per modum formæ intentionalis, imò & bonitas divina unitur voluntati creatæ per modum formæ apprehensæ, ut sæpè asserit D. Thom. & cum eo Thomistæ: Ergo nec repugnat uniri per modum principij *quod* naturæ, intellectus, aut voluntatis creatæ, si-

quidem ad hoc solum requiritur uniri per informationem. Respondeo, distinguendo antecedens: Non repugnat perfectioni divinæ uniri per modum formæ naturalis, nego antecedens: Per modum formæ intentionalis, vel apprehensæ, concedo antecedens, & nego consequentiam, quia de ratione principij *quod* naturæ, vel intellectus, aut voluntatis est uniri per modum formæ naturalis, & per informationem physicam, & non sufficit uniri per informationem purè intentionalem, ut forma intelligibilis, vel apprehensa; & primum quidem repugnat perfectioni divinæ, licet non secundum. Solutio est D. Thom. 3. contrag. cap. 15. ubi de essentia divinæ sic ait: *Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale, sequeretur enim, quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam, quod esse non potest, cum essentia divinæ in se perfecta sit in sui natura: Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni divinæ essentia non repugnat*. Et id ipsum dicendum est de formæ apprehensæ respectu voluntatis: Et ideo essentia divina, salva sua perfectione, potest esse, & uniri tum intellectui, ut forma intelligibilis, tum voluntati, ut forma apprehensæ; tunc autem ut principium *quod* activum, quia hoc esset uniri per modum formæ naturalis constituendo cum alio unam naturam, seu unum principium per se proprie activum.

26. Sed replicabis primo: Species concurret ad intellectionem ut principium verè activum, seu efficienter, ut plures Thomistæ propugnant: Sed non ut principium *quod*. Ergo ut principium *quod*: Ergo si essentia divina unitur intellectui per modum speciei, unitur illi ut principium *quod*: Ergo non est contra perfectionem divinam uniri ut principium *quod*. Secundo: Species intelligibilis verè tribuit continentiam actus, seu verbi producendi intellectui: Ergo, dum essentia divina unitur per modum speciei intellectui, illi tribuit continentiam intellectionis, seu visionis Dei: Ergo constituit intellectum continentem visionem, & potentem illam elicere: Ergo unitur illi per modum virtutis activæ, seu per modum principij *quod* activi: Ergo non repugnat perfectioni divinæ uniri intellectui, aut voluntati per modum principij *quod* ipsius, dantis illi continentiam, & potestatem, seu virtutem ad actum: Ergo nec uniri per modum luminis gloriæ, aut per modum charitatis, quia lumen gloriæ, nihil aliud præstat intellectui, nisi dare illi præcontinentiam visionis, & esse principium *quod* illum constituens proximè potentem ad illam, idemque de charitate respectu voluntatis. Tertio: Quia species cum intellectu constituit unum principium

pium per se intellectiois, tum, quia ex duobus per se unitis, ut actus, & potentia, resultat unum per se; tum, quia ut intellectus intelligat, oportet iuxta Philosoph. quod prius fiat unum cum intelligibili: Sed hoc non obstante, essentia divina unitur intellectui per modum speciei: Ergo pariter uniri poterit per modum principij *quo*, quamvis opus sit, quod ex utroque fiat unum principium per se.

27. Respondeo ad primam, primò, negando maiorem, quia ut in lib. 3. de Anima, quest. 5. explicavi, species impressa non concurrat ad intellectioem in genere causæ efficientis propriè talis, sed solum in genere causæ formalis determinantis, & specificantis, idèdque opus non est, quod concurrat ut principium *quo* activum, nec ut principium *quod*, sed solum intentionaliter determinando, & specificando intellectum in actu primo, ut ibi explicatur, in quo munere nulla est imperfectio essentia divinae repugnans. Vel secundò, si admittatur sententia illa de concursu speciei in genere causæ efficientis, dicam, quod concurrat ut principium *quo* activum intellectiois, sed non ut principium *quo* intellectus, sed ut principium *quo* obiecti, & cum in visione Dei obiectum sit ipse Deus, essentia divina concurrat ut species, solum sequitur quod concurrat ut principium *quo* ipsius Dei, in quo nulla est imperfectio essentia divinae repugnans; secus autem est in principio *quo* intellectus, aut intelligentis, quia hoc essentialiter subordinatur intellectui, aut intelligenti ut suo *quod*, & suo supposito; quod repugnat omnino perfectioni divinae respectu intellectus, aut intelligentis creati, ut per se patet, & similiter charitati increatae respectu voluntatis, aut volentis creati.

28. Ad secundam similiter, distinguo antecedens: Species verè tribuit intellectui continentiam actus, dando illi vim activam, qua ipse intellectus agat, aut intelligat, nego: Specificando, & determinando intentionaliter, formaliter vim activam, & intellectivam ipsius, concedo antecedens, & distinguo primum consequens eodem modo. Et ad tertium similiter distinguo: Ergo constituit intellectum continentem, & potentem visionem elicere, dando illi vim, aut virtutem activam, qua agat, nego: Specificando, & determinando formaliter intentionaliter vim activam ipsius, concedo, & nego quartam, & ultimam consequentiam. Quia sicut forma artificialis in ferro non dat illi vim activam, aut virtutem, format tamen illam artificialiter, & artificialiter illam specificat ad certam speciem operationis artificialis, ita similiter species intelligibilis ex proprio munere non habet præstare intellectui vim activam, sed solum

eius virtutem activam specificare, informare intelligibiliter, & specificare, seu determinare quoad specificationem ad certam speciem intellectiois; quod potest facere quam optimè essentia divina, quin sit virtus activa intellectus, aut eius principium *quo* activum, sed servando subsistere per se, & suam totalitatem, & completionem, & absque vlla subordinatione ad intellectum, aut intelligentem creatum, ut *quo* ad sum *quod*. E contra est in principio *quo* potentia, vel naturæ, dante illi activitatem, qua ipsa agat, quia hoc essentialiter subordinatur, & servit illi, ut *quo* suo *quod*, quod repugnat omni perfectioni divinae. Si verò dicas, hoc non salvari in sententia dante speciei concursum verè activum ad intellectioem. In primis, quid ad nos; qui talem sententiam negamus? Deinde dico, etiam salvari posse in illa, quia iuxta illam dici debet, quod species habet duplex munus, unum causæ formalis specificantis, & formalizantis, & hoc munus exercet erga potentiam, seu intellectum dando illi speciem in actu primo in esse intentionaliter: Aliud causæ efficientis, seu principij activi, & hoc non exercet erga potentiam, nec erga intellectum, nec sub hoc munere communicatur intellectui, dando illi suam activitatem, aut virtutem activam, ut ea, tanquam suo principio *quo*, intellectus agat, sed illam sibi retinendo cum subordinatione solum ad obiectum, ut ad suum principium *quod*, quia nunquam species est virtus intellectus, sed solum virtus obiecti; nunquam est principium *quo* intellectus, sed solum principium *quo* obiecti, ad differentiam virtutis activæ ex parte potentia.

29. Ad tertiam, distinguo maiorem: Species cum intellectu constituit unum principium per se intellectiois, unum quidem in esse naturali, nego: Unum in esse intelligibili, aut intentionaliter, concedo maiorem, nam hoc solum convincunt probationes inductæ, & concessa minori, nego consequentiam; quia unio principij *quo* activi ex parte naturæ, aut potentia, non est unio in esse intelligibili, sed in esse naturali, nec aliter posset constituere potentiam activam, nam potentia non est activa intellectiois purè intentionaliter, sed physicè, & naturaliter, sicut omnis potentia verè activa; & sic debet agere per virtutem sibi, vel realiter identificatam, vel realiter, & physicè sibi unitam, & subordinatam, tanquam *quo*, suo *quod*; aliter tamen species constituit unum cum intellectu, nempe non in esse naturali, sed in esse intelligibili, non per propriam, & strictam compositionem, sed iuxta plures per identitatem formalem, quatenus facit formaliter idem intelligibile in actu, cum intellectivo, seu cum intellectu in actu, quia videlicet eadem forma intelligibili, nempe specie impressa, obiectum

fit

fit in actu intelligibile, & intellectus fit in actu ad illud determinatè intelligendum; quæ unio non est per veram, & strictam compositionem, ut per se patet, sed per identitatem in esse intelligibili; non ita quod propriè fiant unum principium activum in esse principij activi, sed ita quod sint verè duo principia in ratione principiorum, obiectum, & intellectus, siquidem ab obiecto, & potentia paritur notitia ut à duobus principijs; unde solum fiunt unum in actu, sive in proxima actualitate, quæ utrumque principium constituit in actu. De quo vide quæ diximus in *Curs. Phil. lib. 3. de Anima, q. 4. n. 12.* Et quæ Thomistæ dicunt de unione divinae essentia cum intellectu beati per modum speciei, 1. p. q. 12. agentes de visione Dei; omnes enim cum D. Thom. explicant talem unionem absque imperfectione compositionis, & informationis, ad differentiam virtutis activæ, seu principij *quo* ex parte potentia, quam omnes dicunt debere uniri per informationem, & compositionem realem, & physicam in esse naturæ, si non identificatur cum potentia. Nec modo vacat eam difficultatem latius exponere, sicut nec sequentes, ne Theologicas controversias confundamus.

Obijcitur enim tertio: Potest natura, seu natura divina uniri naturæ humanæ per modum principij radicalis, aut radicalis intelligendi, & volendi: Ergo pariter divina voluntas, seu increata charitas poterit uniri voluntati creatæ per modum principij *quo* amandi. Consequentiam fatemur. Antecedens verò probatur, nam ut in 3. part. quest. 7. docent Thomistæ, natura divina in Christo sanctificat formaliter naturam humanam, seu humanitatem Christi: Sed de ratione formæ sanctificantis est esse principium radicale intelligendi, & volendi sanctè, & rectè: Ergo unitur de facto natura divina humanæ per modum radicalis intelligendi, & volendi. Resp. distinguendo antecedens: Potest natura divina uniri humanæ immediatè, & physicè per modum radicalis physicæ intelligendi, & volendi, nego antecedens: Uniri in persona, mediante ipsa, per modum radicalis moralis intelligendi, & volendi rectè, & sanctè, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem antecedentis, dico quod natura divina de facto non fuit in Christo immediatè unita naturæ humanæ physicè per modum radicalis physicæ intelligendi, & volendi, aliàs unio facta fuisset in natura, resultassetque ex duobus naturis una natura, sicut fuit tantum una persona, quod est hereticum. Sed tantum fuit unio facta in persona, seu mediante personalitate; & hoc sufficit ut natura divina sic unita humanitati, illam sanctificaret formaliter, & dignificaret, quia sufficit ut illi esset radix moralis intelligendi, & volendi sanctè, & rectè,

Illustrissimus Palanco.

quod satis est ad præstandum illi effectum formalem sanctitatis, nam ad id non requiritur unio per modum physicæ informationis, aut principij *quo* radicalis physicè, & in esse naturæ ut explicant Thomistæ loco citato. Attamen ut voluntas divina, seu increata charitas uniretur voluntati creatæ ut principium *quo* amandi, opus esset, quod uniretur per physicam informationem ei, vel cum physica subordinatione, & in esse naturæ, tanquam principium *quo* suo immediato principio *quod*; & id prorsus repugnat.

31. Sed replicabis: De ratione principij *quo* radicalis in esse naturæ, non est uniri cum suo principio *quod* per informationem: Ergo nec de ratione principij *quo* proximi est uniri suo *quod* per informationem: Ergo sine informatione potest uniri charitas creata voluntati creatæ ut principium *quo* suo principio *quod*. Probatur antecedens, quia de facto natura humana unita fuit Verbo Divino, tanquam principium *quo* radicale operationum humanarum suo principio *quod*; Verbum enim Divinum est principium *quod* elicativum operationum humanarum, & natura humana est ei principium radicale *quo* ad tales operationes: Et tamen natura humana non informat Verbum Divinum: Ergo non est de ratione principij radicalis *quo* in esse naturæ uniri per informationem suo principio *quod*. Respondeo, concesso antecedenti, in primis omittendo primum consequens, & distinguendo secundum: Sine informatione præcisè, omitto: Sine informatione, & sine subordinatione physica ad voluntatem creatam, nego consequentiam, quia licet possit principium radicale *quo* uniri suo *quod*, sine informatione, ut unitur natura humana Verbo, non tamen sine physica subordinatione, tanquam physicum *quo* suo *quod*, seu suo supposito, & ex hoc solo capite repugnat, naturam divinam uniri supposito creato ut principium *quo* radicale ipsius: Sic ergo dato quod posset charitas increata uniri voluntati creatæ, ut principium *quo* primum, sine informatione, non tamen sine subordinatione ad ipsam, tanquam ad suum principium *quod*; hæc autem penitus repugnat perfectioni divinae, non minus quam illa.

32. Vel secundò omisso antecedenti, nego consequentiam, quia principium *quo* radicale, ut sit tale respectu suppositi, solum exigit sustentari in ipso, vel ab ipso, nam per hoc præcisè est principium *quo* radicale ipsius; cum autem possit principium *quo* radicale distinctum realiter à supposito sustentari in supposito, quin ipsum propriè informet, per hoc præcisè quod ab illo terminetur, & personetur, & reddatur subsistens in ipso; inde est, quod potest esse principium *quo* radicale suppositi, quin ipsum informet. Cæterum princi-

Aaa

pium

pium quo proximum voluntatis distinctum ab ipsa non potest sustentari à voluntate immediatè, quin ipsam informet, quia non est alius modus sustentandi in se aliquod principium, nisi vel per modum suppositi, vel per modum subiecti inhætionis; & cum voluntas non possit sustentare principium proximum quo à se distinctum per modum suppositi personantis, aut terminantis, solum potest illud sustentare per modum subiecti inhætionis, & informationis; cum autem de ratione principij quo voluntatis sit sustentari in ipsa, utpotè quo ipsius, indè est, quod de ratione illius, quando est distinctum ab ipsa, est uniri, ei per inhætionem, & informationem. Est dicere brevius, quod ad rationem principij quo proximi voluntatis satis est sustentari in ipsa immediatè, sicut ad rationem principij quo radicalis respectu suppositi, sustentari in ipso; & in hoc est paritas: Sed principium quo radicale, nempe natura, quamvis realiter distinctum à supposito, potest sustentari à supposito sine inhætionem, & informationem illius, ut patet in natura humana suppositata à Verbo: Secus tamen principium proximum quo voluntatis distinctum ab ipsa, & in hoc est manifesta disparitas.

33. Sed adhuc instabis: Ut aliquod sit principium quo voluntatis non requiritur quod sustentetur ab ipsa, aut ipsi inherereat: Ergo ruit solutio. Probaturs antecedens: Quia satis est quod ex vi illius voluntas transeat de non continente actum ad continentiam illius: Sed ad hoc non requiritur informatio, aut inhætio, imò nec intrinseca mutatio voluntatis: Ergo. Probaturs minor: Quia calor de non continente ignem redditur continens ignem virtute ignis, quin informetur ab igne, nec recipiat aliquid intrinsecum ex ipso, solum per hoc quod igni subordinetur, aut coniungatur. Item phantasma materiale redditur continens species spirituales ex coniunctione ad intellectum agentem, quin ex illo aliquid intrinsecum recipiat, aut ab eo informetur, solum per coniunctionem ad ipsum. Item, anima Christi ex coniunctione ad Verbum redditur potens patrare miracula, quin ab ipso informetur, aut ex eo aliquid intrinsecum recipiat. Demum virtutes morales ex coniunctione ad charitatem redduntur potentes attingere finem charitatis, quin ex illa aliquid intrinsecum recipiant, aut ab ea informentur: Ergo pariter voluntas poterit reddi potens elicere actum charitatis per unionem cum charitate increata, aut cum Spiritu Sancto, quin ex eo aliquid intrinsecum recipiat, aut ab eo informetur, vel illum in se sustentet.

34. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, concessa maiori, ne-

go minorem. Ad cuius probationem, desumptam ex paritatibus, quæ sigillatim suis locis examinantur, dico ad primam, quod ignis non transit de virtualiter non continente ignem ad illum continere, quia per se, & intransitivè virtus est ignis, illum præcontinet virtualiter, & hoc est illum continere in virtute ignis, ut explicavimus in Phisica, lib. 2. q. 12. n. 20. Attamen voluntas per se, & intransitivè non est virtus Spiritus Sancti ad eliciendum actum charitatis, & idè ut possit illum elicere in virtute Spiritus Sancti, requiritur quod ab eo virtutem recipiat intrinsecè, quæ ei inhæreat, & ipsam informet, ut nos dicimus, aut quod Spiritus Sanctus per se ipsum ipsam informet, quod repugnare defendimus. Ad secundam, dico, quod phantasma materiale solum instrumentaliter fit continens species intelligibiles, & ad hoc recipit per modum motus virtutem spirituales, seu illuminationem ab intellectu agente sibi intrinsecè inhærentem, ut possit adhuc instrumentaliter continere species intelligibiles, ut vidimus lib. 3. de Anima, quest. 3. per totam. Quanto ergo magis voluntas debet recipere virtutem supernaturalem intrinsecam, quando quidem non ut instrumentum, sed ut causa principalis debet præcontinere actum charitatis? Ad tertiam similiter dico, animam Christi ex coniunctione ad Verbum, ut instrumentum coniunctum, recipere virtutem divinam per modum motus, ut instrumentaliter physice concurret ad miracula, ut suo loco explicant Thomistæ: Quanto ergo magis voluntas, ut principaliter eliciat actum charitatis, debet recipere virtutem supernaturalem? Et idem dic de virtutibus moralibus, quod scilicet, participant ex charitate aliquem modum intrinsecum ordinationis in finem charitatis, quem si non participarent intrinsecè, non possent in virtute charitatis eius finem attingere. Nec valet amplius de his differere, quæ suis locis cum consequentia doctrinæ exponuntur à Thomistis.

QUÆSTIO VII.

AN VOLUNTAS SINE FORMA intrinseca, per solam assistentiam extrinsecam omnipotentia, possit elicere actum charitatis?

EST communis sententia Ite-
suitarum cum P. Suárez,
posse, saltè de potentia
absoluta, voluntatem, & intellectum elicere actus supernaturales absque forma, vel principio supernaturali sibi intrinseco, per solam subordinationem ad Deum ut Authorem supernaturalem, seu per assistentiam extrinsecam

eam omnipotentia, aut Dei ut Authoris supernaturalis. Veruntamen Thomistæ communiter censent, id esse impossibile, adhuc divinitus: Idque generaliter loquendo de quibuslibet actibus supernaturalibus satis, licet obiter, exposui in Phisic. lib. 2. quæst. 22. à num. 15. Nunc autem loquendo specialiter de actu charitatis, eandem sententiam pro conclusione statuo.

NOSTRA CONCLUSIO.

2. **D**ICO igitur: *Implicat contradictionem, & consequenter repugnat adhuc de potentia absoluta, quod voluntas eliciat actum charitatis sine principio supernaturali sibi intrinseco, eam intrinsecè elevante, ad eam eliciendum.* Probaturs primo ex D. Thom. qui in Disput. quæst. de Charitate, art. 1. in corp. post relatam sententiam Magistri, sic subiungit: *Sed hæc opinio omnino stare non potest; sicut enim naturales actiones, & motus à quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura, ita & actiones voluntaria oportet, quod à principio intrinseco procedant; nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est: Possibile autem est, quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur, non à principio intrinseco, puta cum lapis projicitur sursum, sed quod talis motus, vel actio non à principio intrinseco procedens, naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat, unde cum contradictoria esse simul non subsistit divina potentia, nec hoc à Deo fieri potest.* Deindè hanc eandem doctrinam applicat actui charitatis respectu voluntatis dicens: *Et similiter non potest hoc divinitus fieri, ut aliquis motus hominis, vel interior, vel exterior, qui sit à principio extrinseco, sit voluntarius: Actus igitur, qui excedit totam facultatem naturæ humanæ, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur voluntati aliquod principium voluntatem perficiens, ut talis actus à principio intrinseco proveniat. Si igitur actus charitatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat, naturali potentia superaddito, sed ex motione Spiritus Sancti, sequitur alterum duorum, vel quod actus charitatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quodam velle, aut quod non excedat facultatem naturæ, & hoc est hæreticum.* Hæc ita exactè retuli, ut videat quis, qua animi ingenuitate possint Authores contrariæ sententiæ se veros Thomistas existimare, & in ea ipsa sectatores D. Thom. Ecce enim hic non solum loquitur de facto, non solum de potentia ordinaria, sed de potentia

absoluta; tum, quia loquitur de impossibilitate ex implicancia contradictionis; tum, quia ait: *Hoc divinitus fieri non potest*; tum, quia id probat, eò quod actus charitatis non esset voluntarius, & quia hoc est impossibile; id autem non solum de lege ordinaria, sed de potentia absoluta est impossibile. Deindè in hoc sensu probat, esse impossibile, quod actus charitatis procedat à voluntate, & non ex aliquo habitu interiori superaddito eam perficiente: Ergo evidenter eius doctrine contradicit, qui tueretur posse divinitus actum charitatis elici à voluntate absque principio intrinseco ei superaddito, per solam extrinsecam assistentiam omnipotentis, vel Spiritus Sancti.

3. Secundo ratione probatur conclusio: Ut voluntas verè eliciat actum charitatis requiritur essentialiter, quod illum in se intrinsecè præcontinet: Sed implicat contradictionem, quod illum in se intrinsecè præcontinet, nisi elevetur intrinsecè per formam, aut principium supernaturale sibi superadditum: Ergo implicat etiam contradictionem illum elicere, nisi elevetur intrinsecè forma, aut principium supernaturale creato. Probaturs maior: Quia voluntas non aliter potest elicere actum charitatis, nisi ab intrinseco, siquidem est actus essentialiter vitalis, & voluntarius, de cuius essentia est, quod sit elicitus ab intrinseco, implicat autem manifestam contradictionem, quod illum eliciat ab intrinseco, nisi illum intrinsecè præcontinet: Ergo ut voluntas verè eliciat actum charitatis requiritur essentialiter, quod illum intrinsecè præcontinet. Deindè probatur minor, quæ non minus est certa; quia actus charitatis, utpotè essentialiter, & quoad substantiam supernaturalis (ut modo supponimus) excedit totam facultatem naturæ: Sed implicat contradictionem quod voluntas sine forma, aut principio intrinseco supernaturali, continet intrinsecè actum excedentem totam facultatem naturæ: Ergo. Probaturs hæc minor: Quia in primis implicat, seu potius explicat contradictionem, quod ratione sui, sine forma intrinseca superaddita, continet actum excedentem totam facultatem suæ naturæ, nam hoc esset, per facultatem suæ naturæ continere intrinsecè id ipsum quod excederet totam facultatem suæ naturæ, seu continere per intrinsecam suæ naturæ facultatem, quod per illam non contineret, utpotè quid illam excedens. Deindè implicat etiam contradictionem, quod illum actum intrinsecè præcontinet in se per solam assistentiam extrinsecam omnipotentis; quia continere intrinsecè actum est effectus formalis, seu denominatio intrinseca voluntatis continentis; implicat autem voluntatem habere denominationem, seu effectum formalem intrinsecum continentis intrinsecè actum

charitatis, sine forma intrinseca, solum per aliquid extrinsecè assistens: Ergò.

4. Huic fundamento ex D. Thom. deprompto, variè respondens contrarij. In primis enim aliqui inquirunt, voluntatem continere ratione sui in actu primo actum charitatis continentia causæ instrumentalis, licet non per modum causæ principalis; nullam autem in hoc esse contradictionem, quia actus charitatis solum excedit facultatem naturæ voluntatis ut activam principaliter, non verò facultatem ipsius ut activam obediencialiter, & instrumentaliter. Sed contra est, quia dato, & admissio, quod continentia per modum causæ instrumentalis in actu primo possit salvari sine forma, aut qualitate impressa causæ instrumentali in actu primo, solum per hoc quod possit participare motionem intrinsecam in actu secundo, ut probabile existimavi in *Physico lib. 2. q. 20. à n. 12.* tamen implicat contradictionem, actum charitatis elici à voluntate solum ut à causa instrumentali mota, & non ab ipsa ut causa principali se movente: Sed hoc salvari nequit, nisi voluntas ipsum præcontineat intrinsecè ut causa principalis, ad quod, fatetur solutio, requiri formam intrinsecam ex parte actus primi superadditam: Ergò implicat voluntatem elicere actum charitatis, nisi prius in actu primo eleveur intrinsecè per formam intrinsecam superadditam. Probat maior ex D. Thom. in *present. art. 2. in corpor. sic aiente: Similiter etiam non potest dici, quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum:: Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarij:* Sed implicat contradictionem tolli ab actu charitatis elicitò à voluntate rationem voluntarij: Ergò & quod procedat à voluntate purè ut causa instrumentali mota ab Spiritu Sancto. Urgetur: Quia si actus charitatis procedere posset à voluntate ut causa purè instrumentali, & nihilominus esset vitalis, & voluntarius, pariter posset esse liber, & meritorius: Sed hoc expressè negat D. Thom. Ergò nec posset esse voluntarius, si procederet à voluntate ut causa instrumentali solum. Maior patet: Quia ut sit liber, præter esse vitalem, & voluntarium, solum requiritur quod procedat cum potestate voluntatis ad oppositum, sed cum indifferentia ex parte voluntatis, & obiecti ad ipsum, & non ipsum; hæc autem indifferentia, & potestas ad oppositum non est cur negetur possibilis voluntati concurrenti sine forma intrinseca, ad actum charitatis, si non negatur ei vitalitas, & voluntarietas: Ergò. Minor verò constat ex D. Thom. qui *quest. de Charit. sic discurret: Omne enim agens, quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum, sicut securis*

agit prout est mota ab artifice: Sic igitur si anima non agit actum charitatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet, Spiritu Sancto, sequitur, quod adhuc actum se habeat ut instrumentum tantum: Non ergò in homine erit hunc actum agere, vel non agere, & ita non poterit esse meritorius: Ergò iuxta D. Thom. actus charitatis elicitus sine forma intrinseca, à voluntate ut puro instrumento, non posset esse liber, nec meritorius.

5. Dices forsitan, actum charitatis non fore ei liberum, si procederet à voluntate ut instrumento, & hoc solum probari ad D. Thom. prædicto discursu, fore tamen vitalem, & voluntarium, quia oppositum non probat Div. Thom. ex eo quod sit purum instrumentum. Sed contra est, quia in *present. artic. 2. ubi proxime expressè inquit, quod tolleretur ratio voluntarij, & excluderetur ratio meriti, si Spiritus Sanctus moveret voluntatem ut instrumentum ad actum charitatis: Ergò non solum non foret liber, & meritorius, sed nec voluntarius iuxta D. Thom. Secundò: Quia saltè sequitur non posse actum charitatis esse liberum, adhuc divinitus, absque forma intrinseca, seu principio intrinsecò supernaturali in voluntate: Quod quantum deroget principijs contrariorum, infra videbitur, & nunc sic ostendo: Propterea enim contendunt posse voluntatem ratione sui agere actum charitatis ut vitalem, & voluntarium, cum sola assistentia extrinseca omnipotentia, quia voluntas de se est vitalis, & voluntas, & continet vitalitatem, & voluntarietatem: Sed pariter voluntas de se est libera, & consequenter continet libertatem: Ergò si hoc non probat, posse sine principio supernaturali intrinseco elicere liberè actum charitatis, nec ex primo probari potest, quod possit illum elicere vitaliter, & voluntariè.*

6. Secundo sic arguo contra solutionem principalem, quia per meram assistentiam extrinsecam omnipotentia non potest voluntas, adhuc ut causa instrumentalis, continere, vel causare, aut elicere actum charitatis: Ergò ruit solutio. Probo antecedens: Quia assistentia extrinseca, iuxta Suarez, & sequentes, non importat, sed potius excludit, quod omnipotentia extrinsecè assistens moveat physicè voluntatem, ei imprimendo motionem virtuosam, & ei participando intrinsecè de sua virtute: Sed sine hac intrinseca motione non potest voluntas, adhuc ut causa instrumentalis, agere actum charitatis, imò nec vlla causa instrumentalis potest sine simili motione intrinseca agere: Ergò nec per solam assistentiam extrinsecam omnipotentia à causæ principalis. Vide *lib. 2. Physic. quest. 20. à num. 4.*

7. Valdè tamen considerandum est, Authores contrarios minorem facere indigentiam gratiæ ex parte naturæ ad eliciendum actum charitatis, quam Mag. sententiarum, & Antiqui, qui illum sequebantur. Nam illi in primis exigebant, quod Spiritus Sanctus per se ipsum vniretur ut gratia, & donum intrinsecum voluntati: Secundò, quod eam intrinsecè, & physicè moveret in elicientia actus charitatis, ut anima movet corpus; vnde exigebant gratiam intrinsecam, licet increatam ex parte actus primi, & gratiam intrinsecam ex parte actus secundi. Attamen moderni neutrum ex his requirunt essentialiter, sed per solam assistentiam extrinsecam omnipotentia, & concursum simultaneum, seu partialem, sine vlla gratia, aut dono intrinseco in actu primo, nec creato, nec increato, & sine motione intrinseca in actu secundo, contendunt posse liberum arbitrium, seu voluntatem elicere actum charitatis, & alios actus supernaturales, & consequenter natura non indigeret essentialiter ad tales actus gratia vlla intrinseca, nec ex parte actus primi, nec ex parte actus secundi. Quod quidem, quam difficile conciliari possit cum PP. & Concilijs Pelagium damnantibus, quisque videre poterit, & amplius infra constabit.

8. Respondent secundo alij, voluntatem ratione sui continere partialiter, seu per modum causæ partialis actum charitatis, atque adeò ut possit proximè talem actum elicere, satis esse assistentiam extrinsecam Dei, ut Authoris supernaturalis, qui est alia concausa partialis. Ita communiter contrarij. Sed contra est primo: Quia, ut infra ostendemus, voluntas ratione sui non potest continere per se actum charitatis, adhuc ut causa partialis per se illius: Sed requiritur essentialiter, ut illum vitaliter eliciat, & voluntariè, quod ipsum præcontineat, & causet, ut causa per se illius, saltè partialis: Ergò falsum est, quod illum præcontinet ut causa partialis ratione sui, prout exigitur essentialiter ut illum voluntariè, & vitaliter eliciat.

9. Secundò: Quia essentialiter requiritur, quod illum contineat ut causa secunda totalis in linea causæ secundæ: Sed implicat quod ratione sui, sine forma supernaturali intrinseca, ipsum præcontineat ut causa secunda totalis intra sphæram causæ secundæ: Ergò & quod illum eliciat vitaliter, & voluntariè. Discursus est legitimus. Solum in præmissis est difficultas. Probo igitur maiorem: Quia essentialiter exigitur ut voluntas eliciat actum charitatis, quod illum præcontineat eo modo, quo illum elicit, seu quo est causa illius: Sed illum elicit ut causa secunda totalis illius; tum, quia contrarij non assignant in casu assistentiæ extrinsecæ omnipo-

tentia, aliam concausam secundam partialem cum voluntate; tum, quia voluntas non solum partialiter diligit Deum per actum charitatis, sed totaliter: Ergò ut illum eliciat requiritur essentialiter, quod illum præcontineat ut causa secunda totalis in linea causæ secundæ. Deinde probatur minor: Quia si illum posset præcontinere ratione sui ut causa secunda totalis in sua sphæra causæ secundæ, omnino superflua esset infusio habitus charitatis ad hoc ut voluntas eliceret actum charitatis, siquidem causa secunda totalis alicuius actus, vel effectus, continens illum per modum causæ secundæ totalis, minimè indiget alia concausa secunda, aut comprincipio creato, ut illum efficiat, aut eliciat per modum causæ secundæ, sed solum indiget concursu causæ primæ: Sed hoc dici non potest, quia esset magna ex parte convenire cum Pelagio negante indigentiam gratiæ ad actus salutares: Ergò.

10. Confirmatur hæc ratio, quæ meo videri, efficacissima est: Si posset voluntas sine dono intrinseco creato, per solam assistentiam extrinsecam omnipotentia, elicere actum charitatis, posset illum elicere ut causa secunda totalis ratione sui: Ergò minimè indigeret intrinsecè dono creato intrinseco ad actum charitatis, & consequenter, nec ad alios actus salutares; quod est hæreticum. Probat antecedens: Quia elicere actum charitatis sine dono intrinseco creato, esset elicere ipsum ut causa secunda, non partialis in linea causæ secundæ, sed totalis in illa linea, siquidem non esset alia concausa secunda, sed voluntas sola esset tota, & unica causa secunda, omnipotentia enim extrinsecè assistens non esset causa secunda, ut per se patet, sed prima: Ergò si posset elicere talem actum absque dono intrinseco creato, per solam assistentiam omnipotentia, posset elicere illum ut causa secunda totalis ratione sui. Explicatur: Nam casu quo voluntas sine dono intrinseco creato eliceret actum charitatis, voluntas esset se sola causa secunda unica, & totalis illius actus: Sed implicat contradictionem quod voluntas se sola sit causa secunda totalis actus charitatis: Ergò & quod illum eliciat sine dono intrinseco creato. Probo maiorem: Quia in eo casu voluntas esset unica causa secunda illius actus: Ergò totalis causa secunda. Probo antecedens: Quia non esset alia causa secunda: Ergò voluntas esset unica causa secunda. Probo antecedens: Quia non esset alia concausa, nisi omnipotentia extrinsecè assistens: Sed hæc non esset causa secunda: Ergò non esset alia causa secunda, nisi sola voluntas. Probo minorem: Quia de essentialitate causæ secundæ est subordinari realiter primæ in operando: Sed omnipotentia non esset

realiter subordinata primæ causæ in operando: Ergo non esset concausa secunda.

11. Respondebis primò cum aliquibus, quibus adeò efficax visum fuit hoc argumentum, ut eo convicti, propugnantes audierim non posse voluntatem per solam omnipotentiam extrinsecè assistentem elicere actum charitatis, quia illa non potest esse concausa secunda supplens defectum habitus charitatis, qui concausa secunda est; nihilominus, ut penitus non desererent suam sententiam, propugnabant, posse suppleri per auxilium extrinsecum creatum, quod posset habere rationem causæ secundæ; v. g. per habitum charitatis, aut aliud comprincipium creatum non intrinsecè unitum voluntati, sed extrinsecè assistens. Sed contra est primò: Quia hæc solutio, in primis canit palinodiam in controversia principali inter Thomistas, & Iesuitas, quæ ab initio fuit de omnipotentia extrinsecè assistente, & non de auxilio, seu comprincipio creato extrinsecè assistente. Secundò: Quia licet hæc ratio non probet de principio creato extrinsecè assistente, alijs tamen ex capitibus magis repugnat voluntatem constitui potentem per principium creatum extrinsecè assistens, quam per omnipotentiam, siquidem omnipotentia ratione suæ eminentiæ potest agere in voluntate, non unita voluntati; at hoc omninò repugnat causæ creatæ. Item, omnipotentia posset quidem ratione suæ eminentiæ supplere pro principio creato; at principium creatum, cum talem eminentiam non habeat, non potest supplere pro alio principio creato, minusque profui vnione ad voluntatem: Ergo. Tertio: Quia si semel posset principium creatum non unitum voluntati concurrere partialiter cum voluntate, posset omnipotentia se sola præstare quod illud principium, quia illud principium non concurreret in genere causæ formalis intrinsecæ, utpotè non informans intrinsecè voluntatem, nec per modum principij vitalis, aut immanenter operantis, sed solum per modum causæ efficientis transeunter operantis; evidens autem est, Deum se solo posse efficere, quidquid efficit medio principio creato, aut causa secunda, ut sæpissimè nobis opponunt adversarij, & verum tenet de causa secunda purè efficienti transeunter effectum in alio subiecto: Ergo inconsequentissimè negatur, quod posset omnipotentia se sola, quod posset principium creatum extrinsecum. Ideò que.

12. Respondebis secundò cum alijs: Quod in prædicto casu, cuius possibilitas defenditur, voluntas non esset causa secunda vnica, & totalis, quia omnipotentia esset alia concausa secunda partialis, non formaliter se-

cunda, sed eminenter, seu æquivalenter, quatenus suppleret pro causa secunda partiali. Sed contra est: Quia saltè sequitur voluntatem in eo casu fore causam secundam totalem formaliter talem illius actus, quia non esset alia causa secunda formaliter talis ipsius: Quod quidem non minus absurdum est. Secundò: Quia implicat contradictionem omnipotentiam æquivalere causæ secundæ, aut supplere pro illa in munere secundæ, licet non in munere causæ efficientis: Ergo adhuc æquivalenter in illo casu non esset omnipotentia causa secunda in munere secundæ. Probo antecedens: Quia munus causæ secundæ, ut secundæ, est subordinari realiter primæ: Sed implicat omnipotentiam in hoc munere æquivalere causæ secundæ, cum implicet ipsam subordinari realiter causæ primæ, quæ est ipsa, sicut subordinari sibi realiter: Ergo. Tertio & vrgentius: Quia in eo casu nulla alia esset causa secunda realiter subordinata primæ causæ in elicentia actus charitatis: Ergo sola voluntas esset causa secunda realiter subordinata causæ primæ in elicentia actus charitatis: Ergo ipsa se sola esset adæquatè causa secunda subordinata realiter causæ primæ in elicentia actus charitatis: Ergo esset causa secunda adæquata actus charitatis, sicut est causa secunda aliorum actuum naturalium, quia illorum solum est causa secunda adæquata realiter subordinata causæ primæ: Sed hoc est absurdissimum, quia aliàs actus charitatis non excederet vires voluntatis ut causæ secundæ, sicut nec alij actus naturales: Ergo.

13. Confirmatur, & tacita solutio præcluditur, quia causa secunda totalis in linea causæ secundæ formaliter talis, exigit connaturaliter concursum causæ primæ ad actum, vel effectum, ad quem sic est causa secunda adæquata, & totalis: Sed in prædicto casu voluntas se sola esset causa secunda totalis in linea causæ secundæ formaliter talis, ad actum charitatis: Ergo se sola exigeret connaturaliter concursum causæ primæ ad actum charitatis: Ergo actus charitatis non esset supra vires naturæ, nec concursus Dei ad illum esset indebitus naturæ, nec verè gratuitus, sed exactus à natura voluntatis, tanquam à causa secunda totali in sua sphaera causæ secundæ formaliter talis: Quod quis dicat?

14. Confirmatur secundò: Quia voluntas in eo casu, se sola contineret infra Deum, & cum subordinatione reali ad Deum, non partialiter, sed totaliter, actum charitatis; tum, quia sic illum eliceret sola; tum, quia non esset alia concausa sic illum continens: Sed causa continens effectum infra Deum totaliter, exigit concursum Dei ut causæ primæ ad eundem effectum: Ergo exigeret se

se sola concursum Dei ad actum charitatis: Ergo talis concursus non esset gratuitus, sed indebitus, sed debitus, & exactus à natura voluntatis.

OSTENDITUR VOLUNTATEM
in casu questionis fore causam secundam totalem actus charitatis.

15. **R**espondebis tertio: Quod voluntas, adhuc per modum causæ secundæ, non esset causa totalis, sed solum partialis, quia exigeret habitum infusum ut concausam secundam partialem; miraculum autem esset, seu providentia extraordinaria, in eo, quod sine concausa secunda partiali, ipsa voluntas, ut causa secunda solum partialis, talem actum eliceret, supplente omnipotentia defectum concausæ partialis. Siquidem ad rationem causæ partialis in aliquo genere non requiritur essentialiter, quod actu concurrat ad effectum alia concausa, sed satis est, quod exigatur connaturaliter ad effectum alia concausa, licet divinius suppleatur. Ad modum quo, calor ut quatuor, solum est causa partialis caloris ut octo, exigens pro concausa partiali alium calorem ut quatuor; si tamen Deus vellet supplere defectum vnus caloris ut quatuor per se, alter ut quatuor non produceret calorem ut octo ut causa secunda totalis, sed solum ut partialis, quia produceret illum cum exigentia connaturali alterius concausæ partialis.

16. Sed contra est, quia hoc argumento intendimus probare, quod voluntas non exigeret ad elicendum actum charitatis habitum infusum ut concausam partialem, eo quod esset causa secunda totalis: Ergo respondere, quod non esset causa secunda totalis, eo quod exigeret habitum infusum, est manifesta petitio principij. Secundò: Quia ex eo, quod exigeret, seu indigeret in actu primò alia concausa, solum probari potest, quod esset in actu primò, & exactivè causa secunda partialis, si tamen de facto, & in actu secundo sola voluntas eliceret actum sine alia concausa de facto, & in actu secundo concurrente, saltè in actu secundo, & formaliter esset causa secunda totalis: Sed non solum repugnat quod voluntas ratione sui sit in actu primò causa secunda totalis actus charitatis, sed etiam quod sit causa secunda totalis illius in actu secundo: Ergo nunquam vitatur absurdum. Confirmatur: Nam in tali casu voluntas esset in actu secundo causa secunda totalis: Sed implicat quod sit in actu secundo causa secunda totalis, quin etiam in actu primò sit causa secunda totalis non indigens alia ad actum exercendum in actu secundo: Ergo esset etiam in actu primò causa secunda totalis

non indigens alia ad actum charitatis elicendum in actu secundo, & consequenter non indigens habitu. Maior patet; tum, quia non esset alia concausa secunda concurrentes ad actum secundum. Tum, quia concursus voluntatis in actu secundo, non solum non procederet, sed nec exigeret procedere ab alia causa secunda, imò ei repugnaret procedere ab alio principio creato, ut statim ostendam: Sed causa producens actum, vel effectum in actu secundo, nedum non admittendo, sed nec exigendo in actu secundo concursum alterius causæ secundæ, imò ei repugnando, est in actu secundo causa secunda totalis: Ergo voluntas in eo casu esset saltè in actu secundo causa secunda totalis actus charitatis. Minor verò non minus patet, quia licet possit causa secunda totalis in actu primo esse in actu secundo partialis, temperando, & cohibendo concursum, seu non influendo secundum totum quod potest in actu primò, sed minus, tamen implicat, quod causa, quæ in actu primo est partialis, possit esse in actu secundo totalis, quia hoc esset influere in actu secundo plusquam posset in actu primo, quod ex terminis implicat, quia sicut ab actu ad potentiam valet consequentia, & à negatione potentiæ ad negationem actus, ita à tanto actu ad tantam potentiam valet, & similiter à negatione tantæ potentiæ, ad negationem tanti actus, unde sicut implicat contradictionem potentiam elicere actum, quem non potest elicere in actu primo, ita implicat influere in actu secundo tantum, quantum non potest in actu primo: Ergo implicat in terminis esse causam totalem in actu secundo, si in actu primo solum est partialis, & consequenter non potest esse totalis in actu secundo, nisi sit totalis etiam in actu primo.

17. Explicatur hic discursus: Actio amandi elicita à sola voluntate sine comprincipio creato, ita esset totaliter ab illa in ratione causæ secundæ, quod minimè exigeret, sed potius ei repugnaret, procedere immediatè ab habitu charitatis, seu ab alio principio creato: Ergo respectu talis actionis ita voluntas per se solam esset causa, & principium proximum totale, quod ad eam ipsam actionem elicendam minimè exigeret habitum, nec aliud comprincipium creatum, imò nec illud posset admittere ad partialem concursum in illam: Ergo omnipotentia concurrente ad illam actionem, minimè concurreret, supplendo pro habitu, aut principio vilo creato, nec pro concausa secunda partiali, sed vnice concurreret ut causa universalis, siquidem omnipotentia solum supplet comprincipium creatum, quando tale comprincipium connaturaliter exigitur, vel saltè admitti potest; vbi autem nec suppleat, aut pro quo substituat omnipotentia: Ergo respectu illius

illius actionis voluntas se sola esset per se causa secunda totalis, ita ut respectu talis actionis nulla concurreret, imò nec posset concurrere alia concausa secunda, nec formaliter talis, & consequenter, nec æquivalenter, & substitutive talis, quia respectu illius omnipotentia non substitueret, nec suppleret pro vlla alia causa secunda. Consequentem istam evidentem inferuntur. In solo antecedenti est difficultas. Sic autem illud probo, nam quælibet actio ita specificatur essentialiter à suo principio immediate elicitivo, quod repugnat actionem eandem specificè, quæ nunc non elicitur ab vno principio, posse elici à tali principio, quia variato principio immediate elicitivo, variatur essentialiter, & specificè actio elicitiva: Ergò actio amandi semel elicitiva à sola voluntate sine com-principio creato, nedum non exigeret, sed ei repugnaret procedere à com-principio creato.

18. Aded efficax est hæc ratio, quod ipse Ripalda, lib. 2. de Ente Supern. disp. 34. sect. 7. num. 46. fassus fuerit, non esse eandem Dei visionem, quæ eliceretur ab intellectu sine lumine gloriæ cum omnipotentia extrinsecè assistente, cum illa, quæ eliceretur ab intellectu cum lumine gloriæ creato, eo quod visio, sicut quælibet actio, se ipsa, & essentialiter à suis principiis immediatis dependet, & consequenter illis est essentialiter alligata, sine indifferentia ut eadem ab alijs possit procedere, quod idem pari ratione intelligendum est de dilectione Dei procedente à sola voluntate sine com-principio creato, per solam assistentiam extrinsecam omnipotentiam. Veruntamen ex hoc fortissimum sumitur argumentum. Etenim, actus ille dilectionis verè esset actus charitatis, salutaris, imò iuxta ipsum Ripalda, esset forma sanctificans animam, & illam à peccato mundans: Sed voluntas se sola, sine vilo com-principio creato gratuito, aut supernaturali, posset elicere illum actum ut causa secunda totalis: Ergò voluntas se sola ut causa secunda totalis, posset elicere actum charitatis salutarem, & sanctificantem animam: Quid ergò amplius aiebat Pelagius?

19. Dices forsan, Pelagium amplius dixisse, quia dixit, voluntatem de facto, sine dono gratiæ, suis solis viribus, & posse, & elicere actum dilectionis Dei, & alios actus salutare; contrariam verò sententiam loqui tantum de potentia absoluta, in casu extraordinariæ providentiæ, non verò de facto, nam de facto semper requirit donum intrinsecum. Item, Pelagium sensisse, quod voluntas posset elicere actus salutare cum solo concursu generali Dei debito sibi ut causæ secundæ, & absque concursu verè gratuito; contrariam autem sententiam adhuc in casu, quem propugnat possibilem, exigere ex parte Dei ad illum

actum charitatis concursum gratuitum, & indebitum. Sed contra, quia licet Authores contrarij ita asserant, & propterea differant à Pelagio, tamen ex sua sententia sequitur id ipsum, quod asserbat Pelagius. Quod sic ostendo. Primò: Quia per vos est possibilis actus charitatis sive dilectio amicabilem Dei, quæ per se, & ab intrinseco exigit procedere elicitivè à sola voluntate sine dono intrinseco, nec alia concausa secunda, & consequenter ab illa ut causa secunda totali intra sphaeram causæ secundæ: Sed, eo ipso, istum actum potest voluntas de facto se sola elicere sine dono intrinseco, & consequenter suis solis viribus: Ergò sequitur id ipsum, quod asserbat Pelagius. Probo minorem: Quia voluntas de facto se sola potest elicere quemlibet actum, quem se sola continet ut causa secunda totalis, quin ad illum eliciendum indigeat virtute sibi superaddita, aut dono gratuito: Sed voluntas se sola continet illum actum charitatis possibilem per se petentem elici à sola voluntate sine auxilio creato intrinseco, continet, inquam, illum ut causa secunda totalis, & sine indigentia virtutis superadditæ, aut doni gratuiti ad illum eliciendum: Ergò de facto potest illum actum elicere.

20. Urgetur: Nam rogo, quid deficit nunc voluntati nudæ, ut eliciat illum actum se sola? Si nihil: Ergò prorsus voluntariè, & sine fundamento negatur voluntatem de facto illum actum elicere se sola. Si aliquid, assigna quid deficit? Nam sanè auxilium intrinsecum non requiritur, ut supponimus, imò illi actui repugnat procedere ex auxilio intrinseco creato: Quid ergò deficit voluntati nudæ, ut illum eliciat? Dices, deficere de facto assistentiam extrinsecam omnipotentiam. Sed contra, quia nulli causæ secundæ totaliter infra Deum continenti effectum, vel actionem aliquam deficit ex parte Dei assistentia suæ omnipotentiam ad talem effectum producendum, vel actum eliciendum, Deus enim in præsentem providentiam paratus est, & promptus concurrere cum qualibet causa secunda totali in sua linea ad effectum, vel actum, quem in sua linea, & infra Deum totaliter, & adæquatè continet: Sed voluntas de facto nuda, & sine auxilio intrinseco continet illum actum charitatis, de quo loquimur, ut causa totalis in linea causæ secundæ, seu totaliter, & adæquatè infra Deum, ita ut nihil illi deficiat ex requisitis infra Deum: Ergò de facto Deus, seu eius omnipotentia, parata est ad concurrendum cum illa ut talem actum eliciat: Ergò iuxta præsentem providentiam non deficit voluntati ad illum actum eliciendum præparatio omnipotentiam, seu quod idem est, eius extrinseca assistentia, imò solus posset deficere in alia extraordinaria providentia, quia Deus non nisi miraculosè negat suum

suum concursum causæ secundæ totaliter, & completè in suo ordine causæ secundæ, seu infra Deum continenti effectum, vel actionem aliquam.

21. Nec dicas, hoc ita esse, quando concursus Dei est debitus, & naturalis; secus, quando est indebitus, supernaturalis, & gratuitus. Contra enim est, quia concursus Dei ad actum, quem causa secunda in suo ordine totaliter, & completè continet, ita ut intra suum ordinem nihil illi deficiat ad eum eliciendum, implicat, quod sit illi propriè gratuitus, supernaturalis, & indebitus, tanquam vera gratia supra exigentiam naturæ; siquidem essentialiter est concursus exactus à causa secunda sic illum actum præcontingente; licet enim non sit de essentia causæ secundæ completè in suo ordine obtinere concursum Dei requisitum, est tamen de essentia illius sic completè talem concursum exigere connaturaliter: Ergò falso contrarij supponunt concursum Dei ad illum actum requisitum esse indebitum, supernaturalem, & gratuitum; quod quidem nec probant, nec probare possunt, & nos oppositum probamus efficacissimè. Nec item dici potest, quod ad illum actum eliciendum absolutè non esset necessarius habitus, esset autem necessarius ad illum eliciendum connaturaliter. Contra enim est, quia actus, de quo loquimur, & quem possibilem fatentur contrarij, est actus exigens ex sui peculiari natura, & essentia procedere à sola voluntate sine concursu habitus, aut com-principij creati: Sed ut connaturaliter eliciatur actus exigens ex sui natura non procedere ab habitu, sed à voluntate sine concursu habitus, minimè requiritur habitus, sed potius requiritur, quod non concurrat habitus: Ergò.

22. Nec demum dicas: Voluntatem exigere non elicere illum actum, quia ille ex natura sua esset actus præternaturalis, & exigens elici modo inconnaturali; sed alium connaturalem gratiæ, nempe procedentem à voluntate cum habitu. Contra enim est, quia ridiculum est, voluntatem nudam exigere non elicere actum, quem se sola præcontinget ut causa secunda in suo ordine totalis, & completa, & exigere alium, quem nuda non præcontinget. Item, ridiculum est, actum illum ex peculiari sua natura esse præternaturalem, & exigere elici modo inconnaturali; hoc enim aperte significat, quod exigit elici modo contrario propriè exigentiæ, & quod ex natura sua sit contrarius propriè naturæ, quod nihil magis implicant excogitari potest: Ergò.

23. Ex quibus tandem inferes, quod admissio possibili vero actu charitatis, cui repugnet procedere immediatè ab habitu, aut ab alio com-principio creato, & qui essentialiter exigit oriri immediatè à sola voluntate, sine concursu alterius com-principij creati, eviden-

ter infertur, voluntatem viribus proprijs suæ naturæ, cum solo concursu generali Dei, seu cum solo concursu sibi debito ex parte causæ primæ, posse de facto, & in præsentem providentiam elicere illum actum charitatis, ac proinde verum actum charitatis non excedere vires naturæ, quod est hæreticum. En igitur, quam merito D. Th. supra aiebat: *Quod si actus charitatis in homine, non ex aliquo habitu potentia naturali superaddito procedat, sequitur unum è duobus, nempe, vel quod non sit voluntarius, quod implicat contradictionem, vel quod non excedat facultatem naturæ, quod est hæreticum.*

24. Et quidem, si Pelagio concederetur possibilis talis actus verè charitatis, quo pacto à Catholicis convinci posset? Sanè, nulla via. Nam diceret: Vos conceditis possibilem actum charitatis verè sanctificantem, & iustificantem animam, vel saltè verè convertentem animam ad Deum, verè disponentem ad gratiam, verèque salutarem (nam talis esset iuxta contrarios, qui procederet à voluntate sine com-principio gratuito creato, nam si talis non esset, nulla esset lis nos inter & ipsos, siquidem omnes fatemur, actum non salutarem, nec disponentem ad gratiam, nedum posse, sed de facto sæpè, vel semper procedere à sola voluntate, sine com-principio gratuito intrinseco) procedere exigentem à nuda voluntate solis suis viribus cum concursu Dei connaturaliter sibi debito, & absque gratia voluntati intrinseca: Sed hic actus non excederet facultatem naturæ, ut expressè testatur D. Thom. Ergò per vos est possibilis actus charitatis verè, salutaris, verèque disponens ad gratiam, qui non excedat facultatem naturæ: Cur ergò mihi ita irascimini, diceret ipse, eo quod dicam, voluntatem viribus suæ naturæ posse, & aliquoties de facto elicere talem actum? Aut in quo differt actus charitatis, quem vos de facto dicitis dari, ab illo actu possibili, ut ille non excedat facultatem naturæ, iste verò illam excedat? Præsertim si ille æquè esset salutaris, disponens ad gratiam, & convertens animam ad Deum?

25. Propterea vereor, ne contrarij ad hæc angustias vitandas, dicant, non esse possibilem actum verè charitatis, qui exigit procedere à nuda voluntate sine habitu, aut com-principio creato; ac proinde, actum illum verè charitatis, qui de possibili, & in extraordinaria providentia procederet à nuda voluntate sine habitu, ita oriundum fore ab illa contra suam exigentiam, vi cuius exigeret habitum pro sui principio. Sed contra primo: Nam adhuc non vitant absurdum illatum, nam de actu charitatis ex eo solo titulo, quod sic procederet, intulit Div. Thom. *quod vel non esset voluntarius, vel non excederet facultatem naturæ: Sed per*

vos esset voluntarius: Ergo non excederet facultatem naturæ. Secundò: Quia redit argumentum supra factum, siquidem actus essentialiter specificatur à suo principio immediatè elicitivo, ut arguebamus supra num. 19. Ergo ille idem actus, qui posset procedere à voluntate sola, non posset procedere ab illa simul, & ab habitu: Ergo ille idem exigeret essentialiter non procedere ab illa & ab habitu simul. Et hæc quidem Philosophia notissima est contrarijs.

26. Dices forsan cum aliquibus illorum, notissimam quidem esse, loquendo de actione propriè tali, quæ est immediata egressio à suo principio, secus autem de actu elicitivo media actione distincta; & talem esse actum charitatis: De quo dicunt, non esse ipsam actionem voluntatis, sed actum productum à voluntate per actionem distinctam, & sic stare optimè, quod possit procedere per actionem solius voluntatis sine habitu, & quod exigit procedere per actionem voluntatis, & habitus simul partialiter agentibus. Sed contra est, nam quidquid sit de hac Philosophia, quæ paucis accepta, & plura difficillima continet, adhuc ea admitta, totum argumentum fieri potest de actione illa voluntatis per quam sine habitu produceret in se actum veræ charitatis; nam sanè illa non exigeret habitum pro principio, sed nudam voluntatem: Ergo illa non excederet facultatem naturæ, sed potius voluntas viribus solius naturæ esset causa secunda totalis, & completa illius infra Deum, nihilque infra Deum voluntati deficeret ad eam actionem eliciendam: Cur ergo voluntas de facto non posset eam absque habitu elicere, & consequenter in se producere actum charitatis? Aut in quo excedit actio, qua modo illum producit, ab actione qua illum de possibili produceret, ut ista excedat facultatem naturæ, secus illa? Item, quotiescumque actio productiva effectus non excedit facultatem naturæ, nec effectus ipse potest illam excedere, nam actio exigit effectum, & sic si actio non est supra exigentiam, sed iuxta exigentiam naturæ, effectus pariter debet esse exactus à natura, utpotè exactus ab actione exacta à natura: Ergo si actio illa, ut efficaciter probamus, non esset supra exigentiam, & facultatem naturæ, nec actus charitatis per illam productus.

27. Mitto alia plura, quibus hoc argumentum vrgeri potest. Mitto etiam quod contrarij non possunt assignare actum, vel actionem, respectu cuius habitus charitatis possit suppleri per auxilium extrinsecum, aut per omnipotentiam extrinsecè assistentem. Non quidem actionem per se petentem egressi à voluntate, & habitu simul, nam hæc essentialiter est actio immediata illorum principiorum, &

essentialiter assignata illis, ita ut esset alia specificè, si ab ullo ex illis non procederet. Nec etiam actionem, quæ posceret egressi immediatè à sola voluntate nuda sine habitu cum sola extrinseca Dei assistentia, nam ad illam non exigeretur habitus, imò ei repugneret progredi ab ipso; Deus autem non dicitur supplere in elicetia alicuius actionis, habitum, aut comprincipium, quod nedum non exigitur, sed repugnat concurrere ad actionem illam, aliàs in productione hominis suppleret concursum leonis, & in productione actus voluntatis suppleret et concursum potentie ambulativæ, quod quis non rideat? Nec demum actionem ex se indiferentem oriri immediatè, vel à sola voluntate, vel ab illa simul & habitu; quia repugnat actio aliqua specifica in specie atoma, quæ ex sua specie, & essentia sit indiferens ad habenda principia immediata diversa, ut benè noverunt adversarij: Ergo nullam actionem determinatam in specie possunt assignare contrarij, respectu cuius omnipotentia possit supplere concursum habitus charitatis. Sed de hoc infra redibit sermo, num. 59. & late à num. 63.

OSTENDITUR, VOLUNTATEM fore causam solum per accidens, si esset causa partialis, actus charitatis.

28. **I**AM redeamus, ad exemplum solutionis principalis datæ num. 15. ex concursu principali caloris ut quatuor ad calorem ut octo: Etenim calor ut quatuor in eo casu non esset per se causa caloris ut octo, adhuc partialis, sed solum esset per se causa totalis caloris ut quatuor, quem Deus aliàs, & omninò præter exigentiam caloris ut quatuor, intenderet, aut faceret ut octo: Ergo pariter voluntas sine concausa partiali, nempe sine habitu charitatis, non potest esse per se causa, adhuc partialis actus charitatis excedentis suam virtutem, sed solum esse potest causa totalis per se actus non excedentis, quidquid sit, an Deus possit tali actui in eodem instanti conferre perfectionem excedentem, aut supernaturalem. Explicatur: In casu exempli omninò per accidens foret respectu caloris ut quatuor, & respectu causalitatis ipsius, quod calor à se productus evaderet ut octo, solumque evaderet per se ex vi illius ut quatuor: Ergo solum esset causa per se illius ut quatuor, non verò causa per se illius ut octo: Sed illius ut quatuor esset causa totalis, non partialis: Ergo respectu effectus, quem produceret ut causa per se, esset causa totalis, non partialis; solumque esset causa partialis respectu effectus, qui per accidens resultaret, & præter sui causalitatem,

con-

continentiam, & exigentiam; nempe respectu caloris ut octo: Ergo pariter voluntas, que tunc compararetur ad actum charitatis, sicut calor ut quatuor ad calorem ut octo, minimè est causa per se illius, adhuc partialis, sed solum per accidens; siquidem ad modum quo calor ut quatuor non posset nisi solum per accidens causare calorem excedentem suam virtutem, solumque per se posset ad calorem æqualem; ita voluntas solum posset esse causa per se actus æquantis suam virtutem, non verò, nisi solum per accidens, actus excedentis.

29. Contra secundò, quia propter reà per se voluntas in eo casu esset causa partialis, quia exigeret habitum infusum ut concausam partialem: Sed hoc est falsum, siquidem habitus infusus, utpotè supernaturalis, est supra totam exigentiam naturæ, & consequenter supra exigentiam voluntatis nude sumptæ: Ergo in eo casu non concurreret voluntas, ut causa partialis per se, sed solum per accidens, ad actum charitatis. Dices, quod voluntas absolute in se non exigeret habitum infusum, sed solum ad eliciendum actum charitatis. Sed contra, quia voluntas per se non exigeret elicere actum charitatis, cum actus charitatis essentialiter sit etiam supra exigentiam naturæ voluntatis: Ergo per se non exigeret habitum infusum ad illum eliciendum. Urgetur, quia de ratione causæ partialis per se talis, est quod per se exigit, connaturaliter saltè, aliam concausam partialem: Sed implicat, quod voluntas absque dono intrinseco supernaturali per se exigit connaturaliter concausam partialem, nempe habitum, seu comprincipium supernaturale, quia hoc essentialiter est supra exigentiam voluntatis nude sumptæ: Ergo implicat quod voluntas sine dono intrinseco sit causa partialis per se actus charitatis; sed ad summum erit causa per accidens. Probo maiorem: Quia in ea sententia, quæ asserit marem, & foeminam concurrere partialiter ad generationem foetus, propterea semen viri est causa partialis per se ad foetum, quia exigit connaturaliter semen foeminæ ut concausam partialem; vnde si loco seminis exacti, concurrat aliud non exactum per se ab illo, ut cum semini equi iungitur semen iumentæ, vel è contra, tunc neutra concurrat ut causa partialis per se, sed solum ut causa per accidens respectu alterius, vnde evadit monstrum, seu effectus per accidens talis respectu cuiusvis: Ergo quia de ratione causæ partialis per se cum alia, est exigere per se aliam concausam partialem. Explicatur: Quotiescumque cum una causa partiali concurrat alia à prima minimè exacta, sed omninò præter illius exigentiam, effectus evadit, omninò per accidens respectu primæ, & similis secundæ; ut patet,

quando cum semine equi concurrat semen iumentæ tunc enim omninò est per accidens respectu equi, quod foetus evadat similis iumentæ: Sed voluntati nude sumptæ omninò præter eius exigentiam coniungitur alia concausa, seu comprincipium supernaturale: Ergo omninò per accidens erit respectu illius, quod actus evadat similis principio supernaturali, id est, supernaturalis.

30. Dices, quod licet respectu voluntatis secundum se, aut nude sumptæ, sit per accidens, quod actus evadat supernaturalis, non tamen respectu voluntatis ut elevatæ extrinsecè per omnipotentiam assistentem, quia ut sic elevata exigit per se supernaturalitatem in actu; cum autem voluntas non eliciat illum actum ut nude sumpta, aut secundum se, sed ut elevata, inde est, quod non est causa partialis per accidens, sed per se actus charitatis. Sed contra primò: Quia ut elevata non est causa partialis, sed totalis, quia ut elevata continet adæquatè actum, tum, quoad vitalitatem, tum, quoad supernaturalitatem, ut ipsi aiunt: Ergo si est causa partialis voluntas, non ut elevata formaliter, sed secundum se; & ratione sui: Sed hoc pacto est per accidens respectu illius, quod actus ab ipsa elicitus evadat supernaturalis: Ergo est causa partialis actus supernaturalis omninò per accidens. Explicatur: Ideò per vos, ut elevata extrinsecè, exigit per se suam supernaturalitatem in actu, quia ut elevata importat etiam supernaturalitatem in principio: Sed eo ipso quod importet supernaturalitatem in principio, nedum exigit, verum etiam continet per se, & formaliter, ut sic elevata supernaturalitatem actus: Ergo ut sic elevata continet per se, & formaliter, non solum actum ut vitalem, sed etiam formaliter ut supernaturalem: Sed hoc præcisè exigitur ut illum contineat adæquatè, & per modum causæ totalis: Ergo ut sic elevata, non erit causa partialis: Quo igitur pacto, aut sub qua consideratione est causa partialis?

31. Dices, quod dupliciter potest considerari voluntas ut elevata extrinsecè per omnipotentiam, nempe, vel importando in recto voluntatem, & omnipotentiam extrinsecè elevantem; vel solum importando in recto voluntatem, & in obliquo omnipotentiam. Si primo modo consideretur, est causa totalis, quia constat; ex æquo importans in recto omnipotentiam, & voluntatem, adæquatè continet actum supernaturalem, nempe quoad vitalitatem, & supernaturalitatem. Si autem secundo modo, solum partialiter illum continet, nempe quoad vitalitatem formaliter, cum exigentia alterius concursus partialis supernaturalis. Sed contra: Quia adhuc secundo modo, nempe ut importans in obliquo omnipotentiam, rogo:

Vel per se exigit concursum supernaturalem omnipotentiae, vel non? Si non, ergo purè per accidens est causa partialis actus supernaturalis, siquidem omninò per accidens, & præter sui exigentiam adiungitur illi concursus omnipotentiae ad supernaturalitatem. Si per se exigit concursum supernaturalem, sic urgeo: Non minus requiritur quod aliquid sit supernaturale, ut exigit per se comprincipium, aut assistentiam supernaturalem, quam ut contineat per se actum ut supernaturalem: Sed per vos, factis est, quod sit voluntas supernaturalis ex parte obliqui, aut connotati, seu quod importet de connotato supernaturalitatem, ut possit, in quantum tale connotatum sic importat, exigere per se comprincipium supernaturale: Ergo satis etiam erit, ut sub eadem consideratione contineat per se actum formaliter ut supernaturalem: Erit ergo sub illa consideratione causa per se totalis, & non purè partialis. Maior patet: Quia non minus ens supernaturale, ut tale, petit esse suprà continentiam entis naturalis, seu naturæ, quam suprà exigentiam illius: Ergo si potest concursus supernaturalis exigi per se à voluntate in recto purè naturali, & solum ex parte obliqui supernaturali, pariter actus supernaturalis ut supernaturalis, poterit contineri in ipsa per se, & formaliter, sub simili consideratione, hoc est, per hoc quod solum ex parte obliqui importet comprincipium supernaturale; si verò id non sufficit, ut dicatur per se continens supernaturalitatem actus, nec sufficet, ut per se exigit comprincipium supernaturale: Erit ergo causa partialis cum omnipotentia solum præter sui exigentiam, & consequenter omninò per accidens ad actum supernaturalem.

32. Confirmatur assumptum: Nam per vos voluntas solum est causa partialis actus supernaturalis ut connotans omnipotentiam extrinsecè elevantem, & assistentem: Sed hanc connotat omninò per accidens, & præter omnem sui exigentiam, purè ab extrinsecò, non ab intrinsecò sui: Ergo solum est causa per accidens, & præter omnem sui exigentiam, seu purè ab extrinsecò, actus supernaturalis. Minor patet: Quia voluntas ex se nuda ab omni dono supernaturali, minimè exigit connotare omnipotentiam ut comprincipium supernaturale, sed solum illam ut causam primam in ordine naturæ: Ergo purè per accidens, & præter sui exigentiam erit, si illam connotet. Explicatur: Quando causæ per accidens coniunguntur ad effectum per accidens producendum; v. g. quando generantes diversæ speciei coeunt, non alia ratione sunt causæ per accidens, nisi quia vna per accidens, & præter omnem sui exigentiam connotat aliam, & coniungitur in concursu cum alia: Sed per vos, voluntas omninò præter sui exigentiam connotat omnipo-

tentiam extrinsecè assistentem ut comprincipium supernaturale, & sic coniungitur in concursu cum illa: Ergo erit causa omninò per accidens effectus resultantis, nempe actus charitatis ut talis. Urgetur: Quando causa totalis resultans ex duplici partiali est solum causa per accidens, quælibet causa partialis, est solum causa partialis per accidens illius effectus: Sed conflatum ex voluntate nuda ab omni dono supernaturali intrinsecò, & omnipotentia extrinsecè assistente, est causa totalis purè per accidens, siquidem est conflatum, seu aggregatum ex concausis, quarum vna non exigit aliam: Ergo voluntas erit causa partialis purè per accidens actus charitatis. Amplius: Effectus non potest evadere vnus per se ex causis, seu comprincipijs, quæ non faciunt vnum per se, sed vnum tantum per accidens: Sed voluntas nuda ab omni dono supernaturali, & omnipotentia extrinsecè assistente ut comprincipium supernaturale, non sunt villo pacto vna causa, nec vnum principium per se, sed purè per accidens: Ergo ex illis solum evadere potest actus charitatis vnus per accidens, hoc est, per accidens vnus in se rationem vitalis, & rationem supernaturalem, nimirum rationem vitalis ex voluntate vitali ratione sui, & rationem supernaturalem ex omnipotentia supernaturali ratione sui: Ergo licet voluntas ratione sui per se eliciat illum actum quæ vitalem purè tamen per accidens erit respectu illius, quod evadat supernaturalem.

33. Dices, actum charitatis per se, & essentialiter esse non solum vitalem, sed supernaturalem, ita indivisibiliter, & identicè, quod non possit produci quoad vitalitatem, nisi producat etiam quoad supernaturalitatem, nam qui indivisibile attingit, vel totum, vel nihil attingit, & sic si semel voluntas nuda potest ratione sui elicere actum charitatis ut vitalem pariter debet illum posse elicere quoad supernaturalitatem, sive ut supernaturalem, quia voluntas, & omnipotentia non sunt causæ partiales partialitate effectus, sed partialitate causæ, & sic voluntas licet solum partialiter concurrat, non tamen concurrat ad solam partem actus charitatis, sed ad totum illum, & omnes eius formalitates.

34. Sed contra, quia implicat, quod actus charitatis sit per se, & essentialiter vitalis, & supernaturalis per identitatem, nisi hoc habeat ex aliqua causa per se ipsius ut vitalis, & supernaturalis: Rogamus ergo à contrarijs, quænam sit hæc causa per se? Nam de hoc est difficultas. Et quidem causa per se, cur sit, aut evadat supernaturalis, & vitalis, per modum vnus actus specificè, seu cum identitate specifica, non est voluntas nuda ratione sui, quia illa non est supernaturalis, & sic illa non potest esse causa per se, cur actus evadat supernatura-

lis

lis specificè; nec item omnipotentia, quia iuxta contrarios omnipotentia non est vitalis, & sic nequit esse causa per se, cur actus ab ipsa evadat vitalis: Deindè nec conflatum ex vtraque, quia tale conflatum non est vnum per se, aut vna causa vnus speciei per se vitalis, & supernaturalis: Ergo non assignant causam per se, cur actus charitatis evadat per unitatem, aut identitatem specificam supernaturalis simul, & vitalis. Et quidem licet anima monstri, seu geniti per accidens, sit essentialiter vnus speciei, & per identitatem simile imperfectè vtrique generanti diversæ speciei, tamen nemo dixit, quod generans quodlibet sit causa per se illius quoad vtramque similitudinem, sed solum est causa per se, cur evadat sibi simile, non verò, nisi per accidens illius, ut participantis speciem alterius: Ergo pariter, licet actus charitatis sit essentialiter vitalis, & supernaturalis in se per identitatem specificam, dici non potest, quod quælibet concausa partialis sit causa per se illius sub vtraque formalitate, sed solum per se vnus, per accidens autem alterius. Vide, quæ de causa per accidens diximus in *Physic. lib. 2. quæst. 28.*

35. Confirmatur, quia licet respectu effectus simplicis, & indivisibilis non dentur causæ partiales partialitate reali effectus, quia in effectu non dantur partes realiter, sed quælibet causa in sensu materiali, & identico totum effectum causet, tamen, si talis effectus procedat à duplici causa partiali participando formaliter, & per se ab vna vnam formalitatem, & per se ab alia aliam, necessariò illæ sunt partiales partialitate effectus in sensu formali, & per se, licet non in sensu materiali, & identico: Sed ita se habet actus charitatis, si ponatur, ut ponitur à contrarijs, procedens ab omnipotentia, & voluntate ut à duabus causis partilibus, siquidem à voluntate participat per se vitalitatem, sed ab illa non participat per se supernaturalitatem, & ab omnipotentia participat per se supernaturalitatem, sed non vitalitatem: Ergo formaliter, & per se loquendo erunt partiales etiam partialitate formali effectus. Quod exemplificari potest in anima monstri procedente à duplici generante partiali diversæ speciei, quæ licet sit effectus indivisibilis in communiori adhuc contrariorum sententia, negari nequit in illa partialitas formalis, & per se in esse effectus formaliter, & per se procedentis, siquidem adæquatè sumpta, & totaliter non procedit per se, & formaliter ab vlla ex suis concausis, nec est effectus totalis per se vilius, sed solum secundum vnam formalitatem vnus, & secundum aliam alterius, licet identicè, materialiter, & per accidens totus sit à quolibet.

36. Undè ratio identitatis in actu charitatis vitalitatis, & supernaturalitatis pla-

nè sefellit adversarios, dum sic arguunt: Voluntas est causa per se actus illius ut vitalis, seu quoad vitalitatem: Sed in quantum vitalis est realiter per identitatem supernaturalis, vitalitasque illius est realiter supernaturalitas: Ergo voluntas est causa per se etiam illius ut supernaturalis, seu quantum ad illius supernaturalitatem. Fefellit inquam, non minus, quam si sic arguerent: Hoc generans est causa per se animæ monstri secundum formalitatem, in qua sibi assimilatur: Sed hæc formalitas est realiter per identitatem alia, in qua sibi dissimilatur, & assimilatur generanti contrario: Ergo est causa per se animæ monstri, etiam quoad formalitatem, in qua sibi dissimilatur, & assimilatur generanti contrario. Respondetur enim facillimè, distinguendo minorem: Hæc formalitas est realiter alia per identitatem, identitate omninò per accidens resultante ex vna causa, concedo: Per se ex quolibet, nego; quia ut probaret argumentum, opus erat, quod causa per se vnus formalitatis causaret etiam per se identitatem illius cum alia, seu quod formalitas per se participata à tali causa, per se traheret ex illa identitatem cum alia, & minimè sufficit, quod alio ex capite identificetur realiter; omninò præter exigentiam, & continentiam prædictæ causæ. Quomodo autem trahere poterit actus vitalis voluntatis identitatem cum supernaturalitate ex voluntate, quandoquidem voluntas supponitur intrinsecè nuda, & naturalis tantum, & ut sic minimè exigens supernaturalitatem? Sed de hoc infra.

37. Propterea respondebis aliter, nempe, voluntatem, quamvis supponatur nuda intrinsecè, supponi tamen per se subordinatam omnipotentiae ut comprincipio supernaturali, intrinsecè quidem subordinatam, ratione potentiae obediencialis activæ, vi cuius intrinsecè, & per se subordinatur Deo ut Authori supernaturali; & ut sic per se subordinatam, concurrere per se, & causare per se, licet partialiter, actum supernaturalem. Sed contra est primò: Quia implicat potentia obediencialis immediatè activa, respectu illius, respectu cuius est obediencialis, ut ostendi in *Physic. lib. 2. quæst. 22. à num. 8.* Secundò: Quia potentia obediencialis purè negativè, & permissivè est subordinata Deo Authori supernaturali, hoc est, per puram non repugnantiam ut ab illo assumatur, aut moveatur ad aliquid suprà vires suas, non verò positivè, seu per positivam exigentiam, ut sic moveatur: Sed hæc pura negativa subordinatio, si actu non assumatur, aut moveatur à Deo, nihil prodest, ut concurrat tanquam causa per se effectus supernaturalis, quia si sic non moveatur, non concurrat in actu secundo ut positivè subordinata: Ergo quamvis voluntas sit subordinata Deo ut Authori supernaturali ratione potentiae obediencialis,

tialis, si non assumatur, aut moveatur à Deo ad actum supernaturalem, non potest concurrere ut causa per se actus supernaturalis: Tunc sic, sed si solum concurrat cum omnipotentia ut causa partialis cum concausa partiali, non moveatur, nec assumitur à Deo ad actum supernaturalem, sed concurrat intrinsecè immota, & inassumpta, quia ex duabus concausis partialibus partialiter concurrentibus neutra movetur, vel assumit aliam, sed ex æquo utraque concurrat directè ad actum: Ergò si voluntas solum concurrat ut causa partialis cum omnipotentia, non concurrat ut causa per se actus supernaturalis.

38. Explicatur, quia subordinatio ratione potentie obedientialis est formaliter subordinatio inferioris per modum instrumenti assumpti, & moti à superiore ut à causa principali. Undè D. Thom. in 4. dist. 8. quest. 2. artic. 3. ad 4. sic ait: *Sicut creatura inest obedientia potentia, ut in ea fiat, quidquid creator disposuerit, ita etiam, ut ea media fiat, quod pertinet ad rationem instrumenti*: Sed de ratione instrumenti est non concurrere ad effectum, nisi ut motum à causa principali: Ergò de ratione causæ subordinatæ ratione potentie obedientialis est non concurrere ad effectum, nisi mota à causa, cui sic subordinatur, ut à causa principali. Explicatur amplius: Quia subordinatio per potentiam obedientialem, ex ipsis terminis, importat quod causa sic subordinata concurrat ut subiecta, & mota, & obediens, causa verò cui subordinatur obedientialiter, concurrat dominando, subijcendo, & movendo ipsam, eaque utendo: Sed hæc subordinatio est formalissimè subordinatio causæ instrumentalis ad principalem: Ergò subordinatio voluntatis ad omnipotentiam ratione potentie obedientialis est vnicè subordinatio illius ut causæ instrumentalis obedientis, motæ, & subiectæ, omnipotentie dominantis, moventi, & subijcanti ipsam. Ex qua doctrina mihi evidenti. Sic argumentor: Vel voluntas concurreret ut subordinata in actu secundo omnipotentie ratione potentie obedientialis; vel non concurreret ut sic subordinata in actu secundo? Si hoc secundum: Ergò in actu secundo concurreret sine subordinatione, & consequenter ut causa per accidens, quia subordinatio in actu primo, si non exercetur in actu secundo, nihil prodest, ut in actu secundo concurrat voluntas ut causa per se. Si primum: Ergò voluntas non concurrat cum omnipotentia ut causa verè partialis, sed ut causa instrumentalis totalis. Probo hanc consequentiam: Quia non dicuntur propriè causæ partiales, illæ quarum una concurrat ut obediens, & subiecta, & mota ab altera, altera verò ut dominans, movens, & sibi subijcens aliam in genere physico: Quod evidenter comprobatur in genere moris, & artis, nemo

enim dixit quod artifex movens, & sibi subordinans instrumentum, & instrumentum ab eo motum, & illi subiectum, concurrunt ut concausæ partiales: Nemo item dixit, quod superior, aut dominus præcipiens subdito, aut ministro suo ut aliquid efficiat, & minister ipse efficiens, concurrunt ad opus sic factum ut concausæ partiales, sed unusquisque ut totalis in suo ordine, unus ut causa instrumentalis totalis, alter ut causa principalis totalis: Sed si voluntas concurrat in actu secundo ut obedientialiter subordinata Deo Authori supernaturali, concurrat ut illi subiecta, & ab eo mota: Ergò non propriè ut causa partialis cum omnipotentia ut concausa partiali, sed propriè ut instrumentum physicum illius. Si autem hoc fateatur contrarij, redeunt argumenta facta à numero 4. quibus probavimus, actum charitatis non fore voluntarium, nec vitalem, si esset à voluntate ut causa instrumentali, & non principali.

39. Tertiò: Quia adhuc dato, quod concurrat voluntas ut subordinata per potentiam obedientialem, non salvatur quod sit causa per se actus supernaturalis: Ergò ruit solutio. Probo antecedens: Quia subordinatio ratione potentie obedientialis ex parte voluntatis præcisè est mera negativa non repugnantia, ut assumatur, & moveatur à Deo ad actum supernaturalem, absque omni positiva exigentia ex parte ipsius ut sic moveatur, aut assumatur; unde quando in actu secundo assumitur, & movetur, & subordinatur positivè, hæc accidit voluntati purè ab extrinsecò præter omnem sui exigentiam: Sed quod voluntas concurrat ut subordinata purè ab extrinsecò, præter omnem sui exigentiam, per meram sui non repugnantiam, non salvatur quod sit causa per se actus supernaturalis propriè loquendo, sed solum quod sit causa per accidens, & ab extrinsecò illius, sicut subordinatur per accidens, & purè ab extrinsecò: Ergò semper manet in ratione causæ per accidens. Confirmatur: Quia non est causa per se effectus, propriè loquendo, illa quæ non ab intrinsecò sui illum producit ut talem, sed solum ab extrinsecò, ut instrumentum alterius assumptum præter omnem sui exigentiam ad illum producendum, unde nullus dixit, quod aqua baptismalis est propriè causa per se gratie sanctificantis animam, sed solum ab extrinsecò, & per accidens ex parte sua, quia præter omnem sui exigentiam assumitur ut instrumentum ratione potentie obedientialis ad eam causandam in virtute divina: Sed voluntas ab intrinsecò sui non producit actum supernaturalem ut talem in sententia contraria, sed solum ab extrinsecò ut instrumentum assumptum ab omnipotentia præter omnem sui exigentiam: Ergò non concurrat ut causa per se propriè loquendo. Urgetur: Nam adhuc instrumentum quod

ratione

ratione propriè formæ exigat moveri à causa principali, & est ex parte sua positivè illi subordinatum; v. g. serra respectu artificis, minime dicitur propriè causa per se formæ artificialis cathædræ, vel scamni, quando assumitur ab artifice ad talem formam exequendam, quia videlicet purè ab extrinsecò ordinatur, & movetur ad illam, & non ab intrinsecò: Ergò multò minus dici poterit propriè causa per se instrumentum purè obedientiale, quod nec ab intrinsecò, nec ratione propriæ formæ exigat subordinari positivè causæ principali, aut ab ea moveri, sed hoc contingit ei præter omnem sui exigentiam.

40. Fateor, quidem aliquo sensu posse instrumentum dici causam per se effectus, ad quem moveatur à causa principali, magis quam causa partialis purè partialiter concurrans cum alia absque vlla subordinatione, & item inter instrumenta, maiorem perfectiorem habet instrumentum connaturale, quam artificiale, & artificiale magis, quam purè obedientiale, quia videlicet instrumentum concurrat cum subordinatione ad causam principalem, quæ non datur inter causas purè partiales: Et instrumentum connaturale, ut semen generantis, ex natura sua est motum à causa principali, & participans intrinsecè virtutem ab ipsa ad certum effectum; & ideò magis per se concurrat, quam instrumentum artificiale, quod ex natura sua non est motum, nec participans virtutem causæ principalis ad certum effectum: Instrumentum etiam artificiale maiorem perfectiorem habet ad effectum, quam purè obedientiale, quia artificiale ex vi suæ formæ subordinatum est positivè in actu primo artifice, & exigens moveri ab illo ad formam artificialem efficiendam in genere; licet non ad certam, & determinatam, nisi ex motione actuali, & virtute artificis transeunter illi communicata; atamen instrumentum purè obedientiale ex propria forma, aut natura solum negativè est subordinatum Deo ut Authori supernaturali, per puram non repugnantiam, absque omni exigentia positiva, & ideò minorem perfectiorem importat ad effectum. Undè licet aliquantulum possit dici causa per se, nempe in quantum actu motum à causa principali, quia ut sic motum per se ordinatur ad effectum supernaturalem, tamen, specificativè sumptum magis propriè dici potest causa per accidens, quia illi per accidens, & præter omnem sui exigentiam, purèque ab extrinsecò, convenit moveri, & subordinari positivè causæ principali supernaturali ad effectum supernaturalem: Ergò si voluntas concurrat ut instrumentum purè obedientiale, seu quod idem est, ut subordinata præcisè ratione potentie obedientialis, magis propriè concurreret ut causa per accidens, quam ut causa per se.

41. Dicitur forsitan aliquis ex contrariis: Quid quod voluntas solum per accidens, & ab extrinsecò, in casu quæstionis, produceret actum supernaturalem ut talem? Sanè illum produceret per se, & ab intrinsecò ut vitalem: Quid ergò amplius requiritur? Nam opposita sententia non propugnat, quod voluntas possit per solum assistentiam extrinsecam omnipotentie elicere actum charitatis per se sub omni illius formalitate, & ratione formali, sed solum sub ratione vitalis: Ergò dummodo illum producat per se ut vitalem, nihil probatum relinquitur contra adversam sententiam.

42. Sed contra: Quia, si contraria sententia solum contendit, quod voluntas possit elicere per se actum ut vitalem, licet per accidens, & ab extrinsecò supernaturalem: Ergò solum contendit, quod possit elicere per se actum vitalem in genere, non verò per se, & ab intrinsecò actum charitatis ut talem quoad suam speciem, & differentiam. Patet consequentia: Quia ut talis specificè, quoad suam differentiam specificam, est essentialiter, & per se supernaturalis: Ergò, si non contendunt, quod possit illum elicere per se, & ab intrinsecò ut supernaturalem, nec contendunt quod possit illum elicere per se ut illum, hoc est, ut specificè actum charitatis, seu quoad differentiam specificam talis, sed solum per accidens, & purè ab extrinsecò quantum ad talem differentiam.

43. Hoc autem si dicant, in primis sequitur, iuxta illos, & in illorum sententia, voluntatem non posse, adhuc divinitus, per solum assistentiam extrinsecam omnipotentie, absque auxilio supernaturali intrinsecò, mereri per actum charitatis præmium supernaturale, imò nec vlllo pacto mereri, quia voluntas solum potest mereri per actum ut per se, & ab intrinsecò ab ea elicentem, non verò per id quod solum convenit actu eius ab extrinsecò, & per accidens respectivè ad voluntatem: Sed iuxta solutionem datam, actus charitatis solum elicentur, & procedit per se à voluntate, seu ab intrinsecò illius sub ratione generica actus vitalis, sub qua ratione nihil meretur, quia nemo meretur eo quod eliciat actum vitalem in genere, ut per se patet: Ergò voluntas non posset elicere actum charitatis, merendo, aliquid per ipsum. Secundò sequeretur, actum charitatis sic elicendum à voluntate sine comprincipio supernaturali intrinsecò, fore ens, actum, & unum per accidens, utpotè importans formalitates purè per accidens identificatas in illo, nempe, quarum una per se procederet à voluntate, alia per se ab omnipotentia, purè per accidens in effectu unitis. Tertiò: Voluntas in illo actu elicendo, per se, & ab intrinsecò non viveret supernaturaliter, nec ab intrinsecò exerceret vitam supernaturalem ut talem, sed solum

lum

lum ab intrinseco, & per se exerceret vitam in genere, quæ ab extrinseco determinaretur ad esse supernaturalis, vnde supernaturalitas in illo actu non esset vitaliter à voluntate, sed purè passivè in actu voluntatis per identitatem purè materialem, & per accidens respectu voluntatis. Quartò: Quod actus ille, quæ supernaturalis, aut quoad eius specificam differentiam, non esset voluntarius voluntati, sed purè quoad rationem genericam actus vitalis, quæ non excedit facultatem naturæ, ac proinde quod voluntas voluntariè, vitaliter, seu per se, & ab intrinseco nihil ageret formaliter superans vires naturæ, sed solum ageret in illo actu vitaliter, voluntariè, seu per se, & ab intrinseco, id quod naturæ vires non excedit, nempe rationem actus vitalis non superantem vires naturæ per se. Undè, consequentia illa D. Thom. nempe, quod si actus charitatis procederet à voluntate sine forma intrinseca elevante, vel non esset voluntarius, vel non excederet facultatem naturæ, nullam vim haberet, quia facile responderi posset, esse quidem voluntarium sub ratione vitalis, sub qua non excedit facultatem naturæ, & excedere facultatem naturæ sub ratione supernaturalis, sub qua non esset propriè voluntarius. Undè illa consequentia esset fallax, quod quis dicat?

44. Quintò sequitur? Quod si voluntas in elicendo actu charitatis, per se, & ab intrinseco non viveret supernaturaliter, sed per se, & ab intrinseco solum viveret in genere, ab extrinseco autem, & per accidens eius vita fieret supernaturalis, ab intrinseco per illum non diligeret Deum vt finem supernaturalem, sed ab intrinseco diligeret in genere bonum, non autem specificè tale bonum supernaturale, nisi per accidens, & ab extrinseco: Undè iam voluntas merè passivè se haberet, & veluti inanime quodam, si non ad rationem genericam amoris vitalis, quæ per se non dicit conducentiam ad vitam æternam, tamen ad rationem specificam supernaturalem, sive excedentem vires naturæ, quæ sola esset per se conducentis ad vitam æternam; vnde iam liberum arbitrium nihil ageret per se, & ab intrinseco vt per se conducentis ad salutem, sed in omni eo, quod per se conduceret ad salutem, merè passivè se haberet. Si autem hoc solum pacto velint, & contendat contrarij posse voluntatem elicere actum charitatis per assistentiam extrinsecam Divinæ Omnipotentie, absque forma intrinseca elevante, vtrò eis id dabimus, & concederet forsan D. Thom. Nam hoc ad summum est, per se loquendo, posse ratione sui vivere in genere, aut elicere actum vt non excedentem vires naturæ, & vt per se non conducentem ad vitam æternam; quidquid sit, an per accidens, &

ab extrinseco addatur illi per identitatem in ipso fieri perfectio superans vires naturæ, vi cuius ordinatur ab extrinseco, & conducat ad vitam æternam.

ALIA PROBATIO conclusionis.

45. TERTIO probatur conclusio, quia inexplicabilis est assistentia extrinseca omnipotentie per modum comprincipij supernaturalis, vi cuius voluntas, intrinsecè immutata, fiat potens elicere actum charitatis. Primò: Quia posse elicere per se, & ab intrinseco actum charitatis est essentialiter posse intrinsecum, & non extrinsecum: Sed nihil potest transire de non posse intrinseco, ad posse intrinsecum, per assistentiam purè extrinsecam alicuius extrinseci, absque omni mutatione sui intrinseca: Ergò voluntas, quæ de se est intrinsecè impotens proximè elicere actum supernaturalem charitatis, implicat, quod fiat intrinsecè potens proximè illum elicere per se, & ab intrinseco, absque omni mutatione sui intrinseca per solam extrinsecam assistentiam, quæ nihil intrinsecum in illa novum ponit. Maior patet: Nam posse agere aliquid per se, & ab intrinseco, distinctum est à posse denominari aliqua denominatione extrinseca, vel ab extrinseco: Fateor enim, quod ad subeundam aliquam denominationem, vel extrinsecam, vel ab extrinseco convenientem, potest subiectum esse extrinsecè potens absolute ab aliquo connotato extrinseco; v.g. obiectum potest denominari extrinsecè potens videri, amari, vel cognosci ex potentia proxima alterius potentis ipsum videre, amare, vel cognoscere, & similiter effectus aliquis potest denominari extrinsecè producibilis, seu potens produci ex potestate proxima alterius potentis talem effectum producere, quia quantum ad istas denominationes, dici potest, obiectum pro nunc non posse absolute videri ex defectu potentis videre, non posse amari ex defectu potentis amare, & similiter diaphanum, aut corpus non posse illuminari ex defectu corporis luminosi potentis illuminare. Attamen ad actionem aliquam, vt per se, & ab intrinseco elicendam, implicat quod fiat quis de impotente potens per aliquid purè extrinsecum, aut quod posse ad illam sit posse extrinsecum; nam ex terminis implicat, suppositum aliquod posse extrinsecè, aut per aliquid extrinsecum, agere per se, & ab intrinseco: Sed actus charitatis essentialiter est actus elicetus à voluntate per se, & ab intrinseco: Ergò denominatio potentis proximè illum elicere est essentialiter denominatio intrinseca. Iam minor non minus patet, nam

transire de non posse intrinsecè ad posse intrinsecè, est formalissimè transire de non esse intrinsecè potens ad esse intrinsecè: Sed implicat in terminis transire de non esse intrinsecè potens ad esse intrinsecè potens per assistentiam purè extrinsecam absque intrinseca mutatione; nam mutatio intrinseca formalissimè definitur: *Transitus de non esse intrinsecè aliquid ad esse intrinsecè illud*: Ergò.

46. Nec valet dicere, quod posse elicere actum charitatis est esse, seu posse partim intrinsecè & partim extrinsecè, seu semi-extrinsecè, vt posse producere ignem in passo est in igne partim extrinsecum, & partim intrinsecum, eo quod partim importat proximitatem, & dispositionem passii, quæ quid extrinsecum est igni. Contra enim est: Nam sic infero: Ergò in voluntate posse elicere actum charitatis est posse illum elicere partim ab intrinseco, & per se, partim ab extrinseco, & per accidens. Probo consequentiam: Nam si posse voluntatis ad illum elicendum est partim intrinsecum, & partim extrinsecum, ita erit agere illius, siquidem agere sequitur ad posse, & ex posse; & eodem modo quis agit, quo potest agere, & non aliter: Undè, si solum potest partim intrinsecè, & partim extrinsecè, solum aget partim ab intrinseco, & per se, & partim ab extrinseco seu per accidens. Hoc autem, quis admittat in actu charitatis?

47. Contra secundò: Demus enim, quod voluntas sine comprincipio intrinseco supernaturali agat quantum intrinsecè potest, exercendo totum suum intrinsecum posse, & intrinsecas vires: Rogo: Eliciet ne ex hoc ipso actum supernaturalem charitatis? Si affirmas: Ergò independenter ab assistentia, vel non assistentia extrinseca, solis proprijs viribus, sine forma elevante, potest elicere actum charitatis: Quod si dicas, incidis in errorem Pelagij. Si negas: Ergò non est potens elicere ab intrinseco actum charitatis, siquidem quantumcumque ab intrinseco agat totum, quod ab intrinseco potest, illum non elicit. Dices, prout de necessitate debes, quod si assistat extrinsecus omnipotentia vt parata ad concursum supernaturalem, eliciet actum charitatis, si autem sic non assistat, quantumcumque ab intrinseco agat, non pertinet ad actum charitatis elicendum. Rectè quidem, sed sic inferò: Ergò quod eliciat, vel non eliciat actum charitatis, non est voluntati per se, & ab intrinseco, sed per accidens, & ab extrinseco. Probo consequentiam: Quia quod contingit per accidens voluntati agenti ab intrinseco quantum ab intrinseco potest, ex suppositione purè extrinseca, & accidentali, non est ei per se, & ab intrinseco, sed ab extrinseco, & per accidens: Sed voluntati agenti

ab intrinseco sui quantum potest, contingit elicere actum charitatis, si supponatur assistentia extrinseca, & illum non elicere, si illa non supponatur: Ergò illum elicere, præ non elicere, non est ei ab intrinseco, & per se, sed purè ab extrinseco, & per accidens: Si autem hoc concedas, poterit quidem constitui potens extrinsecè, seu per aliquid extrinsecum ad sic elicendum actum charitatis per accidens, & ab extrinseco, sed actus charitatis non erit vitalis, nec voluntarius voluntati.

48. Undè ad paritatem de igne dico, quod ignis per se, & ab intrinseco est adæquate potens intrinsecè producere ignem in passo, quantum ad actionem de se productivam ignis, quia hanc eandem actionem exercet ignis agendo quantum ab intrinseco potest, sive adfit, sive desit passium, aut eius dispositio. Quantum tamen ad hoc vt ex tali actione de facto, & absolute resultet ignis in passo, non habet ignis potestatem absolutam intrinsecam adæquate, quia nec hoc est adæquate, & per se ab intrinseco ignis, sed partim ab extrinseco, nempe ex passo disposito, quia ignis ab intrinseco solum habet producere ignem in passo productione subiectivè absoluta, & terminativè conditionata, sub condutione passii dispositi, non verò productione ignis ab intrinseco ignis absoluta terminativè, quia solum est absoluta terminativè ab extrinseco. Vide, quæ diximus in *Physic. lib. 7. quest. 3. & Tractat. de Provident. quest. 16. à num. 53. 91. & præsertim 98.*

49. Secundò probatur assumptum: Nam saltè vt voluntas fiat potens de non potente ad actum charitatis quomodolibet, requiritur nova denominatio extrinseca: Sed nec ista potest explicari per assistentiam extrinsecam omnipotentie: Ergò. Probo minorem: Quia vt resultet nova denominatio extrinseca, requiritur essentialiter aliqua mutatio intrinseca, si non in re extrinsecè denominata, saltè in re denominante, vel ex qua oritur denominatio, nam rebus omnibus omninò in variatis, & eodem prorsus modo se habentibus, ac antea, implicat quod ex illis resultet nova, & realis denominatio nunc, quæ non erat antea: Sed per assistentiam purè extrinsecam nulla est realis mutatio nec in voluntate, nec in Deo, aut omnipotentia, vt potè, quia omninò immutabilis est; sed tàm Deus, & omnipotentia, quàm voluntas eodem prorsus modo se habent ac antea: Ergò implicat, quod nunc potius quàm antea voluntas reddatur potens ad actum charitatis, adhuc per denominationem extrinsecam. Imò nec omnipotentia potest dici de novo extrinsecè assistens, si nihil omninò intrinsecum ponit de novo in voluntate, aut si nihil creatum ad extra producit; suppo-

minus enim, quod ante hanc horam non erat extrinsecè assistens voluntati: Sed nihil omnino innovatum est, nec ex parte omnipotentia, nec ex parte voluntatis, si nihil ad extra positum est, aut productum in tota hac hora: Ergò nec in hac hora est extrinsecè assistens potius quam ante. Minor patet: Quia omnipotentia non est innovata, cum sit incapax omnino innovari, aut mutari, in qua non est mutatio, nec vicissitudinis obumbratio, sed eadem ipsa est semper; voluntas etiam nec mutata, nec innovata est, sed eadem omnino intrinsecè in variata supponitur, si nihil in ea de novo à Deo productum reperitur: Ergò nihil in hac hora variatum, mutatum, aut innovatum reperitur: Undè ergò nova hæc denominatio in hac hora, quæ ante horam hanc non erat? Sanè hoc argumentum efficacissimum mihi est, & ni fallor ipso lumine nature convincens.

50. Dices nihilominus, hanc novam denominationem provenire ex decreto libero Dei applicativo omnipotentia, ut concurrat cum voluntate ad actum charitatis loco habitus infusi. Sed contra: Quia in primis hoc decretum non est novum ex parte Dei, sed est ante hanc horam, & ab æterno, Deus enim nihil potest in tempore de novo decernere, ut est communis Theologorum sententia: Ergò ex quo datur hoc decretum in Deo, nihil novum est in hac hora, nihilque innovatum, quod non erat antea: Undè ergò in hac hora, potius quam antea, omnipotentia est extrinsecè assistens? Vel enim illud decretum est, quod per se, & formaliter constituit omnipotentiam extrinsecè assistentem, & voluntatem potentem, vel non? Si non, ut quid adducitur illud decretum? Si est: Ergò ante hanc horam, & ab æterno, si voluntas supponatur ab æterno ut nunc, erit ei omnipotentia extrinsecè assistens, & voluntas potens, nam tantò antea supponitur quod formaliter constituit omnipotentiam extrinsecè assistentem, & voluntatem sic potentem.

51. Dices, tale decretum ab æterno existere, sed non ab æterno applicare omnipotentiam, nec quandiu voluntas ex parte sua capax existat, sed quandiu, aut pro quando per tale decretum Deus vult, nempe pro hac hora, & non ante. Sed contra: Nam constitutiva formalia cuiusvis esse, vel denominationis, non constituunt tale esse, vel denominationem pro arbitrio Dei, sed essentialiter; vnde non est in arbitrio Dei, quod, existente in subiecto capaci, & constitutivo formali ad quatuor aliquid esse, vel effectus formalis, nunc constituat, nunc non constituat, rebus omnino invariantis; aliàs esset in arbitrio Dei, quod anima rationalis eodem, & invarianti modo unita corpori, nunc constitueret hominem, &

postea non, rebus omnino invariantis, & similiter de alijs denominationibus, vel constitutis: Ergò non potest esse in arbitrio Dei, quod decretum ab æterno existens omnino invariantum, nunc constituat, nunc non constituat omnipotentiam extrinsecè assistentem, & applicatam, rebus omnino invariantis, & eodem prorsus modo se habentibus in vno nunc, ac in alio. Explicatur: Implicat, quod Deus velit suam omnipotentiam fore applicatam in vna hora, & non in alia, nisi volendo quod in illa hora datur aliqua novitas ex parte sui, vel ex parte voluntatis, vel saltè in rerum natura, quæ non datur in alia; nam aliàs simul vellet, nihil esse novum in hac hora, quod non præcessisset in alia, & quod daretur esse in hac hora, quod non fuisset in alia, nempe omnipotentiam esse verè, & realiter assistentem, & applicatam voluntati creatæ, quod non erat verè, & realiter ante hanc horam; hoc autem esset velle contradictoria simul: Ergò falsò supponit solutio, quod Deus velit per decretum ab æterno invariantiter existens, quod per ipsum omnipotentia sit applicata in hac hora, & non ante, si simul vult res omnes invariantas omnino persistere in hac hora, sicut erant ante. Urgetur: Implicat Deum velle ab æterno aliquod esse, sive intrinsecum, sive extrinsecum, sive aliquam denominationem novam pro vna hora quin præcesserit in alia; quin velit eadem æterna voluntate, quod aliquid novum existat in illa hora, quod non extiterit in alia, quia implicat contradictionem manifestam, quod Deus velit, esse in vna hora quod non fuerit in alia, rebus omnino iisdem, & invariantis persistentibus in illa hora sicut in alia: Sed supponimus, tam ex parte Dei, quam ex parte voluntatis res omnino invariantas, & immutatas fore in hac hora, sicut antea, nihilque re ipsa innovatum ex parte vlla: Ergò implicat quod Deus velit in sensu composito omnipotentiam fore assistentem, & applicatam in hac hora præ alia anteriori. Hoc sanè mentem convincit.

52. Dices iterum: Aliquid novum esse in hac hora, nempe hanc ipsam horam connotatam ab æterno decreto, quæ non erat in alia, & ideo in alia non resultat denominatio omnipotentia assistentis, & applicata, defectu connotati, quæ denominatio resultat in hac hora ex presentia connotati, quæ est ipsamet hora. Pulchra sanè evasio, sed sine succo, siquidem novitas, quæ debet esse in hac hora præ alia, debet esse novitas alicuius conducentis ad constituendam omnipotentiam applicatam, & assistentem, potius quam non assistentem, & non applicatam: Sed hæc hora nova ex se nihil omnino præstat, vnde hac omnipotentia sit assistens, & applicata, potius, quam ut non sit assistens, &

applicata: Ergò nihil omnino ad rem facit novitas huius horæ. Minor patet: Quia hæc hora omnino indifferens est ex se ut in illa sit omnipotentia applicata, vel non applicata, quia ex se est æquè capax vtriusque. Explicatur: Novum quod debet dari in hac hora præ antecedenti, ut in hac præ antecedenti omnipotentia sit applicata, debet esse novum ultimo determinans ad hoc ut omnipotentia denominetur, aut sit re ipsa applicata, potius, quam non applicata; nam si hoc novum determinans non datur, manebit omnipotentia sicut antea: Sed hæc hora non potest esse ultimo determinans ad talem denominationem, cum ex se sit omnino indifferens ad illam, vel non illam: Ergò nihil ad rem, quod datur hæc hora nova, si nulla alia ex parte datur novitas. Secundo: Quia si nihil datur novum in hac hora præter ipsam, nulla est ratio cur hæc hora sit potius connotatum æterni decreti, quam hora præcedens: Ergò falsò, & sine fundamento supponitur, quod rebus omnino invariantis hæc hora præ alia sit connotatum æterni decreti. Probo antecedens: Quia ipsa per se, & per suam essentiam non habet esse connotatum æterni decreti, quandoquidem ab intrinseco potest esse, & non esse connotatum æterni decreti, non minus quam præcedens, siquidem in hoc, horæ ipsæ intrinsecè non differunt: Ergò si nihil datur novum in hac hora præter ipsam, nulla est ratio cur hæc hora præ alia sit de facto connotatum æterni decreti.

53. Dices, dari aliquid, non quidem intrinsecè in hac hora, mensuratum nempe hac hora, sed aliquid in alia duratione, nempe in æternitate, vi cuius hæc hora est potius connotatum, quam alia; hocque esse ipsummet decretum, quo Deus vult pro hac hora, potius quam pro alia, effectum sequi. V. g. ex eo precisè, quod quis velit hodie, crastino die ieiunare, aut inter facere, & non ante, iam crastina dies est connotatum talis voluntatis, & non alia dies, non per aliquid quod sit intrinsecè mensuratum crastina die, sed per aliquid ante crastinam diem præsuppositum. Sed contra est: Quia quamvis hoc exemplo probetur aliquam horam posse esse connotatum alicuius voluntatis, quin intra illam datur mutatio, vel novitas, non tamen quin extra illam, in alia, datur mutatio, vel novitas; nam sanè, nisi in alia hora ante crastinam voluntas vellet de novo aliquid facere, aut existere pro crastina, quod de se ante non volebat, nulla esset ratio cur hora crastina esset connotatum huius voluntatis: Sed in casu assumpti, nec in hora præsentis, quæ dicitur connotatum æterni decreti, nec in alia vlla duratione, datur novitas, quia in æternitate nihil est novum, aut innovatum, sed æterna immutabilitas: Ergò nulla est ratio, cur hæc ho-

ra præ alia, sit connotatum æternæ voluntatis. Urgetur, seu confirmatur, quia in primis hæc hora intrinsecè nihil habet per quod sit connotatum divinæ voluntatis potius, quam anterior, siquidem supponimus in hac hora nihil intrinsecum, & creatum dari, quod non detur in anteriori: aliundè nec voluntas divina aliter intrinsecè se habet respectu huius horæ ac respectu anterioris, quia ex parte divinæ voluntatis repugnat alietas intrinseca, non minus, quam intrinseca mutatio: Ergò hora præsens eodem modo se habet intrinsecè ex parte sua, ac anterior, & voluntas divina etiam eodem modo se habet intrinsecè ex parte sua respectu huius horæ, ac respectu anterioris: Undè ergò ista diversitas, ut hora præsens sit connotatum, & non hora præcedens. Si dicas, dari alietatem intrinsecam ex parte divinæ voluntatis respectu vnius horæ, ac respectu alterius, non quidem entitativam, & formalem, sed vel virtuales, vel terminativam, vel aliam, quæ non inferat mutationem in Deo. In primis hic recursus difficilissimus est, quem profecto latè impugnabimus, si de constitutivo actus liberi Dei per tempus liceat disputare, ubi satis efficaciter ostendam, nullam posse resultare in rebus denominationem realem novam, aut contingentem, sine aliquo creato, aut extra Deum novo, vel contingenti.

54. Deindè, admissò, quod datur alietas intrinseca ex parte divinæ voluntatis respectivè ad horas, talis alietas debet esse ab æterno in illa, siquidem eam alietatem nullus admittit in tempore, sicut nec Deum de novo in tempore aliquid decernere, quod non decreverit ab æterno: Semèl autem quod ponatur ab æterno alietas, seu diversitas divinæ voluntatis respectu horarum, tota diversitas, cur omnipotentia sit applicata voluntati creatæ, seu extrinsecè assistens, vel non assistens, erit ab æterno: Ergò ab æterno erit omnipotentia applicata, seu extrinsecè assistens voluntati pro hora ab æterno connotata: Nulla ergò novitas erit in rebus, quando advenerit talis hora, nam quod talis hora sit connotata, hoc ab æterno erat: Quo pacto ergò intelligi poterit, quod absque omni novitate temporali in rebus, incipiat voluntas creata in hac hora esse proximè potens ad actum supernaturalem, aut esse extrinsecè elevata, aut auxiliata per omnipotentiam? Sanè hoc difficilissimum, vel potius manifestè impicitorium apparet, & manet principalis difficultas in suo robore insoluta.

55. Contra secundò, & urgentius; nam adhuc hoc pacto non potest vna hora esse connotata, præ alia, à divino decreto, nisi quia Deus velit, aut decernat aliquid in illa, aut pro illa hora, quod non velit pro alia; tum, quia hæc diversitas non potest esse eo quod Deus

velit unam horam, & non aliam, siquidem horas Deus æqualiter vult: Ergo unice potest esse eo quod velit aliquid pro una hora, quod non velit pro alia. Tum exemplo apposito, quia propterea respectu volentis ieiunare die crastino, dies crastina est specialiter connotatum suæ voluntatis, quia vult pro crastina die aliquid, quod non vult pro alijs diebus: Sed voluntas divina, seu decretum, quod contrarij dicunt esse applicativum omnipotentiam pro hac hora præ alia, nihil vult novum, aut speciale pro hac hora præ alia: Ergo non potius est connotatum illius una præ alia. Minor probatur: Quia si vult aliquid novum, & speciale pro hac hora præ alia, cum voluntas divina sit efficax, iam illud dabitur ex parte obiecti, & per illud constituetur applicata omnipotentia, & non per puram denominationem extrinsecam: Atqui contrarij nihil assignant novum, & speciale in hac hora præ alia, quo applicetur omnipotentia, sed solam denominationem extrinsecam: Ergo illud decretum nihil vult novum, & speciale pro hac hora præ alia. Explicatur: Nam quid est illud novum, & speciale, quod ex parte obiecti vult decretum pro hac hora præ alia ad applicandam omnipotentiam pro hac hora potius, quam pro alia?

56. Si dicas, hoc esse ipsam omnipotentiam assistere extrinsecè, & applicari, nam hoc vult illud decretum pro una hora præ alia. Contra est: Quia, quo pacto Deus vult per tale decretum ipsam omnipotentiam assistere, & applicari voluntati pro illa hora præ alia, si nihil vult innovari intrinsecè in illa hora, nec ex parte voluntatis, nec ex parte Dei? Vide num. 51. nam redit argumentum ibi factum. Contra secundò: Quia si per ipsum decretum formaliter constituitur omnipotentia assistens, & applicata, idem formalissimè erit velle per tale decretum omnipotentiam assistere, & applicari formaliter, ac velle per tale decretum se ipsum: Quid autem magis nugatorium, quam quod decretum constituat omnipotentiam assistentem, & applicatam, eo præcisè, quia tale decretum vult se ipsum? Aut quia vult se velle, nihil aliud designando quid velit præter se ipsum? Quid enim conducit ad applicandam specialiter omnipotentiam, decretum quod præcisè velit se ipsum, aut velle quoddam, quod præcisè se velit? Si dicas, non velle præcisè se ipsum, sed velle omnipotentiam assistere specialiter voluntati creatæ. Rogo: Quid est omnipotentiam assistere specialiter voluntati creatæ? Aut in quod formaliter consistit? Si dicis, quod præcisè consistit formaliter in illo decreto: Ergo velle id ipsum est velle præcisè ipsummet decretum: Ergo ipsummet decretum, volendo omnipotentiam assistere specialiter voluntati creatæ, nihil amplius vult quam se ipsum. Si

vero talis assistentia consistit formaliter in aliquo alio præter decretum, ubi nam illud est: Sanè esse non potest, nisi extra Deum aliquid creatum novum, & intrinsecum voluntati.

57. Si autem hoc argumento convictus, dicas, decretum illud non velle ex parte obiecti assistentiam specialem omnipotentiam, sed solum velle directè, seu decernere signatè, concurrere cum voluntate ad actum charitatis, & ex hoc manere omnipotentiam assistentem, & applicatam. Contra est: Quia vel illud decretum est efficax, & absolutum, vel inefficax, & conditionatum? Si efficax, & absolutum, in primis non relinquit libertatem in voluntate, iuxta contrarios. Secundò rogabo: An sit decretum concurrenti cum voluntate nudè sumpta secundum suam virtutem innatam? Si concedas: Ergo est decretum efficax concurrenti cum voluntate ad actum, ad quem ipsa non potest per se concurrere, siquidem ipsa nuda, & secundum suam virtutem innatam non est per se potens ad actum supernaturalem: Sed implicat decretum efficax concurrenti cum voluntate ad actum, ad quem ipsa non potest per se concurrere: Ergo. Si verò neges, & dicas, esse decretum efficax concurrenti cum voluntate ut elevata non intrinsecè, sed extrinsecè. Contra est: Quia tale decretum efficax non supponit voluntatem extrinsecè elevatam, cum nec supponat omnipotentiam extrinsecè assistentem: Ergo non potest esse decretum concurrenti cum voluntate, ut extrinsecè elevata. Dices, tale decretum non supponere, constituere tamen voluntatem extrinsecè elevatam, & sic esse decretum concurrenti cum voluntate in actu exercito extrinsecè elevatam per ipsum. Sed contra: Quia tale decretum non elevat formaliter voluntatem ex eo præcisè quod decernit concurrere cum ipsa ad actum supra suam sphaeram, & vires, alias per hoc præcisè quod ego vellem concurrere cum claudio ad currendum, elevarem ipsum ad currendum, quod quis non rideat? Ergo falsum est, eam elevari ex præcisè decreto concurrenti cum illa. Nec video, quid amplius possit præstare voluntati decretum præcisè concurrenti cum illa, ut illa possit per se concurrere, quam ego præstare possim claudio, volendo cum illo currere, ut ille possit currere per se? Deindè, si est decretum efficax, & absolutum: Ergo erit decretum efficiens efficaciter, quod voluntas eliciat actum charitatis: Sed hoc decretum repugnat ubi voluntas supponitur nuda ab omni dono intrinsecò, & minimè elevata; quia Deus efficere non potest quod voluntas non elevata eliciat actum charitatis, & consequenter, nec id velle potest, aut decernere efficaciter: Ergo. Urgetur: Nam vel tale decretum ex parte obiecti respicit voluntatem, cum qua vult concurrere, ut elevatam saltem extrinsecè, vel ut non ele-

vatam, nec extrinsecè? Si ut non elevatam: Ergo vult ex parte obiecti concurrere cum voluntate ut non elevata nec extrinsecè, & consequenter cum illa ut impotenti concurrere, siquidem ut non elevata est impotens concurrere, ut fatentur contrarij: Vult ergo illud decretum ex parte obiecti chimeram, siquidem chimera est Deum concurrere cum voluntate ut impotenti concurrere. Si autem ex parte obiecti vult concurrere cum voluntate ut elevata extrinsecè: Ergo ex parte obiecti respicit voluntatem ut elevatam extrinsecè: Ergo non constituitur voluntas elevata extrinsecè per tale decretum formaliter, nam obiectum decreti non constituitur formaliter per tale decretum: Per quid igitur constituitur voluntas formaliter extrinsecè elevata ex parte obiecti?

58. Rursus, si tale decretum vult solum inefficaciter, aut conditionatè concurrere ad actum charitatis cum voluntate, sequitur eadem difficultas. Rogo enim, vel cum voluntate ut elevata, vel ut non elevata? Reditque argumentum præcedens. Item, vel vult concurrere cum voluntate, si voluntas ut non elevata se determinet virtute propria ad actum charitatis, & hæc conditio est impossibilis, adhuc iuxta contrarios: Vel, si voluntas ut elevata se determinet? Si hoc secundo modo: Ergo supponit ex parte hypotesis voluntatem ut elevatam, & consequenter illam formaliter elevatam non constituit. Et demum, quia per voluntatem purè inefficacem concurrenti minimè elevatur formaliter voluntas creata, siquidem voluntas purè inefficax nullum effectum præstat re ipsa voluntati, alias efficax foret. Et item, quia Deus inefficaciter vult concurrere ad actum charitatis, & contritionis cum omnibus existentibus in peccato læthali, vul enim omnes illos converti, & salvos fieri: Nemo autem dixit, quod ex hoc præcisè omnes illorum voluntates de facto sunt sufficienter elevatæ, & potentes elicere actum contritionis absque dono intrinsecò: Ergo decretum illud non constituit voluntatem sufficienter elevatam eo solum titulo, quia vult inefficaciter concurrere. Vide infra num. 63. ubi magis urgetur hæc obiectio: Et plura quæ diximus Tract. de Provid. quaest. 6. à numer. 103. improbantes applicationem omnipotentiam per decretum inefficax, aut semiefficax.

ALIAE PROBATIONES
conclusionis.

59. QUARTO probatur conclusio, quia non potest omnipotentia supplere concursum habitus charitatis, nisi concurrendo eadem specie actione, qua concurreret habitus: Sed hoc implicat contradictionem, quia implicat contradictionem, eandem specie actionem existere sine principio suo elicitivo immediatè specifico illius, seu elici ab alio principio specie distincto, quale est omnipotentia: Ergo implicat suppleri concursum habitus charitatis per omnipotentiam extrinsecè assistentem. Explicatur: Non minus specificatur actio à suo principio formali elicitivo, quam à suo obiecto formali motivo, & terminativo: Sed implicat contradictionem unum obiectum formale motivum, seu terminativum respectu unius actionis suppleri per aliud specie distinctum ad specificandam eandem specie actionem, alias eadem specificè actio, nunc posset habere unum obiectum formale, & nunc aliud specie diversum, quod omnes, ut prorsus chimericum repugnant, non minus, quam eundem specie actum nunc respicere bonum sub ratione boni, nunc verum sub ratione veri: Ergo pariter implicat contradictionem, eandem specie actionem nunc respicere unum principium formale elicitivum, nunc aliud, & consequenter, quod unum principium formale elicitivum suppletur per aliud specie diversum.

60. Sed dices, actum charitatis solum dependere essentialiter tanquam à principio elicitivo, à potentia voluntatis, dependentiam verò ab habitu, seu à principio supernaturali esse illi actui accidentalem, & ideo posse suppleri per omnipotentiam, servata specie actus charitatis. Sed contra est: Quia implicat contradictionem, actum essentialiter, & specificè supernaturalem, non pendere essentialiter à principio specifico supernaturali: Ergo vel actus charitatis non erit essentialiter supernaturalis, nec superans vires naturæ, prout asserbat Pelagius, vel implicat, quod non dependeat essentialiter à principio supernaturali: Secundò: Quia si per se, & essentialiter dependet à potentia naturali, & per dependentiam, & egressum superadditam à principio supernaturali: Ergo prius natura intelligitur oriens à potentia, quam à principio supernaturali: Ergo intelligitur potentia naturalis ratione sui eliciens actum charitatis pro priori, & independentem ab eo, quod concurrat principium supernaturale: Ergo principium supernaturale non erit prærequisitum, sed post requisitum, quod non negabat Pelagius. Vel aliter: Per vos egressio, seu dependentia actus charitatis à prin-

principio supernaturali est accidentalis ipse, & ab ipso distincta: Ergo producitur à principio supernaturali per actionem distinctam: Ergo prædeterminatur actus charitatis à principio supernaturali: Id autem non admittunt contrarij, sed prorsus repugnant: Ergo.

61. Dices iterum: Etiam in sententia probabilij Thomistarum potest suppleri habitus charitatis per auxilium transiens, licet creatum, & intrinsecum: Sed hoc est specie diversum ab habitu charitatis: Ergo potest suppleri per principium formale specie diversum. Sed contra est, quia negamus minorem. In illa enim sententia auxilium transiens non est specie diversum, sed eiusdem speciei cum habitu charitatis, utpotè specificatum ab eodem obiecto formali motivo, & terminativo, nimirum à divina bonitate, ut finitè amabili: Diversitas enim in esse habitualis, & permanentis, vel in esse transeuntis, solum est diversitas individualis, & materialis ex dispositione subiecti desumpta, sed ex habitudine diversa ad subiectum. Attamen omnipotentia est essentialiter principium diversæ speciei ab habitu charitatis, utpotè, quæ minimè respicere potest ex natura sua idem formale obiectum motivum, & terminativum, ut per se patet.

62. Quintò probatur conclusio: Quia, ut suppleretur habitus per omnipotentiam extrinsecè assistentem, opus erat saltè, quod omnipotentia concurreret agens positivè eadem actione cum actione voluntatis, sicut habitus; nam si omnipotentia ageret diversa realiter actione, iam actio voluntatis adæquatè, & vnicè procederet elicitive à sola voluntate, & non elicitive à principio vilo supernaturali, & consequenter esset actio purè naturalis, & non supernaturalis, contra id, quod supponimus: Sed implicat contradictionem, omnipotentiam agere eadem actione, qua voluntas creata agit: Ergo implicat quod habitus suppleatur per omnipotentiam extrinsecè assistentem. Et hæc quidem ratio est efficacissima, nam maior vltro conceditur ad adversarijs. Minor verò efficacissimè à nobis probata supponitur, ex Augustino, & D. Thom. & Philosoph. & fundatissimis rationibus *Tract. de Provid. quest. 9. à num. 46.*

63. Sextò probatur conclusio: Quia si per omnipotentiam extrinsecè assistentem potest reddi voluntas proximè potens ad actum charitatis, superflua omninò erit gratia, vel donum intrinsecum voluntati, ut illa constituatur potens ad ipsum eliciendum: Sed hoc sapit errorem Pelagij: Ergo. Probo sequelam: Quia per vos omnipotentia per hoc præcisè, quod applicetur extrinsecè ad concurrendum cum voluntate ad actum charitatis, sufficienter eam elevat ut possit concurrere ipsa, ut aiebant *supra num. 57.* Ergo frustra ponitur forma in-

trinsecè elevans, sed donum intrinsecum gratuitum. Explicatur: Quia si ve detur, si ve non detur donum intrinsecum in voluntate, semper requiritur, quod Deus vellit partialiter concurrere cum voluntate: Sed per hoc præcisè, sine dono intrinsecò, sufficienter elevatur voluntas ut possit ipsa actum charitatis elicere: Ergo ad hoc frustra ponitur forma, aut donum intrinsecum. Urgetur: Voluntas cum dono intrinsecò, sine decreto Dei concurrendi cum illa, non est proximè potens, nec sufficiens elicere actum charitatis; cum decreto verò concurrendi, sed sine dono intrinsecò, est proximè potens illam elicere: Ergo solum decretum concurrendi de necessitate requiritur; illo autem posito, superfluit donum intrinsecum. Confirmatur: Donum intrinsecum non requiritur ut voluntas sit potens per modum causæ totalis ad eliciendum actum charitatis, siquidem per vos, adhuc posito auxilio, vel dono intrinsecò, voluntas non est potens per modum causæ totalis, nec concurrat ut causa totalis, sed solum ut partialis: Deinde nec requiritur ut sit potens per modum causæ partialis, quia causa partialis, ut partialis, non exigit intrinsecè informari à concursa partiali, sed solum quod illa extrinsecè assistat: Ergo nullo titulo, adhuc de lege ordinaria, requiritur donum intrinsecum intrinsecè informans.

64. Respondebis ad argumentum, quod, si voluntas informata supponatur principio supernaturali intrinsecò, solum eget concursu omnipotentis per modum causæ universalis debito causæ secundæ supernaturali: Si autem voluntas supponatur sine comprincipio supernaturali intrinsecò, indiget maiori concursu omnipotentis, nempe concursu specialis, indebito, & equivalenti concursui duplicis causæ, nempe concursui habitus charitatis, & concursui causæ primæ: Idèdque, voluntatem non elevari sufficienter per hoc præcisè quod Deus velit concurrere cum illa quomodolibet per modum causæ primæ, sed opus esse quod decernat concurrere concursu valentiori, & maiori, nempe concursu speciali, indebito, & equivalenti duplici causæ, ad quem excusandum deservit habitus, seu principium intrinsecum supernaturale, cum quo sufficit concursus generalis Dei, ut primæ causæ, & sine quo non sufficit, sed requiritur concursus specialis, & valentior, & præternaturalis, utpotè indebitus.

65. Sed contra: Quia hoc ad summum probat, quod Deus egeat habitu, aut principio supernaturali creato, ut excusetur à valentiori concursu, non autem quod voluntas egeat determinatè tali principio, siquidem voluntas æquè sit potens ad actum charitatis per omnipotentiam paratam ad concurrendum illo valentiori concursu, ac per principium crea-

tum intrinsecum; siquidem utroque modo fit potens partialiter concurrere ad ipsum, & neutro totaliter: Ergo æquè succurritur indigentis voluntatis per omnipotentiam extrinsecè assistentem, & paratam ad concursum valentiorum, & indebitum, ac per habitum charitatis, aut donum intrinsecum: Ergo non tam requiritur donum, seu comprincipium supernaturale ex indigentia, & inbecillitate voluntatis, quam ex indigentia Omnipotentis Divinæ, nempe ut excusetur à valentiori concursu. Hoc autem planè est contra communem sensum SS. PP. & Conciliorum, requirentium vires intrinsecas gratiæ in voluntate ex indigentia, infirmitate, & inbecillitate voluntatis, non ex indigentia omnipotentis. Contra secundò: Quia si Deus valentiori concursu concurreret cum voluntate sine auxilio intrinsecò præsupposita: Ergo maius illi auxilium præstaret: Ergo magis illi faveret: Ergo melius se haberet, quam cum auxilio intrinsecò: Ut quid ergo voluntati datur auxilium intrinsecum, & non potius assistentia extrinseca specialis? Quandoquidem hac melius satisfacit indigentis voluntatis, & illa melius se habet, magis à Deo auxiliatur, & maiori favore afficitur. Si dicas, quod sine auxilio intrinsecò esset maior concursus immediatus Dei cum voluntate, quam concursus immediatus, quem præstaret, supposito auxilio intrinsecò, seorsim ab illo; sed non maior, quam concursus mediatus medio auxilio intrinsecò, & immediatus, illo supposito, simul sumendo utrumque; quia prior ille concursus immediatus æquivaleret, sed non excederet istum duplicem concursum, nempe mediatum in collatione habitus, seu auxilij intrinseci, & immediatum debitum ex suppositione auxilij: Et sic, Deum non magis auxiliari, aut favere voluntati per solam assistentiam extrinsecam specialem, quam per auxilium intrinsecum simul & concursum, seu assistentiam causæ universalis, sed solum æqualiter, vel equivalenter. Si inquam hoc dicas: Ergo æquè succurritur indigentis voluntatis vno modo, ac alio: Ergo quod succurratur illi per auxilium intrinsecum potius, quam per assistentiam specialem, non est ex indigentia eius. Rursus, nec est magis conveniens omnipotentis, quia convenientius esset omnipotentis vnicò concursu immediato succurrere voluntati, quam duplici, vno mediato, & alio immediato: Frustra enim fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora: Deus autem nihil frustra facit: Ergo Deus nec de lege ordinaria præstaret voluntati auxilium intrinsecum ad posse, quandoquidem hoc frustra fieret.

66. Dices, hoc nimium probare, quia probat Deum frustra operari medijs causis secundis omnes effectus, quos se solo potest efficere. Sed contra: Quia Deus non id facit ex

indigentia; nec ad excusandum ex parte sua valentiorum concursum, cum concursus Dei maior intrinsecè non sit, nec valentior, quando se solo, quam quando cum causa secunda producit effectum, sed ex abundantia bonitatis suæ, qua vult creaturis communicare, non solum quod sint sicut ipse est, sed quod effectuum causæ sint, sicut ille causa est: Et ad hoc non frustra, sed vtilissimè, imò & necessariò ad talem finem tribuit causis secundis virtutem intrinsecam, qua tales effectus producere possint, quia sine illa, per solam assistentiam extrinsecam omnipotentis, quantumvis specialem, hoc impossibile foret. Vide *Tract. de Provident. quest. 9. à num. 150.* Ex ibidem enim dictis magis impugnari potest præcedens solutio, quia non exigitur valentior concursus, aut intrinsecè maior ex parte Dei ad producendum effectum se solo, quam medio, seu præsupposito principio creato. Propterea.

67. Respondebis secundò, donum, seu auxilium intrinsecum, requisitum non esse ad actum charitatis absolutè, & essentialiter sumptum; & hoc solum probari argumento nostro; requiri tamen ut fiat perfectè, & connaturaliter à voluntate, quia si fieret per solam assistentiam extrinsecam omnipotentis absque auxilio, vel habitu intrinsecò in voluntate, fieret miraculosè, & præternaturaliter. Et hanc esse rationem Div. Thom. cur exigit habitum, seu formam intrinsecam in voluntate. Inquit enim in *present. artic. 2. in corpor. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, qua sit principium actionis: Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo, & secundum hoc disponit omnia suaviter. Manifestum est autem, quod actus charitatis excedit naturam potentia voluntatis: Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentia, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec esset facilis, & delectabilis.*

68. Sed contra est, nam in primis hæc non est ratio vnica, aut potissima D. Thom. ad probandam necessitatem formæ intrinsecæ, sed ibidem prius probat, quia sequeretur quod diligere non esset voluntarium, & quia sic etiam excluderetur ratio voluntarij; quod implicat contradictionem, quia amor de sui ratione importat quod sit actus voluntatis, & consequenter voluntarius: Ergo habitus, seu forma intrinseca non solum est necessaria iuxta D. Thom. ut actus charitatis fiat connaturaliter, sed etiam ut eliciatur quod ad suam essentiam, nempe ut voluntarius, siquidem essentialiter est voluntarius, & non purè connaturaliter.

69. *Contra secundò* : Quia sensus D. Thom. minimè est, quod actus charitatis possit elici à voluntate, servata eius essentia, ita imperfectè, quod non sit ei connaturalis per aliquam formam; imò hoc prorsus negat. Undè dum ait: *Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam.* Per ly *perfectè producitur*, intelligit perfectam productionem contrapositivè ad productionem per modum instrumenti; de quo ait Div. Thom. *quæst. de Charitat. Omne enim agens, quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab alio, est agens instrumentaliter tantum.* Undè non requiritur quod in illo præcedat forma, per quam instrumento sit connaturalis actus ipsius, quia de ratione instrumenti, & actionis instrumentalis non est quod sit ab intrinseco instrumenti, seù quod instrumentum ab intrinseco sui, & per propriam inclinationem illam eliciat, sed potest illam exercere purè ab extrinseco ut motum à causa principali; & hunc modum agendi, imperfectum appellat D. Thom. & contrapositivè ad istum, appellat perfectum, modum producendi ab intrinseco sui per propriam inclinationem, & motum proprium; & in hoc sensu inquit: *Nullus actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, qua sit principium actionis.* Undè postea infert, quod *nisi aliqua forma superadderetur naturali potentie, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum*: Quo supposito, sic argumentor: De essentia actus charitatis est, quod sit perfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum: Sed ad hoc iuxta D. Thom. requiritur essentialiter, quod superaddatur naturali potentie, forma per quam inclinetur in talem actum, quia sine illa, inquit, quod foret imperfectior actibus naturalibus, & aliarum virtutum: Ergò talis forma requiritur iuxta D. Thom. ad actum charitatis quoad suam essentiam, seù essentialiter sumptum. Secundò: Quia iuxta Div. Thom. nullus actus potest perfectè produci ab aliqua potentia, id est, principaliter, ab intrinseco, ex proprio motu, & inclinatione, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam ad distinctionem instrumenti, à quo solum imperfectè procedit actus eius, nempè non ex proprio motu, nec ab intrinseco sui, nec principaliter, & ex propria inclinatione, idèdque actus instrumenti, ut instrumenti, non petit præsupponere in instrumento formam, per quam sit ei connaturalis: Sed de essentia actus charitatis est produci à voluntate perfectè contrapositivè ad actum instrumenti ut talis: Ergò

gò de essentia actus charitatis est produci à voluntate media aliqua forma potentie superaddita, per quam sit ei connaturalis.

70. *Contra tertio*: Quia per vos, si actus charitatis fiat à potentia absque forma intrinseca supernaturali, fiet ab illa miraculose, & præternaturaliter: Sed implicat actum charitatis fieri à voluntate miraculose, & præternaturaliter: Ergò & quod fiat ab illa sine forma intrinseca, per quam sit ei connaturalis. Probo minorem: Quia quod sit miraculose in voluntate, & præternaturaliter, non fit ab illa ut causa principali, vitaliter, voluntarie, & ab intrinseco sui operante, sed ad summum instrumentaliter, præter omnem proprium motum, & inclinationem, purè ab extrinseco: Sed implicat actum charitatis sic fieri, aut procedere à voluntate, nam aliàs procederet ab ea involuntarie: Ergò & quod fiat ab ea miraculose, & præternaturaliter. Itaque duplex inconnaturalitas potest ex cogitari erga actum charitatis; vna intrinseca ex modo intrinseco procedendi à potentia ut proximè elicitive illius, seù per habitudinem ad suum principium proximè elicitive: Et hæc inconnaturalitas essentialiter repugnat actui charitatis, destrueretque eius essentiam, nempè esse voluntarium, quia si procederet inconnaturaliter, seù præternaturaliter à voluntate, non procederet ab ea sponte, & voluntarie per proprium motum, & inclinationem, & sic non esset voluntarius. Alia inconnaturalitas potest excogitari, nempè extrinseca, & præsuppositiva, ex dispositione subiecti contraria, aut etiam ex defectu radicis in anima, aut ex alia circumstantia extrinseca, cuius contrariam exigit connaturaliter habitus charitatis, & hæc inconnaturalitas non repugnat actui charitatis, nec destruit eius essentiam; vnde hoc modo est inconnaturale charitati, quod ratione dispositionis contrarie fit in subiecto per concupiscentiam, & per habitus pravos quodammodo repugnanti, & etiam esset ei inconnaturale esse in voluntate habitum, sine radice in anima, & etiam esset inconnaturale esse per modum auxilij transeunter participati à voluntate, & non per modum habitus permanentis, & istæ inconnaturalitates non destruerent essentiam charitatis, quia non variant, nec faciunt intrinsecè inconnaturalem habitudinem, & processionem actus à suo principio proximo, nec quod inconnaturaliter, & præter propriam inclinationem à voluntate procedat, sed cum eis componitur, quod potentia charitate informata intrinsecè, ab intrinseco ex proprio motu, & inclinatione, & consequenter connaturaliter intrinsecè eliciat actum charitatis conformiter ad exigentiam, & inclinationem sui ipsius ut intrinsecè constituta in actu primo per donum supernaturale cha-

ritatis. Igitur ut plures æquivocationes in hoc punto vitemus, dicimus, quod actus charitatis potest esse inconnaturalis extrinsecè, & præsuppositivè primo modo; implicat autem quod sit inconnaturalis, seù quod non eliciatur connaturaliter intrinsecè secundo modo. Qua doctrina supposita.

71. Sic quartò obicio, & restauro præcedens argumentum; per vos donum intrinsecum charitatis non prærequiritur ut voluntas eliciat voluntarie, & ab intrinseco sui, per propriamque inclinationem actum charitatis, quia hoc pacto ipsum eliceret per solam assistentiam extrinsecam omnipotentie: Ergò non requiritur ad illius connaturalitatem intrinsecam, & formalem: Aliundè non requiritur ad alias connaturalitates extrinsecas, & præsuppositivè se habentes, quia istæ supponunt requiri donum intrinsecum, seù intrinsecum auxilium, & consistunt in eo quod illud sit modo connaturali in anima: Ergò ad nihil requiritur tale donum, vel auxilium intrinsecum. Explicatur: Nam vel requiritis auxilium intrinsecum, aut supposito creato illum elicenti, vel ut sit connaturalis Deo, seù à Deo connaturaliter ex parte sua causatus? Non ad hoc secundum, quia in primis à Deo nihil ex parte sua fit inconnaturaliter, nec quidquam per se factum ab eo est ei inconnaturale. Deindè iam supra ostendimus, connaturalius processurum à Deo actum charitatis, si posset, per vnicum concursum immediatum sue omnipotentie, quam per duos, vnum mediatum, quo conferret auxiliū, & alium immediatum, quo concurreret cum illo, & voluntate, quia frustra fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora. Ac demum, quia aliàs Deus esset, qui indigeret habitu ad connaturaliter concurrendum, non voluntas, quod quis dicat? Deindè nec requiritur ad primum, quia auxilium intrinsecum, seù habitus charitatis, ut à vobis ponitur, nihil omnino conducit ut actus charitatis sit connaturalis voluntati: Ergò frustra ad hoc illud requiritis. Probo antecedens, primò: Quia actus charitatis solum est connaturalis voluntati, in quantum est ab intrinseco illius. Siquidem naturalitas motus, & actus sumitur per esse à principio intrinseco, ut supra vidimus ex D. Thom. num. 4. Sed habitus intrinsecus voluntati non conducit ut actus charitatis sit ab intrinseco illius, siquidem per vos non conducit ut sit vitalis; sed tantum ut sit supernaturalis: Ergò nihil conducit ut sit voluntati connaturalis. Secundò: Quia æquè ab intrinseco conveniret voluntati actus charitatis, si procederet ab auxilio extrinseco, ac dum procedit ab auxilio intrinseco, siquidem per vos esset æquè voluntarius, & vitalis: Ergò saltè esset æquè connaturalis: Ergò ut sit connaturalis super-

fluit habitus, seù auxilium intrinsecum. Tertio: Quia habitus charitatis non ponitur à contrarijs, ut principium formale quo voluntatis, quo nempè ipsa concurrat, sed ut principium quo Dei, vel gratie, quo nempè Deus, vel gratia concurrat partialiter cum voluntate: Ergò processio actus charitatis ab habitu formaliter ut ab illo, non est à voluntate per habitum concurrente, sed à Deo partialiter concurrente cum voluntate medio habitu; sed ut connaturaliter procedat à voluntate, nihil conducit, quod procedat à Deo partialiter concurrente, sive mediata, sive immediata, quia connaturalitas actus non attenditur per processionem, aut modum quo procedit ab extrinseco agente, sed penes modum quo procedit ab eo, cui dicitur connaturalis: Ergò. Urgetur: Quia ut aliqua causa partialis connaturaliter concurrat partialiter ad effectum, minimè requiritur, quod altera concausa partialis illam informet, aut quidquam intrinsecum in illam efficiat, ut patet in duobus portantibus lapidem, & in duobus ignibus partialiter producentibus tertium ignem: Sed per vos voluntas solum partialiter est causa actus charitatis, nec exigit concurrere ad illum, nisi solum partialiter: Ergò ut connaturaliter illum eliciat, minimè requiritur quod altera causa partialis voluntatem informet, nec quidquam intrinsecum in illa efficiat.

72. Propterea respondent alij, habitum quidem esse superfluum, attenda exigentia, vel indigentia potentie, requiri tamen attenda exigentia gratie habitualis; quia cum hæc sit natura in ordine supernaturali, petit operari per principia proxima permanentia eiusdem ordinis, quæ sunt ipsi habitus supernaturales. Sed contra est: Quia hinc sequitur habitus supernaturales, seù auxilia intrinseca ex parte potentie non requiri ex indigentia potentie ad eliciendos actus supernaturales, sed solum ex exigentia, & indigentia gratie non potentis operari, nisi medijs illis: Sed hoc est absurdissimum, quia SS. PP. & Concilia non adstruunt ut requisita auxilia intrinseca ex parte voluntatis propter indigentiam gratie, sed propter indigentiam nature: Ergò. Vide *Tractat. de Fide, Disput. 5. quæst. 5. à num. 52.* Et confirmatur: Quia si semel habitus non esset necessarius ex indigentia nature ad actus supernaturales eliciendos, minimè esset necessaria gratia habitualis per modum nature infusa anime, sed frustranea foret: Ergò nec habitus charitatis esset necessarius absolute. Probo antecedens: Quia si voluntas sufficienter esset potens proximè per solam assistentiam extrinsecam omnipotentie ad actum charitatis, quin ad hoc indigeret intrinsecè principio proximo infuso: Ergò pariter anima sufficienter esset potens radicaliter, &

per modum naturæ, per solam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentis, ad actum charitatis, quin indigeret intrinſecè habitu gratiæ, ſeu principio radicali infuſo ad illum radicandum. Sanè nullam diſparitatem aſignabunt contrarij cur poſſit homo reddi potens proximè ad omnes, & quoslibet actus ſalutares per proprias vires partiales addita ſolum extrinſeca aſſiſtentia omnipotentis, & abſque indigentia principij proximi infuſi, & non poſſit ſimiliter conſtitui radicaliter potens per ſuam naturam tanquam per radicem partialem, addita ſolum aſſiſtentia extrinſeca omnipotentis abſque principio radicali infuſo: Ad quid ergo erit neceſſaria gratia? Si dicas, quod ad ſanctificandum, & iuſtificandum hominem, quia effectus formalis iuſtificationis, iuxta Concilium, non preſtatur, niſi à iuſtitia inhærente, & intrinſeca. Contra eſt, primò: Quia etiam iuxta Concilium infunduntur habitus charitatis, fidei, & ſpei in ipſa iuſtificatione; & tamen dicitis, quod iſti habitus non ſunt neceſſarij ex indigentia naturæ, ſed naturæ ſufficienter provideri poſſe per aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentis: Ergo pariter, licet Concilium dicat iuſtificationem fieri per iuſtitiam inhærentem, poterit dici illam non eſſe neceſſariam ex indigentia naturæ vt iuſtificetur, ſed illi ad hunc effectum obtinendum ſufficienter provideri poſſe per aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentis per modum radicis extrinſecæ. Ac demum, quia ſi ſemel gratia habitualis non ſit requiſita ex indigentia naturæ vt conſtituatur natura rationalis potens radicaliter diligere Deum ſuper omnia, & alios actus ſalutares elicere, nec erit neceſſaria vt homo iuſtificetur, nam per hoc præciſè quod fiat potens radicaliter credere, & ſperare, ac diligere Deum ſuper omnia, vel iuſtificatur, vel ſit potens ſe iuſtificare: Ergo ſi ad primum non requiritur gratia ex indigentia naturæ, nec ad ſecundum, id eſt, vt iuſtificetur, exacta erit gratia intrinſeca ex indigentia naturæ. Sed aliunde non eſt requiſita: Ergo fruſtra erit gratia intrinſeca habitualis, ſeu iuſtitia inhærens, quod eſt contra Conc. Trident. Et hoc argumentum maiorem vim habet in ſententia plurium contrariorum, qui gratiam non diſtinguunt à charitate.

73. Contra ſecundò: Quia ultra ſequeretur hominem peccatorem, vt converteretur ad Deum per actum contritionis, non indigere gratia intrinſeca adiuvante ex parte actus primi, ſuperfluamque illam eſſe ad hanc conversionem: Hoc autem quis dicat? Ergo. Probatur ſequela: Quia in tali homine non ſupponitur gratia habitualis per modum naturæ exigens principia proxima ſupernaturalia: Sed hoc ſolo titulo requirunt contrarij gratiam intrinſecam ex parte actus pri-

mi adiuvantem potentiam: Ergo in illo non requiritur talis gratia.

OSTENDITUR; QUAM ABSURDA ſit ea ſententia, quæ nec de facto requiritur ad primos actus ſalutares inchoantes conversionem, & diſponentes ad iuſtificationem, gratiam intrinſecam ex parte potentis, ſed ſatis iudicat provideri per aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentis, quamque adverſa

SS. PP. & Concilij.

74.

NON deſunt ex contrarijs, qui aſſerunt, quod actus contritionis, & alij ſupernaturales diſponentes ad gratiam, non requirunt ex parte potentis, adhuc de lege ordinaria, comprincipium intrinſecum ſupernaturale ipſam intrinſecè informans, ſed ſolum prærequirere gratiam excitantem, conſiſtentem in illuſtratione intellectus, & pia affectione indeliberata voluntatis; quam quidem non ſolum formaliter, & obiectivè, ſed etiam efficienter adiuvare, & concurrere exiſtimant, ad actum contritionis, & alios ſupernaturales, in abſentia habituum. Sed contra eſt primò: Quia gratia excitans non eſt propriè efficienter adiuvans, vt contra P. Tyrſo ſatis clarè monſtravi *Tractat. de Provident. quaſt. 10. à num. 80.* Secundò: Quia ſi Deus per extrinſecam aſſiſtentiam ſupplet de lege ordinaria concurſum habitus, cur non poterit etiam ſupplere concurſum effectivum gratiæ excitantis? Tertio: Nam alias in præſentia gratiæ excitantis ſuperflueret habitus charitatis pro actu eliciendo, ſiquidem per vos gratia excitans ſufficienter adiuvat efficienter voluntatem ex parte voluntatis, & ex parte actus primi: Ut quid ergo habitus? Quarto: Quia actus indeliberatus, & inefficax piæ affectionis, in quo ponunt contrarij gratiam excitantem ex parte voluntatis, implicat quod concurrat per modum principij, & virtutis proximæ efficienter ad actum deliberatum, & efficacem charitatis, conſtituendo poteſtatem proximam ad ipſum; tum, quia vnus actus voluntatis circa idem obiectum non poteſt eſſe principium propriè effectivum alterius actus circa idem obiectum, cum vterque ſit actus ſecundus: Ergo amor inefficax, & indeliberatus obiecti A, implicat quod ſit principium efficiens propriè amorem efficacem, & deliberatum eiſdem obiecti; ad ſummum enim diſponit materialiter, vincendo ex parte repugnantiam potentis ad talem amorem, quatenus magis diſpoſitus eſt, & propinquus ad amandum efficienter, & deliberatè obiectum, qui illum iam amat indeliberatè, & inefficaciter, quam qui illum nullo pacto amat. Tum, quia prin-

cipium effectivum conſtituens actum primum ad actum charitatis debet coexiſtere realiter cum ipſo actu charitatis: Sed actus piæ affectionis, vt potè inefficax, & indeliberatus circa Deum ſub ratione boni non poteſt coexiſtere realiter cum actu charitatis, qui eſt efficax, & deliberatus erga idem obiectum, vt per ſe patet, quia ſe habent ſicut embrio, & forma perfecta viventis: Ergo nec poteſt eſſe principium propriè effectivum actus charitatis

75. Quintò: Quia de illa pia affectione, rogo, an ſit à voluntate medio principio ſupernaturali effectivo ex parte voluntatis, vel illo indigeat, an de facto procedat connaturaliter per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentis adiuvantis voluntatem ad illum actum? Si primum: Ergo potiori titulo actus charitatis, ſeu contritionis procedet à voluntate inſtructa principio activo ſupernaturali ex parte ſua, diſtincto à pia affectione. Si enim ad actum ſupernaturalem inefficacem, & indeliberatum exigitis ex parte potentis comprincipium activum, quod non ſit actus, quanto magis ſimile principium exigi debet ad actum efficacem, & deliberatum? Sed propterea reſpondent, illum primum actum procedere à voluntate ſine principio ſupernaturali ipſam intrinſecè, aut phyſicè informante, in vi illuſtrationis intellectus, quæ efficienter adiuvat voluntatem ad actum piæ affectionis. Sed contra eſt: Quia actus piæ affectionis connaturaliter elicitur à voluntate, & eſt verè vitalis, & voluntarius, licet non liber, aut deliberatus: Ergo ſi, hoc non obſtante, elicitur ab ea ſine principio intrinſeco informante, per ſolam illuſtrationem ex parte intellectus, pariter actus charitatis poterit elici connaturaliter à voluntate vitaliter, & voluntariè ſine principio ſupernaturali eam intrinſecè informante per ſolam illuſtrationem ex parte intellectus: Non ergo tale principium erit neceſſarium ad actum charitatis, adhuc vt connaturaliter eliciendum. Secundò: Quia ipſa illuſtratio intellectus nihil aliud eſt, niſi ſancta cogitatio, vel apprehenſio, qua intellectus apprehendit, & proponit voluntati bonitatem Dei, aut aliud obiectum ſupernaturale: Eſt igitur actus intellectus verè vitalis, & ſupernaturalis. Rogo nunc: Vel hic actus intellectus ſupernaturalis, & vitalis procedit ab intellectu inſtructo aliquo principio activo ſupernaturali, & hoc exigitur vt fiat connaturaliter; vel per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentis? Si primum, ergo debetis exigere ſimile principium activum ex parte potentis ad quemlibet actum ſupernaturalem, quod potentiam intrinſecè informet. Veruntamen reſpondent ſecundum, quia ſerè communisſimum eſt Authoribus contrarijs ad illos primos actus ordi-

nis ſupernaturalis inchoantes conversionem, negare principia intrinſeca ſupernaturalia ex parte potentis. Sed indè ſic arguo: Illi actus inchoantes conversionem verè ſunt vitales, & intrinſecè ſupernaturales: Sed illi per vos ſunt connaturaliter abſque principio intrinſeco ſupernaturali adiuvante ex parte potentis: Ergo actus vitalis ſupernaturalis ex conceptu talis, non exigit, vt connaturaliter, & de lege ordinaria fiat, principium activum ex parte potentis ipſam intrinſecè elevans: Ergo nec actus charitatis ex conceptu actus vitalis ſupernaturalis id exigit: Ex quo ergo conceptu requiritur ad illum, principium intrinſecum ſupernaturale?

76. Urgetur: Non minus ſunt ſupernaturales illi actus, & excedentes vires naturæ, quam actus deliberati conſumantes conversionem peccatoris; ſiquidem PP. & Concilia non ſolum negant vires ſufficientes in natura ad perfectam conversionem ſupernaturalem in Deum, ſed etiam ad initium, & inchoationem illius; propterea enim pugnant contra Semi-Pelagianos, quia dicebant, initium bonæ voluntatis, & charitatis eſſe ex nobis, ſeu ex noſtris viribus naturalibus: Sed per vos actus illi inchoantes conversionem, & charitatem, hoc non obſtante, ſunt de lege ordinaria ſine comprincipio intrinſeco ex parte potentis, & ſine forma eam intrinſecè elevante: Ergo pariter dici poterit de actibus conſumantibus conversionem, & iuſtificationem.

77. Propterea non defecerunt, qui inſiſtentes ſolutioni datæ, num. 72. & 74. dicunt, omnes actus ſupernaturales diſponentes ad habitus correfpondentes, v. g. primum actum fidei, primum actum ſpei, quibus adultus infidelis convertitur ad fidem, & ſpem; & primum actum charitatis, contritionis, ſeu attritionis ad ſuſcipiendam gratiam procedere à ſola potentia ſine forma eam intrinſecè elevante, aut comprincipio intrinſeco ſupernaturali, per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentis, & hoc de facto, & de lege ordinaria; licet ad ſequentes actus requiratur habitus, vt comprincipium intrinſecum. Ad modum quo in ſcientijs, & virtutibus naturalibus primus actus elicitur à potentia ſine habitu, aut alio intrinſeco comprincipio ſuplenſe defectum habitus, ſubſequentes verò ſunt medio habitu.

78. Veruntamen hæc ſententia, quam plures ex defenſoribus diviſæ gratiæ, non ſatis tutam exiſtimant, ſpecialiter impugnanda venit. Primò: Quia iuxta illam tantum prærequiritur donum intrinſecum gratiæ ex parte potentis ad actus ſupernaturales faciliſter eliciendos, non ad illos quoad ſubſtantiam, nec ad ſimpliciter poſſe, ſed ſolum ad faci-

liter posse, quando quidem primi actus, qui sunt eiusdem speciei, eliciuntur sine tali dono intrinseco, licet cum difficultate, sicut primi actus scientiarum, & virtutum naturalium sine habitu: Ergo sicut habitus propter istam rationem ad actus naturales non requiritur ad simpliciter posse, nec ad illos quoad substantiam, sed solum ad melius, & facilius, ita donum intrinsecum gratiæ ad actus supernaturales solum erit necessarium ad facilius, sed non ad simpliciter posse, nec ad illos quoad substantiam. Sed hoc vel est ipsa hæresis Pelagij, vel illam sapit, damnatur enim à Patribus, quia gratiam solum requirebat ad facilius, sed non ad simpliciter posse, & quoad substantiam: Ergo. Urgetur: Ut potentia faciliter operetur requiritur saltem ex natura rei, & de lege ordinaria, quod prius habiletur, & reddatur facilis in actu primo per habitum intrinsecum, qui nunquam de lege ordinaria suppletur per assistentiam extrinsecam omnipotentis, ita quod per illam, & sine habitu, voluntas operetur promptè, & faciliter: Ergo ut voluntas supernaturaliter operetur requiritur ex natura rei, quod supernaturalizetur in actu primo per aliquam formam, vel principium intrinsecum, ita ut hoc suppleri non possit de lege ordinaria. Patet consequentia: Quia magis requiritur ad supernaturalem operationem, quod potentia prius supernaturalizetur, quam ad facilem operationem, quod potentia facilitetur.

79. Confirmatur primò ex SS. PP. & Concilijs contra Pelagium agentibus; licet enim illi plerumque probent contra illum gratiam efficacem ex parte actus secundi, per quam ipsi actus secundi salutares sint donum Dei, ex consequenti tamen sæpè definiunt gratiam requisitam per modum principij ad tales actus, & ad illos præviam, & nobis intrinsecam, quæ det posse. In primis enim Aug. Tom. 9. Tract. 74. in Ioann. loquens de Spiritu Sancto, sic ait: *Quem nisi habeamus, nec eum diligere possumus, nec eius mandata servare. Quomodo diligemus, ut eum accipiamus, quem nisi habeamus, diligere non valeamus?* Consonat D. Gregorius Homil. 30. in Evangel. iisdem pene verbis: *Qui ergo mente integra Deum desiderat, profecto iam habet, quem amat. Neque enim quisquam possit Deum diligere, si eum quem diligit non habere:* Sed nemo habet propriè loquendo Spiritum Sanctum, nisi participando intrinsecè aliquid eius, seu nisi per aliquam illius participationem: Ergo nullus potest Deum diligere, nisi habeat aliquam participationem Spiritus Sancti, per quam Spiritus Sanctus in eo sit: Ergo huiusmodi participatio requisita est ad posse simpliciter, & quoad substantiam, & consequenter etiam ad primum actum dilectionis salutaris;

Sed huiusmodi participatio est aliquod donum intrinsecum, non autem sola extrinseca assistentia, quia per solam extrinsecam assistentiam omnipotentis ut concussa partialis parata ad concurrendum partialiter nobiscum, Deus, aut Spiritus Sanctus non est in nobis, sed solum est nobiscum, nec illum habemus propriè loquendo, sed tantum illum committamur: Ergo iuxta August. & Greg. omnino requiritur donum intrinsecum gratiæ ad posse diligere Deum.

80. Urgetur, supponendo pro dicendis, Authores contra quos disputamus, non posse recurrere pro his, & sequentibus PP. testimonijs explicandis, ad gratiam efficacem ex parte actus secundi, sive distinctam, sive indistinctam ab ipso actu secundo, quia iuxta illos, Deus ad hos actus salutares, etiam ad primos, non concurrat in actu secundo præviè efficiendo, quod voluntas velit, aut movendo eam physicè, sed solum simultaneè, & partialiter, nec ex propria determinatione, sed ut determinata a nobis; & item quod per assistentiam extrinsecam, & specialem omnipotentis nihil aliud intelligunt, nisi eam gratuito, & præter debitum paratam esse ad talem concursum partialem, similem ei, quem præberet habitus, si concurreret, nempe ex determinatione voluntatis; taliter tamen, quod tota gratia, & liberalitas Dei fiat in ipsa præparatione concursus, qua supposita, quod concurrat in actu secundo, non est penes novam Dei determinationem, nec penes novam liberalitatem, & gratiam ex parte sua, sed vnicè penes determinationem voluntatis creatæ. Quia quidem suppositione, ut importantissima, præmissa, sic vrgeo: Per solam assistentiam extrinsecam omnipotentis sic parata ad concurrendum partialiter, non salvatur, quod Deum, seu Spiritum Sanctum in nobis habeamus: Sed ex SS. PP. Augustino, & Gregorio nemo potest Deum diligere, nisi iam habeat in se Spiritum Sanctum, seu Deum ipsum; Ergo non potest Deum diligere per solam assistentiam extrinsecam omnipotentis. Maior patet: Quia per hoc quod quis paratus ex se sit ad mecum concurrendum partialiter ad aliquam actionem, minimè verificatur, quod illum in me habeam: Ergo pariter per hoc quod Deus paratus sit nobiscum partialiter concurrere, non salvatur, quod ipsum in nobis habeamus.

81. Dices forsàn, August. & Gregor. non exigere, ut quis possit Deum diligere, quod illum in se habeat, sed solum quod illum habeat; ad hoc autem satis est habere illum socium extrinsecum, & paratum ad se cum concurrendum, iuxta sui nutum, & determinationem. Sed contra: Quia huiusmodi expositio prorsus aliena est à mente horum

PP. & corruptiva sensus illorum, loquuntur enim planè eo sensu, quo communiter dicitur in Sacris Litteris de hominibus, habere Spiritum Sanctum, accipere Spiritum Sanctum, habere Deum, seu Deum in illo esse, vnde August. interrogat: *Quomodo eum diligemus, ut eum accipiamus, quem nisi habeamus, diligere non valeamus?* Profecto insinuans, neminem Deum habere posse, nisi eum recipiendo in se; aliter enim si intelligeret de habere Deum ut socium extrinsecum paratum ad concurrendum, facilis esset responsio, imò & imprudens dubitatio, quia nemo prudenter dubitare potest, quo pacto possit quis habere Deum socium ex se paratum, quin illum in se receperit. Et similiter Div. Gregor. loc. citat. conatur explicare adventum Spiritus Sancti in cordis hospitium; & quis dicat Spiritum Sanctum tantum advenire nobiscum ut socium paratum ad concurrendum, non verò in nobis aliquid intrinsecè operando, ut eum diligamus, ac diligere valeamus? Et sanè, si habere Spiritum Sanctum prædicto sensu posset exponi, prorsus frustranea foret immutatio intrinseca cordis ad eum habendum, & suscipiendum, & sic non probaretur vilo pacto ex tali principio: Quod quis dicat? Sed veniamus ad alia.

82. Secundò suadet idem ex Concilio Arauxicano *Can. 4.* vbi sic dicitur: *Si quis, ut à peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem etiam ut purgari velimus per Spiritum Sancti infusionem, & operationem in nobis fieri confitetur, resistit Spiritui Sancto, &c.* En vbi planè loquitur Conc. de primis actibus salutaribus, quibus à peccato purgari, conamur: Sed qui dicit hoc fieri præcisè per omnipotentiam extrinsecam assistentem, & paratam ad concurrendum partialiter nobiscum ex nostra determinatione, in primis videtur contendere, Deum nostram voluntatem expectare, deindè videtur etiam negare, quod fiat per infusionem Sancti Spiritus ut à peccato purgari velimus; nam planè assistentia extrinseca omnipotentis non est infusio Sancti Spiritus, multoque minus concursus partialis ex determinatione voluntatis potest appellari talis infusio: Ergo. Et quidem valde miranda est proprietas Concilij, nam definit, quod ut à peccato purgari velimus; sit per infusionem, & operationem Sancti Spiritus in nobis: Sed infusio, propriè loquendo, non est nisi habitus, seu principij quo volendi, operatio autem est ad ipsum velle, qua iuxta Apostolum, Deus in nobis operatur & velle: Ergo iuxta Concilium, Deus facit ut à peccato purgari velimus, infundendo prius nobis per Spiritum Sanctum habitum, seu principium quo velimus, & posterius operando in nobis, & velle. Quæ est ipsissima nostra sententia.

83. Confirmatur secundò ex eodem Concilio. *Can. 6.* vbi sic decernit: *Si quis sine gratia Dei, credentibus, & volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, querentibus, pulsantibus vobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel hac omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem, & inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, &c. resistit Apostolo, dicens: Quid habes, quod non accepisti, & gratia Dei sum id quod sum:* Ergo iuxta Concilium, quod velimus, conamur, petamus, & pulsemus sicut oportet, qui sanè sunt primi actus disponentes ad iustificationem, fit in nobis per infusionem Sancti Spiritus, & per eiusdem inspirationem: Sed infusio Sancti Spiritus non est nisi de principio ex parte potentis elicitivo operationis, quia actus vitalis non propriè dicitur infundi per Spiritum Sanctum, potissimè si Deus solum partialiter, & simultaneè ad illum concurrat cum voluntate: Ergo iuxta Concilium primi actus disponentes ad iustificationem, seu illam consumantes non fiunt in nobis per omnipotentiam extrinsecam assistentem, & paratam ad concurrendum partialiter nobiscum ex nostra determinatione, sed per infusionem auxilij intrinsece ex parte potentis, & per inspirationem ipsius actus secundi volendi, conandi, petendi, &c.

84. Confirmatur tertio ex D. Prospero *lib. contra Collator. cap. 22.* vbi ait: *Quod nullus est bonæ voluntatis motus, nisi quem creaverit diffusa per Spiritum Sanctum charitatis afflatus:* Vocat charitatem diffusam per Spiritum Sanctum omne auxilium infusum ad bonam voluntatem creandam, seu concipiendam, siquidem omne tale auxilium est participatio quædam divinæ charitatis; & definit nullum esse bonæ voluntatis motum, quem non creaverit charitas sic diffusa: Ergo nec primus actus deliberati, imò nec motus indeliberati bonæ voluntatis ex quibus inchoatur conversio peccatoris, elici possunt ab ipso, nisi ex auxilio infuso, & principio intrinseco, quod sit quædam divinæ charitatis participatio, sive perfecta, sive imperfecta.

85. Confirmatur quarto ex D. Fulgentio, qui *Epist. 6. ad Theodorum Senat.* sic ait: *Ut ergo desideremus adiutorium gratiæ, hec ipsum quoque opus est gratiæ, ipsa namque incipit infundi, ut incipiat posci, ipsa quoque amplius infunditur, cum postea datur:* Ergo primi actus, quibus incipimus poscere adiutorium gratiæ, procedunt à gratiæ infusa, & consequenter ab auxilio intrinseco supernaturali. Item, *lib. de Incarnat. & Grat. cap. 6.* sic ait: *Sine hac igitur gratiæ potest quis cogitare, & desiderare humana, non autem*

autem potest cogitare, seu desiderare divina. Quorum primum, & precipuum est credere in Dominum gloria Crucifixum. Quod utique non ex natura arbitrij libertate, sed Pater Coelestis revelat cui voluerit, ad veram eum attrahens libertatem, non violenta necessitate, sed infundendo suavitatem per Spiritum Sanctum, ut mox credentes dicamus, quia Dominus est Iesus: Ergo per suavitatem infusam ab Spiritu Sancto fit, quod incipiamus credere, & dicere: Quia Dominus est Iesus: Ergo per auxilium intrinsecum, & infusum, quod praecedat ex parte potentiae ad actus vitales salutare. Et cap. 8. id ipsum mirè, & perspicue docet, dicens: Sed nos sequentes eundem Apostol. Omnem bonarum cogitationum originem, earumque confessionem, & voluntatem ex Deo, & per Deum, & in Deo dicimus, qui pravos hominum voluntates, & terrenis actibus implicatas, per infusionem, & operationem intrinsecam Sancti Spiritus, absolvit, & corrigit: Ecce ubi omnium bonarum cogitationum, & voluntatum originem, definit esse infusionem, & operationem, qua Spiritus Sanctus intrinsecus infundit, & operatur in nobis, infundendo nempe virtutem, seu principium ex parte potentiae, & operando in nobis actum secundum cogitandi, aut volendi bonum divinum. Et lib. Sequent. cap. 18. sic ait: Cum ergo Paulus esset blasphemus, & persecutor, & contumeliosus, non ideo est aditus Dei gratia, quia voluit credere, sed ut credere vellet, donum gratia praevientis accepit. Quale rogo est hoc donum gratiae praevientis, quod accepit, ut credere vellet? Est ne assistentia extrinseca omnipotentiae? Est ne concursus simultaneus ex determinatione voluntatis? Non sanè, quia nisi illudere velimus verba Sanctorum, & Conciliorum: Donum gratia, quod accipimus, ut velimus credere, sic interpretari non licet. Aliàs, & PP. & Concilium ipsum Trident. liceret exponere de gratia extrinseca, per extrinsecam aliquam denominationem, assistentiam, vel imputationem. Quod quis dicat? Accepit ergo D. Paulus, ut vellet credere, donum intrinsecum, & consequenter auxilium, & principium creatum, ut vellet credere: Ergo ad primum actum salutarem volendi credere tale auxilium requiritur, & non satis est assistentia extrinseca Spiritus Sancti, seu omnipotentiae. Et cap. 20. sic id ipsum explicat: Sicut autem non solum priusquam V. Maria Christum conciperet, sed etiam priusquam se concepturam agnosceret, gratia plena Angeli voce nuncupata est: Sic homo priusquam credere velle inciperet, gratia donantis infunditur cordi, ut incipiat in homine per fidem Christus formari: Quid clarius? Ergo ut homo incipiat velle credere, & consequenter ad primum actum inchoantes conversionem, requiritur

quod gratia donantis prius infundatur cordi: Sed hæc non est assistentia extrinseca omnipotentiae, quæ minimè infunditur cordi, minusque concursus simultaneus ex nostra determinatione à Deo exhibitus, sed necessariò debet esse auxilium intrinsecum potentiae, seu voluntatis, utpotè gratia ei infusa: Ergo.

86. Ex his, & alijs PP. & CC. testimonijs facillè colligitur, quam illis adversa sententia (si aliquorum est, vellem enim nullum ex Catholicis eam tenere) quæ dicat, actus inchoantes conversionem hominis, sive ad fidem, sive ad iustitiam, elici posse de facto, & in præfenti providentia ab homine per solam assistentiam extrinsecam, licet specialem, Divinæ Omnipotentiae paratæ ad concurrendum partialiter, & simultaneè cum ipso absque auxilio intrinseco præviè elevante, & adiuvante potentiam elicivam. Ut autem, videri possit, quis sit in hac sententia, supponamus hominem infidelem audientem prædicationem Evangelicam, vel peccatorem audientem, aut legentem motiva ut convertatur à via sua mala, & respiscat: Hoc igitur in casu rogo; requiritur ne; ut iste incipiat velle attendere, & credere, aut converti, quod gratia Dei infundatur cordi illius? Vel sufficit quod omnipotentia extrinsecè assistat parata ex parte sua ad concurrendum cum illo? Si primum: Ergo nullus actus, vel motus salutaris, etiam ex primis, quos indeliberatos vocant, inchoantibusque conversionem, elici potest ab homine per solam omnipotentiam extrinsecè assistentem, & paratam; & habemus intentum. Si secundum: Ergo aperte contradicitur PP. & Concilij. Rursus: Ergo suppositis illis primis motibus, & conatibus per nudas vires liberi arbitrij cum sola assistentia extrinseca omnipotentiae, multò minus ad alios actus subsequentes opus erit, quod gratia donantis infundatur cordi, sed satis erit facultas nativa liberi arbitrij cum sola assistentia extrinseca omnipotentiae paratæ ad concurrendum ex nostra determinatione: Ergo multò magis contradicitur PP. & Concilij, & favetur errori Pelagij.

87. Si dicatur, quod ad primum motum voluntatis inchoativum conversionis requiritur illustratio supernaturalis ex parte intellectus. Adhuc inquiri, (nam hic potest latere valdè fallax æquivocatio) quid intelligatur nomine huius illustrationis? Intelligitur ne solus actus vitalis intellectus, aut cogitatio, qua apprehendit, aut cognoscit modo suavis motiva audita, vel lecta, vel aliter occurrentia? Vel qualitas etiam aliqua, lumen, aut virtus impressa intellectui per modum principij intrinseci ad eliciendum illum actum, aut cogitationem sanctam? Si hoc secundum: Ergo nec illa prima cogitatio, vel apprehensio elici potest sine auxilio intrinseco ex parte pa-

rentiæ, & consequenter nec per solam assistentiam extrinsecam: Ergo multò minus ceteri subsequentes actus, qui perfectiores sunt, & magis ad salutem conducentes, & accedentes: Et habemus intentum. Si primum, rogo: Ille actus vitalis intellectus, seu sancta cogitatio, aut apprehensio; quomodo elicitur ab intellectu? Sanè iam dici non potest, quod elicitur ab illo per auxilium intrinsecum ipsi infusum, siquidem hoc iam negatur: Elicitur ergo ab intellectu nudo solis proprijs viribus cum assistentia extrinseca omnipotentiae: Ergo tota illa illustratio, à qua incipit conversio, est actus vitalis elicitus ab intellectu proprijs viribus cum sola assistentia extrinseca omnipotentiae: Ergo si, illa supposita illustratione, ad actus subsequentes amplius non requiritur, quam sola assistentia extrinseca, tandem conceditur, quod homo suis viribus, cum sola assistentia extrinseca omnipotentiae, potest inchoare, & perficere sui conversionem, absque dono intrinseco, seu gratia, quæ infundatur cordi per Spiritum Sanctum: Ergo contradicitur PP. & Concilij; & favetur Pelagio.

88. Si dicatur, illam illustrationem, seu sanctam cogitationem, quamvis sit actus vitalis, esse donum gratiae, & gratiam verè infusam; quia est actus vitalis necessarius, quem Deus operatur in nobis sine nobis immediate, & ex sua divina determinatione, & idem dicendum de pia affectione indeliberata, & de hac gratia explicandos esse PP. & Concil. quando exigunt gratiam cordi infusam, & donum intrinsecum. Contra est: Quia in primis actus vitalis alicuius potentiae vitalis, cum sit actus verè elicitus à potentia, non potest dici verè, & propriè infusus à Deo: immediate, & ratione sui, sed solum ratione principij, ut supra sæpè diximus: Ergo si principium ad illum non infunditur, talis actus impropriè dicitur infusus, seu gratia, & donum infusum: Ergo impropriè explicantur PP. & CC. Secundò, rogo, quo pacto Deus operatur in nobis illum actum vitalem? Per concursum purè simultaneum? An per concursum præviè? Concursus præviè non admittitur à contrarijs, nec ad actus necessarios, sive vitales, sive non vitales, sed ut frustraneus rejicitur: Ergo per solum concursum simultaneum tantum: Ergo, dum dicitur, Deum in nobis sine nobis operari illum actum vitalem, & idèd esse donum infusum, est illusio fallens, nam aliter non potest dici, quod Deus operatur in nobis sine nobis, quod præcisè operatur concurrèdo simultaneè, & partialiter nobiscum; & similiter quod illud sit donum infusum. Tertio: Nam si ille est actus necessarius: Ergo homo audiens prædicationem, ex vi illius est necessitatus, seu causa secunda necessaria talis actus vitalis, seu sanctae cogitationis: Ergo ipsi est connaturali-

ter debitus concursus omnipotentiae ad illam; siquidem omni causæ necessariae proximè necessitate ad actum, vel actionem, est debitus concursus Dei ad illam: Ergo Deus non gratuito, sed ex debito, & exigentia naturali hominis audientis, vel legentis motiva conversionis, concurrat ad illam sanctam cogitationem: Ergo rursus illudimur, dum dicitur nobis, quod illa est gratia nobis infusa per Spiritum Sanctum. Tandem, quia illa sancta cogitatio ponitur procedens, & elicitur ab homine per lumen intrinsecum naturale sui intellectus cum sola assistentia extrinseca omnipotentiae, nam lumen intrinsecum, seu infusum ex parte principij non requiritur: Ergo tandem listitur in eo, quod primus actus vitalis, à quo incipit conversio, elicitur ex solis viribus naturæ adiunctis omnipotentia extrinsecè paratæ ad concurrendum partialiter, & simultaneè.

89. Undè in prædicta sententia nihil amplius captu meo reperire possunt, nisi in primis, quod auditis, lectis, vel alio modo occurrentibus motivis conversionis ab homine, necessariò, & non liberè ex parte hominis resultat cogitatio, seu apprehensio suavis ad conversionem, quæ cogitatio, seu apprehensio non est ab intellectu lumine supernaturali elevato intrinsecè, imò nec à speciebus occurrentibus sic elevatis, sed ab ipso per suum lumen naturale, & ab speciebus naturalibus cum sola omnipotentia concurrente partialiter iuxta exigentiam intellectus ut in actu primo constituti per species occurrentes, & repræsentantes motiva, vnde ad talem apprehensionem, seu cogitationem, nec ex parte intellectus, nec ex parte obiecti, aut specierum; requirunt lumen intrinsecum elevans, sed omninò sufficiens existimatur lumen purè naturale intellectus, & species purè naturales ex parte obiecti, cum sola assistentia extrinseca ex parte Dei parati ad concurrendum cum intellectu, & speciebus ad prædictam cogitationem necessariam, ad quam proindè concursus debet esse exactus, & debitus ipsi causæ secundæ. Hoc sanè quoad rem ipsam reperio, & nihil amplius, nisi solum voces, & nomina. Appellatur enim cogitatio illa sancta, supernaturalis, cœlestis illustratio, inspiratio Spiritus Sancti, sic inquam appellatur: Sed si solum est cogitatio elicitur necessario ab intellectu solo suo lumine naturali, & ab speciebus purè naturalibus, concurrente omnipotentia tantum simultaneè cum intellectu, & speciebus iuxta exigentiam utriusque: Ergo re ipsa, vel illa cogitatio non est sancta, supernaturalis, cœlestis illustratio, seu inspiratio, vel homo ex viribus propriæ naturæ cum speciebus naturalibus occurrentibus ex prædicatione habet sanctam, cœlestem, & supernam cogitationem, illustrationem, & inspirationem, dummodo Deus

Deus concurrat simultaneè concursu exacto ab intellectu, & speciebus tanquam à causa secunda necessaria talis cogitationis, completa, & totalis intra lineam causæ secundæ. Sed cogitatio, quam homo habet, suppositis speciebus acceptis, & motivis occurrentibus ex prædicatione, ex viribus propriè naturæ, seu ex accimine naturali proprii intellectus, tanquam ex causa secunda totali, & completa, & necessaria, cum solo concursu simultaneo exacto ex parte omnipotentis, minimè est vera gratia, nec donum gratuitum, minusque infusum à Deo? Ergò illa sancta cogitatio, quantumvis sic appelletur, re ipsa tamen talis non est, nisi aliter assignentur causæ illius: Nam sanè dicere, quod omnipotentia concurrat gratuito, & specialiter (supposito, vt supponitur, quod causa secunda talis cogitationis iam est completa, totalis, & adæquata in linea causæ secundæ, & infra Deum, imò, & obiectivè determinata, & necessitata in actu primo per species ad talem cogitationem eliciendam, seu concipiendam) hoc inquam dicere, planè videtur vacuum realitate, & veritate; nam omni causæ secundæ, præsertim necessariæ, completæ intra lineam, & sphæram causæ secundæ ad aliquem actum, vel actionem, cui proinde ad illam actionem nihil omninò deficit intra lineam causæ secundæ, planè non gratuito, nec specialiter, sed ex generali providentia exhiberetur concursus simultaneus tanquam ab ea exactus, & illi connaturaliter debitus ad talem actionem: Qua igitur veritate vocatur concursus ille gratuitus, & specialis?

90. In hac igitur cogitatione, quæ dictis nominibus appellatur sancta, cœlestis, &c. in hoc primo gradu, vnde inchoatur conversio, vellem quod sisterent Theologi, & scrutarentur, quo pacto illa sit gratia cordi infusa, quam PP. & Concilia definiunt contra Pelagium; si illa concipitur per solam assistentiam extrinsecam omnipotentis paratæ ad concurrendum, absque auxilio intrinseco. Nam si hæc, vt reor, talis gratia esse non potest, minus hoc verificabitur de pia affectione necessaria, seu necessariò sequuta in voluntate, quam contrarij appellant indebitatam, nam ad illam nihil amplius requirunt, supposita cogitatione intellectus, nisi solam assistentiam extrinsecam omnipotentis paratæ ad concurrendum, quæ assistentia re ipsa debita est iam voluntati, quia supponitur in vi illius cogitationis vt causa secunda totalis, & completa, imò & necessitata ad talem piam affectionem, ac proinde illi debetur concursus Dei partialis, & simultaneus ad ipsam. Nec demum, his suppositis, potest in subsequenibus actibus collocari gratia infusa propugnata contra Pelagium, quia illis primis actibus indeliberatis præsuppositis, per illos, dicunt, voluntatem satis completam esse

intra lineam causæ secundæ, quin aliud donum intrinsecum requiratur, vt possit liberè, & deliberatè, & efficaciter velle se convertere, & conari efficaciter ad salutem, per hoc præcisè quod omnipotentia extrinsecè assittat, & parata sit ad concurrendum; quod quidem exactum, & debitum est iam voluntati titulo causæ secundæ completæ in suo ordine. Ubi igitur gratia cordi infusa vt homo incipiat velle, & conari vt oportet ad salutem? Hoc sanè vellem discere ab Authoribus, si qui sunt, qui ad primos actus, quibus inchoatur conversio, dicunt sufficere assistentiam extrinsecam omnipotentis paratæ ad concurrendum purè simultaneè. Vide *Tractat. de Provident. quest. 13. à numer. 17.*

NOSTRA DE GRATIA REQUISITA
ad primos actus saluatares, etiam inchoantes viam salutis, sententia, & expositio.

91. **E**T vt videsnt, quantum distet nostra sententia, & Conciliorum expositio, à contrariorum mente, vtque cabilationes, & instantias, quibus veritas offuscari solet, quibusque enervare queat, dicimus. Primò: Quod audita prædicatione, vel lectis, aut alio modo occurrentibus menti motivis conversionis, species acceptæ illustrantur intrinsecè lumine gratuito, & indebito modo, quo explicabimus, *Tractat. de Fide, disput. 5. quest. 7. per totam* illuminatur etiam intrinsecè intellectus lumine gratiæ ipsi infuso gratis, vt possit intendere, prout oportet, motivis supernaturalibus supernaturaliter moventibus, quod quidem lumen infusum est vera gratia infusa menti ad sanctè, & supernaturaliter cogitanda illa motiva; illa autem duplici illuminatione præmissa, fatemur, quod intellectus est iam causa secunda completa in linea causæ secundæ ad sanctam cogitationem, & quidem causa secunda necessaria, nam illa prima sancta cogitatio non est libera, nec intellectus causa libera illius, sed necessaria, vnde ex suppositione illius duplicis illuminationis, seu gratiæ infusæ menti, debitus est iam concursus Dei ad illam cogitationem, non quidem purè simultaneus, sed præuius, quo nempe Deus immediatè operatur, & facit, quod mens sanctè, & piè cogitet illa motiva: Et hinc illam cogitationem cum veritate nos appellamus Sanctam, cœlestem, supernam, & divinam illustrationem, vt potè, quam caro, & sanguis, nec sola vis naturæ intellectualis revelat, aut ex se habet, sed ex lumine infuso menti, & speciebus impresso, quo mediante, Patet Cœlestis docet, & ex operatione ipsius, quo facit disci, & percipi quod docet, seu cogitari, & considerari prout ab ipso docetur.

92. Secundò, hac illustratione mentis completa, dicimus, quod infundit voluntati gratiam, & donum intrinsecum, quo possit vitaliter, & voluntariè moveri in obiecta sanctè cogitata, id est, ea volendo, & desiderando, & conando ad ea; & ista etiam est gratia verè infusa cordi, estque vera infusio Spiritus Sancti, per quam facit Deus, quod possimus voluntariè, & liberè inchoare conatum ad salutem, & illo posse constituto per gratiam infusam, operatur gratuito, & liberaliter in nobis ipsum velle, ipsum desiderare, & conari, faciendo vt vellimus, conemur, & desideremus prout oportet, per Sancti Spiritus operationem, quæ quidem infusio, & operatio habet varios gradus, iuxta modum quo Spiritus Sanctus vult peccatorem, vel infidelem convertere; aliquando enim fit ita plenè, vt satis fit in momento ad deliberatam conversionem; aliquando paulatim, prius infunditur gratia, quæ sufficiat ad quodam velle inefficax, & ad petendum maius adiutorium, postea maior gratia, & maior, iuxta modum, & dispositionem correspondentis primæ, & sequenti, vsquedum infunditur plenè sufficiens ad velle efficacem, & ad efficacem conversionem, & tunc Deus gratuito gratuita etiam operatione operatur in isto homine paulatim prius velle inefficax, & petere adiutorium maius, post velle maius, & sic vsque dum operatur velle efficacem, & efficacem conversionem: In omni autem huiusmodi volitione, & conatu, siuè efficaci, siuè inefficaci, siuè primo, siuè secundo, homo est liber, quamvis non semper sit deliberatus, sed deliberans inchoativè, aut profectivè, vt in prioribus conatibus nondum efficacibus.

93. Dicimus denique, hanc gratiam cordi, & menti infusam ad primos actus eliciendos, posse quidem dici infusam transeunter, & per modum passionis, vel permanenter, & per modum habitus, qui in vno genere causæ præcedat, in alio subsequatur ad illos; posse item dici distinctam, seu indistinctam ab efficaci, si sit auxilium natura sua transiens, iuxta varias opiniones, quæ non præiudicant sententias PP. & Conciliorum de gratia infusa requisita. Veruntamen dici non posse solum requisitam ad melius, ad facilius, aut connaturalius, sed requisitam esse ad simpliciter posse, & ad tales actus supernaturales quoad substantiam.

94. Hæc igitur sententia conformissima est ad mentem SS. Patrum, & Conciliorum, qui de gratia requisita ad actus saluatares, ex professo egerunt; nec ex illis aliquid in contra obijci potest. Est etiam conformissima Philosophiæ, nam sicut iuxta illam, Deus omnibus causis secundis, etiam ad primas operationes exercendas, contulit eis formas, & virtutes, quibus tales operationes

elicere, quin per hoc excludatur, quod eas moveat, & applicet in actu secundo ad eas operationes, ita pariter in ordine supernaturali ad quamcumque operationem supernaturalem eliciendam prius Deus confert formam, siuè virtutem supernaturalem elevatam intrinsecè potentiam, & eam proportionantem tali operationi, quin per hoc excludatur, quod potentiam sic elevatam, & proportionatam Deus moveat, & applicet ad suam operationem, faciendo immediatè quod eam eliciat, v. g. faciendo quod intelligat, aut cogitet, si est intellectus, aut quod velit, si est voluntas. Quam doctrinam expressit D. Thom. in *disp. 9. de Charit. artic. 1. in corpor.* sic dicens: *Relinquitur ergò, quod oporteat esse quandam habitum charitatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis; nec tamen per hoc excluditur, quin Spiritus Sanctus, qui est charitas increata, sit in homine charitatem habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas inclinatur ex proprijs formis. Et inde est, quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas, & virtutes inclinantes in id, ad quod ipse movet vt in illud tendant, non coactè, sed quasi spontè: Qui quidem discursus Div. Thom. planè tenet, etiam quantum ad primos actus inchoantes viam salutis, quia etiam illos elicit creatura rationalis spontè, & non coactè, & sic pari ratione requiritur, quod Deus prius conferat, seu infundat illi formam, seu virtutem supernaturalem ex parte actus primi vt possit spontè, & ab intrinseco, quando Deus moveat, elicere tales actus, & sic servetur suavitas divinæ providentiæ; nam aliter Deus moveret creaturam rationalem ad tales actus, non ita vt spontè, & ex propria inclinatione, & virtute illos eliceret, sed vt illos potius pateretur coactè, vel saltè purè ab extrinseco, & non vitaliter, sicut instrumentum purè motum.*

SOLVUNTUR OBIECTA:

94. **Q**UAMVIS tot, & talia sint, quibus sententia contraria impugnatur ferè nihil momenti est, quod in favorem illius argui possit. In primis enim arguitur ex D. Th. 1. p. q. 105. art. 2. in corp. vbi sic ait: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per se ipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam: Sed Deus per habitum charitatis, seu medio illo vt causa, efficit actum charitatis: Ergò erroneum est dicere, quod sine illo, non possit per se ipsum ad illum concurrere. Confirmatur: Quia propterea Div. Thom. illud effectum pronuntiavit, quia Deus infinite continet* Ecc per.

perfectiōnem omnis causæ creatæ, & consequenter potest per se ipsum facere, quidquid potest facere causa creata: Sed pariter infinite in se continet perfectiōnem auxiliij intrinsici: Ergo potest per se ipsum facere, quod illud facit, & consequenter loco illius, sive illud supplendo, concurrere cum voluntate ad actum supernaturalem. Respondeo in primis hoc argumentum, siquid probat, probare, quod possit Deus facere, quod homo intelligat sine intellectu, & quod velit sine voluntate, siquidem si Deus hoc facit medio intellectu, & voluntate, iuxta regulam arguentis poterit illud idem facere per se, sine intellectu, & sine voluntate, supplendo defectum illorum. Secundo: Explico D. Th. Erroneum est dicere, Deum non posse per se ipsum facere effectus omnes, qui pure efficienter fiunt per quamcumque causam secundam, concedo: Omnes actiones, seu actus, qui specificative etiam procedunt à causa secunda, nego maiorem, quia D. Thom. non dixit omnes actiones, seu actus, & merito, quia actiones, seu actus non sunt pure, nec proprie effectus causæ secundæ in genere causæ efficientis, sed specificantur ab illa ut à suo principio formali, & ideo nec dixit D. Thom. nec potuit dicere, Deum posse facere per se ipsum omnes actiones, aut actus quos facit media causa secunda, sed solum dixit, omnes effectus, qui nempe producuntur per actionem distinctam, & per se ipsos non dependent essentialiter à causa secunda, nec ab illa specificantur. Cum autem actus dilectionis Dei non sit effectus hoc pacto procedens ab habitu charitatis, sed sit actio, vel actus eius, ab ipso ut principio formali quo elicitus, & specificatus, non comprehenditur in effectibus, de quibus ibi loquitur D. Thom. Præterquam, quod D. Thom. solum dixit, Deum posse per se ipsum facere illos effectus, sine causis secundis modijs, non autem posse facere, quod illos effectus faciat causa secunda sine principio, & virtute intrinseca illos continente, vnde casu, quo aliquid probaretur, probaretur solum Deum posse se solo producere actum charitatis in abstracto; sed non facere quod voluntas illum eliceret, & eo viveret, & amaret, sine principio intrinseco medio, quo ipsum præcontineret: Quæstio autem procedit in hoc secundo sensu, non in primo, quia modo non inquirimus, an Deus se solo possit producere in abstracto, aut in voluntate mere passivè se habente, actum charitatis, sed an ita ut illum voluntas verè activè eliciat. Ex quo patet ad confirmationem, nam Deus continet quidem eminenter perfectiōnem omnem omnis causæ secundæ, & auxiliij intrinsici, per modum causæ efficientis, sed non per modum causæ formalis specificativæ.

29. Obijciunt secundo ex eodem, in

4. sentent. dist. 49. artic. 7. ubi sic ait: Unde sic patet, quod nullus intellectus pure creatura in statu via existens potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inherentes. Sed contingit aliquando divina virtute, quod aliqua res miraculose producat in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inherentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat; & similiter potest miraculose fieri, quod divina virtute aliquis intellectus creatus, non habens nisi dispositionem viæ, elevetur ad videndum Deum per essentiam: Ergo miraculose fieri potest, quod sine lumine gloriæ, quod est dispositio Patriæ, elevetur quis ad videndum Deum: Ergo pariter quod quis sine habitu charitatis, aut dono intrinseco, elevetur ad dilectionem Dei super omnia, sive ad actum charitatis.

97. Confirmant ex eodem D. Thom. quest. 10. de verit. artic. 11. in corpor. ubi sic ait: Dicendum, quod aliqua actio convenire potest alicui dupliciter. Uno modo sic, quod illius actioni principium sit in operante, sicut in omnibus naturalibus operantibus videmus. Alio modo sic, quod principium operationis illius, vel motus, sit à principio extrinseco, sicut est in motibus violentis, & sicut est in operibus miraculosis, que non sunt nisi virtute divina, ut illuminatio cæci, suscitatio mortui, &c. Mentis igitur nostre in statu via non potest convenire visio Dei per essentiam secundum primum modum. Quia nempe, ut post pauca subiungit, *Deus per essentiam videri debeat, oportet, quod per nullam creatam speciem videatur, sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ disponatur, & sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis, pertingat mens ad terminum viæ, qui est gloria, & sic non est in via.* Quantum autem ad secundum modum sic proceditur: Sicut autem divine omnipotentia subiecta sunt corpora, ita & mentes: Unde sic potest aliqua corpora perducere ad effectus, quorum dispositio in ipsis non inveniatur, sicut Patrum fecit super aquas ambulare, sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret, ita potest mentem ad hoc perducere, ut divine essentia viatur in statu via modo illo, quo viatur sibi in Patria, sine hoc quod à lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ubi illo modo cogitationis desistat, quo à phantasmatibus abstrahitur, sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi, quibus hoc modo Deum per essentiam videre datur, omnino ab actibus sensum abstrahuntur. Unde in hoc sensu respondet ad 1. quod secundum August. Moyses, & Paulus viderunt in via Deum per essentiam.

98. Ex

98. Ex quo quidem textu (quem ita exactè retuli, ne quid dissimulasse videat) sic obijciunt: D. Thom. planè distinguit duos modos videndi Deum, unum à principio intrinseco, alium à principio extrinseco; & hunc secundum concedit miraculose possibilem: Ergo possibile est divinitus, quod intellectus sine principio intrinseco supernaturali, per solam assistentiam extrinsecam omnipotentia, eliciat actum visionis Dei. Secundo: Quia iuxta eundem D. Thom. sicut potest fieri miraculose, quod virgo pariat, ita quod viator videat divinam essentiam: Sed ut virgo pariat non requiritur in virgine qualitas supernaturalis intrinseca: Ergo nec in intellectu viatoris, ut videat Deum. Tertio: Quia quod fit miraculose non fit ab intrinseco, nec per principium intrinsecum, in quantum miraculose fit, sed solum per principium extrinsecum: Sed iuxta D. Thom. potest fieri miraculose quod intellectus videat Deum: Ergo & per principium extrinsecum, absque intrinseco: Ergo pariter quod voluntas amet Deum, siquidem non minus petit visio, qua vitalis, esse à principio intrinseco, quam amor, qua voluntarius. Quarto: Quia iuxta D. Thom. sic potest intellectus viatoris videre Deum, sicut potuit B. Petrus ambulare super aquas, seu exercere actum agilitatis: Sed D. Petrus non elicit actum illum, per principium intrinsecum, aliàs habuisset dotem agilitatis, quod negat D. Th. Ergo pariter intellectus potest videre Deum. Quinto: Quia expresse testatur D. Thom. quod potest Deus mentem viatoris ad hoc perducere, quod viatur essentia divina modo illo, quo viatur in Patria, sine hoc quod à lumine gloriæ perfundatur: Ergo potest videre essentiam divinam sine lumine gloriæ: Ergo pariter voluntas elicere actum charitatis sine habitu, aut principio intrinseco.

99. Huic argumento aliqui respondent, D. Thom. retractasse sententiam, tum 3. contrag. cap. 53. ubi ait: *Impossibile est, quod essentia Dei fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participet. Hac igitur divina similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.* Tum 2. 2. quest. 175. artic. 3. ad 2. ubi ait: *Dicendum, quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, quod dupliciter participari potest, uno modo per modum forme immanentis, & sic beatos facit Sanctos in Patria; alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis, ut fuit in Paulo.* Veruntamen minime credam, Div. Thom. in his locis retractasse sententiam, sed solum se ipsum amplius explicasse. Primo: Nam in eodem artic. 1. ex quest. 10. de Veritat. ait ut vidimus: *De-*

Deus per essentiam videri debeat, quia per nullam speciem creatam videri potest, oportet, quod ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus, quod fieri non potest, nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ disponatur. Sed propter hæc verba dici non potest, quod retractaverit, aut mutaverit illam sententiam, quæ dicit, quod potest Deus mentem ad hoc perducere ut divine essentia viatur in statu via sine hoc quod à lumine gloriæ perfundatur, quia utrumque dicit in eodem articulo, & in corpore, & quid magis impossibile, quam D. Thom. in eodem articulo, & corpor. mutasse sententiam? Ergo nec propter verba relata ex 3. contrag. aut ex 2. 2. dici potest, mutasse sententiam, quia non maiorem præferunt oppositionem cum textu relato ex quest. 10. de Veritat. Et similiter in loco nobis obiecto ex 4. Sentent. immediatè premisserat, quod ad hoc ut creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hac visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inherentes, quam dicimus lumen gloriæ. Et tamen postea dicit, quod potest miraculose fieri, quod intellectus non habens, nisi dispositiones viæ, elevetur ad videndum Deum: Et tamen quis dicat in eodem ipso corpor. artic. mutasse sententiam?

100. Propterea P. Alderete in 1. part. Disp. 11. sect. 1. conciliare conatur textus D. Thom. ita ut vicumque dicit, divinam essentiam videri non posse, nec vñiri mentibus beatorum sine lumine gloriæ, seu quando requirit lumen gloriæ ad visionem; intelligendus sit de impossibilitate ex natura rei; ita ut ex natura rei repugnet videri sine illo; quando autem dicit, posse videri, seu vñiri sine lumine gloriæ, intelligendus sit de potentia absoluta, & miraculose.

101. Sed contra est, quia adhuc miraculose non putavit D. Thom. essentiam divinam videri posse sine lumine gloriæ transeunter, & per modum passionis communicato: Ergo hæc conciliatio non est ad mentem D. Thom. Probo antecedens, nam ut statim ex ipso videbimus, censuit D. Thom. quod adhuc in visione D. Pauli, quæ proculdubio miraculosa fuit, communicatum fuit illi lumen gloriæ transeunter, & per modum passionis: Ergo adhuc miraculose, & divinitus, & non solum ex natura rei exigit D. Thom. lumen gloriæ.

102. Respondet num. 3. quod licet putaverit S. Thom. datum fuisse D. Paulo lumen transeuntis, putavit hoc illi datum fuisse ut visio connaturalius fieret, non quia miraculose fieri non posset sine illo, nam hoc expresse affirmat locis citatis, vnde quotiescumque concedit lumen, sive permanentem, sive transeunter communicatum, illud solum

requirit ad visionem secundum connaturalem modum, quo visio fieri exigit.

103. Veruntamen huiusmodi expositio, non tam expositio, quam corruptio est mentis D. Thom. Nam in textibus nobis obiectis, in quibus videtur asserere posse fieri divinam virtute, & miraculose, quod essentia divina videatur ab intellectu sine lumine gloriæ, non alium modum videndi divinam essentiam possibilem adstruit, nisi ipsum, qui communiter creditur concessus aliquibus in via, vt Paulo, & Moyse: Sed hic iuxta D. Thom. fuit per lumen gloriæ transiens, licet sine illo permanentiter communicato: Ergo solum docuit D. Thom. esse possibilem modum videndi Deum per essentiam sine lumine gloriæ permanentiter communicato, sed non sine lumine gloriæ transeunter communicato. Maior patet, primò, nam in utroque loco nobis obiecto ex 4. Sentent. & ex quest. 10. de Veritat. inquit D. Thom. An Deus in statu via possit videri per essentiam: Mirum autem esset, quod sub hac interrogatione, responderet in corpore, adstruendo modum possibilem visionis in statu viæ, qui nunquam creditur concessus viatori, prætermissa modo, qui communiter creditur concessus aliquibus in via, vt Paulo, & Moyse. Confirmatur: Quia in 4. Sentent. obijcit sibi pro rationibus dubitandi, tum, quod Itaias vidit Dominum sedentem, &c. vt dicitur Isaiæ 6. tum, quod Iacob vidit Dominum facie ad faciem, vt dicitur Genes. 32. Tum præsertim, quod Moyse palam, & non per enigmata viderit Deum, vt videtur constare ex Numer. 12. & Paulus vidit arcana Dei, que non licet homini loqui, vt testatur ipse 2. ad Corinth. 12. Quibus dubitandi rationibus præmissis, respondet in corpor. artic. quod nullus intellectus in via potest per aliquam dispositionem sibi inhærentem in eo statu videre Deum per essentiam, sed contingit aliquando divina virtute, quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhærentes, &c. vt supra in obiectione: Ergo ibi D. Thom. explicat modum possibilem videndi Deum, qui aliquando contingit, nempe in D. Paulo, & Moyse. Quod expressius constat ex textu relato ex quest. 10. de Veritat. subiungit enim: Cum autem hoc contingit, oportet, &c. Et infra: Et ideo illi, quibus hoc modo videre Dei essentiam datur, &c. profecto supponens, illum modum visionis, quem possibilem adstruit, aliquando contigisse, & aliquibus datum fuisse, nempe Moyse, & Paulo: Unde ibidem ad 4. explicans quo pacto contingit Moyse visionem Dei, dicit: Quod non erat ex dispositione in intellectu eius existente, sed ex sola divina virtute miraculose, vt supra dictum est, nempe in corpore, & ad 5. respondet: Quod in illo

rapto Paulus hoc modo vidit Deum per essentiam, sicut & de Moyse dictum est: Ergo evidens est, quod eundem modum videndi concedit D. Paulo, quem Moyse, & eundem utriusque, quem in corpore docuit possibilem in via, nempe miraculosum, & ex virtute divina, sine dispositione patriæ inhærente, seu cum solis dispositionibus viæ.

104. Tunc sic, sed iuxta D. Thom. modus, quo Moyse, & Paulus vidit, fuit miraculose sine lumine permanentiter communicato, sed non sine lumine transeunter dato; quod evidenter etiam constat, nam in quest. 13. de Veritat. artic. 2. (vbi incredibile est, quod iam mutasset tam citò sententiam, & retractaret, quod dixerat quest. 10.) resolvit, quod Paulus, sicut Moyse vidit divinam essentiam, & subiungit: Nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quoniam vis mens eius illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim invenitur lumen à Sole, vt quaedam forma manens, quasi connaturalis effecta, sicut in Stellis, & in Carbunculo & huiusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen à Sole sicut quaedam passio transiens, sicut in aere, non enim efficitur lumen forma permanens in aere, quasi connaturalis effecta, sed transit abente Sole. Similiter, & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum forme connaturalis facta, & permanentis, & sic facit mentem simpliciter beatam. & hoc modo infunditur beatis in Patria. Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam sicut quaedam passio transiens, & sic mens Pauli in rapto fuit lumine gloriæ illustrata, unde non fuit simpliciter glorificatus, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas eius. Idem brevis docet 2. 2. quest. 175. artic. 3. ad 2. Ergo evidens est D. Thom. non docuisse possibilem modum videndi Deum per essentiam sine lumine, nec permanenti, nec transeunti; sed solum sine lumine permanente, sed cum lumine transeunter communicato; ac proinde vbi cumque asserit, posse videri essentiam divinam sine dispositione patriæ, aut sine eo, quod lumine gloriæ perfundatur, cum Solis dispositionibus viæ, intelligendus est, sine dispositione patriæ, & sine lumine permanentiter communicato, quo pacto communicatur in Patria, sed non sine illo transeunter communicato, quo pacto communicari potest in statu viæ servato statu viatoris.

105. Unde non est audiendus Alderete dicens, quod D. Thom. concedit lumen gloriæ in visione D. Pauli, vt connaturalius eliciatur, non quia miraculose fieri non potest sine illo elici. Non inquam, nam D. Thom. planè inquit illam visionem fuisse miraculo-

lam, & virtute divina elicitam, nihilque de eius connaturalitate dixit, nec asseruit imò cum sibi obiecisset, quod intellectus nequit videre Deum nisi lumine proportionato illustratus; minimè responderet, distinguendo, ex natura rei, & miraculose; sed solum distinguendo duos modos participandi lumen gloriæ, vnum per modum forme connaturalis, & alium per modum passionis transeuntis, vt vidimus, & concedit secundum, negando primum; si autem D. Thom. sensisset, posse videri Deum miraculose sine lumine adhuc transeunti, facilè respondisset id ipsum, & opus non esset distinguere illos duos modos participandi lumen. Et quidem iuxta ipsum Alderete, D. Thom. nec sibi contrarius est, nec mutavit sententiam: Sed loc. citat. ex quest. 10. de Veritat. inquit expressè, quod visio Pauli, sicut & Moyse, non erat ex dispositione in intellectu eius existente, sed ex sola virtute divina miraculose. Et in quest. 13. inquit: Quod mens Pauli illustrata fuit lumine gloriæ transeunti, vt fatetur ipse Alderete: Ergo in his non est contradictio, nec mutatio sententiæ: Ergo nec primo loco negat illam visionem fuisse ex lumine transeunti, siquidem hoc asserit in secundo; nec in secundo negat fuisse ex sola virtute divina miraculose, & non ex dispositione in intellectu existente, siquidem hoc asserit in primo: Quo igitur pacto hoc conciliari poterit? Sanè non quia in secundo concessit lumen gloriæ vt visio connaturaliter, seu connaturalius fieret, aliàs negasset, illam fuisse ex sola virtute divina miraculose, quod asseruerat in primo: Ergo solum conciliandus est, quia in primo loco negat fuisse ex dispositione in intellectu existente permanentiter, & connaturaliter, & asserit fuisse ex sola virtute divina transeunter, & miraculose illuminante intellectum, in secundo verò asserit fuisse ex lumine gloriæ transeunter, & miraculose communicato, supra exigentiam status viæ; hoc enim pacto sibi mirè cohæret doctrina utriusque loci. Explicatur: Non alijs verbis, sed eiusdem dixit D. Thom. posse intellectum virtute divina elevari miraculose ad videndum Deum cum solis dispositionibus viæ, sine dispositione patriæ, aut sine lumine gloriæ intellectui inhærenti, quibus dixit visionem Moyse, & Pauli, non fuisse ex dispositione in intellectu eius existente, sed ex sola virtute divina miraculose, vt patet conferendo cum his, textus nobis obiectos ex num. 96. Sed his verbis non negat fuisse ex lumine gloriæ transeunter communicato, aliàs sibi manifestissimè contradixisset: Ergo nec cum dicit primum, intelligi potest, quod possit intellectus elevari ad visionem sine lumine gloriæ transeunter communicato. His igitur præmissis pro sensu legitimo D. Thom. vindicando.

106. Respondeo iam facilè ad obiectionem ex num. 96. concessa textu, distinguendo primum consequens: Ergo sine lumine gloriæ, quod est dispositio patriæ, sine illo inquam permanentiter communicato, & connaturali facto intellectui, quo pacto est dispositio patriæ, potest fieri miraculose quod intellectus videat Deum, concedo: Sine illo transeunter, & per modum passionis communicato, quo pacto non est dispositio patriæ simpliciter, nego consequentiam; unde solum infertur, quod fieri possit miraculose, aliquem diligeret Deum actu charitatis, sine dono intrinseco permanentiter communicato; non verò sine illo transeunter communicato, quod libenter fatemur. Ad confirmationem concessa etiam toto textu, vt iacet. Ad primam ex illo obiectionem, nego quod D. Thom. ibi distinguat modum videndi Deum à principio extrinseco, non enim sic ait, sed sic: Alio modo sic, quod principium operationis illius, sicut motus, sit à principio extrinseco, sicut est in motibus violentis, & operibus miraculosis: Valdè autem differunt, motum, seu operationem esse à principio extrinseco, & principium illius esse à principio extrinseco, nam hoc secundum potius importat operationem esse à principio intrinseco, quod nempe transeunter impressum sit à principio extrinseco, quo pacto contingit in motu violento, qui sanè est ab impulsu intrinseco impresso corpori ab extrinseco principio, & in operibus miraculosis patris à creatura, quia nempe creatura miraculose recipit à Deo virtutem intrinsecam, qua instrumentaliter concurrat ad opus miraculosum. Sic ergo intellectus in via potest miraculose videre Deum per principium intrinsecum, quod sit à principio extrinseco, non verò per puram extrinsecam assistentiam omnipotentis.

107. Ad secundam, in primis, distinguo ly sicut, sicut & eodem modo in omnibus, nego: Sicut, quantum admodum miraculosum supra dispositiones connaturales subiecti, concedo maiorem, & omissa minori, nego consequentiam, quia intentum D. Thom. non est pacificare in omnibus, sed solum in eo quod facit ad intentum, nempe in eo quod partus Virginis miraculosus est supra dispositiones connaturales Virginis, & sic possit visio elici supra dispositiones connaturales viatoris. Deinde, omitto minorem, quia si partus Virginis sit actio, & motus vitalis supernaturalis, seu superans vires naturales Virginis, absdubio ad illum requiritur qualitas transiens per modum virtutis in Virgine, vt parere possit, & de facto pariat, sicut ad omnem actionem eliciendam supra vires nature; nec oppositum vilo pacto probabunt contrarij ex D. Thom.

108. Ad tertiam, in primis, nego maiorem, quia est contra Div. Thom. quia ex

una parte expressè ait; visionem Moysis, & Pauli, non fuisse ex dispositione in intellectu eius existente, sed miraculosè ex virtute divina, & tamen fuisse dicit ex principio intrinsecò, sed ex lumine transeunter communicato. Deindè distinguo maiorem: Quod fit miraculosè, non fit ab intrinsecò, nec per principium intrinsecum permanentè, & connaturaliter communicatum, concedo: Non fit per principium intrinsecum transeunter, & per modum motionis, aut passionis suprâ connaturales dispositiones communicatum, nego maiorem, & concessa minori, consequentiam, quia non est contra rationem operis miraculosi fieri per principium intrinsecum transeunter, & per modum motionis communicatum, quando nempe tale principium communicatur suprâ omnes dispositiones connaturales, suprâque modum connaturalem subiecti, licet hoc diversimodè contingat in actibus vitalibus, ac in operibus non vitalibus, vt statim explicabo.

109. Ad quartam, omiſſa maiori, distinguo minorem: Petrus non elicit actum, illum per principium intrinsecum permanentè communicatum, concedo: Transeunter communicatum, nego minorem, & consequentiam quia cum ambulare sine pondere super aquas, sic actus vitalis agilitatis; debuit communicari D. Petro principium intrinsecum talis actus, licet non modo habituali, & permanente, quo pacto est dos corporis glorificati, tamen actualiter, & per modum transeuntis. Ad quintam, similiter dico, quod sensus D. Thom. est, posse intellectum vniri essentiæ divinæ modo illo, quo vnitur in Patria, sine hoc quod lumine gloriæ perfundatur habitualiter, & permanentè, sicut perfunditur in Patria; non verò quinto perfundatur transeunter, & per modum passionis, vt explicatum est. Quæ quidem solutio constat ex dictis.

110. Sed, vt mens D. Thom. clarius explicetur, replicabis primò: Aliquo modo debet esse ab extrinsecò visio essentiæ divinæ viatori miraculosè communicata, quo non fit ab extrinsecò visio in Patria elicitæ: Sed in Patria mediatur est ab extrinsecò, in quantum est à principio intrinsecò, quod ab extrinsecò illi communicatur, siquidem lumen gloriæ, adhuc in Patria, non profuit ab intrinsecò, naturæ, sed datur beatis ab extrinsecò, nempe ab ipso Deo: Ergò dum visio miraculosè datur viatori, elicitur ab extrinsecò etiam immediatè, hoc est, sine principio immediatè intrinsecò, sed immediatè à principio extrinsecò, aliàs nulla esset differentia. Secundò: Quia lumen gloriæ communicatum per modum passionis, & motionis transeuntis communicatur vt virtus instrumentalis instrumento, non verò tanquam virtus principalis causæ principali: Ergò si intellectus cum illo sic communicato po-

test elicere visionem vitalem, potest elicere illam vt causa purè instrumentalis mota transeunter: Ergò pariter voluntas poterit elicere actum charitatis vt causa instrumentalis purè mota transeunter; contra id, quod ex D. Thom. diximus num. 2. & 4. Tertio ex ipso D. Thom. 4. Sentent. dist. 49. quæst. 2. artic. 7. in corp. vbi sic ait: *Quæ sunt miraculosè, non dicuntur possibilià secundum naturam, in quæ sunt, sed secundum virtutem facientis tantum: Non enim dicimus, propriè loquendo, quod cæcus potest fieri videns, sed quod Deus potest eum facere videntem; & idèò dicendum est, quod nulla creatura in statu via existens potest Deum per essentiam videre, sed Deus potest facere, quod videat, adhuc in statu via manens.* Ergò hoc est possibile secundum virtutem facientis tantum, & consequenter non per virtutem intrinsecam intellectui, sicut quod cæcus fiat videns, non est possibile per virtutem supernam illi intrinsecam vt possit fieri videns, sed solum per potentiam extrinsecam Dei.

111. Respondeo ad primam, esse quidem differentiam, & disparitatem maximam; nam dupliciter potest dici aliquid convenire subiecto ab intrinsecò, vel ab extrinsecò: Primo, sumendo intrinsecum pro quocumque modo inhærenti, & extrinsecum pro nullo modo inhærenti. Secundò, sumendo intrinsecum pro permanentè, & connaturaliter subiecto communicato, sive per modum naturæ, sive per modum connaturalis proprietatis; & extrinsecum pro solum transeunter, & per modum passionis, & motionis communicato sine radice, nec per modum naturæ. Igitur, visio in Patria est elicitæ ab intrinsecò, non solum primo modo, quatenus est à lumine inherenti intrinsecè, sed etiam secundo modo, quia est à lumine communicato permanentè, & cum radice in beato, tanquam proprietatis naturalis illius in illo statu, consequata, & dimanans ex gratia habituali consumata, tanquam ex radice: Cæterum viatori, dum miraculosè communicatur, convenit visio ab intrinsecò primo modo, sed ab extrinsecò secundo modo, quia licet viator elevetur lumine intrinsecò, illud lumen intrinsecum non communicatur illi permanentè, & per modum naturæ, nec per modum proprietatis habentis radicem in subiecto, sed purè transeunter, & per modum motionis, & passionis transeuntis. Et hæc disparitas est expressa in Div. Thom. vt suprâ vidimus num. 104. Undè in forma, concessa maiori, neganda est minor, quia licet in beatis lumen gloriæ non fit ab intrinsecò naturæ secundum se, est tamen, & profuit, ac dimanat ab intrinsecò naturæ vt elevatur per gratiam consumatam ad statum illum, ipsique statui debitum, tanquam proprietatis connaturalis illius. E contra autem

in

in via, nam potius est suprâ conditionem status viæ, & suprâ omnes connaturales dispositiones illius, sine radice, solum transeunter. Vide suprâ num. 70.

112. Ad secundam, valdè notandum est, quod licet D. Thom. sæpè distinxit illos duos modos eliciendi visionem, nunquam dixit, quod intellectus per lumen transeunter operatur, aut videt Deum vt causa instrumentalis, seu vt purè motus per modum instrumenti, imò si paritas servanda est ex intellectu ad voluntatem, & è contra, inferitur, nunquam fuisse ex mente D. Thom. quod intellectus possit vitaliter videre Deum per modum causæ instrumentalis; nam vt suprâ vidimus num. 2. & 4. expressè negat, voluntatem posse elicere actum charitatis per modum causæ instrumentalis purè motæ, quia tolleretur ratio voluntarij, nempe esse à principio intrinsecò; cum autem etiam ratio vitalis petat essentialiter processionem à principio intrinsecò, clarè inferitur, iuxta D. Thom. non posse visionem vitaliter elici ab intellectu, si intellectus solum concurrat vt motus per modum instrumenti. Undè cenſeo, modum communicandi virtutem transeunter alicui causæ, vel subiecto, duplicem subdistingendum esse. Primum, ita quod communicetur tanquam principium intrinsecum quo elicitivum actionis vitalis distinctæ ab ipso principio. Secundum, ita quod non fit principium intrinsecum quo elicitivum actionis, sed motio solum virtuosa in ipsa actione, seu actu secundo participata, & exercita. Quando communicatur primo modo, virtus communicata re ipsa est qualitas per modum passionis communicata, & re ipsa constituit voluntatem in actu primo continentem actum supernaturalem, & proximè elicitivam illius per modum causæ principalis. Si autem communicaretur secundo modo, solum constitueret voluntatem in actu secundo motam, & operantem ab extrinsecò, absque principio intrinsecò, & consequenter per modum causæ purè instrumentalis, quod quidem omnino repugnat actu charitatis, & eius vitalitati, quæ essentialiter importat esse à principio intrinsecò, & à voluntate vt causa principali operante. Quam differentiam amplius infrâ explicabo.

113. Ad tertiam, concessa textu, distinguo consequens: Ergò hoc est possibile secundum virtutem facientis tantum, loquendo absolutè, & secundum se, concedo: Ex suppositione luminis transeunter communicati, nego consequentiam; nam *intellectum in statu via videre Deum per essentiam*, si sumatur absolute, solum est possibile Deo, & secundum virtutem Dei, quia absolute loquendo, intellectus in via non habet, imò ex natura rei repugnat habere in eo statu virtutem videndi Deum per essentiam, & idèò rectè dixit Div.

Thom. quod propriè loquendo hoc non est possibile, nisi secundum virtutem facientis tantum. Attamen, vt ex virtute facientis, nempe Dei, fiat possibile, & existens, hoc quod supponitur absolute impossibile viatori secundum suam virtutem, opus est, quod divina virtute, & miraculosè communicetur ei lumen gloriæ per modum passionis transeuntis, quo supposito, iam redditur ex illa suppositione miraculosa possibilis visio intellectui secundum intrinsecam virtutem, seu lumen ei communicatum. Et explicatur exemplo ipso D. Thom. nam sic est possibile secundum virtutem divinam tantum, intellectum in via videre Deum, sicut est possibile cæcum videre, seu fieri videntem: Sed cæcum fieri videntem non est possibile, nisi saltem transeunter, & per modum passionis datur illi lumen oculorum, quo ab intrinsecò videre possit, quo supposito, fit illi possibilis visio secundum virtutem, seu lumen intrinsecum transeuntis: Ergò pariter de visione essentiæ divinæ respectu viatoris. Undè, sicut cæcus miraculosè videret, seu feret videntem, non ita quod miraculum esset formaliter in ipso actu videndi (quia cum talis actus esset vitalis, & ab intrinsecò illius vt à causa principali, siquidem ipse esset qui principaliter, & vitaliter eliceret visionem, sequeretur, quod ipse principaliter eliceret miraculum, essetque causa principalis miraculi, quod quis dicat?) Sed miraculum esset formaliter in communicatione luminis oculorum, quo supposito, connaturaliter ad illud sequeretur visio; ita similiter, viator miraculosè videret Deum, non miraculo formaliter consistente in elicientia vitali visionis, sed in communicatione luminis gloriæ transeunter, ex cuius suppositione connaturaliter sequeretur visio, vt elicitæ ab intrinsecò, & modo vitali. Vide suprâ num. 70.

114. Obijciunt tertid: Habitus charitatis solum est necessarius ad supplendam efficientiam, quæ voluntati deest ad actum charitatis: Sed omne genus causæ efficientis suppleri potest Deus per se ipsum: Ergò & habitus charitatis. Respondeo, sicut ad primum, distinguendo maiorem: Solum est necessarius ad supplendam efficientiam, quæ deest voluntati in puro, & solo genere causæ efficientis, nego: In genere causæ, & principij formalis specificativi actus charitatis, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam, quæ non inferitur. Vel secundo, distinguo maiorem: Solum est necessarius ad supplendam efficientiam vitalem, & voluntariam, & ab intrinsecò, quæ deest voluntati, concedo: Efficientiam non vitalem, nec ab intrinsecò, nego maiorem, & minorem de genere causæ efficientis vitalis, quia licet Deus possit supplere per se ad effectum essentialiter non vitalem quodlibet principium purè efficiens illius, efficiendo nempe

per se, sine illo principio, talem effectum, non tamen ad actionem, vel actum essentialiter vitalem voluntati, aut intellectui, principium quo intrinsecum, & vitale, quia Deus non potest facere quod actus vitaliter eliciatur à potentia, supplendo principium quo intrinsecum potentia, quia implicat elici vitaliter, & non à principio intrinsecum.

115. Sed contra primam solutionem replicabis: Species impressa concurrat ad intellectionem, non solum efficienter, sed per modum causae formalis specificantis: Et tamen Deus potest supplere defectum speciei impressae: Ergo & principij formalis specificativi. Minorem probant, quia in visione beata supplet defectum speciei impressae creatae. Respondeo, distinguendo maiorem: Potest supplere defectum speciei impressae per omnipotentiam concurrentem purè in genere causae efficientis, nego minorem: Per suam essentiam exercendo genus causae formalis specificantis, concedo minorem, & nego consequentiam, quia sicut Deus non supplet defectum causae efficientis, nisi exercendo munus causae efficientis, ita non potest supplere defectum causae formalis, nisi exercendo munus causae formalis: Est autem differentia in eo, quod Deus potest per se ipsum, seu per suam essentiam, sine imperfectione, exercere munus speciei, seu causae formalis in esse intelligibili specificantis suam visionem, seu moventis, & determinantis intellectum ad illam; sed non potest sine imperfectione exercere munus principij quo formalis elicitivi ex parte potentiae, ut vidimus *quæst. præcedenti. à num. 25.*

116. Replicabis secundo, contra secundam solutionem: Quia Deus potest supplere defectum principij non vitalis per nos: Sed habitus charitatis est principium non vitale, siquidem non est ab intrinsecum naturæ: Ergo potest supplere per se defectum illius. Nego minorem, quam falsam esse, quæstione sequenti probabimus. Nec ratio in contra iuvat, quia non est de essentia principij vitalis esse ab intrinsecum, aliàs anima ipsa vitalis non esset corpori; sed solum esse intrinsecum modo infra explicando. Præterquam, quod maior distingui debet, quia nos solum dicimus, quod potest supplere defectum principij non vitalis quantum ad productionem effectus absolute sumpti, non verò quantum ad actionem causae secundae, licet non vitalis, quia Deus nec de potentia absoluta potest facere quod actio causae secundae existat, nec quod effectus efficiatur à causa secunda, adhuc non vitali, ablato, seu deficiente illi causae secundae principio intrinsecum elicitivo talis actionis, seu quo efficiat talem effectum, unde non potest facere, quod aliqua causa secunda calefaciat, sive eliciat actionem calefacivam, sine calore illi intrinsecum;

aut quod illuminet, sine luce sibi intrinsecum, licet calefacere, aut illuminare non sint actiones vitales. In quo quidem ipsi contrarij manifestè sibi contradicunt, nam ex vna parte dicunt Deum supplere efficientiam causae secundae, & ex alia volunt, quod causa secunda efficiat id ipsum, & tantum, quantum antea: Quod est dicere, simul existere efficientiam causae secundae, & suppleri à Deo defectum illius, quod implicat contradictionem manifestam.

117. Replicabis tertio: Potest Deus supplere efficientiam omnium principiorum, hoc est, tam potentiae, quam habitus, & cuiusvis alterius in visionem beatam, & in actum charitatis, & in alios actus vitales, efficiendo nempe se solo in intellectu, & voluntate merè passivè se habentibus intellectionem, & amorem, seu alios actus vitales: Quod probant testimonio plurium Thomistarum antiquorum; & ratione sic; quia intellectio, & idem de amore, est qualitas distincta ab actione per quam producit: Ergo de potentia absoluta potest produci, & existere sine tali actione, producta à Deo se solo. Antecedens probant ex D. Thom. *quæst. 4. de Potent. artic. 4. in corpor. vbi de conceptione, seu verbo mentis, inquit: Differt autem ab actione intellectus, quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, & quasi quodam per se ipsum constitutum.* Consequentiam etiam probant, quia terminus actionis, quamvis sit terminus vitalis, potest produci sine actione viventis, ut patet in augmento per nutritionem acquisito, quod potuit produci à solo Deo: Ergo quamvis intellectio sit vitalis, si producitur à potentia per actionem distinctam, poterit etiam à solo Deo produci, intellectu non agente, sed merè passivè se habente: Ergo poterit Deus supplere concursum omnis principij in illam. Tum sic arguunt: Ergo multò melius poterit supplere concursum vnus, nempe habitus, non supplendo concursum alterius, nempe potentiae: Ergo poterit disponere, quod intellectio supernaturalis, seu visio beata activè eliciatur à potentia, non concurrente habitu, nec principio supernaturali intrinsecum. Hoc argumento vitur Alderete, & illud iudicat efficax, si supponatur doctrina præcedens, quam nos communiter supponere inquit.

118. Respondeo tamen primò, negando antecedens, quia ipsius doctrina minimè est Div. Thom. nec Thomistarum: Fatemur enim Thomistæ, quod conceptio mentis, seu verbum producitur ab intellectu per actionem distinctam, nempe per ipsam intellectionem, ut dictio est; sed negamus, & negat D. Thom. ipsum verbum esse intellectionem, aut actum intelligendi, cum potius sit effectus, aut terminus ex intellectione, & actu intelligendi procedens,

cedens, ut expressè fatetur D. Thom. *quæst. 4. de Veritat. artic. 2. dicens: Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi. Et 4. contrag. cap. 11. dicens: Est autem de ratione interioris verbi, quod procedat ab intelligere, cum sit, quasi terminus intellectualis operationis.* Unde datò, quod hinc probaretur, verbum mentis posse produci à solo Deo, non tamen quod intellectio, aut actus vitalis intelligendi produci possit in intellectu merè passivè se habente, à solo Deo; & idem de amore, nempe, quod licet impulsus ex amore procedens possit à solo Deo produci; non tamen ipse amor. Præterquam, quod pauci erunt Thomistæ, qui dicant, verbum mentis posse produci à solo Deo, quia licet producatur per actionem, & intellectionem distinctam, est tamen terminus essentialiter vitalis, essentialiter petens procedere vitaliter, alioquin non esset verbum mentis, sicut si Deus se solo produceret verbum externum oris, ore non se movente, nec activè concurrente, non esset verbum, nec loquutio oris, sed solius Dei. Nec exemplum de augmento nutritionis, iuvat, quia possit quidem Deus producere in vivente augmentum substantiæ & quantitatis, vivente merè passivè se habente; sed tunc illud augmentum non esset augmentum vitale, nec nutritionis, nec vivens augetur per nutritionem vitaliter, sed ab extrinsecum, sicut possit lapis, aut lignum mortuum. Sed ut liberales sumus erga contrarios, & quia quæstio præsens non pendet ab illa, an vivens possit vivere per actionem purè infusam, & à se activè non elicitam, damus hoc contrarij, licet repugnantissimum, & toti veræ Philosophiæ adversum. Et.

119. Respondeo secundo, omisso antecedenti, cum doctrina ipsius, negando consequentiam subillatam, nempe, quod multò melius poterit Deus supplere concursum vnus principij, nempe habitus, non supplendo concursum potentiae; quia cum potentia non aliter influat in actum supernaturalem, nisi ratione principij quo, & virtutis supernaturalis, implicat contradictionem Deum relinquere concursum potentiae, deficiente concursu principij quo, seu virtutis ipsius: Sicut implicat Deum relinquere concursum animæ in intellectionem, supplendo concursum intellectus; & concursum animæ in visionem externam, supplendo concursum potentiae visivæ, quia hoc esset disponere, quod anima intelligeret sine intellectu, & quod anima videret sine potentia, aut principio quo visivo: Sic ergo pariter non possit Deus disponere quod intellectus videret Deum, seu eliceret visionem Dei, sine principio formali quo videndi, aut eliciendi visionem. Et quidem rogo, quo principio, aut qua virtute proximè eliceret

intellectus, seu ageret visionem beatam? Nam intellectum agere, & non esse quo agat, seu nihil dari, quo agat, idem est formalissimè, ac hominem vivere, quamvis non habeat, quo vivat, ignem comburere, quamvis non habeat, quo comburat, corpus illuminare, quamvis non habeat, quo illuminet: Quod quidem non minus chimericum est, quam aliquem esse hominem, quin habeat, quo homo sit; esse album, quin habeat, quo si albus; quia sicut ad essendum in aliqua specie essentialiter requiritur, quod subiectum habeat aliquid, quo sit in illa specie; ita ad agendum in aliqua specie essentialiter requiritur, quod subiectum habeat aliquid, quo agat in illa specie agendi: Et sicut interrogatus: *Quo Petrus est homo?* Chimericè responderet: *Nihilo;* ita interrogatus: *Quo intellectus videt Deum, aut quo elicit visionem beatam?* Chimericè responderet: *Nihilo.* Et hoc quidem evidentissimum est ipsi lumini naturali. Unde rogo: In absentia auxilij intrinseci, quo principio, aut qua virtute intellectus eliceret visionem beatam? Si dicas, quo nullo principio, aut nulla virtute ageret, aut eliceret: Ergo non ageret, nec eliceret: Ergo non maneret concursus activus intellectus. Si aliquo, aut aliqua virtute: Ergo iam Deus non possit supplere concursum illius virtutis; manente concursu potentiae. Deinde rogo: Quo principio, aut qua virtute? Si dicas, quod se ipso, suaque naturali virtute secum identificata. Contra est: Quia licet sua naturali virtute possit agere naturaliter, & in specie qualibet agendi naturaliter, implicat quod præcisè sua sola naturali virtute agat supernaturaliter: Sed per vos intellectus, sicut voluntas, in quolibet actu supernaturali, non agit naturaliter, nec in specie vlla naturali actionis, sed agit supernaturaliter: Ergo non agit sola sua virtute naturali: Qua ergo virtute, aut quo principio proximo ageret supernaturaliter, & in specie actionis supernaturalis, deficiente illi virtute intrinseca supernaturali? Si nulla supernaturali: Ergo non ageret supernaturaliter. Si aliqua supernaturali, vbi illa est? Si dicas, quod virtus supernaturalis, qua tunc ageret potentia supernaturaliter, esset omnipotentia, quæ se ipsam substitueret loco virtutis supernaturalis creatæ, & fieret virtus quo potentiae. Contra est: Quia iam quæstione præcedenti ostendimus, esse contra perfectionem divinx omnipotentiae, & cuiuslibet perfectionis divinx, fieri principium quo potentiae creatæ, & illi subordinari, ut quo suo quod, quia ad hoc deberet vniri intrinsecè illi per informationem, & supponitari à supposito creato, personariq; ab illo, & alia quæ ibi diximus; unde iam non suppletur habitus per auxilium extrinsecum, aut per

omnipotentiam purè extrinsecè concurrentem partialiter, sed per ipsam, vt factam intrinsecum auxilium.

120 Dices forsan cum Alderete *ubi supr. num. 8.* quod auxilium extrinsecum, seu omnipotentia, adhuc vt extrinsecè assistens, continet eminenter virtutem habitus, seu luminis, ac proinde, supposito, vt supponimus, quod potest supplere concursum omnium principiorum, se solo producendo actum in potentia purè passivè se habente, multò melius poterit, simul cum potentia, efficere in illo actu, quidquid lumen supernaturale efficit, & à Deo actus accipiet supernaturalitatem. Nota hæc vltima verba, & simul, quod semper suspicatus sum, nempe, esse de mente adversariorum, quod actus supernaturalis non habet supernaturalitatem à potentia; sed solum habere illam à Deo, vel immediatè, vel mediantè lumine, aut habitu, vt principio quo ipsius Dei: Nam ipse Alderete testatur, quod à Deo actus accipiet supernaturalitatem, & quod potentia eodem modo concurrat ex parte sua cum lumine, ac sine illo, cum omnipotentia; ac proinde potentia ex parte sua merè passivè se habebit ex parte sua ad supernaturalitatem actus, sive ad sit, sive desit habitus supernaturalis, & sola differentia erit, quod præsentè habitu, actus accipiet ab illo supernaturalitatem, sed absente illo, actus accipiet à solo Deo, supernaturalitatem, sed in neutro casu à potentia, sed potentia ex parte sua merè passivè se habebit quantum ad hoc quod actus sit, vel non sit supernaturalis: Quod quam falsum sit, iam videmus. Undè tertio responderi potest, distinguendo illud consequens: Ergò multò melius poterit Deus supplere concursum vnus, nempe habitus, manente concursu potentie erga vitalitatem naturalem, vel in genere, transeat: Manente concursu potentie erga supernaturalitatem, seu vitalitatem specificam, & supernaturalem, nego consequentiam. Undè, si quid probatur, solum probatur, posse Deum disponere, quod potentia ex parte sua concurrat ad actum, quoad vitalitatem in genere, & quod actus per accidens respectu potentie, & ipsa merè passivè se habente, evadat specificè talis, & supernaturalis, supernaturalitate adiecticia, seu, vt vulgò dicitur, *positiva*, ab extrinsecò: Hoc autem quam chimericum sit, & quot absurdum pariat, videri potest *supr. n. 42.*

121. Obijciunt quartò: Potest Deus supplere concursum animæ in suas potentias, se solo illas producendo, quo casu per illas posset anima vivere: Ergò pariter potest supplere concursum luminis in visionem, seu auxilij intrinseci in actum charitatis, ita vt anima tunc viveret talibus actibus. Confirmant: Quia anima vivit efficiendo, & conservan-

do species spirituales in se ipsa: Et tamen potest supplere hunc concursum efficiendo se solo illas species: Et ergò pariter potest supplere concursum luminis, licet sit lumen vitale: Confirmant secundò: Quia anima, vel potentia spiritualis etiam vitaliter producit, & conservat habitus acquisitos: Et tamen potest Deus supplere concursum animæ, & potentie in tales habitus, illos se solo producendo: Ergò pariter poterit supplere concursum habitus in actum vitalem.

122 Respondeo primò, negando antecedens, quia concursus animæ in suas potentias est præcisè illa exigentia, qua exigit anima actionem terminatam primario ad animam producendam, terminari secundario ad productionem potentiarum, vt proprietatum ipsius animæ, determinando causam productivam animæ vt consequenter producat potentias; qui concursus est magis in genere causæ formalis, quam efficientis, vt ostendit in *Physic. lib. 2. quest. 13.* Et hic concursus suppleri nequit à Deo, quia Deus nequit tollere, quod anima exigit, & determinet causam ad secundario producendas proprietates. Vel secundò, dato quod anima verè efficiat suas proprietates, distinguo antecedens: Potest supere concursum animæ in potentias, componendo simul, quod anima illas efficiat, nego: Ita quod anima respectu illarum merè passivè se habeat, transeat antecedens. Et cum inquis, quod per illas tunc viveret, distinguo: Tanquam per potentias à se productas, nego: Tamquam per potentias purè infusas erga quas merè passivè se haberet, transeat: Ex quo ad sumum sequitur, quod posset Deus supplere concursum luminis, seu habitus, imò & potentie in actum supernaturalem, non quidem componendo; quod potentia illam activè eliciat, aut producat, sed solum ita, vt potentia vivat per illum vt à se non elicitum, sed sibi purè infusum, ipsa merè passivè se habente; quod an possibile sit, modo non disputamus, sed solum an possit potentia propriè, & activè elicere actum supernaturalem, absque auxilio intrinsecò, supplente omnipotentia extrinsecè concursum illius. Vel tertio, nego paritatem: Quia vita per modum principij, seu principij quo vivendi potest esse infusum subiecto viventi, quia erga illud activè, sed solum passivè se habeat; at vita in actu secundò (qualis est actus charitatis, seu visio beata) quæ consistit in se movere, implicat quod sit propriè infusa subiecto viventi, ita vt erga illam merè passivè se habeat, aliàs se moveret merè passivè se habendo, quod implicat manifestam contradictionem.

123. Ad confirmationem, nego maiorem: Quia anima, seu intellectus efficit spe-

Species spirituales per intellectum agentem, qui propriè non est potentia vitalis, sed potentia physicè productiva, & educiva specierum, per illuminationem phantasmatis materialis, vt explicavi *lib. 3. de Anim. quest. 3.* Et quidem, si actio productiva specierum esset verè vita, deberet assignari ad quam speciem vitæ pertineret, quod haud facillè præstabitur, quia nec est vita vegetativa, nec sensitiva, nec intellectiva, cum producere species, non sit intelligere, nec volitiva, vt per se patet: Solum ergò potest dici vita impropriè, & dispositivè, quatenus producendo species ex phantasmatis in intellectu possibili, disponit intellectum possibilem, vt possit vivere intelligendo. Undè anima producendo species, non vivit propriè, minusque illas conservando, nā dormiens conservat species, & in huiusmodi conservatione minimè tunc vivit. Vel secundò, omiſsa maiori, distinguo minorem: Potest Deus supplere concursum effectivum animæ in species, componendo simul quod anima vivat in illarum productione, aut quod illas activè efficiat, nego: Hoc sublato, seu ita quod anima ad illas merè passivè se habeat, concedo minorem, & nego consequentiam in sensu intento; quia sicut casu quo Deus suppleret concursum animæ in species, anima erga illas merè passivè se haberet, & minimè viveret in illarum productione; ita casu quo Deus suppleret concursum habitus supernaturalis in actum supernaturalem, se solo producendo actum vt supernaturalem, anima merè passivè se haberet, & minimè viveret per illum. A secundam confirmationem eodem modo respondeo, quod Deus potest supplere concursum vitalem animæ, vel potentie vitalis ad habitus acquisitos, se solo illos producendo; sed tunc casus anima, nec potentia, nec producet habitus, nec viveret in illorum productione; si autem volunt contrarij, quod ita suppleat Deus concursum supernaturalem principij quo intrinseci ad actus supernaturales, efficiendo nempe illos actus in intellectu, vel voluntate se solo, nihil proficiunt, quia pariter dicendum erit, nec intellectum, nec voluntatem eo in casu activè eliciturum actum illum, nec viviturum per ipsum, sed merè passivè se habiturum. Nec valet dicere, assumptum contrariorum non esse, quod Deus suppleat concursum potentie in actum supernaturalem, sed solum concursum principij quo supernaturalis, nempe luminis, vel habitus. Non inquam valet, nam, non concurrente principio quo, quo concurreret potentia ex parte sua? Sanè nihilo sui concurreret: Ergò non concurreret: Implicat ergò quod Deus suppleat concursum principij quo, quin suppleat concursum potentie. Recole *supr. dist. num. 119.*

124.

Obijciunt quintò: Demum Deum conservare habitum luminis gloriæ per creationem, intimè penetratum cum natura intellectuali, sive cum intellectu absque vnione, vel informatione (& idem de habitu charitatis cum voluntate;) in hoc casu posset habitus supernaturalis simul cum potentia efficere visionem, vel actum charitatis, eundem, quem posset vnitus: Ergò poterit idem omnipotentia per modum auxilij extrinseci. Consequentia patet: Quia propterea negamus omnipotentiam id posse; quia auxilium potentie ad actus supernaturales debet esse illi intrinsecum per informationem, eamque intrinsecè perficere: Ergò si habitus posset concurrere per solam penetrationem cum potentia, sine informatione, multò melius omnipotentia id ipsum poterit. Antecedens autem probant, quia aliæ qualitates possunt exercere suas operationes, quin informant suum connaturale subiectum, vt patet in accidentibus Eucharistiæ, quæ exercent suas operationes, & activitates, etiam si non informant suum connaturale subiectum: Ergò pariter habitus supernaturales non exigunt ad suam activitatem exercendam in actus supernaturales, informare potentias: Ergò quin informant, possunt concurrere.

125.

Respondeo, in primis inter qualitates spirituales inexplicabilem esse penetrationem intimam, quia non sunt in loco, nisi per informationem subiecti existentis in loco vel per operationem; cum autem habitus supernaturalis non informans potentiam nihil intimè operaretur in potentia ipsa, non est intelligibile quomodo penetraretur intimè cum potentia, aut cum anima; Deus enim idè iuxta D. Thom. intimè penetratur cum omnibus rebus, quia intimè eas conservat, & subsistentat in esse, adè vt ab aliquibus vocetur essentia essentiarum. Deindè hoc prætermisso, posset, omisso antecedenti, negari consequentia, quia licet aliquæ rationes pro nostra sententia æquè probent repugnantiam vtriusque, vt est illa, quæ desumitur ex informatione requisita inter principium quo, & quod. Tamen sunt aliæ rationes, quæ specialiter probant repugnantiam actus supernaturalis cum sola omnipotentia extrinsecè assistente, quæ non id probant de actu elicitò à potentia cum habitu creato, & assistente; nempe, quia casu quo sola omnipotentia assisteret, potentia naturalis esset totalis, & adæquata causa secunda principalis illius actus, cum non daretur con causa secunda: Item, quod nihil daretur novum in rerum natura, quod de novo inciperet potentia posse elicere actum supernaturalem: Ac demum, quod actio voluntatis non posset esse eadem elicità sine lumine cum sola omnipotentia, ac illa quæ esset cum lumi-

ne; quæ rationes specialiter probant, repugnare actum supernaturalem elici à potentia cum sola omnipotentia extrinsecè assistente. Veruntamen, nego antecedens: Quia actus charitatis, vel visionis supernaturalis, essentialiter est actus vitalis vitaliter elicited à potentia: Si autem procederet à potentia, & habitu non vnitus per se, non posset esse actus vitalis potentie, nec ab illa vitaliter elicited, saltem in quantum supernaturalis, quia in quantum supernaturalis non esset ab intrinsecò potentie, nec animæ, imò nec animæ, aut potentia ageret per se supernaturaliter, sed per accidens, & ab extrinsecò actus eius evaderet supernaturalis, & talis speciei determinatæ; quod manifestè implicat contradictionem. Ad probationem antecedentis, dico, illa in nimis probare: Quia probat, potentias vitales separatas ab anima posse elicere eosdem actus vitales, ac animæ vnitas; imò & quod corpus, & anima per puram penetrationem, sine vnione, nec informatione, possent elicere easdem operationes vitales, quas vnitas eliciunt; quod quam absurdum sit, explicari non potest facile, nam indè sequeretur nullum esse fundamentum ad probandum animam esse formam intrinsecam corporis, sed solum penetratam cum ipso, cuius contrarium definitum est in Concil. Vicens. sub Clement. V.

126. Deindè distinguo antecedens: Aliæ qualitates vitales possunt exercere suas operationes vitales, quin informet suum connaturale subiectum, nego antecedens: Aliæ qualitates non vitales suas operationes non vitales, subdistinguo: Et in tali casu subiectum connaturale earum nihil ageret, concedo: Et ageret verè illis, vt suo principio quo, nego antecedens, & consequentiam. Quia in primis, quando qualitas non vnita, nec effecta à subiecto aliquid agit, illud subiectum minimè agit ea qualitate, vt patet in accidentibus Eucharistie, ibi enim dici nequit, quod activitate illorum verè agit substantia panis, & vini; & hoc verum esset, quamvis conservaretur substantia penetrata, sed non vnita cum illis, quia nulla substantia agit activitate non sua; activitas autem accidentium non esset re ipsa, nec actualiter, activitas substantie, si ipsi vnita non foret, nec illam informans, sed in se miraculosè subsistens independentè à substantia ipsa: Non ergò substantia tunc ageret activitate accidentium, vt potè non sua: Ergò similiter in casu argumenti, nec anima, nec potentia ageret activitate habitus supernaturalis, vt potè non sua, quia non vnita: Ergò nec ageret, nec viveret activitate, aut vitalitate supernaturali, sed solum activitate, & vitalitate naturali, quæ tunc casus sola esset sua: Quo ergò pacto viveret supernaturaliter, agendo solum activitate naturali, & vivendo solum vitalitate naturali? Dein-

dè habitus supernaturalis non vnitus, dato quod agere posset, ageret quidem non vt quo potentie, nec animæ, cum actu non esset ipsius, nec ab illa sustentatus, sed miraculosè per se subsistens, vnde solum ageret vt quo suam, & consequenter per se, & vt quod, sic enim agunt qualitates, seu accidentia Eucharistie: Si ergò habitus sic penetratus ageret vitaliter, ageret vivendo in se, & per se supernaturaliter; hoc autem, vel ipsi contrarij impossibile divinitus existimant; & nihil conduceret, casu quo possibile foret, vt anima viveret supernaturaliter; nam quid quod principium quodam collateralè animæ vivat in se, & per se supernaturaliter, vt ipsa vivat supernaturaliter? Implicat ergò contradictionem, animam, aut potentiam vivere supernaturaliter, aut elicere actum supernaturalem vitalem per qualitatem supernaturalem sibi non vnitam, sed solum penetratam, & per se existentem.

127. Obijciunt sextò: Habitus supernaturalis; v. g. luminis glorie, vel charitatis, non est vitalis: Sed principium non vitale, potest suppleri per auxilium extrinsecum: Ergò & habitus supernaturalis. Probant maiorem: Quia habitus supernaturalis non est ab intrinsecò animæ. Minorem autem: Quia Deus potest supplere concursum speciei, eo quod non est principium vitale: Ergò. Respondeo tamen, maiorem esse falsissimam, vt probabimus questione sequenti. Et minorem etiam, si loquatur de supplere ad hoc vt causa secunda sine principio quo efficiat idem, ac cum illo, quia hoc Deus facere non potest, nisi ipse Deus se ipsum faciat, & substituat vt principium quo, quo pacto se gerit, quando supplet, vel præstat munus speciei impressæ, non quidem absque vnione, & informatione intellectus in esse intelligibili, sed solum absque vnione, & informatione physica, quæ non requiritur; nec tunc Deus est principium quo, aut virtus qua alterius quod creati, sed solum sui ipsius; nec propriè supplet pro specie impressa sui, cum hæc sit impossibilis ab eo distincta; sed exercet munus proprium speciei impressæ sui; nec admittimus, quod Deus possit supplere aut gerere munus speciei impressæ alterius obiecti creati, quia fieret virtus qua ipsius, & principium quo eius, quod ei repugnat omnino; quæ omnia si considerarent contrarij, non ita inculcarent, & iterarent exemplum speciei impressæ; nam doctrina nostra de specie impressa est, quod illa in primis non est principium quo potentie, sed obiecti; item, quod illa suppleri non potest divinitus, ita vt obiectum concurrat ad sui notitiam sine sui specie: Item, quod solum suppleri potest, si obiectum se ipso sit sui speciei intelligibiliter informans intellectum: Item, quod hoc pacto suppletur à Deo, non ad hoc vt obiectum aliud creatam pariat, sui

sui notitiam, sed substituendo pro se, si sic dici potest, & vt quo sui, ad sui notitiam. Ex quo sequitur, in primis, quod suppleri non potest principium quo potentie ad hoc vt illa vivat supernaturaliter, nisi per aliquid, quod substituat loco ipsius, & fiat principium quo talis potentie: Item, quod hoc præstare non potest Deus, quia Deus nequit esse quo potentie creatæ, & quia hoc requirit informare potentiam, non intelligibiliter, quia potentia non concurrat intelligibiliter, sed physice, quia ipsa operatur physice suo quo: Vide ergò quanto magis adverteretur contrarijs exemplum speciei impressæ. Ex quo patet ad sequentia.

128. Replicat enim Alderete, quia licet verum sit quod species se teneat ex parte obiecti, & non sit principium vitale, tamen negari non potest, quod est complementum potentie, per quod intellectus constituitur potens producere notitiam obiecti, & eam præcontinens: Et tamen potest talis species hoc præstare sine vnione, & informatione per extrinsecam assistentiam, vt cum essentia divina gerit munus speciei impressæ; vel etiam cum illa, vt contingit in cæteris speciebus: Ergò pariter comprincipium supernaturale potentie, licet se teneat ex parte illius. Secundò: Intellectus sine specie est impotens intelligere, & cum illa extrinsecè assistente, licet non informante, fieret potens: Ergò potest intellectus transire de impotente ad potentem intelligere, per aliquid extrinsecum: Ergò per auxilium extrinsecum. Tertio: Quia potest intellectus nunc constitui intrinsecè potens intelligere obiectum per speciem intrinsecè in ipso receptam, & immediatè postea, si Deus, vt posset, tolleret vnionem, & conservaret speciem intimè assistentem posset constitui potens extrinsecè per illam; & tamen esset æquè potens, quia quod sit intrinsecè, vel extrinsecè, parum interst, siquidem æquè potens est intellectus beati per essentiam divinam extrinsecè assistentem, ac foret, per speciem impressam intrinsecè vnitam, & creatam: Ergò pariter, eadem potentia, quæ modo est intrinsecè potens elicere actum supernaturalem per habitum in se receptum, poterit esse æquè potens, licet extrinsecè, per auxilium extrinsecè assistens. Quarto: Quia Angelus, se ipsum intuitivè cognoscens, concurrat vitaliter per modum obiecti, cum cognitio sui, etiam ea ratione, qua est ab obiecto, sit ab intrinsecò sui: Et nihilominus ille concurrat per modum obiecti, licet sit vitalis, potest à Deo suppleri: Ergò pariter concursus luminis licet vitalis.

129. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Potest talis species hoc præstare sine vnione, & informatione physica, vel cum illa, concedo: Sine vnione,

vel informatione in esse intelligibili, nego minorem; quia species impressa essentialiter habet, quod sit forma intelligibilis intellectus, intelligibiliter complens illum ex parte obiecti, vt sit proximè intellectivus obiecti; quod autem informet physice, hoc dicimus esse de materiali, & per accidens, ratione nempe entitatis accidentalis, & idè essentia divina est verè sui species, quia sit forma physica, sed solum forma intelligibilis, intelligibiliter actuans, & determinans intellectum; vnde falsum est, quod intellectum compleat per solam assistentiam extrinsecam. Ex quo negatur etiam consequentia, quia comprincipium supernaturale ex parte potentie, cum sit principium quo physicum illius, debet essentialiter esse illi physice intrinsecum, vt illam intrinsecè potentem constituat. Ex quo ad secundam, nego antecedens, quoad secundam partem, quia vt species constituat intellectum potentem proximè intelligere requiritur essentialiter, quod intelligibiliter informet ipsum, & ipsum actuat, vt sæpè diximus, licet non physice, quia nec physice concurrat. E contra est de auxilio dante vires ex parte potentie, quod concurrat vt principium quo physicum. Præterquam, quod licet posset intellectus fieri potens extrinsecè ab obiecto, seu ex parte obiecti ab producendam notitiam ipsius in se ipso, hoc non sequeretur de habitu, seu comprincipio ex parte potentie; quia intellectio, quatenus procedens ab obiecto, non est vitalis, nec ab intrinsecò intelligentis; attamen habitus supernaturalis datur potentie, vt actus supernaturalis sit ab intrinsecò eius, & vt sit ei vitalis, & voluntarius, vt supra vidimus ex D. Thom. num. 4. vnde implicat, quod hac ex parte fiat extrinsecè potens. Vide supra à num. 45.

130. Ad tertiam similiter, dico, quod si Deus conservaret speciem obiecti informantem, & actuantem intelligibiliter intellectum, ablata vnione physica in esse accidentis, posset intellectus intelligere tale obiectum, & producere cum ipso notitiam illius, quia hæc solum informatio requiritur per se in specie, nempe per modum formæ intelligibilis, vt patet in essentia divina; secus verò, si hanc non conservaret, quia absque omni informatione, & actuatone intellectus, non posset ipsum constituere potentem proximè, nec continentem talem intellectionem. Et dato quod posset, non sequitur, quod posset similiter constitui potens per auxilium extrinsecum supplens defectum virtutis ex parte potentie, quia virtus ex parte potentie essentialiter debet esse intrinseca potentie, vel per identitatem, vel per informationem physicam, vt actus tali virtute elicited sit ab intrinsecò potentie, & ipsi vitalis, seu voluntarius. Ad

quartam, nego maiorem: Nam quid falsius, quam obiectum sub munere obiecti concurrere vitaliter ad intellectionem? Alias enim sub munere obiecti viveret, & se moveret, quod quis dicat? Nec obest, quod concursus ille in Angelo sit ab intrinseco sui, quia non est ab intrinseco sui per actionem à se ut obiecto elicitam, nec qua ut obiectum se moveat, sed solum per actionem à se determinatam, & specificatam obiectivè, & intelligibiliter. Nego etiam maiorem, quæ falsior est, quia Deus non potest esse species obiecti creati, & consequenter nec Angeli, nec gerere munus illius, nec hoc quicquam afferuit, nec potest facere, quod Angelus intelligat se ipsum sine specie obiectivè concurrente, & specificante ipsam sui intellectionem, vnde nec formaliter per se ipsum, nec efficienter potest supplere concursum substantiæ Angeli per modum speciei.

131. Obijcit septimò Alderete, ratione, quam vocat à priori: Etenim supponamus, esse possibile intellectui lumen maioris activitatis, quam quod de facto habeat, seu quod de facto habeat lumen ut quatuor, & sit illi possibile lumen ut octo, sanè tunc posset Deus supplere defectum luminis ut octo per assistentiam suæ omnipotentiae, ita ut vi illius intellectus eliceret visionem ut octo: Sed hoc supposito non est cur non possit etiam supplere lumen ut quatuor: Ergò posset supplere totum lumen: Ergò pariter in habitu charitatis ad actum charitatis. Probat maiorem: Quia cum eo supplemento rectè salvaretur, tum, quod visio evaderet vitalis, tunc quod evaderet supernaturalis vitaliter, ab intrinseco, & per se, nempe ratione luminis intrinseci: Sed hoc tantum requirimus, ut potentia possit elicere visionem: Ergò cum eo supplemento per omnipotentiam extrinsecè assistentem posset intellectus elicere visionem, prout requiritur ut illam eliciat. Respondeo, negando maiorem: Quia Deus nec de potentia absoluta potest facere, quod intellectus cum lumine solum ut quatuor, eliciat visionem ut octo. Ad probationem, dico, quod cum eo supplemento salvaretur, quod visio evaderet supernaturalis vitaliter in gradu ut quatuor, quia in hoc gradu esset supernaturalis ab intrinseco; sed non quod esset supernaturalis vitaliter in gradu excedente usque ad octo, quia in hoc gradu esset purè ab extrinseco, & omninò per accidens respectu intellectus: Cum autem repugnet visio ut octo, quæ ut quatuor sit vitalis, & ut octo non sit vitalis, nec ab intrinseco; indè est repugnare absolute illud supplementum.

EXPLICATUR CONCURSUS
premissa naturalis in conclusionem
Theologicam.

132. Obijciunt octavo: Non repugnat pluribus principiis elevari ad influendum in actus supernaturales per formas extrinsecas: Ergò nec intellectui, aut voluntati per omnipotentiam extrinsecè assistentem. Probat antecedens. Primò: Nam species, quæ deferuntur actui fidei elevantur, & non per qualitatem intrinsecam. Secundò: Quia anima influit in actus fidei, & spei, per modum principij radicalis, etiam in peccatore, in quo non est gratia habitualis: Et tamen ad hoc non elevatur intrinsecè per formam intrinsecam: Ergò. Tertio, & principaliter: Nam actus Theologiæ, nempe Theologica conclusio est supernaturalis, & in illam influit premissa naturalis: Et tamen non est elevata intrinsecè per aliquid intrinsecum supernaturale, sed ad summum extrinsecè per premissam supernaturalem: Ergò.

133. Respondeo, negando antecedens de principiis per se influentibus in actum supernaturalem, ut talem: Licet enim possit admitti principium ita concurrens, quod respectu illius evadat actus per accidens supernaturalis, quin concurrat ut intrinsecè supernaturalizatum; non tamen principium per se causans actum ut supernaturalem, quin per prius supernaturalizetur intrinsecè. Ad primam probationem in contra iam supra diximus species intrinsecè supernaturalizari aliqua illustratione superna, ut concurrant per se ad actum fidei supernaturalis. Ad secundam est triplex sententia. Prima quæ dicit, in peccatore manere in anima gratiam habituales sub munere radicandi habitus fidei, & speciei, licet non sub munere radicandi charitatis habitum, nec sub munere iustificantis. Et hanc sententiam valdè absurdam reputo, & contrariam definitioni iustificationis, quata tradit Concil. Trident. Secunda dicit, dari in peccatoris anima, quandam participationem imperfectam naturæ divinæ, quæ sit radix cognoscendi, & amandi Deum imperfectè, nempe per fidem, & spem, quæ etsi sit gratia habitualis imperfecta, non tamen simpliciter talis, nec eadem realiter, quæ iustificat, excluso peccato: Et hanc existimo probabilem; illa autem admissa, iam anima in peccatore elevatur intrinsecè per formam intrinsecam supernaturalem ut possit per modum radicis concurrere per se ad actus fidei, & spei: Tertia, negat in anima peccatoris radicem intrinsecam habituum fidei, & spei. Veruntamen in hac responderetur objectioni, quod etsi anima non elevetur intrinsecè immediate, elevatur tamen

men intrinsecè mediatè, quia elevantur intrinsecè potentiae per habitus supernaturales, quæ potentiae intrinsecè informant animam, & sic illi habitus intrinsecè, licet mediatè, elevant animam, elevando intrinsecè potentias intrinsecas ipsius animæ, ab ipsa anima radicas. In hac etiam sententia salvatur, quod anima concurrat per se ad actus supernaturales ut intrinsecè elevata ad ipsos, & non purè per assistentiam extrinsecam omnipotentiae. Quænam autem ex his duabus sententijs teneri debeat infra dicemus.

134. Ad tertiam est etiam multiplex inter Thomistas sententia, de quo videri potest M. Ferre in præsent. Et in primis, distinguunt potest maior: Conclusio Theologica est supernaturalis ab intrinseco premissæ naturalis, aut per se ut ex illa illata, nego: Ab extrinseco, & per accidens respectu illius, concedo maiorem, & distinguo etiam secundam partem: Influit in illam premissa naturalis, in illam inquam ut supernaturalem per se, nego: In illam secundum rationem, cui per accidens coniungitur quod sit supernaturalis, transeat maior, & minor, & nego consequentiam; itaque si premissa naturalis non elevatur intrinsecè, necessariò dicendum est, quod purè per accidens infert conclusionem Theologicam, & supernaturalem; nec in hoc est aliquid inconueniens; nam hæc premissa, *omnis homo est risibilis*, ut lumine naturali cognita, sicut omninò per accidens, & præter sui exigentiam est, quod Christus, seu Verbum Divinum sit homo, ita per accidens ex parte sua infert, quod Christus est risibilis, & sola premissa supernaturalis, nempe, *Christus est homo*, infert per se conclusionem illam ut supernaturalem; nec est aliqua ratio, quæ urgeat, aut cogat ad tribuendam premissæ naturali causalitatem per se inconclusionem supernaturalem, ut talem. Attamen est ratio urgentissima ad concedendum potentiae naturali causalitatem per se in actum supernaturalem ut talem, & non purè per accidens, nempe, quia vivit supernaturaliter per illum ut supernaturalem, & consequenter debet elicere illum ut talem ab intrinseco, & per se; aliter enim ex parte sua, & per se solum ageret, & viveret naturaliter, licet actui aliunde adiectitia foret supernaturalitas ab extrinseco, quod quis dicat? Quæ ratio non currit in premissa naturali, quia illa non vivit supernaturaliter: Nec est inconueniens, quod per se, & ex parte sua solum inferat conclusionem sub ratione naturali, vel abstrahente à supernaturali, & purè naturali, quæ ab extrinseco, seu ex alia premissa simul inferente, contrahat supernaturalitatem, sicut cum plures causæ inæquales per accidens coeunt ad eundem effectum, ut aurum cum plumbo, & argenteo, ad mixtum sonorum, vbi sanè plumbum per accidens tan-

tum causat sonum delicatissimum, excellentemque, qui per se ab auro sibi adiuncto provenit. Ex quo quidem non sequitur, quod Theologia per accidens inferat conclusionem supernaturalem, sed potius, quod lumen naturale per se ministrat premissam naturalem purè per accidens se habentem ad conclusionem ut supernaturalem, & quod illa supposita. Theologia ex proprijs principiis adhibeat premissam supernaturalem, & per se inferat conclusionem supernaturalem, quæ per se evadat supernaturalis ex lumine Theologico, sed per accidens ex lumine naturali ministrante naturalem premissam.

135. Nec indè inferas, premissam naturalem nihil influere, aut inferre per se in illa conclusione, sed solum esse puram conditionem, ut aliqui volunt. Hoc enim falsum iudico, nam vis illativa conclusionis semper est in utraque premissa, quæ continet identitatem ambarum extremitatum cum tertio, non verò potest esse adæquatè in sola vna, quæ solum continet identitatem vnius extremitatis cum tertio, quia identitas vnius extremitatis cum tertio se sola non potest adæquatè inferre identitatem extremitatum duarum inter se; non ergò dici potest, quod premissa naturalis universalis, nempe *omnis homo est risibilis*, nihil positivè, & per se inferat in ea conclusione, seu quod solum sit pura conditio. Vide *Tract. de Fide, disputat. 2. quæst. 3. à num. 110.* Nam sicut ibi diximus premissam universalem veram adiunctam particulari falsæ non esse puram conditionem, sed verè, & positivè influere, licet per accidens inferendo conclusionem falsam, quæ solum per se evaderet falsa ex minori falsa, & per se contraheret aliquid veritatis ex maiori universalis vera, licet falsificatum identicè, & per accidens ex minori falsa; ita nunc è contrario dicimus, quod maior universalis naturalis, licet verè influat, & inferat, non inferat per se conclusionem supernaturalem, sed ex illa solum per accidens evadit conclusio supernaturalis supernaturalitate per se contracta ex minori supernaturali. Si autem inquiras, quid influat, aut inferat per se premissa naturalis in illa conclusione, si per se non influit supernaturalitatem? Respondeo, consequenter, & pariformiter ad ibi dicta, quod in ea conclusione distinguendum est obiectivè, quid habeat ex maiori naturali, & quid ex minori supernaturali: Et ex maiori naturali habere per se aliquid veritatis commune cum alijs conclusionibus naturalibus à se illatis; nam illa cum minoribus naturalibus, nempe si subsumantur illæ, *sed Petrus est homo; sed Paulus est homo*, infert: Ergò *Petrus est risibilis*: Ergò *Paulus est risibilis*, quæ conclusiones aliquid commune habent cum illa: Ergò *Christus est risibilis*, & illa cum illis: Illud

Illud ergo commune ut commune, sanè non est positivè, & formaliter per se supernaturale, sed per se præscindit, solumque identicè est supernaturalizatum ex minori supernaturali; vnde dici poterit naturale negativè per se loquendo, hoc est, per se non excedens vim naturæ, seu naturalis luminis: Illud ergo per se influit præmissa maior naturalis in conclusionem supernaturalem, licet in effectu illud commune evadat intrinsicè elevatum, & supernaturalizatum per identitatem ex minori supernaturali media. Et hæc quidem solutio magis placet, quam sequentes.

136. Respondent enim alij, quod præmissa naturalis non influit immediatè in conclusionem Theologicam, sed solum mediatè, & ut elevata per præmissam supernaturalem, quæ sit tota ratio formalis influendi. Sed hæc solutio displicet M. Ferre, & merito, quia syllogismus ex equo importat duas præmissas ut inferentes, & concurrentes ad conclusionem, non per modum vnius, sed per modum duarum; sed si concurreret vna, ut elevata per alteram, tantum mediatè, & ratione alterius, concurrerent per modum vnius, ita ut tota ratio inferendi esset sola vna, & totum inferens esset vnum coalescens ex vna ut quo, & alia ut quod; ergo ille non esset syllogismus, sed entymema. Secundò: Quia non est explicabile, quomodo præmissa supernaturalis per se ipsam elevare possit præmissam naturalem, siquidem eam non informat intrinsicè; cum enim præmissæ sint duo actus intellectus, ex æquo cognoscentis duas veritates obiectivas, non potest explicari, quo pacto vnus informet intrinsicè alium, nam inter actus eiusdem potentie, vnus non informat intrinsicè alium: Ergo vna præmissa non informat intrinsicè aliam, nec illam intrinsicè elevat. Si autem solutio intelligatur de elevatione extrinseca, potius tribuit argumento robur, quam illud solvit.

137. Propterea respondent alij, quod præmissa naturalis elevatur intrinsicè non per ipsam præmissam supernaturalem, sed per qualitatem, aut motionem intrinsicam in illa derivatam, quæ sit illi formalis ratio agendi: Quam qualitatem recipit præmissa naturalis ab ipsa Theologia, in quantum Theologia utitur ea ut inferiori, & ut à se iudicata lumine superno, vnde præmissa naturalis non concurrat ut iudicata lumine naturali, sed ut iudicata lumine supernaturali Theologiæ. Et hanc solutionem confirmare nititur M. Ferre, ex Div. Thom. 1. Sentent. quest. 2. artic. 2. ad 2. aiente: *Dupliciter potest vna scientia sumere aliquid ab alia, vno modo ut principium, quo de alijs iudicat, & sic inferior scientia accipit à superiori.*

Alio modo, sicut illud, de quo iudicatur, & sic scientia superior accipit ab inferiori. Hoc autem modo accipit hæc doctrina, nempe Theologia, & non primo, ipsa enim iudicat de his, quæ sunt in alijs scientijs per principia propria, & non è converso. Et quest. 1. artic. 5. ad 2. sic ait: Non accipit hæc scientia sua principia ab alijs scientijs, sed immediatè à Deo per revelationem, & ideo non accipit ab alijs scientijs tanquam à superioribus, sed utitur eis, tanquam inferioribus, & ancillis.

138. Veruntamen, licet hæc doctrina D. Thom. verissima sit, solutio tamen est difficilis. Primò: Quia præmissa naturalis non inferit conclusionem, nisi ratione suæ veritatis obiectivæ, quam enunciat, & representat intellectui: Sed ex vi motionis, aut qualitatis in illa derivatæ, non fit quod representet aliam veritatem, nec maiorem, quam ipsam veritatem naturalem quam per se enunciat, nempe, quod *omnis homo est risibilis*, quia si aliud repræsentaret, non esset eadem præmissa: Ergo nec fieri potest, quod amplius inferat per se; & consequenter, nec quod amplius influat. Explicatur: Hæc præmissa: *Omnis homo est risibilis*, quantumvis elevetur, aut moveatur intrinsicè per qualitatem, aut motionem supernaturalem, nihil amplius affirmat, quam, quod *omnis homo est risibilis*: Ergo nihil amplius inferit, quam quod inferitur ex eo, quod *omnis homo est risibilis*: Sed ex hoc non inferitur per se conclusio supernaturalis, quia ex veritate obiectiva purè naturali nihil inferitur supernaturale: Ergo non inferit per se, quantumvis ei imprimatur qualitas supernaturalis, conclusionem supernaturalem. Imò quamvis iudicetur vera lumine supernaturali, si nihil amplius iudicetur, quam quod illa affirmat, inferre non poterit conclusionem supernaturalem; quia quamvis lumine supernaturali iudicetur veritas obiectivè naturalis, si illa sola iudicetur, ex illa non potest inferri, nisi id cum quo illa veritas habet obiectivam connexionem, & illationem: Sed illa veritas obiectiva naturalis non habet connexionem per se cum veritate obiectiva supernaturali, nempe cum eo quod *Deus sit risibilis* in natura assumpta: Ergo.

139. Secundò: Quia falsum est, quod illa veritas obiectiva: *Omnis homo est risibilis*, in se, & ut præmissa ante illationem, iudicetur vera positivè lumine supernaturali: Nam ex quo motivo? Non sanè ex Dei revelatione, quia illa non est immediatè revelata: Nec item ex revelatis, quia illa non est conclusio Theologica; quod autem iudicatur ex revelatis est conclusio Theologica, ut omnibus notum est: Ergo illa non iudicatur vera ex motivo supernaturali ante illationem. Explicatur.

plicatur: Illa præmissa ante illationem non iudicatur vera lumine fidei, quia illa non est immediatè de fide, nec immediatè revelata: Item nec lumine discursivo Theologiæ, quia Theologia solum iudicat conclusiones Theologicas illatas ex præmissis, & illa permissa non est conclusio Theologica, ut per se patet: Ergo non iudicatur vera lumine supernaturali in se, seu ante illationem. Nec in contra est D. Thom. dum ait, quod Theologia iudicat de his, quæ sunt in alijs scientijs. Non enim inquit, quod iudicat, quæ sunt in alijs scientijs, sed quod iudicat de illis quasi reflexè. Sed quid iudicat? Iudicat sanè, an contraria sint principijs revelatis, vel non, & hoc iudicat per propria principia revelata, ita, quod si inveniat ea ut contraria suis principijs, non corrigit sua principia ad normam illorum, ut contingit in scientijs inferioribus, quæ accipiunt sua principia à superioribus, nam in his principia inferioris corriguntur ad normam superioris; sed potius corrigit principia aliarum scientiarum, & conclusiones earum ad normam suorum principiorum, quia firmiora sunt principia Theologiæ, utpotè immediatè à Deo revelata, quam principia, & conclusiones aliarum scientiarum, & sic iudicat de illis reflexè, non positivè quod vera sint, sed solum quod non sint suis principijs adversa, & sic permittit lumine naturali, quod ea iudicet vera ex se ipso, eo quod in illis suis non contradicit principijs, vnde iudicat de illis, quasi permisivè respectu luminis naturalis positivè, & directè iudicantis illa ut vera; & in hoc sensu verum est, quod utitur alijs scientijs, ut inferioribus, & ancillis, quia illæ subsunt correctioni Theologiæ, non è contra.

140. Ex quo minimè sequitur, quod ea iudicet directè, & positivè, quo pacto iudicata deserviunt ut præmissæ ad inferendas Conclusiones Theologicas. Nec item sequitur quod præmissæ naturali imprimat qualitatem, aut motionem intrinsicam supernaturalem; tum, quia hæc frustra esset ut talis præmissa haberet maiorem vim inferendi, cum non haberet maiorem veritatem obiectivam, in qua solum sita est vis inferendi, ut supra arguebam. Tum, quia usus præmissæ naturalis ad inferendam Conclusionem Theologicam non est ante ipsam actualem illationem ex vtraque præmissa naturalis, & supernaturali, sed in ipsa illatione, quæ illatio actualis, fatemur, quod est supernaturalis, sed indistincta ab ipsa conclusione Theologica illata, quia conclusio Theologica essentialiter, & per se est illata ex vtraque præmissa, & non per illationem à se distinctam.

141. Pro cuius claritate, noto, quod illatio est duplex, vna quasi activa, & in actu illustrissimus Palanco,

primò, qua nempe præmissa in actu primo de se infert omne id, cum quo connectitur. Alia passiva, & in actu secundo, quatenus intellectus ex præmissis præcognitis infert in actu secundo conclusionem: Illatio ergo activa, & in actu primo est duplex in duabus præmissis distinctis, & identificata cum illis, vnde in præmissa naturali est naturalis in actu primo, & in supernaturali supernaturalis etiam in actu primo: Præmissa naturalis in actu primo, nempe *omnis homo est risibilis*, ex se solum infert activè, quod quicumque fuerit homo, sit risibilis: Præmissa supernaturalis, nempe *Deus est homo*, seu *Filius Dei est homo*, ex se in actu primo solū infert, quod Filius Dei sit quidquid homo est: Neutra autem per se, & in actu primo infert identitatem vtriusque extremitatis inter se, nempe, quod *Filius Dei sit risibilis*, nec vtraque simul in actu primo facit vnam præmissam per se id inferentem; sed intellectus cognoscens vtrumque, vnam lumine naturali inferiori, & subdito correctioni fidei, aliam lumine supernaturali fidei, superiori, & firmiori, per lumen discursivum Theologiæ infert in actu secundo conclusionem Theologicam, nempe, quod *Filius Dei est risibilis*, quæ quidem illatio actualis, non est iam duplex, sed vna ex duplici præmissa, non est distincta ab ipsa conclusione formali, seu ab actu Theologico, quo assentitur Theologia conclusioni obiectivæ, sed indistincta, siquidem eodem ipsissimo actu infert in actu exercito, & assentitur signatè, quod *Filius Dei sit risibilis*, siquidem hoc iudicat illativè, & discursivè ex præmissis, non ita, quod vno actu id inferat, & alio id iudicet, sed vnicò, & simplici, & inferendo iudicat, & iudicando infert, siquidem iudicat ex præmissis præcognitis, quod est formaliter inferre. Vnde sicut usus præmissarum est inferre conclusionem ex ipsis, ita virtus supernaturalis, quæ derivatur ex præmissa supernaturali in actuali vso præmissæ naturalis, derivatur in ipsam illationem, sive cognitionem illativam conclusionis ex vtraque præmissa, non verò in ipsam præmissam in actu primo ut activè illativam ante actualem illationem; & cum illatio actualis ex vtraque præmissa, ut ostensum est, sit vnicus, & indivisibilis actus Theologiæ, quo discursivè cognoscit conclusionem extraque præmissa, inferitur, in ipso, tamquam in effectu, inveniri per identitatem virtutem vtriusque præmissæ licet virtus præmissæ naturalis inveniat ut intrinsicè, & identicè supernaturalizata, seu supernaturalis effecta ex virtute præmissæ supernaturalis, siquidem virtus vtriusque præmissæ, quæ in actu primo supponitur dispersa, & distincta in ipsis præmissis, ut in concausis, adunatur in conclusione illata, tanquam in

effectu simplici, per hoc quod Theologia utitur utraque in actu secundo unico usu, inferendo vnica illatione, & vnico actu conclusionem vnica ex utraque. Unde tandem concluditur, conclusionem, & illationem actua-lem illius ex utraque præmissa, esse per se vnica, & supernaturalem respectivè ad Theologiam vnico actu utentem utraque, & ex utraque inferentem; non tamen respectivè ad præmissam naturalem, aut ad naturale lumen illam cognoscens, quia respectu illius est purè per accidens, quod intellectus lumine Theologico utatur ea simul cum alia supernaturali ad vnica conclusionem vnico actu inferendam.

142. Contra quam doctrinam, nihil momenti occurrit. Nam si dicas primò, quod conclusio erit partim naturalis, & partim supernaturalis, siquidem partim immediatè illata est ex præmissa naturali, & partim immediatè ex præmissa supernaturali, & adunat in se virtutem utriusque. Respondeo, quod in sensu reali est adæquatè solum supernaturalis, quia in sensu reali non habet partes, sed est indivisibilis, & ipsa virtus participata ex præmissa naturali est in sensu reali, hoc est, per realem identitatem supernaturalis in ipsa conclusione, tanquam in effectu simplici utriusque: In sensu verò formali præcisivo, conclusio erit partim naturalis negativè, seu præcisivè, nempe non excedens vim luminis naturalis ex eo quod participat ex naturali præmissa, & partim supernaturalis, ex eo nempe quod participat ex supernaturali præmissa, ut supra dicebamus de effectu per accidens num. 32. Si verò dicas secundo, quod conclusio sequitur debiliorem partem, & sic conclusio potius erit naturalis in sensu reali, ex præmissa naturali, quam supernaturalis ex præmissa supernaturali. Respondeo hoc argumentum directè militare contra sententiam dicentem Theologiam esse quoad substantiam supernaturalem, ac proinde solvendum est suo loco. Veruntamen pro nunc dico, quod conclusio sequitur debiliorem partem in veritate, & falsitate, in contingentia, & necessitate, ita ut ex sola vna præmissa falsa, evadat falsa, ex sola vna præmissa contingenti evadat contingens, ex sola vna præmissa dubia, evadat dubia, ex sola vna præmissa opinativa, evadat opinativa, sed non in perfectione, & ordine, quia ex sola vna præmissa naturali, & inferioris ordinis, non evadit naturalis, & inferioris ordinis, eo quod ineffectu illa præmissa naturalis per identitatem elevatur, & perficitur, & fit superioris ordinis, & supernaturalis. De quo forsam infra redibit sermo. Si dicas tertio, hoc pacto non explicari, quo modo præmissa naturalis concurrat ut ancilla Theologia ad conclusionem supernaturalem. Res-

pondeo, rectè hoc explicari, quia in usu ipsò, seu illatione lumen Theologiae utitur præmissa naturali, elevando, & roborando illationem illam ex præmissa propria supernaturali, non subordinando proprium iudicium luminis, nec præmissæ naturali, sed potius subordinando sibi in actu secundo præmissam naturalem; item, iudicando de præmissa naturali ad normam fidei, seu suorum principiorum, non tamen de suis principijs ad normam principiorum naturalium, ut iam diximus. Et totum hoc fit, non imprimendo ipsi præmissæ naturali qualitatem, aut virtutem supernaturalem; tum, quia hæc illi imprimi non posset, nisi movendo ipsam physicè, & nullus dixit, quod Theologia movet physicè præmissam naturalem ut inferat conclusionem supernaturalem, nec quod vna præmissa movet aliam physicè ut inferat. Tum, quia præmissæ non inferunt conclusionem in genere causæ efficientis rigorosè, seu per actionem propriè elicitam ab ipsis, quia inferre conclusionem non est propriè agere, nec efficere illam, sed inferunt in genere causæ formalis obiectivè determinantis ad assensum conclusionis, & sic non indigent moveri, nec inferunt ut motè physicè; eoque nec potest præmissa naturalis moveri physicè, nec recipere motionem, aut qualitatem impressam sibi, ut inferat, sed in ipsa illatione actuali passiva conclusionis, quæ est usus illius præmissæ, est ubi roboratur virtus illius per virtutem supernaturalis præmissæ, modo explicato. Tum, quia nec imprimi potest ei talis qualitas, aut motio per iudicium reflexum, quo Theologia iudicat de illa, quia respectu talis iudicij ipsa est obiectum, & nullum iudicium imprimit suo obiecto qualitatem, aut motionem, ut per se patet.

143. Consequenter ad hanc quæstionem solet alia in presenti excitari, nempe, *an possit actus charitatis elici per auxiliu transiens, quod non sit habitus charitatis, an essentialiter pendeat ab ipso habitu?* Sed quæstio ista domestica est inter Thomistas, & magis spectans ad Tractatum de Iustificatione, ubi disputatur an actus contritionis disponens ad gratiam, & charitatem essentialiter debeat procedere ab ipsa gratia, & charitate; quæ difficultas ingentior est, quam quæ nunc dissolvi possit, eoque ab illa supersedeo in presenti. Unum tantum non præmittam, nempe, quod licet communior sit inter Thomistas sententia, quæ actum charitatis, & contritionis ponit essentialiter pendente ab habitu gratiæ & charitatis, habet contra se duas obiectiones mihi satis difficiles. Prima est: Quod nunquam verificabitur de peccatore, quod habuit potestatem proximam ad actum contritionis, & ipsum non elicit,

luit, & item, verum erit, quod quotiescumque cum non elicit, non potuit proximè illum elicere: Quod si dicatur, reddit difficillimam imputabilitatem, & culpam in eo, qui actum contritionis non elicit. Secunda est: Quod infusio habitus charitatis in adulto extra Sacramentum, erit ex natura rei connexa cum actu contritionis, vel charitatis, ut sentiunt Thomistæ; & cum aliàs essentialiter constituat potestatem ad ipsum, siquidem hæc potestas in sententia prædicta constitui nequit per aliud auxiliu transiens; sequitur, quod in omni adulto peccatore se convertente extra Sacramentum, potestas proxima se convertendi sit ex natura rei connexa cum tali conversione; quod quidem satis difficilè conciliatur cum libertate conversionis, aut contritionis, ut quisque, considerans, invenire poterit. Has duas obiectiones insinuare libuit, quia malem solutionem audire, quam docere. Veruntamen suo loco de his pro viribus ingenioli mei dicam; & non pauca post sequentem quæstionem.

QUÆSTIO VIII.

AN HABITUS CHARITATIS, cum voluntate concurrat partialiter ad actum charitatis, an verè sit tota ratio agendi.

QUÆSTIO ista (communis quidem omnibus actibus supernaturalibus) celeberrima est Thomistas inter, & Iesuitas, nec non, & Scotistas. Hi enim absolutè affirmant voluntatem, & habitum concurrere ad actum charitatis tanquam duo principia proxima partialiter, & immediatè agentia eundem actum ac proinde habitum non esse totalem, sed solam partialem virtutem proximam, & rationem partialem agendi. E contra Thomistæ docent non concurrere utrumque immediatè, & ratione sui partialiter agentes, sed potentiam concurrere ut *quod*, & mediatè, & habitum immediatè ut *quo*, & ut tota ratio formalis agendi respectu potentia. Authores pro utraque sententia referre, nimis foret prolixum, sufficiat, quod tota Schola Thomistica in hanc propendet; tota verò Iesuitica, & Scotica in illam. Sed ante decisionem rei iudicanda est quædam sententia ferè ab Scholis iam exulans, quæ locum non relinquit huic controversiæ.

SUPPONITUR HABITUM charitatis non esse puram conditionem, sed verè esse virtutem activam in actum charitatis.

AUDIVI olim in Academia Complutensi Theologos propugnantes ex sententia Ref. Baconij, habitus supernaturales exactos esse ad actus supernaturales, non quidem per modum virtutis, aut principij effectivi illorum actuum, sed solum per modum conditionis, ut elevarent potentiam ad ordinem supernaturalem; quæ quidem iam elevata, se sola per modum causæ efficientis, & virtutis adæquatè efficiebat actum supernaturalem. Quod quidem explicabant vulgari exemplo, illius qui, habens de se virtutem sufficientissimam ad figendum clavum in alto parietis, tamen indigeret scala ut elevaretur, ita ut non elevatus in altum, minimè posset clavum figere in loco alto, non defectu virtutis, sed defectu elevationis, elevatione tamen supposita, se solo, & per solam propriam virtutem adæquatè figeret clavum, quin elevatio illa virtutem præstaret. Ita ergò discurrendum esse aiebant de potentia naturali ad actus supernaturales. Veruntamen talis sententia, licet publicè propugnata, non bene audivita fuit. Et idè, ut detur locus quæstioni.

Supponendum est, habitum charitatis (& idè de reliquis habitibus supernaturalibus) non esse solam conditionem elevantem, sed esse verè, & propriè virtutem activam efficienter concurrentem ad actum charitatis. Probatur primò: Quia hæc est communis sententia Theologorum, expressaque in Div. Thom. pluribus in locis, qui omnes exigunt habitus supernaturales ad præstandas vires potentij naturalibus, eaque iuvandas propriè ad actus supernaturales, eo quod illi actus superant vires effectivas solius naturæ, & ad suppleendum defectum virtutis in natura; quæ quidem sententia cum versetur circa dogmata Conciliorum, & PP. contra Pelagium, & sit proxima fidei, quam profiteamur de necessitate gratiæ auxiliantis ad opera salutaria, non sine periculo deseritur. Secundò: Quia nomen ipsum *gratia auxiliantis*, quod omnibus habitibus supernaturalibus tribuitur, evidenter demonstrat, habitus ipsos non esse puras conditiones, sed efficienter concurrere ad actus supernaturales, quod enim nihil efficit, nec agit, minimè adjuvat, vel auxiliatur ut aliquis agat, vel efficiat: Ergò si potentia ipsa essent tota, & adæquata virtus activa actum supernaturalium, & habi-

habitus non concurrerent effectivè; illi non essent gratia adjuvans, nec auxilians, propriè loquendo, imò nec daretur propriè gratia supernaturalis auxilians. Quod quam absurdum sit, quis non videat? Tertio: Quia actus virtutum Theologalium, & alij, qui supernaturales dicuntur, propterea dicuntur supernaturales, quia excedunt vires naturæ, si enim vires naturæ non excederent, nullo titulo supernaturales dicerentur: Sed non excederent vires naturæ, si potentia naturales essent tota virtus activa illorum, ita ut non indigerent viribus superadditis, sed sola nova conditione: Ergò. Explicatur: Quamvis ignis Matrini existens non possit comburere statim lignum Romæ existens, nisi media conditione miraculosa, nempe, quod in momento collocaretur Romæ, tamen supposita hac miraculosa, & supernaturali approximatione, combureret naturaliter lignum, combustioque esset actio purè naturalis non superans per se vires naturæ, quia videlicet approximatō supernaturalis esset, pura conditio, & non exacta defectu virtutis, nec ad præstandam virtutem activam: Ergò pariter si habitus supernaturales exigerentur solum per modum conditionis, & non per modum virtutis activæ, actus, ad quos exigerentur, non essent per se, & intrinsecè supernaturales, aut superantes vires naturæ, sed purè naturales, & ad summum supernaturales extrinsecè. Si verò dicas, non esse improbabilem sententiam, que illos ponit solum supernaturales extrinsecè, & quoad modum. In primis hæc solutio non est ad propositum, quia pro nunc supponimus illos supernaturales intrinsecè, & quoad substantiam. Deinde, quam falsa sit illa sententia, quidquid sit de illius tenui probabilitate, si quam habet, iam supra ostendimus de actu fidei, & spei Theologicæ, & forsan infra dicemus de actu charitatis, de quo vrgentior militat ratio, & autoritas.

4. Quarto: Quia nulla causa efficiens potest producere se sola, & adæquatè propria virtute effectum perfectiorem se ipsa, quia nemo dat quod non habet, nec producit actum, quem non continet: Sed actus charitatis, utpotè supernaturalis est perfectior potentia naturali, & virtute illius, cum ista sit naturalis, ille supernaturalis: Ergò nequit talis potentia se sola, & virtute sua præcisè adæquatè efficere talem actum. Dices, quod non potest, nec continet actum se sola sine forma elevante intrinsecè ipsam, posse tamen se sola, & continere actum sine virtute activè concurrente illi superaddita. Sed contra est: Quia frustra erit elevatio, si non requiritur ad præstandam virtutem activam: Ergò si exigitur elevatio, exigitur virtus activa superaddita. Probo antecedens: Quia elevatio non est elevatio localis per modum applicationis, aut approximatō-

nis ad obiectum; siquidem obiectum non sit præsens voluntati per habitum, sed per cognitionem proponentem Deum ut summum bonum super omnia diligibile; est igitur talis elevatio perfectiva potentia, & effectiva illius ad hoc ut sit perfectior potentia, perfectius activa, & magis potens, quam potest sine tali elevatione, sed huiusmodi elevatio, si non requiritur ad præstandam potentia virtutem, & activitatem, minimè necessaria est, siquidem si potentia habet intentionaliter præsens obiectum, & ipsa per se habet plenam, & adæquatam virtutem ad attingentiam illius, quin indigeat nova virtute activa, ut quid requiritur, quod fiat perfectior, quod fiat potentior, & activior? Si autem hoc requiritur, ergò non habet de se sufficientem activitatem: Ergò. Explicatur: Vel potentia sine elevatione est in gradu perfectionis æquali cum actu charitatis, vel non, sed in inferior? Si primum: Ergò superflua est talis elevatio, cum potentia supponatur in equali gradu perfectionis, & consequenter satis elevata ad actum. Si secundum: Ergò sine elevatione non continet adæquatè actum, siquidem implicat contradictionem, quod actus excedem in gradu perfectionis contineatur adæquatè in causa inferioris gradus, & perfectionis: Ergò elevatio requiritur ut prætet continentiam, & virtutem, & non solum per modum puræ conditionis.

5. Ex quo patet disparitas ad vulgare exemplum elevationis scalæ ad fixationem clavi, nam idè illa est pura conditio, quia non requiritur ad augendam perfectionem subiecti elevati, nec ad collocandam, aut constituendum illum in altiori gradu perfectionis, sed vnicè ad localem approximationem, nec requiritur propter excessum perfectionis in actu illo figendi clavum, sed vnicè ob distantiam localem: At qui elevatio potentia naturalis ad actum supernaturalem requiritur propter excessum perfectionis in tali actu, & ut constituat potentiam in æquali gradu perfectionis: Ergò requiritur ad præstandam continentiam talis actus, & ut virtus activa, & non ut pura conditio. Quinto: Quia si talis elevatio solum esset conditio, æquè posset voluntas elevari per habitum fidei ad actum charitatis, & intellectus per charitatis habitum ad fidei actum, ac contra: Sed hoc est absurdum, non minus, quod posset quis audire per oculos, & videre per aures: Ergò. Sequela probatur: Quia, ut potentia elevetur ad ordinem supernaturalem, seu supernaturalizetur, æquè conducit vnus habitus ac alius, quia vterque est supernaturalis, & supernaturalizaret potentiam, eamque collocaret in ordine supernaturali: Ergò ad elevandam potentiam æquè sufficeret vnus, ac aliter: Ergò esset vana, & frustranea distinctio specifica habituum supernaturalium pro diver-

sis potentijs, vel actibus, siquidem in elevando nulla esset diversitas. Ad modum quo, frustra esset habere diversas scalas ad scribendum in alto, ad legendum in alto, ad figendum clavum in alto, &c. siquidem ad elevandum hominem in altum, ad quod præcisè exigeretur scala, eadem, & quælibet scala sufficeret, quia supposita elevatione, scala activè non prodesset ad varia illa officia, & munera. Ex quo.

6. Sexto sic arguo, quia si habitus supernaturales non essent virtutes activæ, sed solum conditio, non dicerent per se respectum, nec habitudinem transcendentalem ad actus, nec medijs actibus ad obiecta, quia pura conditio, titulo puræ conditionis, talem habitudinem non dicit, ut patet in approximatione locali, & alijs: Ergò nec specificarentur ab actibus, aut obiectis: Ergò nec different specificè penes illos: Ergò pro elevandis potentijs ad diversos actus non essent necessarij habitus specie distincti. Prima consequentia, in qua stat difficultas, patet, quia sine respectu, & habitudine transcendentali ad actus, implicat aliquid specificari ab ipsis, & similiter ab obiectis: Ergò. Denique confirmantur dicta ex August. lib. de Grat. & Liber. Arbitr. cap. 7. ubi exponens illud Apost. Bonum certamen certavi, sic ait: *Quero, qua virtute certaverit? Utrum, qua illi à semetipso fuerit, an qua desuper data sit? Sed absit, ut tantus Doctor ignoraverit legem Dei, cuius vox est in Deuteronomio: Ne dicas in corde tuo: Fortitudo mea, & potentia manus mee fecit mihi virtutem magnam hanc, sed memoraveris Dei tui, quia ipse tibi dat fortitudinem facere virtutem:* Ergò nemo certat ad vitam æternam assequendam sola propria virtute, sed virtute gratiæ sibi collata: Ergò gratia non solum elevat potentias, sed dat illis virtutem activam. In cuius confirmationem est illud Apost. 1. ad Corinth. 15. *Plus omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum; si enim gratia nobiscum laborat, ergò agit, & non solum est pura conditio. Item illud Sapient. 9. Mitte illam de sede magnitudinis tue, ut mecum sit, & mecum laboret.* Id est ut sit mecum elevans me ad esse supernaturale, & ut mecum agat supernaturaliter in tali ordine: Habet ergò, & munus elevandi, & munus agendi. Mitto, quod apud SS. PP. & Concilia vltimissima est illa divisio gratiæ operantis, & cooperantis; quæ, si gratia solum elevaret naturam, & non tribueret vim activam, esset de subiecto non supponente. Mitto etiam alia plura, quæ ex Sacro Textu, & SS. PP. afferri possent ad prædictam singularem, & antiquatam sententiam improbandam, quia video illam iam exulare ab Scholis.

7. Sed pro illa hoc erat fundamentum principale, quia potentia naturalis ex se ipsa debet habere vim ad attingendum suum

obiectum specificativum, & omnia quæ sub illo continentur; siquidem ab ipso specificatur, & importat habitudinem transcendentalem ad ipsum: Sed obiectum actus supernaturalis continetur sub obiecto specificativo potentia naturalis; v. g. Deus ut clarè visibilis sub obiecto specificativo intellectus, & Deus super omnia amabilis sub obiecto specificativo voluntatis, ut omnes fatentur: Ergò ex se habet sufficientem virtutem activam ad attingendum tale obiectum: Ergò ad visionem, & amorem illius, quia non aliter attingitur, nisi per visionem, & amorem. Hæc obiectio non nihil difficultatis habet. Cæterum pro nunc respondeo, ex illa ad summum probari, quod potentia naturalis ex se habeat vim ad attingentiam sui obiecti specificativi in genere, secundum rationem communem veri, & boni, & ad omnia, quæ sub hac ratione vniuersali continentur ut inferiora, & non excedentia illam rationem communem in ordine, & perfectione; non tamen ad omnia, quæ sic continentur, quod superant exigentiam illius rationis communis, & illam determinant, & elevat ad gradum specificum superantem exigentiam totius naturæ, quod qualiter contingat infra explicavimus. Ex qua doctrina facilis est solutio in forma. Hac igitur præmissa suppositiōe, ut quæstioni detur locus.

PRIMA CONCLUSIO.

8. **D**ICO primò: Potentia naturalis, & habitus supernaturalis non concurrunt ad actum supernaturalem; v. g. Charitatis, ut dua causa propriè partiales. Ita omnes Thomistæ. Probatur: Quia repugnant causæ, & virtutes partiales æquè immediatè, & ratione sui concurrentes ad eundem effectum per se respectu illarum, ut ostendi in Physic. lib. 2. quæst. 22. à num. 2. Sed actus charitatis, & quilibet supernaturalis est vnus actus per se talis à potentia, & habitu, non enim procedit ab illis ut effectus per accidens resultans vnus ex concursu vtriusque, id enim nullus hucusque Theologus excogitavit: Ergò potentia naturalis, & habitus supernaturalis non concurrunt ut duæ causæ propriè partiales æquè immediatè ad ipsum. Confirmatur primò: Applicando doctrinam ibi datam: Potentia, & habitus non concurrunt partialiter per distinctas actiones partiales; aliundè nec per eandem: Ergò nullo verò sensu concurrunt partialiter. Non quidem per distinctas actiones; tum, quia hoc non audent dicere contrarij, videlicet, quia co potentia ipso concurreret actione sui solius, quæ non esset actio luminis, & consequenter actione purè naturali, vnde purè naturaliter ageret, & non supra suas vires naturales, quod quis dicat: Tum,

Tum, quia potentia ut agens immediate per se, nam actionem, & habitus ut immediate agens per aliam, essent duo agentia immediata, duo inquam in actu agendi; & ex duobus agentibus in actu duobus non resultat vnus effectus per se, minusque vnus actus per se, sicut ex duobus entibus in actu duobus non resultat vnus ens per se. Tum, quia ex illis duabus actionibus neutra penderet ab altera, nec ageret in alteram, cum vtraque immediate ageret in actum, vel effectum pure simultaneè ut volunt ipsi contrarij: Ergo per illas duas actiones agerent potentia, & habitus sine subordinatione vlla in agendo: Sed ex duabus causis agentibus partialiter, & simultaneè æquè immediate, & sine subordinatione non resultat vnus actus per se, sed solum vnus per accidens: Ergo.

Nec item concurrunt partialiter per eandem actionem, quod sic probo. Primò: Quia virtus potentia immediate, & ratione sui agens, & virtus habitus immediate etiam, & ratione sui agens, non possunt agere eandem actionem sub eadem ratione formali sub qua; tum, quia aliàs essent virtutes eiusdem speciei, & superflueret vna; nam ad vnã speciem actionem immediate eliciendam, satis est vna virtus illius speciei, & frustranea est alia eiusdem speciei, ut solo numero distincta. Tum, quia virtus potentia, ut potè naturalis, & virtus habitus, ut potè supernaturalis, specie, immò, & genere differunt, & consequenter non possunt agere sub eadem ratione formali sub qua. Deinde nec possunt agere eandem actionem sub diversa ratione formali sub qua. Tum, quia implicat, virtutes activas, specie diversas, agentes immediate vnãquamque sub distincta ratione sub qua, agere eandem actionem specificè, siquidem actio specificatur à suo principio immediato, & formali, & à ratione formali sub qua agit; & consequenter, vbi sunt distinctæ virtutes activæ specie diversæ, & distinctæ rationes formales agendi, implicat quod sit eadem specie actio. Tum, quia inter illas virtutes nulla esset subordinatio in agendo, ex qua posset provenire vnitas actionis, siquidem pure simultaneè, & æquè immediate partialiter agerent, neutra in alteram aliquid agente: Ergo nullo pacto possent agere partialiter eandem actionem in specie.

9. Confirmatur: Quia potentia, & habitus non possunt identificari per se in actione, seu esse per se vnum in actu agendi, nisi per prius constituant vnum per se de linea activa, seu vnum activum per se, quia plura principia activa, ut plura activa, sunt activa per plures actiones, & solum possunt agere per se vnica actione, si prius fiant vnum activum per se vnum de linea activa, & operativa: Sed si concurrunt partialiter, & æquè immediate, non

constituunt vnum per se de linea activa, & operativa: Ergo. Probo minorem: Quia si concurrunt æquè immediate, & partialiter, non se habent in linea activa per modum actus, & potentia, sed ut duo actus primi proximi: Sed ex duobus actibus non se habentibus per modum actus, & potentia, sed æqualiter per modum actus, non fit vnum per se, sed ad summum vnum per accidens per modum aggregati: Ergo si concurrunt æquè immediate, & partialiter, non constituunt vnum per se de linea operativa. Explicatur: Quia propterea Thomistæ componimus, quod anima, potentia, & habitus supernaturalis operentur vnica, & indivisibili actione, quia anima concurret ut principium quod remotum, & in potentia, actuabile per potentiam, ut per principium quo, & actum primum de linea operativa, & sic ex anima, & potentia comparatis per modum quod, & quo, seu per modum potentia, & actus primi, fit vnum per se de linea operativa, hoc est vnum per se principium activum; & quia hoc per se activum adhuc non est immediate activum in linea supernaturali, adhuc comparatur ut quod, & in potentia ad activitatem proximam supernaturalem, tanquam ad quo proximum; & ultimum actum primum de tali linea, & sic ex illo, & activitate supernaturali, quæ est habitus, fit vnum per se activum in linea supernaturali, & sic agit vnica actione supernaturali, quia ex activo vno per se, sequitur actio vna per se: Atqui in opposita sententia oppositum ex diametro contingit, quia iuxta illam, anima, potentia, & habitus æquè immediate partialiter, ratione sui, & ut quo concurrunt, sine ordine actus, & potentia, ita ut nullum sit alteri ratio formalis agendi, nec qua agit, sed vnumquodque ex his principiis est sibi ratio formalis agendi, & quo proximè, & immediate agit: Ergo nec constituunt vnum per se activum in actu primo, nec possunt agere in actu secundo eandem actionem.

10. Et hæc quidem philosophicè iam dixeram loco citato, in quibus notatu dignum est, quam consequenter Thomistæ inherentes nostro Angelico Doctori, ex primis Philosophiæ rudimentis hanc doctrinam didicimus; siquidem ex quo Phisicam salutamus, accipimus ex D. Thom. illud nobis inconcussum principium, quod ex duobus entibus æquè in actu non fit vnum ens per se, & idè nec potens existere vnica existentia, quæ est actus ultimus in linea entis, idèque exigimus quod materia, & forma comparentur per modum actus, & potentia, & fiant vnum per se, ut possint vnica existentia actuari, seu existere, & quod forma sit materia ratio formalis existendi, seu essendi, seu quod ratione sui immediate non existat partialiter, quia aliàs non fieret ex vtraque vnum ens per se, sed aggregatum per accidens;

dens; & totum hoc didicimus ex Div. Thom. quantum ad lineam essendi: Sed operari sequitur ad esse, & linea activa, ad lineam essendi: Ergo pariter dicendum est; si doctrina D. Thom. tenenda sit, quod ut plura principia fiant vnum principium activum per se, potens agere eadem actione, quæ est ultimus actus in tali linea, opus est, quod illa principia comparentur per modum actus, & potentia, hoc est, quod vnum sit alteri ratio formalis agendi, & quo aliud activum constituatur; è contra verò, quod si vnumquodque immediate, ratione sui, & partialiter agit, non poterunt esse vnum agens per se, nec per vnica indivisibilem actionem. Quod vrgeri potest, adhuc ex principiis Scholæ contrariæ, nam ipsi impossibile iudicant, quod materia prima ratione sui partialiter existat in composito substantiali; simul cum forma etiam ratione sui partialiter existente, quin existant diversis existentis partialibus, indè enim coguntur adstruere existentias partiales: Sed actio est vltima actualitas in linea operativa, sicut existentia in linea entitativa; & operari, seu agere sequitur ad esse: Ergo implicat quod plura principia agant æquè immediate, & ratione sui partialiter, quin agant diversis actionibus partialibus. Nec satisfacies, si dicas, existentiam identificari cum essentia, & idè adstrui existentias partiales, vbi duæ entitates supponuntur; nempè materiæ, & formæ; at actionem esse distinctam à principio activo; & idè non opus esse adstruere actiones partiales, vbi principia immediate activa supponuntur. Contra enim est: Tum, quia adhuc ex suppositione, quod existentia distincta sit ab essentia; propugnant illi Authores existentias partiales. Tum, quia inconsequenter distinguitur actio, quæ est vltima actualitas in linea activa, à principio immediate activo, si existentia, quæ est vltima actualitas de linea entitativa, ponitur indistincta ab ente existente per ipsam, siquidem operari sequitur ad esse; vnde ad esse per identitatem existentie, sequitur agere per identitatem actionis, ut patet in Deo.

11. Confirmantur dicta: Quia potentia, & habitus non concurrunt partialiter partialitate causæ, & effectus: Aliundè nec partialitate causæ, & totalitate effectus: Ergo nullo modo concurrunt partialiter proprie. Maiorem vltro fatentur contrarij. Minorem probo: Quia causa totalis totalitate effectus, est quæ continet in suo ordine totum effectum, quin sit causa totalis totalitate causæ in suo ordine: Ergo implicat esse causam totalem totalitate effectus, & non totalem, sed partialem partialitate causæ: Non ergo concurrunt potentia, & habitus ut causæ

partiales partialitate causæ, & aliundè totales totalitate effectus. Maior probatur: Quia causa, quæ in suo ordine continet totum effectum, continet adæquatè effectum in suo ordine, quid enim est continere effectum adæquatè, nisi continere illum totum, quoad omnes illius formalitates, ita ut nulla sit formalitas realis in effectum, quam non contineat per se? Sed causa continens effectum adæquatè in suo ordine est causa totalis in suo ordine: Ergo causa totalis totalitate effectus est causa totalis in suo ordine; & consequenter gaudet totalitate causæ. Explicatur: Vel potentia naturalis ratione sui, & in suo ordine causæ secundæ continet per se totum actum supernaturalem quoad omnes eius formalitates? Vel solum continet illum per se quoad vitalitatem, sed non quoad supernaturalitatem illius? Si primum, ergo continet adæquatè actum supernaturalem, & consequenter est causa verè totalis illius. Si secundum, ergo non est totalis totalitate effectus, sed partialis, quandoquidem non continet per se totum effectum, sed solum partem vnã illius, nempè vitalitatem.

12. Dices primò: Potentiam non continere per se totum effectum, continere tamen per se vnã illius formalitatem, nempè vitalitatem; quæ realiter est totus effectus. Sed contra: Quia licet contineat formalitatem, quæ realiter est totus effectus, non sequitur, quod contineat per se totum effectum, sed solum partem methaphysicam effectus, quæ per accidens in effectum identificetur realiter cum alia: Sed hoc non tollit, quod sit partialis partialitate effectus, saltè partialitate methaphysica: Ergo. Probo minorem: Nam dum causæ per accidens; v. g. iumentum, & equa coeunt ad mulum generandum, absdubio sunt causæ partiales partialitate effectus per se, licet non partialitate reali, quia in mulogénito non distinguitur realiter effectus per se vnus ab effectum per se alterius, tamen partialitate methaphysica, quia non obstante identitate reali, omnes distinguunt in illo effectum, & quod partim est similis radicaliter iumento, & partim est similis equæ, & consequenter quod partim est effectus per se iumenti, & partim est effectus per se equæ, & in hoc sensu appellantur illæ causæ partiales partialitate effectus: Et tamen formalitas correspondens vni per se est realiter totus effectus: Ergo hoc non tollit partialitatem effectus per se, seu methaphysicam. Confirmatur: Quotiescumque effectus, quantum ad aliquid, quod includit, est effectus per se vnus causæ; & per se contentus in illa, & quantum ad aliud est effectus per se alterius, & per se contentus in ipsa, sed quantum ad totum quod includit non est per se effectus cuiuslibet.

iussu, nec per se contentus in qualibet, ille effectus partim est per se contentus, & effectus unius, partim est per se contentus, & effectus alterius, neutrius autem est totaliter effectus per se: Sed si potentia, & habitus supernaturalis concurrunt ut causæ partiales partialitate causæ ad actum vitalem supernaturalem, talis actus non potest esse effectus per se contentus in qualibet secundum omne quod includit; sed tantum potest esse effectus per se contentus in potentia quoad vitalitatem, non quoad supernaturalitatem, & in habitu quoad supernaturalitatem; non quoad vitalitatem: Ergo partim erit effectus per se unius, partim erit effectus per se alterius: Ergo erit partialitas ex parte effectus, si non physice, & in esse entis, saltè methaphisicè, & in esse effectus per se.

13. Confirmatur: Non enim est minus idem realiter iuxta contrarios concursus, seu actio potentie naturalis, & concursus, seu actio habitus in actum supernaturalem, quam sit idem ipse actus, seu effectus: Sed non obstante identitate reali utriusque actionis, & concursus, admittunt planè partialitatem actionis, & concursus, quia planè, & palam dicunt, potentiam concurrere partialiter, agere solum partialiter, concursus eius esse partialem, & similiter de habitu supernaturali, planèque admittunt concursus partiales, & illos propugnant: Ergo non obstante identitate reali ex parte actus, seu effectus, debent admittere effectus partiales in eodem sensu, in quo concursus partiales admittunt, & propugnant.

14. Dices forsan, te non admittere duos concursus partiales realiter partitos, & divisim correspondentes potentie unum, & habitui alterum, sed unum concursus, & unam indivisibilem, & totalem actionem, quæ tota sit ab habitu, & tota sit à potentia, tanquam à duobus principiis partialibus, illamque actionem, & concursus extrinsecè tantum nominari pluraliter ut concursus, & actiones partiales, denominatione extrinseca desumpta ex principiis partialibus. Sed contra primo, nam si vi huius extrinsecae denominationis palam, & continuo admittitis, & propugnatis concursus partiales, cur vi eiusdem denominationis non vultis admittere, quo minus propugnare, actus seu effectus partiales? Sandè huius disparitatis ratio haud facile assignabitur, cur nempe à causis partialibus resultet potius denominatio extrinseca partialitatis in actione, & non in actu, vel effectu, potissimè cum probabilius sit sententia, quæ in actu supernaturali non distinguit realiter actionem, & actum. Contra secundò: Quia falsum est, quod actio, & concursus causæ partialis solum sit denominative, & extrinsecè, non verò intrinsecè

partialis: Ergo ruit solutio. Probo antecedens: Quia causa partialis in actu primo respectu effectus, non solum est intrinsecè partialis in actu primo: Sed etiam est intrinsecè partialis in actu secundo concurrendi, & agendi per se, siquidem implicat causam solum partialem in actu primo agere plusquam partialiter in actu secundo, seu agere totaliter in actu secundo, aliàs causa partialis tantum in actu primo esset totalis in actu secundo, quod nullus admisit, & manifestè repugnat: Ergo actio, & concursus causæ solum partialis, est intrinsecè, & in actu secundo partialis, & non solum per denominationem extrinsecam. Confirmatur: Ex quo causæ in actu primo sint totales, concursus cuiuslibet non denominatur totalis, quia si in actu secundo se attemperent, non agendo quantum possunt, illarum concursus non est totalis, sed partialis, ut omnes fatentur: Ergo pariter ex quo causæ in actu primo sint partiales, concursus illarum in actu secundo non denominatur partialis, nisi partialiter in actu secundo concurrant: Datur ergo partialitas intrinseca in ipso concursu, & actione, seu ex parte actionis, & concursus, non obstante reali identitate: Ergo pariter non obstante reali identitate ex parte effectus, vel actus, dabitur partialitas effectus.

15. Confirmatur aliter, nam vel potentia ratione sui producit totum actum, seu effectum, vel non? Si non: Ergo solum producit partem effectus, vel physicam, vel saltè methaphisicam: Ergo est partialis partialitate effectus. Si producit totum effectum ratione sui: Ergo ratione sui habet virtutem sufficientem ad producendum totum effectum: Sed causa totalis est illa in actu primo, quæ ratione sui habet virtutem sufficientem ad producendum totum effectum: Ergo erit ratione sui causa totalis: Ergo vel non est partialis, sed totalis totalitate causæ; vel non est totalis, sed partialis partialitate effectus.

16. Dices, producere quidem totum actum, sed non habere ratione sui virtutem sufficientem ad totum illum producendum, sed solum in consortio alterius, nempe habitus supernaturalis. Sed contra: Quia si semel producit ratione sui totum actum, licet in consortio alterius producentis etiam totum actum: Ergo ratione sui habet virtutem sufficientem ad producendum totum actum, licet in consortio alterius habentis etiam virtutem sufficientem ad producendum totum actum, siquidem ab actu ad potentiam in eodem sensu valet consequentia, sicut à negatione potentie ad negationem actus; vnde si in consortio alterius non habet ratione sui virtutem sufficientem ad producendum totum effectum, valet consequentia: Ergo adhuc in consortio alterius non producit illum totum ratione sui: Si autem producit illum

illum totum ratione sui, licet in consortio alterius: Ergo ratione sui habet virtutem sufficientem ad totum illum producendum, licet in consortio alterius similem virtutem habentis. Si autem hoc dicatur: Ergo ratione sui est causa totalis in actu primo, seu totalitate causæ. Probo hanc consequentiam, quia causa ratione sui habens virtutem sufficientem ad producendum totum effectum, ratione sui est causa totalis in actu primo, licet hoc habeat in consortio alterius similem virtutem habentis, ut patet, quando sociantur duæ causæ ad aliquem effectum, ita ut quilibet sit de se sufficiens, seu habens de se virtutem sufficientem ad totum effectum, tunc enim quilibet ex illis est causa totalis in actu primo illius effectus; & si influant non se attemperando, se secundum totam suam potentiam, & virtutem, sunt etiam totales in actu secundo, ut est doctrina communis etiam contrariorum: Ergo consortium alterius causæ non tollit quod causa habens sufficientem virtutem ad producendum totum effectum cum tali consortio, sit causa totalis saltè in actu primo.

17. Dices, consortium alterius causæ non obesse ut causa aliqua sit totalis, quando tale consortium non exigitur propter indigentiam, & dependentiam illius ad producendum effectum, ut quando duo ignes sociantur ad producendum ignem, quem quilibet posset sine consortio alterius producere: Secus autem, quando consortium causæ exigitur ex indigentia ad effectus productionem; tunc enim quamvis causa una habeat sufficientem virtutem ad totum effectum producendum, non est causa totalis, sed partialis, quia indiget consortio alterius causæ similem virtutem habentis. Sed contra est: Quia si semel una causa ratione sui habet sufficientem virtutem ad totum effectum producendum, implicat quod indigeat consortio alterius eiusdem generis, & ordinis, sed ad summum poterit indigere consortio alterius, vel diversi generis, v. g. si sit causa efficiens, poterit indigere causa materiali, vel finali; vel diversi ordinis, v. g. si sit causa secunda, poterit indigere causa prima: Sed hoc non tollit quod verè sit causa totalis simpliciter in suo ordine: Ergo quamvis indigeat consortio alterius causæ, si semel in consortio illius habet virtutem sufficientem ratione sui ad producendum totum effectum, erit proprie, & simpliciter causa totalis effectus ratione sui. Explicatur: Quia licet homo generans hominem, & leo leonem, & ignis ignem, indigeant consortio causæ primæ, & causarum universalium, non ob hoc desinunt esse causæ totales simpliciter in suo ordine, vnde ignis ut octo ab omnibus ap-

pellatur causa totalis similis ignis geniti in passo disposito, licet indigeat consortio causarum alterius generis, ut materiali, & dispositiva; & alterius ordinis, ut causa prima, & causis universalibus; non alia ratione, nisi quia ratione sui habet virtutem sufficientem ad producendum totum illum ignem: Ergo pariter, si semel admittatur, potentiam volitivam habere de se, & ratione sui virtutem sufficientem ad producendum totum actum charitatis, licet aliundè dicatur, indigere consortio alterius causæ diversi ordinis, nihilominus erit per se simpliciter in suo ordine causa totalis actus charitatis, non minus, quam ignis est causa totalis alterius similis ignis.

18. Nec valet si dicas, non esse causam totalem; quia licet habeat virtutem sufficientem ad producendum totum actum charitatis, non tamen ad producendum illum totaliter, hoc est, sub omni ratione, sub qua est producibilis, quia licet potentie voluntatis correspondeat ut ratio, quæ producta, tam vitalitas, quam supernaturalitas, & idè producat totum actum, ut quod, seu ut rationem quæ, non tamen producit illum sub omni ratione sub qua, quia solum producit totum actum sub ratione formali vitalis, non verò sub ratione formali supernaturalis, ita ut illa, & non ista sit ratio formalis sub qua respectu potentie; & è contra respectu habitus supernaturalis, totus actus, est ratio quæ, sed sola supernaturalitas ratio sub qua. Contra enim est: Quia ad rationem causæ totalis minimè exigitur quod talis causa habeat virtutem sufficientem ad producendum effectum, non solum totum, sed totaliter, & sub omni ratione formali sub qua est producibilis: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens, primo, quia implicat quod una, & eadem causa habeat virtutem sufficientem ad producendum effectum sub omni ratione formali sub qua est producibilis, una enim causa, & una virtus illius solum potest producere sub una ratione formali sub qua, non autem sub multiplici ratione formali sub qua, nam multiplex ratio formalis sub qua essentialiter specificat, & arguit multiplicem virtutem, & causam, seu plures causas, & virtutes specie diversas: Ergo tam longè abest, ut causa totalis exigit virtutem sufficientem ad producendum effectum sub omni ratione formali sub qua est producibilis, quod potius id repugnat causæ totali, quando est una in specie, & unica specie virtute agens. Secundò: Quia ignis non producit alterum ignem sub omni ratione formali sub qua est producibilis, quia non producit illum sub ratione formali sub qua entis, quæ soli causæ primæ respondet, nec sub ratione formali sub qua corporis sublunaris, quæ causis cœlestibus, &

universalibus correspondet formaliter; sed solum sub ratione formali *sub qua* specifica ignis: Et tamen hoc non tollit, quod sit causa simpliciter totalis in suo genere, & ordine, quia nempe habet virtutem sufficientem ad producendum totum ignem sub ratione formali *sub qua* sibi respondente: Ergo pariter, si semel admittatur, quod voluntas de se habet virtutem sufficientem ad producendum totum actum charitatis sub ratione formali *sub qua* sibi respondente, nempe vitalitatis, erit causa totalis simpliciter actus charitatis, non minus, & eo sensu, quo ignis est causa totalis alterius ignis similis, seu inferioris.

19. Propterea respondebis aliter, nempe, voluntatem propterea esse solum causam, & virtutem partialem, quia licet sit virtus sufficientis ad producendum per se totum actum charitatis, etiam quoad specificam differentiam illius, non hoc habet ut potentia naturalis, sed ut potentia, & virtus obedientialis activa, de cuius ratione est, quod sit incompleta, & inchoata, seu partialis, & non totalis. Sed contra etiam est, quia admissa hac potentia obedientiali activa (quam etiam tenentur appellare virtutem activam, quia alias habitus esset tota virtus, si illa potentia virtus non esset; id autem prorsus recusant, & negant) admissa inquam illa potentia, & virtute obedientiali immediatè, & per se activa totius actus charitatis, etiam quantum ad differentiam specificam, illa plane erit per se sufficiens ad totum actum producendum: Ergo non erit causa, nec virtus partialis, sed totalis; & completa, licet obedientialis; siquidem, ut ostensum manet, causa habens de se virtutem sufficientem ad producendum totum effectum plane est causa totalis in suo genere, & ordine. Quid enim ad rem quod sit obedientialis, si est potentia sufficiens, cum sufficienti virtute ad producendum per se totum effectum? Confirmatur: Quia potentia per se continens totum actum, tam quoad rationem genericam, quam quoad differentialem, est potentia completa, & perfecta in ratione potentiae antecedentis, & actus primi, siquidem nullum habet defectum continentiae requisitæ ad producendum totum actum quoad omnes illius formalitates: Sed talis potentia obedientialis immediatè activa per se totius actus, illum continet per se totum, & quoad rationem genericam, & differentialem illius, alias non esset productiva illius cum hac totalitate: Ergo per se, & ratione sui est potentia, & virtus completa in linea potentiae antecedentis, & actus primi. Urgetur: Quia ea potentia obedientialis immediatè per se activa totius actus est per se sufficiens ad producendum per se totum actum cum solo concursu simultaneo Dei, nam adhuc deficiente habitu

supernaturali, per hoc præcisè, quod omnia potentia sit prompta concurrere simultaneè cum illa, est æquè potens proximè producere totum actum, ac cum habitu supernaturali, ut arguebamus, *quæst. precedent. à num. 63.* sed potentia, vel causa, quæ se sola cum solo concursu simultaneo Dei, est sufficiens producere per se totum effectum, vel actum, est totalis, & completa in suo ordine, eo ipsissimo modo, quo aliæ causæ secundæ dicuntur completæ, & totales in suo ordine, quia omnes indigent concursu simultaneo parato ex parte omnipotentis: Ergo talis potentia obedientialis erit potentia, & causa totalis, & completa in suo ordine, non minus, quam aliæ causæ secundæ completæ, & totales in suo ordine.

20. Nec valet si dicas, talem potentiam obedientialem, licet per se activam totius actus supernaturalis, non esse completam, & totalem causam, adhuc in ordine causæ secundæ, quia ei non debetur concursus simultaneus ad talem actum, sicut debetur alijs causis secundis completis in suo ordine. Contra enim est: Quia cur alijs causis secundis completis in suo ordine debetur concursus simultaneus Dei? Sanè non alio titulo, nisi quia sunt completæ in actu primo; non enim idèd sunt completæ in actu primo, quia illis debetur concursus simultaneus, sed propterea debetur illis concursus simultaneus, quia sunt completæ in actu primo: Sed argumento præiacto probamus efficaciter potentiam obedientialem immediatè, & per se activam totius actus supernaturalis esse completam in actu primo, & per modum potentiae antecedentis: Ergo gratis negatur deberi illi concursum simultaneum, & idèd non esse completam. Deberent enim ostendere contrarij prius, illam potentiam obedientialem non esse completam ad producendum per se totum actum, ut cum fundamento negare possent, deberi illi concursum simultaneum. Explicatur, potentia ipsa respectu actuum naturalium non alio titulo exigit, & illi debetur concursus simultaneus ad ipsos, nisi quia de se est completa in actu primo ad illos producendos, nec alio titulo est sic completa, nisi quia de se, & ratione sui habet virtutem, & activitatem sufficientem ad totos illos per se producendos: Sed per vos, etiam ad actum charitatis habet virtutem sufficientem ratione sui ad totum illum per se producendum: Ergo æquè completa est ad actum charitatis, & æquè illi debetur concursus simultaneus, ac ad alios actus naturales.

21. Undè valdè notandus est præiustus ordo in modo discurrendi contrariorum, supponunt enim actum charitatis esse supernaturalem quoad substantiam, & essentiam suam, & hoc supposito, tamquam

asserito independenti à quæstione præsentis, voluntatem per se posse sufficienter propria virtute totum illum producere quoad rationem genericam, & differentialem, sicut potest actus naturales: Nihilominus, ut supernaturalitati actus non contradicant, appellant potentiam istam erga illum obedientialem, & negant ei deberi concursum simultaneum, ad differentiam potentie naturalis erga actus naturales. Veruntamen, si non tam voces, quam res ipsa consideretur, in ipsorum doctrina actus charitatis re ipsa non excedit vires naturæ, nec re ipsa est supernaturalis, nec potentia ad illum est minus naturalis, quam ad alios actus naturales, quia actus, quem natura per suam potentiam, & virtutem innatam, imò & identificatam, continet totum, tam quoad rationes communes cum alijs actibus naturalibus, quam quoad rationem differentialem, adæquatè sumptus continetur intra vires naturæ, & re ipsa non superat vires naturæ, nec re ipsa est supernaturalis, nec potentia ad ipsum est minus naturalis, quam ad alios, quia nec minus illum continet in propria potentia, & virtute: Ergo immeritò appellatur ille actus supernaturalis, & potentia ad ipsum obedientialis, & sine fundamento negatur, deberi illi concursum simultaneum. Recole dicta *quæst. precedent. num. 10. 21. 63. & 88.* Recolantur etiam à nobis dicta in *Physic. lib. 2. quæst. 22. à num. 8.* contra potentiam obedientialem immediatè activam, ibi enim satis ostendi, illam fore naturaliter activam, & potentiam naturalem exigentem concursum Dei ad suam actionem; non enim est persuasibile, Deum indidisse creaturæ activitatem aliquam positivam, quæ non exigat à suo creatore iuvare ut aliquando prodeat in actionem, alias talis activitas positiva frustra esset creata, utpotè sine fine positivo agendi. Quid enim magis frustraneum, quam creare in natura activitatem positivam, sed non ut positivè agat?

22. Et virgeo specialiter, quia talis potentia obedientialis immediatè activa per se totius actus charitatis esset activa ab intrinseco, voluntariè, & cum inclinatione, quia actus charitatis, cum essentialiter sit voluntarius, non aliter est agibilis à voluntate: Sed implicat sic esse activam, & non connaturaliter, & cum exigentia concursus Dei simultanei: Ergo re ipsa esset activa connaturaliter, & cum exigentia dicti concursus: Esset ergo activitas naturalis, & naturalis potentia, sicut ad alios actus naturales. Probo minorem: Quia agere præternaturaliter, seu præter omnem sui exigentiam, & inclinationem ad agendum, non est agere per se, ab intrinseco, & voluntariè, sed ad summum involuntariè, & per accidens, ut

per se patet: Ergo implicat esse activam per se, ab intrinseco, & voluntariè, & non connaturaliter, sed præternaturaliter, & præter omnem sui exigentiam, & inclinationem ad agendum. Rursus; quia omne activum ut activum; præsertim si sit activum ab intrinseco, & voluntariè, per se est innatè inclinatum ad agendum, siquidem per se est inclinatum ad suum finem intrinsecum, & ut sic activum non habet alium finem intrinsecum nisi sic agere: Ergo implicat esse activum ab intrinseco, per se, & voluntariè, & sine inclinatione innata ad agendum: Sed eo ipso est activum per modum potentie naturalis, & non purè obedientialiter: Ergo.

23. Ex dictis colligitur; quod si semel dicatur, voluntatem esse per se causam totalem totalitate effectus, hoc est, per se productivam totius actus charitatis, etiam quoad differentiam illius, ut tenet Suarez, & illius Sectatores, negari non posse, quod sit etiam causa totalis totalitate causæ, sicut est, respectu aliorum actuum naturalium.

24. Propterea alij cum Vazquez concedunt voluntati partialitatem in actu charitatis, inquiuntque, illum solum contineri per se in voluntate secundum rationem genericam actus vitalis, & voluntarij, in habitu autem secundum rationem differentialem; & specificam, secundum quam est supernaturalis, & sic potentiam, & habitum concurrere per modum causæ universalis, & particularis, ita quod potentia per se respicit rationem universalem, & habitus per se rationem differentialem, quo pacto voluntas etiam animam concurrere cum potentijs, ut causam universalem cum causis particularibus. Hæc solutio aliquatenus accedit ad veritatem. Primò: Quia iuxta illam superflua est potentia obedientialis immediatè activa. Non enim requiritur ad causandam rationem genericam, quia ad hanc satis est potentia naturalis: Nec ad differentialem, quia hanc non causat immediatè: Ergo ad nihil. Secundò: Quia nec admittit virtutem proximam in libero arbitrio ratione sui, quia virtus ad rationem genericam præcisè, nec propriè est virtus, minusque virtus proxima ad actum specificum, usque dum ad illum elevetur, & determinetur, ut infra magis explicabo. Tertio: Quatenus concedit, quod potentia ratione sui non est activa actus charitatis quoad differentiam specificam, ex qua illi provenit supernaturalitas, sed ad summum secundum rationem genericam, ex qua non excedat vires naturæ, nec positivè importat supernaturalitatem. Et idèd contra hoc litteram non facimus. Veruntamen, vel cum hoc contendunt,

voluntatem solum concurrere ut causam per se purè partialem partialitate causæ, & effectus, vel non? Si non, habemus intentum. Si affirmant, sic arguo: Per vos voluntas solum est causa partialis, per se causans partem methaphisicam in actu charitatis, nempe rationem genericam actus voluntarij, & vitalis: Ergò solum per accidens, & ab extrinseco causat illum actum quantum ad aliam partem methaphisicam illius, nempe, quantum ad differentiam specificam, ex qua supernaturalis est: Ergò ille actus, quantum ad suam differentiam specificam, non procedit vitaliter, & per se ab intrinseco voluntatis, sed purè per accidens, & ab extrinseco convenit voluntati: Ergò non est voluntarius, nec liber, imò nec vitalis quoad differentiam specificam: Ergò nec meritorius quantum ad illam: Sed nec est meritorius quantum ad rationem genericam, quia per agere in genere nullus meretur; sed solum per agere taliter: Ergò actus charitatis non erit meritorius villo pacto, & idem de quolibet alio actu supernaturali, quod erat assertum Lutheri damnatum à Concilio Trident. sess. 6. de Inst. Can. 22. Vide supra quæst. præcedent.

25. Sed dices, quod licet voluntas ratione sui, & per se non eliciat actum charitatis, quantum ad differentiam specificam, illum tamen sic elicit per habitum charitatis, & ut elevata per ipsum. Sed contra est, quia vel illum agit propriè, & per se, & agendo ab intrinseco per habitum; vel solum impropiè, & per accidens, seu denominativè, & ab extrinseco: Si solum hoc secundo modo: Ergò, propriè loquendo, & per se voluntas merè passivè se habebit ad actum charitatis quoad differentiam specificam, solumque impropiè, denominativè, & ab extrinseco erit activa illius: Ergò non merebitur per talem actum quantum ad eius differentiam, nec sic erit voluntarius, nec vitalis; quod est erroneum, seu hæreticum. Si primum: Ergò iam agere per habitum, & ratione illius aliquid, est illud agere propriè, & per se ab intrinseco, vitaliter, & voluntariè: Ergò ex quo Thomistæ dicimus habitum esse voluntati totam rationem agendi actum charitatis, & idem respectivè de alijs actibus supernaturalibus, ita ut voluntas solum ratione habitus supernaturalis, & non ratione sui, agat supernaturaliter, iniuste arguimur, quasi cum Luthero, aut Calvino sentiamus, voluntatem verè propriè, & per se non agere illos actus, sed merè passivè se habere; siquidem iuxta solutionem istam, ipsum agere voluntatis ratione habitus, est illam agere propriè, & per se, & ab intrinseco id ipsum quod ratione habitus agit. Contra secundo: Quia si potentia naturalis ratione sui solum agit quoad rationem

genericam actus vitalis: Ergò ratione sui nihil agit per se conducens ad vitam æternam, nihil per se salutare, nihilque per se supernaturale: Ergò tota ratio formalis agendi supernaturaliter, salutariter, & in ordine ad vitam æternam assequendam, erunt habitus infusi, & supernaturales. Hoc ergò satis est ad dogma Thomisticum statuendum. Sic ergò.

SECUNDA CONCLUSIO, ET SENSUS, in quo defenditur.

26.

DICO igitur secundo: *Habitus charitatis est respectu voluntatis tota ratio formalis, & tota virtus proxima agendi per se actum charitatis.* Ita communiter Thomistæ omnes, licet cum aliqua diversitate ferè nihil ad Theologiam fundamentalem spectante. Quam quidem differentiam prius explicabo, ut controversia inter Theologicas magni momenti, & ferè dogmatica, non fiat de re magis physica, aut methaphisica, quam Theologica, in qua affirmare potius quam negare parum interfuit ad solidam, & veram Theologiam. Igitur differentia inter Antiquos aliquos Thomistas, & Modernos solum potest esse de ratione genericæ actus vitalis, aut voluntarij repertæ in actu quolibet supernaturali, ratione cuius non excedat vires naturæ, sed univocè, & genericè conveniat cum alijs actibus naturalibus vires naturæ non excedentibus; an videlicet quantum ad talem rationem genericam procedere possit immediatè potentia naturali ratione sui. Quod autem hæc differentia parum, vel nihil Theologica sit, patet; quia dum Theologia differit de libero arbitrio, an aliquid possit, vel nihil, ab omnibus Theologis exponitur *ly aliquid, & nihil*, de per se conducentibus ad vitam æternam, seu de aliquo, vel nihilo salutari, seu etiam de aliquo, vel nihilo discernente bonos à malis; nam de hoc fuit controversia cum Pelagio, & alijs hæreticis; non verò de aliquo, vel nihilo de per se non conducentibus ad salutem, seu de per se non salutaribus, nec discernentibus bonos à malis, quia nullus unquam ex Catholicis, imò nec ex Lutheranis hæreticis, aut Calvinistis, negavit liberum arbitrium ex se posse aliquid de per se non conducentibus ad salutem animæ, aut de his, in quibus boni non discernuntur à malis, sed univocè cum illis conveniunt: Cum ergò ratio genericæ actus vitalis, aut voluntarij, seu intellectiois, & volitionis, non sit aliquid per se conducens ad vitam æternam, nec per se salutare, aut discernens bonos à malis, sed per se indifferens, & communis bonis, & malis operibus, salutaribus, & non salu-

salutaribus; inde concluditur, quod affirmare, vel negare illam rationem genericam procedente immediatè, & per se à libero arbitrio ratione sui, parum, vel potius nihil inter sit ad quæstionem verè Theologicam in materia de gratia.

27. Undè controversia ista acceptissima Thomistas inter, & Iesuitas in sensu Theologico sic debet intelligi: An videlicet, habitus charitatis sit tota ratio agendi actum charitatis, secundum id, in quo actus charitatis est per se conducens ad vitam æternam, per se salutaris, & per se discernens bonos à malis; nam si hoc fateantur contrarij, planè assequemur intentum, nempe, quod liberum arbitrium immediatè, & ratione sui nihil possit agere per se conducens ad vitam æternam, sed solum ratione gratiæ elevantis, quæ proinde ad agendum salutariter, & supernaturaliter erit tota ratio formalis agendi; quidquid sit, an liberum arbitrium sit ratio agendi aliquid de materiali in actu charitatis in eo sensu, in quo per se non sit conducens ad vitam æternam, nec discernens bonos à malis, nec per se supernaturalè; de hoc enim disputare, controversia erit purè philosophica, pendens potissimè ab alia, an nempe causæ efficientes in efficiendo possint quodammodo præscindere in effectum, ita ut una per se attingat, & efficiat unam formalitatem, & alia aliam. De quo infra redibit sermo. Interea tamen advertimus controversiam istam nunc à nobis disputari in sensu per se Theologico, nempe de actu charitatis, & quolibet alio actu salutari ut tali, & secundum suam specificam differentiam, per quam est talis. Quo præmissis.

PROBATIO AB AUTHORITY.

28.

PROBATUR nostra sententia. Primò ex Sacro Textu, nam *Psalms. 32.* dicitur de Cœlis, pro quibus ex communi PP. consensu intelliguntur Apostoli, & viri Sancti: *Verbo Domini Cœli firmati sunt, & Spiritus oris eius omnis virtus eorum.* Ubi omnis virtus Sanctorum attribuitur Spiritui Dei, seu Spiritui Sancto, nempe per gratiam, & habitus infusos: Ergò gratia, & habitus infusi per Spiritum Sanctum sunt omnis virtus, seu tota virtus agendi salutariter, & supernaturaliter, & non solum virtus partialis, seu pars virtutis. Ita exponit Augustinus. in *Psalms. prædict.* sic dicens: *Spiritu oris eius omnis virtus eorum: Non habuerunt aliquid ex se, & quasi supplementum à Domino acceperunt. Spiritu enim oris eius non pars, sed omnis virtus eorum:* Ergò liberum arbitrium ex se nihil virtutis, nullam virtutem, nec partem habet virtutis per se activæ ad opera salutaria, sed omnem vir-

tutem; totamque virtutem, seu rationem formalem agendi salutariter habet per gratiam, & habitus infusos per Spiritum Sanctum. Sanè nihil clarius dici potuit pro nostra sententia.

29. Secundò ex illo Ioann. 15. *Sive me nihil potestis facere.* Quod sic exponit Augustinus. *Tractat. 81. in Ioann.* Non ait: *Sine me parum potestis facere, sed nihil potestis facere: Sive ergò parum, sive multum sine illo fieri non potest; sine quo nihil fieri potest.* Præmittitque hoc dictum fuisse, *nequisquam putaret saltè parum aliquem fructum posse à semetipso palmitem ferre.* Et quod per *ly sine me* non intelligat idem ac sine concursu generali Dei, sed idem ac sine gratia Christi, patet; nam subiungit: *Quam gratiam palmitibus non praberet, nisi etiam Deus esset. Verum quia ita sine ista gratia non potest vivi, ut mors sit in potestate liberi arbitrij, &c.* Sequitur ergò nemine posse à semetipso aliquem fructum afferre, sive parum, sive multum, quia nihil potest per se conducens ad vitam, & salutem, nisi per Christi gratiam. Tertio ex illo Pauli ad Corinth. 3. *Non quod sufficientes sumus cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est.* De qua sufficientia ait idem Apostolus. 2. ad Corinth. 9. *Potens est enim Deus omnem gratiam abundanter facere in nobis, ut in omnibus semper omnem sufficientiam habentes; abundetis in omni opere bonum:* Ergò omnis sufficientia, & non solum pars sufficientiæ est per gratiam, & non à nobis, quasi ex nobis; ita ut à nobis, quasi ex nobis; nec partialitèr sumus sufficientes ad aliquid cogitandum per se conducens ad salutem, & consequenter nec ad aliquid agendum; nam plus est agere aliquid per se ad salutem, quam cogitare aliquid per se ad salutem: Ergò si omnis sufficientia est per gratiam, ita ut à nobis, quasi ex nobis, nihil cogitare possimus, multò minus poterimus à nobis, quasi ex nobis, aliquid per se agere ad salutem.

30. Undè Chrysostomus ad *predic. verb. hom. 16.* sic ait: *Non ita dicebam: Fiduciam habemus, ut id parvum sit nostrum, parvum sit Dei, sed totum illi attribuo, acceptumque ferro, nam sufficientia nostra ex Deo est.* Et Augustinus contra duas Epistol. Pelag. sic super ea verba ait: *Minus est autem cogitare, quam cupere: Quomodo ergò ad id quod minus est non sumus idonei tamquam ex nobis meritis, sed sufficientia nostra ex Deo est, & ad id quod est amplius, sine Dei adiutorio idonei sumus ex libero arbitrio? Neque enim ait Apostolus. Non qui idonei sumus cogitare quod perfectum est, tanquam ex nobis meritis; sed cogitare ait, aliquid, cuius contrarium est nihil. Undè & est illud Domini, sine me nihil potestis facere: Et Iob. 1. de Prædest. SS. cap. 2. ad eadem verba; Attendant hic, & verba ista perpendant, qui putant*

putant ex nobis esse fidei conceptum, & ex Deo esse supplementum: Quod ergo pertinet ad Religionem, atque pietatem, qua loquebatur Apostolus, si non sumus idonei, cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis metipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profecto non sumus sufficientes credere aliquid quasi ex nobis metipsis. Et infra: Nunquid metuendum est ne votum facere non possit, & ideo homo sibi primas eius vindicat partes, ut novissima ab illo accipere mereatur: Cur autem totum non tribuatur Deo, ut qui sibi potuit infirmitate, quod non habebat, ipse quod infirmitatis augeat, omnino non video, nisi, quia resisti non potest divinis manifestissimis testimonijs: Nolens ergo his testimonijs repugnare, & tamen volens à se ipso sibi esse quod credit, quasi componit homo cum Deo, ut partem fidei sibi vindicet, atque illi partem relinquat; & quod est elatius, primam sollicit ipse, sequentem dat illi, & in eo quod dicit, esse amborum, priorem se facit, posterioriorem Deum. Unde de dono perseverant cap. 13. sic ait: Hoc est pium, hoc est verum, ut sit humilis, & vera confessio, & totum detur Deo, quia nempe, subdit: Quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum, non sumus idonei cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis. Unde id ipsum confirmat dicto illo D. Cypriani: In nullo nobis gloriantur, quando nostrum nihil est.

31. Ex quibus, & alijs pluribus, quæ possem ex PP. afferre testimonijs, sic arguo: Illa est tota ratio agendi opera, & actus salutares, cui totum debet attribui quod per se conducit ad salutem, illa verò non est nec partialis, cui nihil debet attribui: Sed ex his PP. testimonijs manifestè constat totum quod per se spectat ad pietatem, & verum Dei cultum, seu ad salutem, gratiæ attribuendum esse, nihil verò nobis, quasi ex nobis, & consequenter nec libero arbitrio ex se ipso: Ergò tota ratio agendi est gratia. Confirmatur primò: Iuxta Apostolus, omnem sufficientiam ad actus salutares habemus ex gratia, ita ut non sumus sufficientes à nobis, quasi ex nobis ad aliquid per se salutare, cuius contrarium, ut exponit Augustinus, est nihil: Ergò ad nihil per se salutare sumus sufficientes à nobis, quasi ex nobis, sed omnis, & tota sufficientia ex Dei gratia est: Ergò gratia est tota ratio formalis agendi per se ad salutem. Secundò: Iuxta Chrysostomum, non ita sufficientia nostra ex Deo est, seu ex Dei gratia, quod opus salutare partim sit nostri, partim sit Dei, sed ita ut totum Deo debeat per eius gratiam attribui: Sed hoc falsum esset, si gratia solum sit ratio partialis agendi per se ad salutem, quia eo ipso partim solum esset Dei, & partim liberi arbitrij: Ergò gratia non solum

partialis, sed totalis ratio est agendi per se ad salutem. Tertiò ex Div. Bernardo de Gratia, & Libero Arbitrio ad fin. ubi explicans quod pacto gratia cooperatur libero arbitrio, sic subiungit: Non partim gratia partim liberum arbitrium, sed totum singula opere in dividuo peragunt: Totum quidem hoc, & totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa: Ergò non partialiter gratia, & partialiter liberum arbitrium, sed totaliter, gratia, & totaliter liberum arbitrium; cum hac tamen differentia, quod liberum arbitrium non ex se, sed ex gratia, gratia verò ex se, sed non ex libero arbitrio. Unde valde notanda sunt vltima verba, non enim dixit Bernardus: Totum ex illo, & totum ex illa, sed ut totum in illo, quia nempe gratia etiam est in illo, per quam totum operatur, ita totum ex illa, ubi manifestè constat, liberum arbitrium licet totum agat, imò & totaliter, nihil tamen nec partialiter agit ex se, & ratione sui, sed totum, & totaliter ex gratia, & ratione gratiæ. Qua propter, dum præmiserat, quod opus salutare semel inceptum à gratia, pariter ab utroque perficitur, non sonat ly pariter, idem quod partialiter, sed solum idem quod simul, & per modum vnius, unde subiungit Mixim, non sigillatim, simul non vicissim per singulos profectus operantur, totum gratia, & totum liberum arbitrium, sed liberum arbitrium nihil ex se, quandoquidem totum ex gratia: Quid clarius? Ergò gratia est tota ratio formalis agendi ipsi libero arbitrio.

32. Confirmatur quartò: Quia D. Augustinus absurdum reputat distribuere opus salutare, ita ut partim detur libero arbitrio ex se, & partim gratiæ, & multò absurdius primas partes arrogare sibi: Sed si liberum arbitrium ex se, & ratione sui concurrat partialiter per se ad opus salutare, & gratia etiam solum partialiter, partem attribuit sibi, partem relinquit gratiæ, & quod est absurdus, magis arrogat sibi ex se, quam gratiæ: Ergò non potest admitti talis partialitas, sed gratia iuxta August. est tota ratio formalis agendi. Probò minorem: Quia si liberum arbitrium ex semetipso partialiter operatur per se ad salutem, ergò partim arrogat sibi; deinde, iuxta contrarios, liberum arbitrium ex se concurrat effectivè, & determinativè, gratia verò purè effectivè, & ex determinatione liberi arbitrij: Sed magis est concurrere activè, & determinativè, quam purè activè: Ergò liberum arbitrium magis arrogat sibi, quam gratiæ. Urgetur Prius quodammodo concurrat principium determinans, quam principium concurrens ut determinatum: Sed iuxta contrarios liberum arbitrium ex se concurrens partialiter concurrat ut determinans, gratia verò ut determinata ex libero arbitrio: Ergò prius cum aliqua

aliqua prioritate concurrat ex se liberum arbitrium, quam gratia: Ergò priorem se facit, posteriorem gratiam: Hoc autem absurdissimum putat August. Ergò.

33. Dices primò, PP. ideo plerumque totum attribuere gratiæ, & nihil libero arbitrio, quia liberum arbitrium in comparatione efficientiæ habitus, vix aliquid agit, seu quia influxus voluntatis respectu excellentiæ actus charitatis, est valde exiguus. Unde infert P. Alderete (cuius sunt verba relata 1. part. disp. 11. sect. 2. num. 3.) quod voluntas non potest dici causa principalis actus supernaturalis, nisi solum secundum quid: Sed contra est, quia ly vix aliquid agit, seu influxus exiguus in comparatione actus charitatis, vel intelligitur de agere, vel influere aliquid per se ad salutem, vel de agere, & influere aliquid per se ad salutem non conducens? Si hoc secundum, non est ad propositum, ut præmissimus, & libenter illud fatebimur. Si primum, de quo nunc est controversia, contra est illud August. Ne quisquam putaret, salutem parum aliquem fructum posse à semetipso palmitem ferre, non ait (Christus) sine me parum potestis facere, sed nihil potestis facere: Ergò quia liberum arbitrium ex se nec exiguum, nec vix aliquem influxum per se ad salutem potest præstare; nam hic esset parvus aliquis fructus. Urgetur, quia iuxta August. ex illis verbis Apostolus Non sumus sufficientes, &c. non possumus à nobis, quasi ex nobis, nec cogitare, nec credere, & consequenter, nec agere aliquid, cuius contrarium est nihil: Ergò non vix aliquid, sed nihil per se ad salutem potest ex se liberum arbitrium. Item, quia PP. propterea nihil attribui volunt libero arbitrio ex se, ut totum detur Deo: Sed sensus illorum non est, quod vix totum attribuat Deo per gratiam, sed quod absolute, & re ipsa totum attribuat gratiæ: Ergò nec sensus illorum est, quod liberum arbitrium vix nihil ex se possit, sed quod re ipsa ex se nihil possit cogitare, nec agere per se ad salutem. Præterquam, quod si, ut omnes contrarij tenent, liberum arbitrium concurrat effectivè, & determinativè ad actum supernaturalem, & gratia solum effectivè, adeò falsum erit quod liberum arbitrium vix aliquid agit, seu quod influxus eius est exiguus, in comparatione gratiæ, quod potius influxus gratiæ, ut potest solum effectivus, & ex determinatione arbitrij, exiguus erit in comparatione arbitrij, effectivè, & determinativè concurrentis.

EXPONUNT CONTRARIJ AUGUST.
& PP. & imputant nobis Calvinismum.

34. DICES secundò; sensum SS. PP. solum esse, quod liberum arbitrium nihil possit per se conducens ad salutem sine gratia, quia videlicet, nisi elevetur per gratiam, non potest per se concurrere, adhuc partialiter, ad opus salutare; cum hoc tamen componi, quod semel elevatum per gratiam possit aliquid ex se per se conducens ad salutem, seu partialiter ex se ad salutem agere; & hoc, inquit, negari non posse, nisi conveniamus cum Calvino, damnato à Concil. Trident. Nam ut refert Maldonatus super Ioann. cap. 35. num. 5. Calvinus exponens testimonium Christi dicentis: Sine me nihil potestis facere, sic ait: Tale est Papistarum commentum, nos sine Christo nihil posse, ab eo tamen adiutos habere aliquid ex nobis præter eius gratiam: Christus verò contra pronuntiat: Nos nihil posse ex nobis: Palmes, inquit, nullum fructum offert à semetipso: Ergò non tantum cooperantis sibi gratiæ auxilium hic commendat, sed nos penitus privat omni virtute, nisi quam suppeditat ipse nobis: Ergò hac pericula, sine me, sic resolvitur debet: Non nisi ex me. Idem allegant, ex eodem Calvino lib. 3. Institutionum, cap. 24. ad illa verba Pauli: Non est volentis, neque currentis, ubi sic ait: Non quomodo id vulgè accipiunt (Catholici) qui inter Dei gratiam, hominis que voluntatem cursum parriuntur. Et lib. 2. cap. 6. sic cum Catholicis disputat: Sed nondum liquet, sit ne in totum privatus bene agendi facultate homo, an habeat adhuc nonnullam, sed pusillam, & infirmam, qua per se quidem nihil possit, opitulante verò Dei gratia, suas ipse quoque partes habeat. Hæc inquit erat doctrina Calvini, hæc est nostra doctrina; contraria verò, quam Papistis attribuit, erat Catholicorum: Concilium Trident. damnat doctrinam Calvini, Catholicorum doctrinam illi contrariam approbat: Ergò doctrinam nostram, ut in Calvino contentam, damnavit Concilium Trident. contrariam approbabit.

35. Et vrgent, quia Calvinus non negabat voluntatem agere per Dei gratiam, sed solum agere ex se, & per se. Unde Camentarius lib. 10. de Liber. Arbitr. cap. 5. §. 1. Calvinum ita loquentem proponit: Non hic queritur, agat ne voluntas, sed agat ne à se ipsa an pro modo divine actionis; quis enim dubitet, per voluntatem fieri ut velit homo. Et lib. 1. cap. 9. sic itidem ipsum loqui refert: Hominem sic dicimus agi Dei gratia, ut tamen simul agat; sic tamen ipsam agere, ut penes

penes Dei spiritum tota sit, ac maneat actionis efficacia. Et infra: *Minimè sic cooperari hominem cum ipso Deo inquit, ut aliquid de suo misceat, sed pro mensura solum quam accipit, ut non aliter agat, nisi quo agitur.* Et tamen damnatur à Concil. Trident. quisi dicat, liberum arbitrium nihil cooperari assentiendo Deo, &c. seù nihil agere, sed merè passivè se habere: Ergò nos, qui eandem doctrinam tenemus, in eadem damnatione sumus. Confirmant primò: Quia rebus benè inspectis, nos inter, & hæreticos nullum est discrimen de re, sed solum de nomine; siquidem nos, non aliam activitatem damus libero arbitrio in actus salutares, nisi quam suppeditat gratia; solumque dicimus voluntatem per illam verè agere ut quod, quia sustentat illam, & recipit illam, quæ verè est activa, & consequenter denominatur activa, & agens per illam: At hoc non negabant nec Calvinus, nec Lutherus, qui planè fatebantur voluntatem in se recipere, & sustentare gratiam agentem, & consequenter per illam denominari agentem ut quod: Ergò quoad rem ipsam nullum est discrimen. Confirmant secundò: Quia agere ex virtute gratiæ, seù media gratia in se recepta non est magis agere, quam agere denominativè, & per accidens: Sed hoc modo agere voluntatem non negabant hæretici: Ergò nec voluntatem agere media gratia in se recepta: Sed nos non amplius dicimus: Ergò nullum est discrimen in re. Probant maiorem: Quia dum aqua calore in se recepto calefacit, non verè, & propriè, sed purè denominativè, & per accidens calefacit: Item hæc, dum luce in se recepta illuminat, non propriè, & per se illuminat, sed solum denominativè, & per accidens; non alia ratione, nisi quia id non efficiunt ex se, & propria virtute, sed solum virtute in se recepta: Ergò agere media virtute in se recepta non est propriè agere, sed solum denominativè, & per accidens: Nec valet dicere, voluntatem agere cum quadam coaptatione essentiali intra sphæram, scilicet, sui obiecti specificativi: Nam etiam aer habet quandam coaptationem, & idoneitatem ad recipiendam lucem, & ea media illuminandum, & ad recipiendas species productivas aliarum specierum similitudinem; & tamen non propriè, & per se, sed solum denominativè, & per accidens illuminat, & producit species: Ergò.

36. Confirmant tertio, ex Concilio Trident. definiente, liberum arbitrium cooperari gratiæ, seù Deo excitanti, atque vocanti, & cooperando disponi ad iustificationem. Item ex Apostol. 1. ad Corinth. aientes Dei enim sumus adiutores: Sed cooperator, & adiutor cum alio concurrens aliquid ex se agit saltem partialiter: Ergò. Secundò ex illo 1. ad Corinth. 13. *Plus omnibus laboravi, non*

ego autem, sed gratia Dei mecum. Quod de sumplisse videtur Apostol. ex illo Sapient. 9. *Misce illam de sede magnitudinis tua, ut mecum sit, & mecum laborer.* Quod exponens August. lib. de Grat. & Liber. Arbitr. cap. 14. sic ait: *Id est, non solus, sed gratia Dei mecum, ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo:* Ergò partialiter, & immediatè utrumque concurrens, & operatur, & gratia sola non est tota ratio agendi, sed partialis tantum. Nec dici potest, quod per hanc gratia Dei mecum, idem significetur, ac gratia Dei, qua mihi aderat, nam hæc expositio est Calvini lib. 2. Institut. cap. 32 sic aientis: *Non enim gratiam Domini secum laborasse scribit Apostol. ut se consortem laboris faciat quin potius totam laboris laudem vi gratia transferat ista correctione: Non ego ait, qui laboravi, sed gratia Dei, qua mihi aderat. Fefellit autem eos (Catholicos) locutionis ambiguitas, sed magis præpostera versio, nam si ad verbum reddas, non dicit, gratiam sibi fuisse cooperatricem, sed gratiam qua sibi aderat, omnium fuisse effectricem.* Tertio ex eo, quod sæpissimè in Sacro Textu dicimus, Deum sua gratia nos adjuvare, gratiam esse adiutricem, Deum esse adiutorem nostrum: Sed iuxta August. in Psal. 78. ad illa verba: *Adiuvavit nos Deus salutaris noster,* sic exponit: *Cum verò adjuvari vult, nec ingratus est gratia, nec tollit liberos arbitrium, qui enim adjuvatur, etiam per se ipsum aliquid agit:* Ergò liberum arbitrium etiam per se ipsum partialiter concurrens. Confirmant quarto: Ex illa Parabola Luc. 10. in qua homo, qui in latrones incidit vulneratus, & spoliatus dicitur *semivivus relictus*, quo significatur hominem per peccatum Adæ semivivum relictum, quia, ut exponit August. lib. 3. Hypognosticon, cap. 8. *Habebat vitalem motum, scilicet, liberum arbitrium vulneratum, & ad æternam vitam, quam perdidit, redire non sufficiebat:* Ergò quia habebat semiprincipium vitæ, id est, vim partialem ad opera salutaria. Confirmant quinto: Ex illo Pauli 2. ad Philipens. *Cum timore, & tremore vestram ipsorum salutem operamini,* hoc est, timentes, & trementes vestram negligentiam: Sed nulla esset ratio timendi negligentiam, si liberum arbitrium nihil ageret ratione sui, sed sola gratia, quia negligentia non potest cadere in gratia, sed solum in libero arbitrio: Ergò liberum arbitrium immediatè, & ratione sui agit, ut ideò possit timeri ex parte illius negligentia. Quintò ex illo Apostol. ad Roman. 2. *Gentes, que legem non habent, naturaliter ea, que legis sunt, faciunt:* Non quia ad id sufficiat natura: Ergò quia natura habet ex se concursum partialem. Undè Magnus Basilius in Regulis fusiús disputatis inco-

rog. 2. de Facultatibus Naturalibus, sic ait: *Sanè facultates hæc eiusmodi sunt, ut si his rectè, & ut par est, uti fuerimus, egregiè pietatem collentes, que cum virtute coniuncta est, vita satisfacere possumus:* Ergò facultates naturales per se saltem partialiter in salutem influunt. Hæc sunt ferè omnia, quæ ab autoritate in oppositum afferunt contrarij; quæ ideò post nostram ab autoritate probationem immediatè subiungo, ut autoritate autoritates non benè intellectas explicemus, & quam longè simus ab erroribus Calvini, & Lutheri clarissimè pateat.

IMPROBATUR EXPOSITIO contrariorum.

37. **E**T in primis, expositio principalis, quam fundare conatur, falsa est, & contra August. Tum, quia August. expressè ait, illa Christi verba, *sine me nihil potestis facere*, dicta fuisse, ne quis cogitaret, *saltem parvum aliquem fructum posse à semetipso palmitem ferre:* Ergò palmes, id est, creatura rationalis, adhuc post gratiæ elevationem (nam antea non est palmes verè vitis, quæ Christus est) nullum nec exiguum fructum potest ferre à semetipso, sed solum ex virtute gratiæ. Chrysost. etiam, dum aiebat: *Non partim nostram, partim Dei, sed totum illi attribuo*, planè supponebat, & loquebatur de homine iam elevato per gratiam, cui prohibet partim sibi attribuere, & non totum potius gratiæ. Item dum PP. ex Apostol. docent, hominem non esse sufficientem aliquid cogitare, velle, aut agere à se, & ex se, loquuntur etiam de homine adhuc elevato per gratiam, nam si de illo non loquerentur, ille posset sibi arrogare ex parte opus salutare tanquam partialiter à se, & ex se; & nihil proficerent, ad comprimendam elationem in eis, qui rectè operantur. Recolle præcitata testimonia, nam eis aperte convincitur, hominem, adhuc elevatum per gratiam, nihil ex se ipso, & ratione sui agere per se ad salutem, sed totum quidquid per se agit, ex gratia, & virtute gratiæ agere, ita ut nihil possit sibi arrogare tanquam ex se, & à se immediatè, præter gratiam, seù non ratione gratiæ procedens. Et videtur ex August. lib. 2. de Dono perseverant. aiente: *Vivimus rectè, si totum Deo demus, non illi ex parte, & nobis ex parte.* Quid clarius? Nam sanè, dum rectè vivimus, iam elevati sumus per gratiam, & tamen nec tunc, inquit, nobis, quasi ex nobis attribuendum esse ex parte opus salutare.

38. Quod amplius videtur ex ipso, in Enchirid. cap. 32. vbi versans illud Apostol. Illustrim. Palancus.

Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. expositionem quandam, aientem, id dictum esse, quia sola voluntas sine gratia non sufficit ad salutem, sic eam impugnat: *Nam si propterea dictum est, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia ex utroque fit, id est, ex voluntate hominis, & ex misericordia Dei; tanquam si diceretur: Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei: Non ergò sufficit sola misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. Ac proinde, si rectè dictum est: Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia voluntas hominis sola non implet, cur non è contrario rectè dicitur: Non miserentis est Dei sed volentis est hominis. quia id misericordia Dei sola non implet? Porro, si nullus Christianus dicere audebit: Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo aperitissime contradicat, restat ut propterea rectè dictum intelligatur: Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam, & præparat adjuvandam, & aiuvat preparatam.* En igitur vbi August. non solum negat, sed impugnat expressè concursum partialem voluntatis, quo ipsa, licet non sola, aut sine gratia, tamen cum gratia etiam partialiter concurrente, ex se, seù ex nativa sua virtute aliquid per se agit; & rejicit expositionem contrariorum, qui propterea dictum existimant, quod voluntas ex se nihil est, & valet per se ad salutem; quod ex se ad nihil per se salutare sufficit, sed sufficientia illius ex Deo est; quod sine Christi gratia nihil potest facere; quod dum se ad salutem disponit, non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia ipsa sola, & sine gratia nihil potest, adiuta tamen, & elevata, aliquid ex se partialiter agit cum gratia etiam non plusquam partialiter agente. Sanè si hoc ita est, cur non, & è contrario dictum est, quod gratia ex se nihil est, nec valet per se ad salutem; quod non est sufficiens aliquid agere à se, quasi ex se, sed sufficientia illius ex voluntate est; quod non est Dei miserentis, sed volentis, & currentis est hominis? Sanè, admissio tantum concursu partiali gratiæ, & partiali etiam, imò & in linea determinandi totali voluntatis, magis erit volentis, & concurrentis, quam Dei miserentis, & nedum æquo iure, sed potiori titulo, quia volentis, & currentis erit ut vnicè ex se determinantis, & partialiter agentis; at Dei solum erit ut partialiter agentis, & non determinantis.

39. Nec dicas, propterea dictum esse: *Non est volentis, &c.* quia nisi vocati, non volumus, & non est in nostra potestate, quod vocemur. Et hanc solutionem esse Augustin. in lib. 1. ad Simplicianum, quest. 1. vbi sic ait: *Quia enim non precedit voluntas*

bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo rectè attribuitur, quod bene volumus, nobis autem tribui non potest, quod vocemur. Et Exposit. Epist. ad Rom. cap. 6. & 63. vbi sic ait: *Quia neque velle possumus, nisi vocemur, & cum post vocationem voluerimus, non sufficit voluntas nostra, & cursus noster, nisi Deus vires currentibus præbeat, &c.* Manifestum est ergò, quod non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. Contra enim est: Quia de eo lib. ad Simplician. circa illam quest. 2. inquit August. in Retract. *Quod in ea solvenda laboratum est pro libero arbitrio, sed vicit gratia Dei, nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intelligat Apostolus, quis enim te discernit, &c.* Quod volens Cyprianus ostendere, hoc totum definiuit dicens: *In nullo glorandum, quando nostrum nihil est.* Undè in cap. 3. de Prædestinat. SS. sic subiungit: *Quo Apostolus testimonio ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed à nobis esse ex nobis. Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant ante Episcopatum meum scripta.* Et cap. 4. *Ecce quare dixi superius, hoc Apostolus testimonio etiam me ipsum fuisse convictum cum de hac realiter sciperem: Quam mihi Deus in hac questione solvenda, cum ad Simplicianum scriberem, revelavit.* Et quod attinet etiam ad lib. Exposit. Epist. ad Rom. quem in Retract. testatur, scripsisse, cum Presbyter adhuc esset, & ante Episcopatum. Idem ait: *Nondum diligentius, quaesieram, nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratia.* Undè in eo aliqua retractat, dicens: *Profecto non dicerem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri.* Et referens verba, quæ nobis obijciuntur, inquit: *Verissimum omnino est, sed parum de ipsa vocatione differui, qua fit secundum propositum Dei, quam alibi effectricem esse ait bonæ voluntatis.* Undè quia ex his libris aliqui arma sumebant adversus ipsius doctrinam, quam post Episcopatum docuerat de gratia, & libero arbitrio, inquit de illis cap. 4. de Prædestinat. SS. *In qua sententia istos fratres nostros esse nunc video; quia non sicut legere libros meos, ita in eis curaverunt proficere.*

40. Igitur non ex his lib. seu opusculis, quæ ante Episcoporum scripsit August. exponenda, aut explicanda sunt testimonia à nobis alata, quæ de prompta sunt ex libris, quos scripsit post rectam affectam gratiæ, & liberi arbitrij intelligentiam, in quibus circa hoc nihil retractandum invenit, ut patet ex lib. Retract. Ergò standum est testimonijs à nobis adductis, & non eis, quæ pro se contrarij afferunt. Et quod attinet ad lib. ad Simp. quest. ille 2. in ea procedit August. ambiguè

disputando; & veritatem inquirendo, & in priori parte per se laboratum est inquit, pro libero arbitrio, sed cum pervenit ad illum Apostol. testimonium, Deus ei revelavit veram gratiæ intelligentiam, & eo convictus fuit; verba autem allata in solutione inveniuntur ante quam perveniret ad illud Apostol. testimonium, dum laborabat pro libero arbitrio. Undè ea ratione nondum adæquatè satisfacit illi difficultati, cur scilicet, non dicatur non est miserentis Dei, sed volentis hominis: Undè si vocatio, qua misericordia Dei vocat, solum concurrat partialitèr cum libero arbitrio simul partialitèr etiam concurrente, sicut voluntas sola non sufficit sine misericordiæ vocante, ita misericordia vocans sola non sufficit, & sine voluntate concurrente: Nam quod non sit in nostra potestate vocari à Deo, non satisfacit, nam etiam propriè loquendo non est ex gratia, & misericordia, quod habeamus illam virtutem nativam partialem, siquidem est indentificata cum natura voluntatis: Undè sicut est extra nostram potestatem vis partialis vocationis, ita est extra Dei gratiam, seu præter illam vis partialis voluntatis: Et sicut vis gratiæ vocantis sola non sufficit, sed partialitèr cum voluntate; ita voluntas sola non sufficit, sed solum partialitèr cum gratia: Ergò si propter vnum dicitur: Non est volentis, sed Dei miserentis, propter aliud dici etiam posset: Non est Dei miserentis, aut vocantis, sed hominis volentis. Cum ergò hoc dicere nullus audeat Christianus, ut inquit August. negandum est gratiam solum esse partialem rationem agendi, & asserendum esse totalem, ut totum tribuatur gratiæ, & misericordiæ, quicquid per se ad salutem conducit. Undè propterea dictum esse tenendum est, quod non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei; quia licet non possit fieri, nisi per hominem volentem, & currentem per se ad salutem (nam qui feci te sine te, non salvavit te sine te) tamen quod homo velit, & currat per se ad salutem non est sibi ex se ipso adhuc partialitèr, sed solum est sibi ex gratia ut ex tota ratione formalis agendi per se ad salutem; quod verò gratia agat per se ad salutem non habet adhuc partialitèr ex virtute liberi arbitrij tanquam ex ratione formalis agendi, sed ex se formalitèr, & efficienter à solo Deo misericorditer illam largiente.

41. Ut tamen legens Augustinum, & alios PP. vires æquivocationem, valdè advertendum est, ipsos plerumque loqui de gratia, & misericordia efficaci ex parte actus secundi, qua nempe Deus in nobis operatur, & velle, & perficere, & connatum præcipuum illorum esse, quod velle, & credere bonum per se spectans ad veram pietatem, & religionem, est donum Dei immediatè nobis collo-

collatum per gratiam efficacem, id est, per gratuitam Dei operationem, qua gratis, & ex pura misericordia erga nos (licet ex meritis Christi) operatur in nobis; ideòque parum expresserunt gratiam sufficientem ex parte actus primi dans posse proximum, & non ipsum velle, aut agere. Cæterorum licet illam non expresserint cum distinctione ab efficaci, tamen eo ipso, quod August. & alij PP. totum actum salutarem inquiunt esse ex gratia, licet efficaci, non autem à libero arbitrio ex se ipso, adhuc ex parte; intelligendi sunt, quod totum sit etiam ex gratia sufficienti, ita ut liberum arbitrium ex se ipso, adhuc partialitèr, non sit sufficiens ad per se agendum, aut volendum salutariter. Ac proindè sicut esset contra illorum mentem dicere, quod homo in actu secundo ex se ipso agit aliquid per se ad salutem præter id quod agit ex gratia efficaci, seu quod habet agere partialitèr ex se ipso præter agere partialitèr quod habet ex gratia efficaci; ita esset contra mentem SS. PP. dicere quod in actu primo ad salutem per se assequendam habet liberum arbitrium posse partialitèr ex se ipso præter posse partialitèr, quod habet ex gratia sufficienti, seu quod habet virtutem partialem ex se ipso, præter virtutem partialem, quam habet ex gratia sufficienti. De quo quidem postea redibit sermo.

EXPUNGITUR IMPOSTURA Calvinismi.

42. **I**AM ergò ad fundamenta expositionis contrariæ obiecta à num. 34. respondet. Ad primum quidem, iniustissimè nobis opponi, quod cum Calvino conveniamus. Nam vel opponitur nobis convenientia cum illo in eo, quod non dissensit, sed potius adhæsit Catholicis dogmatibus, vel in eo, quo erravit, & deviiavit à fide orthodoxa, propter quod damnatus fuit, & quod in eo fuit proscriptum à Concil. Trident. Si primum, quid iniustius? Si secundum, quid falsius? Nam quis vquam excogitavit, Calvinum deviasse à fide, & damnatum à Concilio ut hæreticum, quia negavit, nos adiutos per gratiam, habere aliquid per se salutare ex nobis ipsis præter Dei gratiam? Aut quia sic exposuit testimonium Christi dicentis: *Sine me nihil potestis facere*, ut palmes nullum, nec exiguum fructum habeat à semetipso? Sed ita, ut arbitrium ex semetipso omni virtute careat immediatè per se activa ad salutem, nisi ea, quam ei gratia supeditat? Sed quia illam particulam, *sine me*, traducit quasi idem valeat, quod *nisi ex me nihil potestis facere per se ad salutem*? Sanè contradictoria huius est istæ:

Aliquid non ex me potestis ad salutem: Nunquid ergò quia istam non concessit, damnatur Calvinus? Quis dicat, nisi eadem censura involvat August. & alios PP. relatos, qui plane asserunt nihil esse attribuendum libero arbitrio ex se ipso, seu quod ex gratia illi non proveniat? Nunquid etiam damnatur, quia cursum per se ad salutem non vult partiri inter Dei gratiam, homin. que voluntatem ex se ipsa concurrentem? Nunquid, quia negat hominem, adhuc opitulante Dei gratia, nullam, nec pusillam quidem, & infirmam habere ex se ipso virtutem, qua immediatè in salute sua assequenda suas ipse ex se ipso partes habeat? Sanè totum hoc negant PP. Undè si Calvinus aliud non sensisset, minimè deviasset à fide, nec à Concilio damnatus fuisset, nam tota hæc eius doctrina ex se Catholica est, & orthodoxa, & expressa August. & aliorum PP. quos retulimus. Magna igitur discretionem opus est pro impugnandis hæreticis; cum enim ipsi vera falsis misceant, non omnia, quæ asserunt, damnanda sunt ut erronea, hoc enim esset pro extirpanda zizania, cradicare simul & triticum.

43. Sed inquis: Hanc doctrinam tradit Calvinus ut contrariam doctrinæ Catholicorum; supponendo Catholicos opppositam tenere: Ergò in ea secernitur à Catholicis, & est hæreticus. Distinguo antecedens: Supponendo falsò, concedo: Supponendo verè Catholicos oppositam tenere, nego. Si quidem hæretici, præsertim moderni, sæpissimè errant imputandò Catholicis doctrinas, & intelligentias, quas ipsi re ipsa non tenent, saltèr dogmaticè, & ex communi consensu. Sic ergò potuit Calvinus falsò imputare Catholicis eam sententiam, ut fingeret hostem, quem feriret PP. testimonijs, & Pauli doctrina. In cuius confirmationem est, quod Bellarm. lib. 6. de Grat. & liber. Arbitr. cap. 13. postquam dixerat ad 1. quod liberum arbitrium in peccato, non habet ex se potestatem, qua se convertat ad Deum, sed eam recipit per gratiam prævenientem. Per quam inquit, preparatum, & excitatum potest per vires, quas à Deo recipit, cooperari ad suam ipsius conversionem. Prosequitur sic: *Ex qua solutione detegitur fraus Kemnitij. Scribit enim, Catholicos in ea sententia esse, ut liberum arbitrium per gratiam excitatum exerat vires, quas habebat, etiam ante quam excitaretur, & per illas suas vires vocationi consentiat, ita ut gratia præveniens non tribuat vires libero arbitrio, sed quasi sopitas excitet. At non hoc sentiunt Catholici, quia nec dicunt, nec sentiunt liberum arbitrium habere ex se potentiam ullam, saltèr proximam, ad actus peccatis, sed eam accipere per gratiam.* Ecce Kemnitius falsò supponebat Catholicos attribuere

libero arbitrio vires, seu virtutem immediatè activam ad actus salutares, qua sine gratia nihil posset, sed per gratiam excitatum posset immediatè ex se agere: Cur ergò idem non potuit falsò Catholicis imputare Calvinus? Et mirum est, quod sententiam, quam Bellarminus ad iniuriam, & fraudem ducit imputari Catholicis, velint nunc contrarij esse doctrinam definitam vt Catholicam contra Calvinum. Et non minus mirum, quod dicente Bellarmino, quod Catholici, nec sentiunt, nec dicunt, liberum arbitrium habere ex se potentiam vllam proximam ad actus pietatis, velint contrarij, fuisse Catholicorum sententiam definitam in Concilio, quod liberum arbitrium habeat ex se aliquam potentiam, & virtutem proximè, & immediatè activam per se in actus salutares, nempè partialem. Igitur, dicendum est, doctrinam illam, quam ibi Calvinus imputat Catholicis, nempè, *nos à Christo adiutos habere aliquid nobis prater eius gratiam, aliquid posse ex nobis, & non praeisè ex Dei gratia, cursum per se ad salutem pariri debere inter Dei gratiam hominisque voluntatem: Hominem ex se habere nonnullam, licèt pusillam, & infirmam facultatem, qua per se quidem nihil possit, opitulante verò Dei gratia, suas ipse partes habeat ex se ipso.* Hanc inquam doctrinam minimè fuisse Catholicorum dogma, sed potius falsò, & ei invidia Catholicis imputatam à Calvino, vel tantum ab aliquibus Catholicis, PP. doctrinis haud valdè instructis, sic tunc exposita verbis potius, quam scriptis; nam haud facilè invenietur Catholicus Scriptor illius ævi, qui sicut Calvinus, Catholicorum sententiam exponat. Undè non est tanta fides habenda Calvino, vt quia ipse dixit, talis credatur fuisse tunc Catholicorum communis sensus præsertim, cum tanta fuerit Lutheranorum vafrietas, & calumnia, quod errorem ipsum Pelagij Catholicis imputarent, vt rudes suas plebes incantarent, vt testatur M. Soto *vbi infra.*

44. Cum autem vrgent: Quod Calvinus non negavit voluntatem agere, sed solum agere ex se, & per se ad salutem. Id quidem fateor attentis eis locis, quæ nobis opponuntur ex Camerario, quia hæresis præcipua Calviniana non fuit negare liberum arbitrium activè se habere, nec asserere, merè passivè ac veluti inanimè quodam, conversioni interesse, sed hæc hæresis fuit peculiaris Lutheri, vt constat, tum ex Bellarm. *loc. citat.* vbi expresse affirmat, quod Calvinus, & Kemnitius fatentur non excludi in conversione actionem voluntatis humanæ. Tum ex M. Soto, qui lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 15. hunc errorem attribuit Lutheri, & Lutheranis, de quibus ait, quod comædias ludebant, quibus

significabant liberum arbitrium, sicut inanità me organum, aut brutum pecus se habere, dum iustificatur. Tum ex Ioann. à S. Thom. 1. part. quest. 19. disp. 3. art. 5. num. 14. Et M. Alvarez, lib. 1. Respons. cap. 3. num. 9. Et Illustrif. Godoy 1. part. quest. 12. disp. 19. n. 138. qui quidem omnes sentiunt, errorem negantem libero arbitrio activitatem, fuisse Lutheri, & non Calviniana. Et hoc ipsum fatetur Alderete, qui 1. part. disput. 10. sect. 1. n. 3. inquit, Lutherum aliquando docuisse, voluntatem nihil agere in opere bono, sed merè passivè se habere, refertque eius verba, quibus aiebat: *Error est, quod liberum arbitrium habeat aliquam activitatem in opere bono, velle enim illud, quod credere, sperare, diligere iam diximus, motus raptus auctus Verbi Dei est, quadam continua purgatio est, & renovatio mentis, & sensus de die in diem in agnitionem Dei, licèt non semper aequè intensa sit illa passio, tamen semper est passio.* Ecce (inquit Hierem. cap. 18.) *sicut lutum in manu figuli, ita & domus Israel in manu mea. Quid obsecro activitatis habet lutum, quando figulus formam ei fingit: Nonne mera passio ibi cernitur?* Calvinus autem (ubi iungit Alderete, num. 4.) non ita negavit voluntatem activè concurrere, quoniam ipsa est, qua producit actum. Igitur, si Calvinus constanter tenuerit, liberum arbitrium ad iustificationem verè propriè, & per se agere ratione gratiæ, & ex gratia, licèt non ex se ipso, nego quod propter hoc damnatus fuerit à Concilio Tridentino, sed dum Concilium damnat dicentes, liberum arbitrium nihil cooperari assentiendo, seu nihil agere in inspirationem illam recipiens, sed merè passivè se habere, damnat Lutherum, & Lutheranos, quorum hic fuit error expressus, quin, & aliquos Catholicos, de quibus ait Sotus, se audivisse illos defendentes, liberum arbitrium merè passivè se habere in conversione, & non activè. In Calvino autem damnat alium errorem contra liberum arbitrium, nempè, quod à Deo motum, & excitatum non possit dissentire si velit, qui quidem error non solum fuit Lutheri dicentis liberum arbitrium esse figmentum in rebus, & titulum sine re, sed etiam fuit error expressus Calviniana, qui vel nomen liberi arbitrii cupiebat aboleri, & aiebat cum Kemnitio, voluntatem in bonis operibus sic agi à Deo, vt non posset non agere, & quamvis ipsa concurrat activè, quia ipsa est quæ actionem producit, concurrere tamen vt instrumentum naturale, non vt dominam sui actus, nec vt causam liberam. Ita exponit errorem Calviniana Bellarm. lib. 6. de Grat. & Liber. Arbitr. cap. 9. & ferè per tot. Nos igitur, quin contra Lutherum tenemus liberum arbitrium in operibus salutaribus verè,

&

& propriè agere, licèt hoc agere illi conveniat ex gratia Dei, & per illam; & contra Lutherum, & Calvinum, agere cum vera libertate, & dominio sui actus, cum potestate non agendi, seu dissentendi, si velit, cur in eadem damnatione simus? Nisi forè activè cum PP. Concilij idem quod Concilio damnantes?

45. Valdè tamen advertendum est hæreticos ore eodem flare, & forbere, & contradicentia docere solitos esse, vndè, & ipse Calvinus, licèt actionem concederet voluntati, vt in textibus obiectis apparet, tamen forsitan subdole eam concedebat, & in tali sensu, vt non esset propriè agere, sed impropriè. Tum, quia illud Pauli: *Non ego autem sed gratia Dei mecum*, sic exponit: *Non ego ait, qui laboravi, sed gratia Dei, quæ mihi aderat*, vbi nec vt quod vult hominem laborare, & agere. Tum, quia apud Camerarium, lib. 1. de Grat. & Liber. Arbitr. cap. 8. expresse ait, quod sicut instrumentum in artificialibus: *Ita in operibus gratia, & in effectibus supernaturalibus, non voluntas, sed Deus est motor, amaturque, & intelligit animus nihil agendo, sed superiori virtute motor.* En igitur hæretici sensum expressum: Propter hoc igitur damnari potuit à Tridentino, tanquam docens hominem nihil agere, nec cooperari; sed merè passivè se habere; licèt non quia dixerit nihil agere, nisi ex virtute gratiæ, præsertim si intellexeret, nisi ex virtute gratiæ dante illi quod agat vt causa principalis libera, quod nos dicimus, & mox explicabimus.

46. Ex quo iam ad primam confirmationem, ex num. 35. nego antecedens, seu assumptum, quia licèt hæretici concedant voluntati virtutem, & activitatem, quam superdat gratia, & quod eam voluntas sustentat vt quod, & quod ab ea denominatur agens vt quod (licèt Lutherus hoc etiam sæpè negaverit, imò & Calvinus dicens: *Non ego qui laboravi, sed gratia, quæ mihi aderat*) tamen per eam virtutem, & activitatem censebant voluntatem purè denominativè, & per accidens agere vt instrumentum motum, non autem propriè, & per se vt causa principalis; nos autem è contradicimus, non purè denominativè, & per accidens, sed propriè, & per se per activitatem, & virtutem gratiæ agere voluntatem vt causam principalem sui actus: Illi dicebant non agere liberè, & vt dominam sui actus, sed vt purum instrumentum; nos autem dicimus, per activitatem gratiæ agere vt verè liberam, & vt verè dominam sui actus: Cum autem hæc inter se maximè dissent, non solum in voce, sed multò magis re ipsa, indè est, quod re ipsa, & non solum in vocibus longissimè sumus à sensu hæreticorum.

47. Ad secundam confirmationem, quæ contra hoc ipsum procedit, dico, illam

continere fundamentum potissimum, & crassam ignorantiam Lutheri, & Calviniana, & sequatium, quod valdè advertendum est in præsentia. Lutherus enim, & Calvinus cum sequacibus errarunt, quia ex principio Catholico, à Concilio & PP. firmiter asserto, nempè, quod ad salutem, & veram iustitiam nihil possumus à nobis, quasi ex nobis, sed solum ex virtute, & in virtute gratiæ, intulerunt: *Ergò ad salutem, & iustitiam non habemus liberum arbitrium: Ergò purè agimur, & non agimus: Ergò ad summum agimus purè denominativè vt instrumenta mota, absque dominio agendi, & non agendi, & velat in animè quodam modo passivè nos habendo.* In qua quidem consequentia hæreticè errarunt, licèt ex antecedenti Catholico: Qui ergò eandem consequentiam firmare contendunt, vt assertores antecedentis re ipsa cum hæreticis consentientes, & solum vocetenus ab eis dissentientes redarguant, cavere debent, ne prætextu opugnandi Catholicos, hæreticorum consequentiam nedum approbent, sed & probent, ac propugnet, ac proindè eis faveant in eo ipso, in quo erant. Igitur dico, consequentiam illam falsissimam esse, quia falsissima est maior confirmationis, quam proindè negamus, nempè, quod agere ex virtute gratiæ, seu media gratia in se recepta non sit magis agere, quam purè denominativè, & per accidens. Ad cuius probationem, concessio antecedenti, distinguo consequens: Ergò agere media virtute in se recepta, tanquam propria, & principali, qua illam recipiens constituitur vitaliter, voluntariè, & liberè activum intra sphæram, & latitudinem sui obiecti, est agere purè denominativè; nego consequentiam: Agere virtutè in se recepta, non vt propria, & principali, nec connaturali effecta, sed vt instrumentaria, & aliena, seu alterius causæ principalis vnicè propria, concedo consequentiam.

48. Nec hanc distinctionem opugnat paritas de aere habente idoneitatem, & coaptationem ad recipiendam lucem, & speciem; nam coaptatio illa solum est ad recipiendum, non verò ad obiectum aliquod, erga quod aer activè se habeat; nam aer non comparatur vt potentia activa erga aliquod obiectum, sub cuius latitudine, & sphæra contineatur illuminatio, aut productio specierum, sed solum est de se potentia passiva: E contra verò intellectus, & voluntas sunt propriè potentia activæ per ordinem ad verum, & bonum, vt obiecta illarum specificativa, intra quorum latitudinem, & sphæram continentur actus supernaturales tendentes in verum, & bonum supernaturale. Undè aer recipiens activitatem lucis, & specierum, & aqua activitatem caloris, eam recipit ad agendum omnino extra omnem sphæram activam propriam, & consequenter non vt augmen-

mentum propriæ virtutis, & activitatis, sed vt activitatem totaliter extraneam, non supponentem activitatem quam augeat intra illius sphaeram. E contra autem est, dum voluntas, & intellectus recipiunt virtutem activam gratiæ, quia illam recipiunt ad agendum intra propriam latitudinem, & sphaeram activam erga suum obiectum specificativum, & ided à S. Thom. appellatur augmentum virtutis, & non est virtus penitus extranea.

49. Est etiam alia disparitas, quam clarè tradidi lib. 2. *Physic. quasi. 20.* explicans triplicem modum recipiendi virtutem activam, nempe vt propriam per naturam, vt propriam per gratiam, & purè ministerialiter vt alienam, seu alterius, purè deferendo illam instrumentaliter ad effectum alterius, & non suum, seu ad agendum alteri, & non sibi, ad assimilandum effectum alteri, & non sibi: Igitur agere per virtutem in se receptam, & substantiatam hoc tertio modo, non est propriè agere, nisi tantum denominativè, & instrumentaliter; & hoc modo sentiebant hæretici voluntatem agere per virtutem gratiæ, nempe purè instrumentaliter, ita vt propriè loquendo ageretur, & non ageret, moveretur, & non se moveret, determinaretur, & non se determinaret, & ided non sibi agendo, nec se disponendo, nec verè cooperando ad propriam salutem per modum causæ principalis, nec laudem vllam sibi merendo, sed ita vt totum meritum laudis, honoris, & Gloriæ Deus sibi arrogaret; sicut in operibus artis, aiebat Calvinus, tota artefacti dexteritas laus, & honor vnicè Artifici debetur, quin illam propriè mereatur instrumentum: Idedque sensus hic hæreticalis in Luthero, & Calvino satis expressus anathemate damnatur à Concil. Tridentin. Attamen agere primo, & secundo modo per virtutem in se receptam est propriè agere per se, & per modum causæ principalis, vt patet in anima, & in Angelo intelligente, & volente per virtutem intellectus, & voluntatis in se receptam, & secum substantialiter non identificatam (vt est expressa, & constantissima sententia Div. Thom. in omnibus eius operibus continuò repetita.) Quis enim dicat animam, & Angelum sic intelligentem, & volentem per intellectum, & voluntatem, tanquam per potentias distinctas, & in se receptas, purè denominativè, & per accidens agere, seu intelligere, & velle? Non ergò omne agere per virtutem in se receptam est agere purè denominativè, & per accidens.

50. Si dicas, eas potentias esse Angelo, & animæ proprias per naturam, & ab ea dimanantes connaturaliter, secus autem virtutes infusas per gratiam. Contra sic insto, quia hoc solum probat virtutes infusas non esse proprias hominis, & Angeli per naturam, cum quo componitur, quod sint illis propriæ, per

veram gratiam, seu gratuitam donationem, ita vt non minus sint suæ propriæ virtutes activæ, quam quæ tales sunt per naturam, sicut facultates alicui donatæ per veram liberalitatem sui Domini, & per donationem, vt dicitur, inter vivos, non minus propriæ illius sunt, ac suæ, quam si illi fuissent propriæ per hereditatem; nec minus illis, quam illis, potest sibi agere, negotiari, & lucrari vt principalis Dominus illarum: Sic ergò voluntas, & intellectus per virtutes infusas sibi gratis à Deo donatas vt verè sint suæ, & propriæ, & vt illis agant tanquam causæ principales cum verò dominio agendi, & non agendi. Et hoc sanè est mysterium speciale divinæ gratiæ, cuius est ita facere nostrum quod donat, ac si esset proprium per naturam, & quod donis illius verè mereamur laudem, & gloriam, imò & vitam æternam, non minus, imò magis, quam si ex proprijs per naturam ageremus; voluit enim esse merita nostra, quæ sunt ipsius dona. Et quia hoc mysterium non intellexerunt hæretici concedentes gratiam, negarunt meritum, & propriam actionem, dominium, & libertatem in actus per se salutares, non valentes, vel non volentes, hæc duo conciliare, esse ex virtute gratuito donata, & esse ex virtute proprias; cum tamen idem sit vnum ac aliud, quia virtus illa donatur vt sit propria non minus quam ea, quæ est per naturam: Nec similiter hæc duo: *Actio ista immediatè est donum Dei: Actio ista est actio libera nostra, verè meritoria nobis, verèque meritum nostrum;* cum tamen rectè intellectum vtrumque idem sit, quia donatur nobis à Deo hoc ipsum quod est, nos liberè agere, & meritorie, & cum laude nostra: Qui enim hoc negaverit possibile, & compossibile divinæ liberalitati, & gratiæ, haud levem illi iniuriam faciet; Deus enim, quia liberalissimus, cum nobis gratis donat posse, & agere, non sibi reservat vnicè horum proprietatem, actionem, & dominium, tanquam puros eorum custodes, aut depositarios nos faciendo, sicut divites avari huius mundi faciunt; sed sicut nos illorum donorum participes facit, ita dominium, actionem, & proprietatem illorum nobis impertit, non dominium suum, actionem, & proprietatem abdicando, quam naturaliter habet in ea dona, quia non potest admittere, quod naturaliter habet Divina Maiestas; sed faciendo nos sui domini, actionis, & proprietatis consortes. Et quid mirum, quandoquidem magna, & præiosa nobis promissa donavit, vt per hæc efficiamur, non solum suæ actionis, domini, & proprietatis, sed quod longè id superat, *divina natura consortes.* Undè qui dixerit, Deum per suam liberalitatem, & gratiam posse quidem nobis conferre talia dona, & virtutes, sed non proprietatem, & dominium illarum,

mani-

manifestè detrahit divinæ liberalitati, & gratiæ.

51. Si quis autem dicat: Quo pacto talia dona, & virtutes erunt nostri propria, si sunt verè dona Dei, & ex Deo, non autem ex nobis ipsis? Ad hoc respondet August. Epistol. 143. *Hæc Dei dona sunt, & vestra quidem sunt, sed non ex vobis; habeis enim thesaurum istum in vasis fictilibus, ut eminentia sit virtutis Dei, & non ex vobis. Nec mireris, quia diximus, vestra esse, & ex vobis non esse; nam, & panem nostrum quotidianum dicimus nostrum, & tamen addimus: Da nobis hodie, ne putetur esse ex nobis. Proinde sicut scriptum est, sine intermissione orate, in omnibus gratias agite. Orate, vt perseveranter, & proficienter habeis. Gratias agitis, quia non ex vobis habeis. Quis enim vos discernit? Nolumus ergò quod virgo sacra (nempe Demetrias) dum audit, vel legit: (qualiter ei scripserat aliquis) *Spirituales divitias nullus tibi præter te conferre poterit: In his iure laudanda, in his merito alijs præferenda, quæ nisi ex te, & in te esse non possunt. Nolumus inquam, in his ita gloriatur, quasi non acceperit. Sed quia in illa, non etiam ex illa, meminerit etiam diceret: Domine in voluntate tua præstitisti decori meo virtutem. Quia, etsi etiam ex illa propter arbitrium proprium, sine quo non operamus bonum, non tamen, sicut iste dixit, non nisi ex illa.* Quid clarius? Nec iuvant contrarios hæc vltima verba, in quibus videtur Augustinus concedere, etiam ea dona esse ex illa, seu vt infra repetit. *Aliquantulum ex illa propter liberum arbitrium.* Nam statim subiungit. *Quippe ipsum liberum arbitrium, nisi Dei gratia iuvetur, nec bona voluntas in eo esse potest; Deus enim est, qui operatur in nobis & velle:* Intelligit ergò esse quidem ex illa propter liberum arbitrium, sed non propter illud, vt ex se, & ratione sui operans per se ad salutem, sed ratione gratiæ adiuvantis, & operantis & velle. Nec aliter intelligi potest; nam aliàs, si partialiter esset ex illa ratione sui, sicut ex gratia ratione sui, æquè dici posset, *non ex Deo, sed ex nobis,* sicut dicitur sæpissimè à D. August. *non esse ex nobis, sed ex Deo,* nam sicut non ex nobis solis, nec ex nobis vt causa totali, aut totali virtute, sed partiali, ita nec ex gratia sola, nec ex illa vt causa, aut virtute totali. Vide supra num. 38. Restat igitur vt licet *aliquantulum sit ex nobis propter liberum arbitrium,* id est, aliquatenus ex illo, nempe vt quod, & per modum potentie operante; simpliciter tamen non sit ex nobis, sed ex Deo, & eius gratia, quia ipsa est nobis totalis ratio agendi per se ad salutem, ac verò liberum arbitrium non est gratiæ totalis, imò nec partialis ratio agendi per se ad salutem, ynde*

dici nequit quod gratia non agit, nisi ratione, & virtute liberi arbitrii, sicut dicitur, quod liberum arbitrium non agit, nisi ratione, & virtute gratiæ. Quod clarius expressit D. Thom. in Epist. 2. ad Corinth. cap. 3. ad illa verba: *Non sumus sufficientes, &c.* vbi sic ait: *Quasi dicas: Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii; sed hoc quod facio non est ex me, sed à Deo, qui hoc ipsum posse confert, vt sic, & libertatem hominis defendat, dum dicit à nobis, id est, à vestra potestate, & divinam gratiam commendat, cum dicit, non quasi ex nobis, scilicet procedat, sed à Deo.*

EXPONITUR COOPERATIO LIBERI arbitrii cum gratia, & gratia cum liber. arbitri.

52. **I**AM ad tertiam confirmationem ex num. 36. concessa maiori, nego minorem, vel illam distingo: Cooperator, & adiutor cum alio concurrens aliquid ex se agit, quando concurrat vt causa verè partialis, concedo: Quando concurrat vt causa totalis ratione alterius, nego minorem, vel subdistingo: Aliquid ex se agit, ex se per modum potentie, & vt quod, concedo: Ex se per modum virtutis, & vt quo proximum, nego minorem, & consequentiam. Itaque non negamus, liberum arbitrium verè, & propriè cooperari gratiæ excitanti, atque vocanti, verèque agere inspirationem divinam recipiens; sed dubium nos inter & contrarios est, an cooperetur, & agat ex se vt quo, & per modum virtutis proximæ, seu ratione sui immediatè, an verò solum vt quod, per modum potentie, & ratione virtutis gratuito sibi collate: Hoc secundum nos dicimus, & negamus primum; quod tamen minimè est contra Concilium; quia sensus Concilij non est, quod liberum arbitrium cooperetur gratiæ, aut agat per se ad salutem ex se, & ratione propriæ virtutis nativæ, sed solum quod propriè cooperetur, & agat; quod rectè verificatur, si cooperetur, & agat ratione virtutis gratuito sibi collatæ à Deo, quia hoc modo agere est propriè agere per se, & non solum denominativè, & per accidens, vt ostensum manet. Nec aliud vult Apostolus, dum ait, nos esse Dei adiutores, & cooperatores, vt aliqui traducunt; non enim est Apostoli sensus, quod ex nobis ipsis, & ex nostra virtute nativa simus Dei cooperatores, & adiutores, sed ex virtute gratiæ; hoc enim quod sonat, esse Dei adiutores, & cooperatores ad opera pietatis, & salutaria, magna dignitas est, & vt talem eam nobis commendat; mirum autem esset, quod talem dignitatem haberemus à nobis, quasi ex nobis, dicente ipso Apostolo: *Non sumus sufficientes cogi-*

rogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis.

53. Et ne videamur sic exponere Textum Apostoli à nobis, quasi ex nobis, audiendus est D. Thom. in Epist. 1. ad Corinth. cap. 3. lect. 2. sic ea verba exponens: *Dei enim sumus adiutores. Contra quod videtur esse, quod Iob 26. dicitur: Cuius adiutor es? Nunquid imbecillis? Et Isaià 40. Quis adiuvit Spiritum Domini? Dicendum est autem, quod dupliciter aliquis alium adiuvat. Uno modo augendo eius virtutem, & sic nullus potest esse Dei adiutor. Alio modo obsequendo operationi alterius, sicut si Minister dicitur Domini adiutor; & hoc modo Ministri Dei sunt eius adiutores. Et ne putaret quis, quod hoc ipsum, quod est obsequi per modum Ministri operationi Dei, esset ex libero arbitrio, subdit Apostol. Secundum gratiam Dei, qua data est mihi, ut sapiens Architectus fundamentum posui. Ad quæ verba Div. Thom. Hoc autem non sua virtuti attribuit, sed gratia Dei, qui scilicet, me aptum, & idoneum Ministrum fecit. Et lect. 1. sic ait: Contingit autem, quod Ministri hominum, vel dominorum, vel artificum primò habent à se ipsis aliquam dignitatem, vel virtutem, ex qua idonei ad ministerium fiunt: Sed hoc non est de Ministris Dei, & idè secundo ostendit, quod tota dignitas, & virtus Ministrorum est à Deo, dicens: Et unicuique sicut Deus divisit, quia scilicet in tantum aliquis, & unusquisque nostrum habet de virtute ministrandi, in quantum ei Deus dedit. Undè nec sic nobis est gloriandum, quia (2. ad Corinth. 3.) sufficientia nostra ex Deo est, qui idoneos nos fecit Ministros Novi Testamenti. Sequitur ergò, quod adiutor, & cooperatur cum altero per modum causæ partialis, ex cuius virtute augetur virtus alterius, quia quæ erat solum partialis, & in adæquata, fit adæquata, & totalis simul cum virtute adiuvante, sicut contingit in duobus portantibus lapidem; hic quidem aliquid ex se, & ex propria, & nativa virtute agit: Sed hoc modo nullus potest esse Dei adiutor, quia ut etiam inquit *opusc. 1. cap. 23. Tali modo creatura Creatori non cooperatur, nempe, concurrendo partialiter ad eandem operationem cum ipso, sicut diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navem.* Solum ergò sequitur quod possit quis esse coadiutor, & cooperatur Dei sicut Minister Domino suo obsequens, vel instrumentum artificis, obsequendo nempe operationi Dei, ut etiam testatur in *opusc. citat.* Sequitur secundo, quod nec hoc secundo modo potest quis cooperari, aut coadiuvare Deum in operibus gratiæ, seu salutariibus, ex virtute propria, adhuc partiali; tum, quia hoc esset cooperari partialiter cum Deo, quod excludit penitus D. Thom. tum, quia ait,*

quod licet Ministri dominorum, vel artificum habeant ex se ipsis aliquam virtutem, vel idoneitatem, hoc non est de Ministris Dei, sed tota dignitas, id est, idoneitas, & virtus Ministrorum Dei est à Deo, & unicuique sicut Deus ei divisit, & in quantum ei dedit, qui idoneos facit Ministros Novi Testamenti. Nunquid D. Thom. his doctrinis adversatur Concil. Trident. aut ab eo cum Calvino, & Lutero damnatur? Ergò nec nos, qui nihil amplius dicimus.

54. Audiant etiam Div. Bernard. de Grat. & Liber. Arbitr. ad finem. sic Apostolum exponentem: *Denique, & Paulus de se suisque similibus audaciter pronunciat: Coadiutores enim Dei sumus. Hinc coadiutores Dei, & cooperatores Spiritus Sancti, promeritores Regni nos esse presumimus, quod per consensum utique voluntarium divina voluntati coniungimur. Quid igitur, hoc totum liberi arbitrii opus? Hoc solum eius est meritum quod consentit? Est proorsus. Non quidem quod vel ipse consensus, in quo omne meritum eius consistit, ab ipso sit (ex se nempe, & ratione sui) cum nec cogitare (quod minus est, quam consentire) aliquid à nobis, quasi ex nobis sufficientes simus: Ergò ipsum coadiuvare, & cooperari Deo ad salutem nostram, vel aliorum, quod consentit re Dei operationi esse, definit Bernardus, non convenit nobis, ex nobis, nec libero arbitrio ex se ipso, & ratione sui, sed ex gratiæ virtute, & ratione illius. Non est ergò sensus Concil. sicut nec Apostol. quod liberum arbitrium cooperetur gratiæ, ex se ipso, & ratione propria, & nativæ virtutis, sed solum virtute gratiæ ex Deo accepta.*

55. Ex quo iam exponitur secundus locus Pauli, nempe, *plus omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum;* verisimile est enim, quod nec solus ipse, nec sola gratia, sed gratia Dei cum illo, ut exponit August. sed nego quod partialiter, & ratione sui uterque laboraverit meritorie, sed si intelligatur de gratia infusa per modum virtutis, idem valet, *non ego sed gratia Dei mecum,* ac non ego ex me, & nativa mea virtute, sed gratia Dei ut quo meum, ut virtus mea, mecum unita, & operans, sicut virtus agentis cum suo agente operatur, & non seorsim ab illo. Scilicet: Non ego seorsim à gratia, nec gratia seorsim à me, tanquam duo per se agentes; sed gratia Dei una mecum, sive ego una cum gratia per modum unius principii, non per accidens, sed per se unius; quo pacto non possunt esse unum, nisi se habeant ut quod, & ut quo, & quin unum sit alteri ratio formalis agendi, & non è contra, ut supra vidimus. Et quod aliter intelligi nequeat, patet, quia si sensus esset, quod ille cum gratia, & gratia cum illo,

tanquam duæ causæ, & virtutes partiales, eodem sensu dicere potuisset: *Non gratia Dei, sed ego cum illa,* quia ex duabus causis, & virtutibus partialibus, v. g. ex duobus trahentibus navem, sicut unus solus non trahit navem, sed simul cum alio, ita nec alter solus trahit navem, sed simul cum isto. Sensus Apostoli non est iste, nam aliàs æquipararet se ipsum in labore meritorio gratiæ, & minime dixisset adversative *non ego; sed gratia Dei mecum;* sicut qui cum alio traheret navem falso diceret: *Non ego traho navem, sed ille mecum.* Ergò sensus Apostoli non est, quod ipse, & gratia infusa immediate partialiter laboraverint, uterque ratione sui; sed quod sola gratia secum unita ut virtus, & ratio formalis agendi laboraverit ut quo secum, quo pacto ipse non laboravit cum gratia, quia ipse non fuit gratiæ principium quo eius, nec ratio formalis, aut virtus agendi.

56. Veruntamen D. Thom. Textum Apostoli non exponit de gratia, & virtute infusa, sed de gratia efficaci, qua Deus supposita iam in nobis virtute infusa movet nos ad bene utendum illa, sive ad agendum bene ratione illius, vnde sic exponit: *Non autem ego solus operor, sed Dei gratia mecum, qua movet voluntatem; ad hoc enim non solum Deus infundit gratiam, qua nostra opera sunt grata, & meritoria, sed etiam movet ad bene utendum gratia infusa, & hæc vocatur gratia cooperans:* Intelligendo autem Textum Apostoli de gratia efficaci, qua Deus movet efficaciter ad opus, non est ad rem, quia in presenti solum disputamus de gratia infusa per modum virtutis sufficientis. Et nihilominus etiam loquendo de gratia efficaci, sensus Div. Thom. & consequenter Apostoli, non est, quod illa partialiter concurrat cum libero arbitrio, quia motio efficax ad bene operandum, non partialis, sed totalis causa est, in suo ordine, nempe in ordine causæ primæ, cur voluntas operatur vnde operatur cum illa, non tanquam cum concausa partiali, sed tanquam cum causa sibi subordinata, & à se mota, & hoc sensu intelligitur, *sed gratia Dei mecum,* hoc est cum me, tanquam cum causa, sibi subordinata, & à se mota, sive ut movens cum moto. Undè Bernard. ubi supra, inquit: *Posuit dicere Apostolus: Per me, sed quia minus erat, maluit dicere mecum, presumens se, non solum operis esse Ministrum perfectum, sed operantis quodammodo socium per consensum,* vnde non est socius per concursum partialem tanquam cum causa partialis, sed est socius tanquam Minister perfectus obsequens operationi sui superioris moventis, & eius motioni, & operationi obtemperans, & consentiens: *Non quidem,* ait ibid. Bernard. *quod vel ipse consensus, in quo omne meritum consistit, ab ipso.*

Illustrim. Palancus,

fit, sed ex gratia faciente ut consentiat, vnde gratia etiam efficax est tota ratio primaria agendi in actu secundo, quia licet nos simus, qui consentimus, ipsa tamen est ratio primaria cur consentiamus, quia movet, & facit quod consentiamus liberè, & voluntariè.

57. Concordat expositio Gregorij qui lib. 16. Moral. cap. 12. in primis affert Textum Apostol. dicens: *Gratia Dei sum id quod sum,* ex quo solo nostra sententia satis efficaciter probari posset, siquidem sensus illius est universalis, nempe: *Gratia Dei sum, quidquid sum* in ordine nempe ad iustitiam, & salutem. Undè ait Gregorius: *Qui dum se de se nihil esse conspiceret. Item: Ut ergo se sine gratia nihil esse ostenderet, ait: Non ego: Et tamen quia se esse aliquid cum gratia invenit. Scilicet: Ut autem secum gratia operatum esse per liberum arbitrium demonstraret addidit, sed gratia Dei mecum.* Ex quibus sic arguo: Liberum arbitrium ex se, & sine gratia nihil est ad iustitiam, & salutem, quidquid autem est, gratia Dei est: Ergò tota ratio essendi aliquid per se ad salutem est gratia: Sed agere sequitur ad esse: Ergò tota ratio agendi per se ad salutem est gratia: Ergò liberum arbitrium ex se, nec partialis ratio est essendi, aut agendi per se ad salutem. Sed inveniunt contrarij, Gregorium aperte asserere: *Quod liberum arbitrium operatur cum gratia.* Fateor sanè. Sed questio est, an ex se, & ratione sui, an ratione gratiæ? Nos dicimus, quod vnicè ratione gratiæ, quia quidquid est, & agit per se ad salutem, est & agit ratione gratiæ, siquidem *quidquid sum, gratia Dei sum,* & hoc ait Apostol. & Gregorius: Contrarij autem volunt, quod etiam ratione sui, & ex se liberum arbitrium aliquid sit, valeat, & agat ad salutem, nempe per virtutem partialem innatam, quam habet sine gratia, & non ex gratia: Hoc autem nedum non asserit, sed expressè negat Gregorius. Undè mirum debet videri, quod hunc D. Gregorij locum in sui favorem allegare conentur contrarij, sicut, & alia plura aliorum PP. vnicè quia dicunt liberum arbitrium operari, & agere ad opera pietatis, & non solam gratiam. Cum tamen ipsi expriment satis clarè, quod operari liberi arbitrii non est ei ex se ipso, sed ex gratia, & ratione gratiæ, in quo involvitur gratiam esse totam rationem agendi, & liberum arbitrium ex se nec partialem.

58. Ad quartam confirmationem ex Parabola Lucæ, cum expositione Augusti nego consequentiam, quia ex hoc anteceden-
ti: *Homo mortuus per peccatum habet vitalem motum, nempe liberum arbitrium, quo ad vitam redire non sufficit, ineptissimè inferunt, Ergò habet virtutem partialem ex se, qua partialiter possit redire ad vitam;* sed ad summum

infertur : Ergo habet virtutem ad aliqua bona opera ordinis naturalis, quæ per se non sufficiant ad salutem, quod libenter fatemur. Vel, ut alibi exponebam, dicitur semivivus relitus, quia per peccatum originale non ita fuit negata homini omnis vita supernaturalis, quod illi univèrsaliter non infundatur præsertim in primo instanti usus rationis aliqua illuminatio, & vocatio univèrsalis supernaturalis, cui si debite correspondeat, possit ad vitam pervenire medijs auxilijs subsequenter, licet illa sola non sufficiat proximè; sed solum remotè, illa tamen est semivita supernaturalis, quia est quedam vitæ supernaturalis inchoatio, & quidam motus liberi arbitrij adiuti per auxilium intrinsicum supernaturale univèrsale ad bonum supernaturale appetendum in communi, quod nulli homini, adhuc post mortem peccati originalis, denegatur.

59. Ad quintam confirmationem, in primis, nego quod *timor*, & *tremor*, cum quo vult Apostolus quod operemur salutem nostram, sit ex mente ipsius, de nostra desidia, & negligentia, quia Apostolus magis innuit timorem, & tremorem de nostra superbia, & elatione; subiungit enim pro causali dicti timoris: *Deus est enim, qui operatur in vobis, & velle*, quæ causalis inepta esset ad suadendum timorem de propria negligentia, nam quid ineptius, quam dicere: *Timete vestram negligentiam, quia Deus est, qui operatur in vobis, & velle, & perficere*. Est autem optima, si sic intelligatur: *Timete, & cavete ab elatione, & superbia, vobis tribuendo, quod operatis salutem, Deus est enim, qui operatur in vobis, & velle*. Quæ expositio est expressa August. de *Grat. & Liber. Arbit. cap. 9.* ubi sic ait: *Quando enim inventur, ut operentur, liberum eorum arbitrium innuitur, sed ideo cum timore, & tremore, ne sibi tribuendo, qui bene operantur, de bonis, tanquam suis extollantur operibus*. Quid autem ex hoc ad probandum concursum partialem determinativum ad opera salutaria in libero arbitrio ex se ipso, & ex sua nativa virtute, quem sibi posset attribuere homo ex se ipso? Cum potius inferatur contrarium. Deinde dato quod timor esse debeat de propria negligentia, opus non est, quod ea negligentia timeatur in libero arbitrio ut immediatè partialiter activo operum salutarium, quia licet solum mediatè sit activum operum salutarium, immediatè potest esse causa negligentia, & omissionis illorum, ut infra explicabo.

60. Ad sextam, dico, quod *ly naturaliter*, sumitur ab Apostol. ibi, pro eodem ac sine legis directione, admodum quo, qui operatur, artis præcepta ignorando, id ipsum quod artis præcepta præscribunt, di-

citur operari illud naturaliter; sic ait Apostol. Gentes, quæ legem non habent, naturaliter, id est, sine legis directione, ex instinctu nempe gratiæ ea, quæ lex iubet, faciunt. Fateor alias expositiones admittit. Textus Apostol. sed nulla minus probabilis, quam quod *ly naturaliter* significat concursum partialem naturæ in opera supernaturalia, quia nec iuxta contrarios potest admitti, quod liberum arbitrium concurrat, aut agat naturaliter per concursum illum partialem, cum dicant concurrere, non ratione potentia naturalis, nec per actionem naturalem, sed per potentiam obedientialem, & per actionem supernaturalem. Nec testimonium Basilij iuvat contrarios, quia licet *facultates naturales tales sine quod si quis eis rectè usus fuerit, vitæ satisficere possit*; non tamen dixit Basilius, quod quis ex virtute propria possit rectè uti illis ad salutem, sed hoc ex virtute gratiæ solum fieri potest.

PROBATUR CONCLUSIO à ratione.

61. **E**XPENSÀ mente PP. & CC. cui potissimè innititur nostra conclusio, probatur iam à ratione. Primò: Quia tota ratio agendi supernaturaliter, sive in ordine supernaturali, est habitus, seu forma supernaturalis: Sed actus charitatis, & actio, quæ voluntas illum elicit, est intrinsecè, & essentialiter supernaturalis: Ergo tota ratio agendi ipsum est forma, seu habitus supernaturalis. Probatür maior, in qua sola est difficultas; quia operari, seu agere sequitur ad esse: Sed tota ratio essendi supernaturaliter, seu in ordine supernaturali est voluntati habitus supernaturalis, quia voluntas ratione sui, nec partialiter est supernaturalis: Ergo tota ratio agendi in ordine supernaturali est voluntati habitus supernaturalis, ita ut ratione sui, nec partialiter agere possit in ordine supernaturali. Hæc ratio (inquit M. Ildephonus Michael. in 1. part. quæst. 12. art. 5. num. 178.) est principalis, & à priori in hac difficultate, & quæ, ut mihi videtur, sola sufficit, & sola me semper convincit. Et meritò sanè; nam in omnibus causis agentibus per se, vidimus quod tale est earum agere, quale est earum esse, & quod ex perfectiori esse formale semper sequitur per se agere, & operari perfectius, vnde si causa sit spiritualis, agit per se spiritualiter, si verò solum sit formaliter materialis, solum agit per se materialiter, eoque nullus admittit, quod potentia materiales, aut anima purè sensitiva, & materialis possit ratione sui, adhuc partialiter agere spiritualiter; nec quod potentia non vitales, agant adhuc par-

partialiter actione vitali: Ergo, quia tota ratio formalis agendi debet esse ipsa ratio formalis essendi.

62. Confirmatur: Nam in quocumque supposito conceptus operativi, seu activi est quasi secundarius, & conceptus entis est primarius; vnde & ipsum conceptum naturæ, quia est de linea operativa, omnes probant per conceptum essentia, & conceptum talis naturæ per conceptum talis essentia; & rursus, ostenso conceptu naturæ, ex illa probant à priori virtutem activam, ita ut qualis fuerit natura cuiusvis suppositi, talis sit potentia, & virtus activa eius, & similiter ex potentia, & virtute tali probant à priori actionem debere esse talem, vnde talitas, seu perfectio maior, vel minor in agendo, seu operando probatur à priori ex talitate in possendo, seu ex eo quod potentia est talis, minus, vel magis perfecta in ratione virtutis, & potentia, & maior, vel minor perfectio potentia, & virtutis activæ immediatè probatur à priori ex talitate, seu ex perfectione maiori, vel minori naturæ, cuius est talis virtus, aut potentia; & talitatem naturæ probant omnes per talitatem essentia, seu in essendo: Ergo quia tota ratio formalis possendi, & agendi, seu operandi, est ratio formalis essendi: Sed tota ratio formalis essendi in ordine supernaturali est forma, seu habitus supernaturalis: Ergo tota ratio formalis possendi, seu agendi in ordine supernaturali est habitus, seu forma supernaturalis. Hoc sanè concordat veræ Philosophiæ, quam ex Div. Thom. & Aristotele semper didicimus. Quod verò potentia: Quæ ratione sui non est talis, possit ratione sui agere taliter, seu quæ ratione sui non est in aliquo gradu perfectionis, possit ratione sui agere in illo gradu perfectionis, seu, quod idem est, quæ non est ratione sui supernaturalis, possit agere ratione sui supernaturaliter, omninò videtur veræ Philosophiæ adversum, vel saltè in illa fundari non posse.

63. Confirmatur: Omnis activitas propria alicuius potentia, vel nature debet habere rationem à priori in tali potentia, vel natura, quia omnis activitas est proprietas nature cuius est propria activitas: Sed activitas partialis per se in actum supernaturalem nullam rationem à priori habet in natura intellectuali secundum se, sed vnicè potest à priori probari ex aliqua forma supernaturali gratuita indita tali nature: Ergo nature intellectuali ex se, & ratione sui non convenit activitas per se, adhuc partialis, in actum supernaturalem, sed vnicè ratione gratiæ, seu formæ supernaturalis convenit illi tota activitas per se in actum supernaturalem. Minor probatur: Quia natura intellectualis ex se non exigit positivè partialem virtutem per se activam actus

supernaturalis, siquidem actus supernaturalis essentialiter superat totam exigentiam nature, ita ut nec partialiter possit esse exactus per se ab illa: Sed non aliter ex illa posset probari talis activitas per se in actum supernaturalem, nisi quia illam per se exigere, quia si illam per se non exigit, quo pacto probabitur à priori ex illam quod illa, habeat? Ergo. Dices forsan, nedum exigere talem activitatem partialem, sed illam secum identificare. Sed contra est: Quia omnis activitas positiva, & per se in actum supernaturalem, exigit positivè, & per se talem actum, siquidem exigit aliquando influere per se in illum, seu reduci ad actum, cuius est per se elicitiva, & activa, ut patet in omni activitate per se: Sed implicat quod secum identificet exigentiam, adhuc partialem, actus supernaturalis, quia hic essentialiter superat totam exigentiam nature: Ergo pariter implicat, quod secum identificet partialem activitatem per se in actum supernaturalem. Rursus, quia per se non identificat secum partialem esse per se supernaturalem, nec partialem naturam per se supernaturalem, sed ex se est essentia, & natura purè, & totaliter naturalis: Ergo purè voluntariè, & sine vlla ratione à priori, conceditur illi per identitatem activitas per se in actum supernaturalem, siquidem ex natura purè, & adæquatè naturali, nec partialiter potest probari esse activam in actum supernaturalem.

64. Explicatur hæc ratio alijs terminis, quibus comuniter utuntur RR. siquidem tota ratio continendi actum supernaturalem, est tota ratio illum agendi: Sed habitus, vel forma supernaturalis in voluntate est tota ratio formalis continendi actum supernaturalem charitatis: Ergo & tota ratio formalis illum agendi, seu eliciendi. Maior patet: Quia causa quælibet in tantum efficit, aut agit aliquid, in quantum illud continet, siquidem efficere aliquid est dare illi esse, & nemo dat quod non habet, & consequenter nec efficit, aut producit, nisi quod continet, & in quantum illud continet: Ergo tota ratio continendi erit tota ratio agendi, vel efficiendi. Minor verò probatur: Quia potentia naturalis ratione sui non continet, adhuc partialiter, actum supernaturalem, siquidem nec partialiter est supernaturalis: Ergo habitus est tota ratio continendi actum supernaturalem.

65. Respondent primò contrarij, potentiam naturalem non continere rationem sui per modum causæ principalis actum supernaturalem, bene verò per modum causæ instrumentalis, quia hæc, ad continendum effectum, non exigit illum adæquare in perfectione. Sed contra est: Quia ut iam ostendi quæst. præcedens. à num. 4. voluntas non

producit actum charitatis ut causa instrumentalis, seu ut instrumentum, quia aliàs nec voluntariè, nec liberè illum eliceret, ut constat expressè ex Div. Thom. ergò non satis est, quod illum contineat per modum causæ instrumentalis, ut illum eliciat vitaliter, voluntariè, & liberè: Ergò requiritur, quod illum eliciat & contineat ut causa principalis: Sed per vos ratione sui non continet illum ut causa principalis: Ergò tota ratio continendi, & eliciendi illum eo modo, quo debet illum continere, & elicere, nempe ut causa principalis, est habitus, seu forma supernaturalis. Confirmatur: Quia si voluntas solum concurreret ut causa instrumentalis, concurreret solum ratione potentiae obedientialis elevabilis, ut vult Suarez huius solutionis Author: Sed potentia obedientialis ut talis per se non est potentia vitalis, nec voluntaria, nec libera, sed est potentia quaedam communis omni entitati naturali, sive vitali, sive non vitali, etiam ipsis rebus inanimatis: Ergò concurreret voluntas ad actum charitatis solum sub conceptu quodam communi rebus inanimatis, & non vitalibus: Ergò non concurreret per se ut vitalis formaliter, & consequenter nec ut voluntaria, aut libera, sed sub conceptu præcendente: Ergò per se, & ratione sui non viveret, nec voluntariè, aut libere vellet: Hoc autem planè est chimericum. Et rursum inde inferitur, quod tota ratio formalis agendi actum charitatis vitaliter, liberè, & voluntariè erit habitus supernaturalis, siquidem voluntas ratione sui ita non agit. Urgetur, quia iuxta ipsum Suarez 1. tom. in 3. part. disputat. 31. sect. 6. in sol. ad 6. & 7. potentia obedientialis ad actum charitatis, & ad quodlibet producendum, ita generalis, & communis est, ut posset Deus ratione illius elevare rem quamlibet inanimatam, ut concurreret ad producendum actum charitatis: Sed tunc casus res inanimata ex vi talis productionis, vel influxus non viveret per actum charitatis, nec illum eliceret voluntariè, & liberè: Ergò ex vi potentiae obedientialis, seu ratione illius voluntas non potest vivere, nec voluntariè, aut liberè elicere actum charitatis. Contra secundo: Quia adhuc in causa instrumentali tota ratio agendi per se ad effectum principalis agentis est virtus derivata ex ipso principali agente; nam instrumentum secundum se, & ratione sui non habet vim per se activam ad assimilandum effectum causæ principalis, sed illam recipit per actualem subordinationem, seu motionem causæ principalis elevantis instrumentum, ut patet in instrumentis artificialibus; terra enim ratione sui non habet vim ad formam Cathedralis, aut scamni, sed solum ad illam concurrere per se ex motione artificis, quæ quidem motio est tota ra-

tio agendi ad formam Cathedralis: Ergò datur, & non concessio, quod potentia naturalis solum ut causa instrumentalis gratiæ, seu Dei elevantis, concurreret ad actum supernaturalem, tota ratio agendi illum esset virtus supernaturalis derivata ex causa principali, seu ex gratia, vel ex Deo elevante ipsam.

66. Confirmatur, quia voluntas per modum causæ instrumentalis solum concurrere ratione potentiae obedientialis, ut fatetur Suarez: Sed potentia obedientialis non est immediata, & ratione sui activa ad effectum, vel actum superioris ordinis respectu cuius est potentia obedientialis: Ergò nec voluntas ad actum charitatis. Probo minorem: Quia potentia obedientialis est talis formaliter per respectum ad actum, vel effectum excedentem, & superioris ordinis: Sed implicat in terminis esse immediatè, & ratione sui activam ad effectum, seu actum superioris ordinis, & suam excedentem activitatem: Ergò. Explicatur primò: Nam hæc potentia obedientialis, nec est immediatè activa actione naturali, quia actio naturalis non est nisi ex potentia naturali; nec actione supernaturali: Ergò non est immediatè activa ut potentia obedientialis. Probat secundam partem antecedentis, quia potentia immediatè activa specificatur ab actione per quam immediatè est activa; sed potentia obedientialis non potest specificari ab actione supernaturali, quia omnes ponunt illam entitativè naturalem, est et formaliter, & entitativè supernaturalis, si specificaretur ab actione supernaturali, quæ entitativè est supernaturalis: Ergò. Explicatur secundo: Potentia obedientialis non habet immediatam activitatem per actionem supernaturalem ex Deo: Sed activitatem, quam creatura non habet ex Deo, re ipsa non habet: Ergò talem activitatem non habet. Probo maiorem: Quia illam non habet ex Deo ut Authore supernaturali, siquidem quidquid est in creatura ex Deo ut Authore supernaturali est entitativè, vel saltem quoad modum supernaturale, illa autem activitas potentiae obedientialis non ponitur à suis Authoribus ut supernaturalis, nec entitativè, nec quoad modum, quia ponitur ut essentialis cuilibet naturæ ex sua creatione, & consequenter non illi collata, nec per miraculum, nec per gratiam. Deinde nec illam habet ex Deo ut Authore naturali, quia Deus ut Author naturalis non confert causam secundis activitatem immediatam per se in actus supernaturales, sed solum ad actus naturales: Ergò talem activitatem non habet ex Deo. Explicatur tertio: Quia activitas per se ad actus naturales non potest à Deo conferri, nisi ex fine supernaturali, nam ad finem purè naturalem superflua, & frustranea foret, & Deus nihil operatur frustra, sicut

nec

nec sine fine: Sed Deus purè ut Author naturæ non operatur ex fine supernaturali, sed solum ut Author gratiæ, seu ut Author supernaturalis: Ergò talem activitatem immediatam per se in actus supernaturales solum confert ut Author gratiæ, sive ut Author supernaturalis: Ergò illa est verè gratuita, & consequenter entitativè supernaturalis: Nullam ergò activitatem per se in actus supernaturales habet potentia naturalis, nec obedientialis, nisi gratuitam, & entitativè supernaturalem; & consequenter hæc est tota ratio agendi, & non alia entitativè naturalis, & identificata cum potentia naturali, seu obedientiali.

67. Sed instabis: Nos concedimus potentiam obedientialem immediatè passivam, & mediatè activam per se ad actus supernaturales: Quo ergò fine illam contulit Deus creaturæ? Si ex fine naturali, erit frustra collata. Si ex fine supernaturali: Ergò erit à Deo Authore supernaturali, & consequenter gratuita, & entitativè supernaturalis, quod negamus: Ergò eodem præmimur argumento. Respondeo hoc argumento præmi eos, qui potentiam obedientialem, licet immediatè solum passivam, ponunt in ordine, vel habitudine positiva, & transcendentali ad formas supernaturales; quia hæc positiva, & realis habitudo non potuit conferri creaturæ, nisi ex fine supernaturali, & consequenter, nisi à Deo Authore supernaturali. Attamen nos potentiam obedientialem non constituimus in habitudine positiva per se respectu formas supernaturales, sed in pura non repugnantia ad illas suscipiendas, & ad agendum medijs illis, & activitate illarum: Quæ quidem pura non repugnantia, cum ex se non importet ordinem positivum, non indiget fine positivo, ex quo fiat, sed satis erit, quod ex limitatione creaturæ essentialiter illi conveniat, tanquam relicta ex consequenti in creatione illius, sine fine positivo per se inspecto, licet cum ordinabilitate entitatis naturalis ad finem supernaturalem positivum per formam supernaturalem aliàs possibilem. In qua quidem sententia rectè coheret, quod possit comprehendi potentia naturalis, imò & obedientialis secundum rectum, nulla cognita adhuc possibili formalis supernaturali, imò nec Deo ut Authore supernaturali, quia ex se potentia obedientialis pro recto nullam dicit positivam habitudinem, aut ordinem, aut connexionem ad aliquid supernaturale, sed solum non repugnantiam ex parte sua, quæ coniuncta, aut collata cum potentia positiva Dei Authoris supernaturalis potest operari supernaturaliter, seu supra leges naturæ in ipsa natura, denominatur respectu illius potentia obedientialis ad immutationes, & formas supernaturales.

68. Nec oppositum convincit M. Ildephonus Michael, qui in 1. part. quest. 12.

artic. 1. numer. 8. sic arguit: Quælibet entitas naturalis respicit positivè Deum ut Authorem suum, & ut primam causam, & subijcitur ei, ut faciat de illa, & in illa quidquid non implicat contradictionem: Sed hæc subiectio est relatio, & habitudo transcendentalis, nam effectus ad suam causam, & quodlibet passivum ad suum immutativum efficiens dicit relationem transcendentalem: Ergò potentia obedientialis, quæ inest unicuique entitati naturali, importat talem respectum transcendentalem. Confirmat: Quia inter causam materialem, & formalem datur vera habitudo mutua transcendentalis: Sed natura, ut potens recipere gratiam est causa materialis illius, & formalis est gratia: Ergò natura ex se dicit habitudinem transcendentalem ad gratiam ut possibilem. Urget: Quia potentia obedientialis nihil potest recipere, quod implicet contradictionem: Ergò conceditur intrinsecè cum eo quod non implicet contradictionem formam, ad quam est potentia passiva, & obedientialis: Ergò cum possibilitate illius: Ergò dicit ordinem positivum transcendentalem ad illam.

69. Respondeo enim, distinguendo maiorem, & concedendo, quod quælibet entitas naturalis respicit positivè Deum ut Authorem suum, & ut primam sui causam, & positivè subijcitur per se ei sub ea ratione formali sub qua est Author suus, & sui causa prima, ut faciat, quidquid sub hac ratione per se potest facere non implicans contradictionem, nempe sub ratione causæ primæ naturalis, & naturalis Authoris, quia Deus respectu entitatis purè naturalis, & nudè sumptæ solum est Author naturalis, & causa prima intra ordinem merè naturalem, & consequenter entitas naturalis nudè sumpta per se solum subijcitur positivè, & positivè respicit ut suum activum, Deum ut Authorem naturalem potentem naturaliter eam movere, vel immutare sub ratione talis: Respectu verò Dei ut Authoris supernaturalis, quo pacto non est per se Author, nec causa prima illius entitatis, solum permissivè, & negativè se habet, & solum per non repugnantiam subijcitur ei ut in ea faciat quidquid potest, supra leges naturæ: Non verò importat positivum respectum, vel habitudinem per se ad ipsum sub ratione Authoris supernaturalis, nec positivam subjectionem, aut subordinationem: Tum, quia non dependet per se ab ipso ut tali: Tum, quia subordinatio positiva per se passivi ad aliquod activum exigit connaturaliter moveri, aut immutari ab illo activo, omne enim passivum, quod per se, & positivè est passivum respectu alicuius activi, exigit connaturaliter pati, & recipere ab illo, sicut omne per se activum respectu alicuius passivi exigit connaturaliter agere in illo passivo: Ex quo sequitur, respectu creaturæ fore immutatio-

tio.

tionem illam; aut formam verè illi connaturallem, quia, ut sæpè ait D. Thom. naturale dicitur alicui, non solum, quod in eo supponit principium activum illius, sed etiam ex eo quod in illo supponat principium passivum ab intrinseco subordinatum positivè activo illius: Non ergò dici potest, quod quælibet entitas naturalis ratione sui importet ordinem, & habitudinem positivam ad Deum ut Authorem supernaturalem, nec per modum effectus suæ causæ, nec per modum passivi suo activo. Tum denique, quia creatura ratione sui, seu suæ entitatis naturalis non subordinatur positivè Deo ut fini supernaturali, sed solum Deo ut fini suo naturali: Sed idem est finis vitimus creaturæ, cui per se subordinata est, ac primum principium activum, seu efficiens cui per se subordinatur: Ergò non subordinatur per se, aut positivè ratione sui Deo ut Authori supernaturali, tanquam primo activo respectu sui.

70. Ex quo ad confirmationem, dico, quod non omnis causa materialis formæ in se receptæ, nec illam per se, & positivè continens in sua potentia passiva, sed solum hoc contingit in causa materiali respectu formæ, sibi connaturalis: Quando verò forma est præter, vel supernaturalis, causa materialis illius solum est talis in actu primo per non repugnantiam ad hoc ut forma illa fiat dependenter à se ipsa, non verò per positivam præcontinentiam illius adhuc in potentia passiva, nec per positivam habitudinem transcendentalem ad ipsam. De quo latius dicemus, si per tempus liceat dicere de educatione gratiæ. Ad urgentiam dico, quod nimis probat, quia probat, formicam dicere ab intrinseco habitudinem positivam ad quamlibet creaturam possibilem, & connexionem cum eius possibilitate; siquidem non potest coexistere cum eo quod implicat contradictionem, & potest coexistere cum tali creatura possibili, designata qualibet: Liceret ergò inferre: Ergò habet connexionem intrinsecam cum illa. Respondeo ergò, quod potentia obedientialis solum potest recipere quod non implicat contradictionem, quia solum illud potest in ea recipi, non verò quia per se, & ab intrinseco per positivum respectum discernat inter implicans, aut non implicans contradictionem, respiciendo positivè unum, & non aliud, sicut eadem ratione quisque potest coexistere possibili, non verò impossibili. Ex quibus iam infertur, repugnare potentiam obedientialem immediatè, & ratione sui activam actus supernaturalis, quia activitas positiva, & per se non posset consistere in pura non repugnantia, sed necessariò importat positivam habitudinem, & ordinem transcendentalem ad actus supernaturales, quæ creati nequit, nec fieri, nisi à Deo Authore supernaturali, & ex fine supernaturali, ut supra arguebam.

71. Respondebis secundò principia-
lirationi, potentiam naturalem continere actum supernaturalem, non per modum causæ, aut virtutis totalis, & adæquate, sed per modum virtutis, & causæ partialis, seu inadæquate; ad quod opus non esse, quod illum adæquet in perfectione. Sed contra est: Quia iam in prima conclusione ostendimus potentiam naturalem, & habitum supernaturalem non concurrere tanquam duas causas, aut virtutes parciales. Contra secundò: Quia vel per modum virtutis partialis continet per se totum actum supernaturalem ut talem; vel solum continet per se rationem communem actus vitalis, cui per accidens, & ex alio principio coniungitur per identitatem differentia specifica supernaturalis? Si primum, contra redit argumentum factum, quia adhuc partialiter nequit per se continere actum supernaturalem ut talem, nisi ipsa potentia sit partim supernaturalis: Sed ipsa potentia non est partim supernaturalis: Ergò nec partialiter continet per se actum supernaturalem. Probatior maior: Quia potentia quæ totaliter, & univè est naturalis, ita ut nec partialiter sit supernaturalis, nihil continet in se, & per se, nisi naturalia: Ergò nec partialiter continet per se, & in se actum supernaturalem ut talem. Explicatur: Quia causa ut continens in se, & per se actum, vel effectum est ipse effectus, vel actus prout in ea contentus, nam effectus prout contentus in causa est ipsa causa, & consequenter causa ut continens effectum indistincta est ab effectu prout in ea contento; unde si continet effectum formaliter; v. g. calorem, debet esse formaliter calor, si continet illum eminenter, debet esse eminenter calor; si continet illum virtualiter, debet esse virtualiter calor, ut omnis Philosophia testatur: Sed potentia naturalis adhuc partialiter non est supernaturalis: Ergò adhuc partialiter non continet per se actum supernaturalem ut talem. Urgetur (& tacita solutio præcluditur) quia potentia naturalis non est partialiter supernaturalis formaliter, ut per se patet: Ergò adhuc partialiter non continet formaliter supernaturalitatem actus: Deindè nec est adhuc partialiter supernaturalis eminenter: Ergò adhuc partialiter non continet eminenter supernaturalitatem actus: Demum, nec est adhuc partialiter supernaturalis virtualiter: Ergò adhuc partialiter non continet per se virtualiter supernaturalitatem actus. Minor hæc ultima probatur: Quia nihil est per se virtualiter supernaturale, adhuc partialiter, nisi saltè partialiter sit per se virtus entis supernaturalis, sicut non admittimus quod accidens sit virtualiter substantia, nisi quia per se est virtus substantiæ, nec quod semper sit virtualiter generans, nisi quia est per se, & ex natura sua virtus ipsius generantis; & univèrsaliter nihil est virtualiter aliquid, nisi quia sit

fit virtus alicuius formaliter, vel eminenter talis: Sed potentia naturalis non est per se, nec partialiter virtus alicuius entis supernaturalis, sed ad summum est virtus naturalis animæ, quæ est pure naturalis: Ergò nec partialiter est per se virtualiter supernaturalis. Ac demum, quia inauditum est, quod potentia naturalis voluntatis sit per se virtualiter supernaturalis, adhuc partialiter: Ergò non continet per se supernaturalitatem actus, adhuc partialiter.

72. Propterea respondent alij, continere per se actum supernaturalem, non ut supernaturalem, nec quoad supernaturalitatem illius, sed solum quæ vitalem, & quoad rationem actus vitalis, ad quod satis est, quod potentia ipsa per se sit potentia vitalis, vitaliter activa. Contra istam solutionem communiter opponunt RR. cum Godoy, quod omne prædicatum actus supernaturalis, omnisque illius formalitas, etiam ratio ipsa actus vitalis, est formaliter supernaturalis, quia supernaturalitas est prædicatum transcendens omnes formalitates illius, sicut naturalitas transcendit omnes formalitates actus naturalis: Sed iuxta solutionem potentia naturalis non continet actum quatenus formaliter supernaturalem: Ergò nec quatenus vitalitatem, quia etiam vitalitas est formaliter supernaturalis. Sed hæc ratio non satis firma est, quia negat convenientiam genericam, & univocam inter actus naturales, & supernaturales, quod haud facile defendi potest, ut mox videbimus. Aliter ergò sic arguo: Actus supernaturalis quantum ad differentiam specificam, ex qua est supernaturalis, est formaliter vitalis: Sed potentia naturalis non continet per se partialiter ipsum quantum ad differentiam specificam, ex qua est formaliter supernaturalis: Ergò nec continet ipsum per se quatenus vitalis. Probo maiorem: Quia actus supernaturalis, etiam quantum ad differentiam specificam, est ab intrinseco voluntatis, voluntarius illi, & liber, ac meritorius: Sed hoc implicat, nisi sub eo conceptu sit formaliter vitalis: Ergò sub eo conceptu, nempe ut specificè supernaturalis, & quoad differentiam specificam, est etiam formaliter vitalis. Explicatur: Quia voluntas non meretur præcisè per rationem communem actus, sed per rationem specificam actus charitatis: Sed non meretur, nisi per id quo vivit formaliter, seu quo agit ab intrinseco sui: Ergò vivit per actum charitatis, non solum secundum rationem genericam illius, sed etiam secundum rationem, & differentiam specificam.

73. Propterea aliqui cum Alderere in 1. part. disputat. 10. sect. 7. num. 3. & alibi sæpè, sentiunt, & respondent, verum esse, quod actus charitatis etiam secundum differentiam specificam actionis Dei super omnia est formaliter vitalis, & quod datur in illo vi-

talitas specifica ratione distincta à vitalitate generica, & propterea afferunt habitum supernaturalem cui per se correspondet talis differentia specifica esse etiam vitalem ut quo. Ex quo infert, quod formaliter loquendo, potentia naturali correspondet dilectio sub conceptu communi prout abstrahit à dilectione Dei, vel alterius, non quia potentia non concurrat ad omnem formalitatem repertam in actu, sed quia ex illa non crescit perfectio actus usque ad differentiam specificam supernaturalem. Item, quod licet potentia simul cum habitu correspondeat supernaturalitas actus, tamen si consideretur actus præcisè ut proveniens à potentia, non potest concipi sub conceptu specifico talis, nec sub conceptu exigentis identitatem cum tali differentia specifica, sed ab hoc præscindit omnino, si præscindatur à comprincipio supernaturali, ut præscindimus, quando per rationem nostram tribuere volumus singula singulis, & quid correspondeat potentia non includendo positivè principium supernaturales; unde licet actus sit supernaturalis, æquè ac habitus, non potest tamen considerari in actu excessus supernaturalis proveniens formaliter à potentia, sed à Deo supernaturaliter concurrente cum habitu. Hæc est ad litteram solutio, & confessio prædicti Authoris.

74. Sed contra illam sic arguo: Per te actus secundum differentiam specificam non procedit per se, & formaliter à potentia, nempe à voluntate, sed solum per se, & formaliter procedit ab illa sub ratione generica actus abstrahentis à tali differentia, & non exigentis identitatem cum illa: Ergò voluntas ratione sui non est causa per se actus illius quantum ad differentiam specificam, nec per se tribuit illi actu talem differentiam, aut excessum supra alios actus naturales. Rogo nunc, vel ratione habitus supernaturalis est verè, & propriè voluntas causa per se illius excessus, ita ut respectu illius non merè passivè se habeat, sed verè, propriè activè; vel non? Si hoc secundum: Ergò voluntas nec ratione sui, nec ratione habitus est verè, & propriè causa per se actus charitatis ut talis, sive quoad illius differentiam specificam, sed ad summum est causa per se dilectionis in genere, per accidens autem, & merè passivè se habendo respectu talis dilectionis in speciè, nempe Dei super omnia. Quod quidem vrgetur ex illius confessione, quis per te in tali actu non potest considerari excessus supernaturalitatis, quo excedit alios actus naturales, ut proveniens formaliter à potentia, sed à Deo supernaturaliter concurrente cum habitu: Ergò potentia ipsa non est causa per se cur actus evadat excedens alios actus suos naturales: Ergò non meretur in tali excessu, nec per illum vivit, nec est illi vitalis, aut voluntarius, sed merè passivè se habet ad illum; quod plane

ne est hæreticum. Si dicatur primum, sic primo infero: Ergo agere voluntatem ratione habitus, adhuc ea parte, qua solum agit ratione habitus, est voluntatem propriè, & per se agere vitaliter, voluntariè, & liberè; siquidem solum ratione habitus agit actum quantum ad illam differentiam, & excessum, & tamen illum sic agit verè propriè, & per se vitaliter, voluntariè, & liberè, quoad illam differentiam, & excessum: Ergo ex quo Thomistæ dicant voluntatem non ratione sui, sed totaliter ratione habitus agere actum supernaturalem, immerito arguuntur, quasi sentiant cum Calvino voluntatem non se habere verè, & propriè activè, sed merè passivè ad actum supernaturalem. Secundò: Ergo habitus est tota ratio agendi per se supernaturaliter, sive salutariter, licet potentia sit per se ratio agendi indifferenter, & sub ratione communi præscindente. Tertio: Ergo voluntas ut potentia obedientialis non est immediatè activa, sed solum mediante habitu, siquidem solum est potentia obedientialis respectu differentie, & excessus supernaturalis, & respectu illius non est immediatè activa, sed solum ratione habitus, respectu verò rationis communis, & abstrahentis est potentia naturalis, & nihil mirum, quod respectu illius sit immediatè activa. Quarto: Ergo habitus non potest suppleri per auxilium extrinsecum, siquidem per auxilium extrinsecum non potest potentia propriè, & per se agere, sicut per habitum sibi intrinsecum, differentiam, & excessum supernaturalem.

75. Explicatur: Vel voluntas ab intrinseco sui agit salutariter, & supernaturaliter; vel solum agit ab intrinseco sui, sed ab extrinseco est, quod tale agere sit supernaturale, & salutare? Si hoc secundum: Ergo non vivit per se, nec per se meretur per illam differentiam, & excessum supra agere ut sic; & cum aliàs non mereatur per agere ut sic, nullo pacto merebitur. Vide *suprà quæst. præcedent. num. 28. & 41.* Si primum: Ergo agere ratione habitus est agere ab intrinseco sui, & consequenter licet habitus sit tota ratio formalis agendi, erit voluntati ratio formalis agendi ab intrinseco, verè, & propriè, quin inde sequatur voluntatem merè passivè, aut non verè activè se habere respectu illius, quod mediatè tantum, & ratione habitus agit, & consequenter ruit potissimum, vel unicum argumentum contrariorum adversus Thomistas. Undè.

76. Demum probo conclusionem: Quia propterea negatur habitum supernaturalem esse voluntati totam rationem formalem agendi supernaturaliter, & salutariter, quia alias voluntas propriè non ageret, nec activè se haberet, sed merè passivè ad actus supernaturales, & salutare: Sed hæc sequela est falsiss,

ma: Ergo. Probo minorem. Primò: Quia per vos voluntas ratione sui non agit actum formaliter ut salutare, & supernaturalem, sed solum ratione habitus: Ergo habitus est voluntati ratio totalis agendi actum formaliter ut salutare, & supernaturalem: Et tamen non merè passivè se habet respectu actus formaliter ut salutaris, & supernaturalis: Ergo ex eo quod habitus sit tota ratio formalis agendi salutariter, & supernaturaliter, non sequitur quod voluntas merè passivè se habeat ad actus supernaturales, aut salutare. Confirmatur primò: Quia stat optimè aliquem agere verè, & propriè, & per se aliquid, quin illud agat ratione sui, sed ratione principij quo à se distincti: Ergo ex quo voluntas agat, vel eliciat actum charitatis, non ratione sui, sed ratione solius habitus à se distincti, ineptissimè arguitur, quod verè, & propriè non agit, sed merè passivè se habet. Antecedens probatur, quia anima non agit immediatè, & ratione sui intellectionem, & volitionem, sed ratione intellectus, & voluntatis à se distinctæ: Et tamen nemo dixit, quod anima verè, & propriè non agit, aut intelligit, & vult, sed merè passivè se habet: Ergo. Nec valet dicere, animam partialiter agere ratione sui intellectionem, & volitionem, sed ratione sui intelligere partialiter. Nam in primis hæc sententia est falsa, ut ostendi in *Physic. lib. 2. quæst. 11.* in qua ostendi, substantiam non esse immediatè activam, & consequenter nec animam. Et *lib. 1. de Anima, quæst. 8. à num. 19.* ubi ostendi animam non concurrere immediatè cum potentijs à se distinctis, sed per potentias à se distinctas ad eorum actus. Deinde negari nequit, esse expressam sententiam Div. Thom. quod anima non est immediatè activa, adhuc partialiter, sed solum mediatè per potentias distinctas: Et tamen nemo D. Thom. imposuit, quod doceat animam merè passivè se habere, & veluti inanimè quodam: Ergo nec Thomistis id iuste imputari potest, eo quod dicant, potentias non immediatè, sed mediatè, & ratione habitus elicere actus supernaturales.

77. Nec rursus dicas, potentias emanare ab anima, & ideò animam per illas agere propriè, licet mediatè, quia ipsæ immediatè procedunt ab anima efficienter. Contra enim est: Quia non emanant ab anima per veram actionem ab ea elicitam, nec propriè efficiunt illas, sed solum per exigentiam, qua anima exigat produci cum illis ut ostendi *lib. 2. Physic. quæst. 13.* Et tamen verè, & propriè per potentias efficiunt actus earum: Ergo licet potentia non efficiat habitus in se receptos, potest per illos verè, & propriè efficere actus supernaturales. Secundò: Quia demum quod potentia aliqua vitalis non emanet ab anima; v. g. Si cæco divinitus restitatur potentia visiva,

tunc

tunc enim potentia visiva non emanat naturaliter ab anima. Et tamen æquè propriè eliciet visionem, & vivet per illam agendo ab intrinseco sui, ac quando talis potentia emanavit à substantia ipsius: Ergo pariter, licet habitus divinitus infusus non emanet, nec efficiatur à potentia; potentia tamen mediè illo verè, & propriè potest agere supernaturaliter, & non sequitur, quod merè passivè se habeat, sed æquè activè ac si ab illa emanaret.

78. Confirmatur: Quia potentie naturales per habitus acquisitos, seu medijs illis verè, & propriè agunt per se actus illorum habituum etiam secundum modum, aut formalitatem correspondentem habitibus; vnde Citharædus per habitum citharizandi, verè, & propriè, & per se citharizat, & musicus per habitum harmoniosè canendi verè, & propriè, & per se harmoniosè canit, quin aliquis dicat, se habere merè passivè ad harmoniam; & concentum sui cantus, licet illam solum efficiat mediante habitu, & universaliter omnis actus faciliter, & delectabiliter elicitus, quantum ad modum facilitatis, & suavitatis solum procedit à potentia, & à subiecto mediante habitu: Et tamen nemo dixit quod operans per habitum merè passivè, aut non verè activè se habet ad faciliter, & delectabiliter operandum. Nec dicas, tales habitus, utpotè acquisitos, efficienter procedere à potentijs, & ideò medijs illis potentias verè efficere, quod illi efficiunt. Contra enim est, primò, quia efficientia potentie respectu habituum iam est transacta, quando medijs habitibus agit; suis enim per alios actus similes. Ex quibus genitus, vel relictus fuit in potentia talis habitus, postea verò non continuo efficiunt tales habitus, sed in posterum merè passivè in actu comparatur erga illos; & tamen per illos verè, & propriè, & per se agit: Ergo licet potentia erga habitus infusos comparatur merè passivè, potest per illos verè, & propriè agere. Contra secundò: Quia tales habitus acquisiti possunt per accidens infundi, ut ferè communis Theologorum sententia: Et tamen in eo casu potentie per illos verè, & propriè, & per se agunt, & efficiunt in actibus facilitatem, suavitatem, aut modum illis correspondentem: Ergo.

79. Confirmatur secundò: Quia gratia, & habitus infusi non dantur voluntati, seu potentijs ut merè passivè se habeant erga actus, nec ut solum denominativè, & impropriè agant illos actus, admodum quo aqua calefacta calefacit, aut instrumentum inanimè motum ab extrinseco operatur: Ergo dantur illis, ut ratione illorum verè, & propriè, & ab intrinseco operentur: Ergo sic operantur, & agunt ratione illorum, & non purè

Illustrim. Palancus,

denominativè, & impropriè. Antecedens probatur primo ex illo Apost. ad Hebræos 12. ubi sic ait: *Habemus gratiam per quam serviamus placentes Deo:* Undè Pelagio dicente: *Deum adiuvare, ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam,* subiungit August. *lib. de Grat. Christ. cap. 23.* dicens: *Tolle facilius, & non solum planus, verum etiam sanus est sensus, si nempe ita dicatur; ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, possint implere per gratiam:* Ergo gratia, seu habitus infusi dantur nobis, ut ratione illorum, & per eos verè serviamus, & placeamus Deo, ut ratione illorum, & per eos verè impleamus, quæ iubemur facere per liberum arbitrium: Sed merè passivè se habere, aut solum denominativè, & ab extrinseco agere, ut inanimè quodam, non est servire Deo, nec ei placere; nec verè implere præcepta, quia ille modus agendi non importat vitalitatem, nec voluntarietatem: Ergo non datur nobis gratia, aut habitus infusi, ut ratione illorum purè denominativè, & ab extrinseco agamus, & operemur, nec ut re ipsa merè passivè nos habeamus ad actus illorum habituum, ut illis correspondent.

80. Confirmatur tertio: Quia gratia, & virtutes infusæ non dantur animæ, & potentijs, ut partialiter purè concurrant cum eis æquo ut quod, admodum quo duo portantes lapidem, aut trahentes navem; nam sanè si contrarij, ut videtur ex eorum dictis, ita imaginantur, aut apprehendunt concursum gratiæ, planè falluntur, & ipsi potius, quam nos incidunt in errorem Lutheri, & Calvini, nam tenentur dicere, quod per gratiam, & virtutes infusas animæ, & potentie non fiunt magis activæ verè, & propriè, & per se, quam ratione sui erant, nec plus possunt agere ab intrinseco, & propriè, sicut ex duobus partialiter agentibus, unum per assistentiam alterius non fit magis activum propriè, & per se, & ab intrinseco, licet effectus evadat maior ab extrinseco, & per accidens, ipso merè passivè, aut negativè se habente ad agere alterius; quod quidem videntur fateri, dum inquirunt, voluntatem eodem modo acturam, & operaturam cum habitu penetrato, aut cum omnipotentia extrinsece assistente, ac cum habitu informante, & è contrà; nam cum habitu penetrato, aut cum sola omnipotentia assistente, voluntas non fieret intrinsece magis activæ, nec magis ab intrinseco potens, nec magis per se, & ab intrinseco ageret, quam quod agit ratione sui solius: Hoc autem dicere planè evacuat mysterium gratiæ, nam in primis, Deus per gratiam erit solum adiutor, & non largitor virtutis, prout asserbat Pelagius, admodum quo ex duobus partialiter

Ill

con

concurrentibus; vnus respectu alterius est adiutor, sed non largitor virtutis, nec activitatis alteri: Quod sanè est contra omnes PP. & CC. Secundò, ad id quod gratia per se, & formaliter operatur, nempe ad excessum supra vires naturæ, liberum arbitrium merè passivè, & non propriè activè se habebit; habebit se passivè, quia ille excessus planè recipitur in voluntate, gratiaque illum operatur in voluntate; non autem activè propriè, quia quod per se, & ratione sui agit gratia, non propriè agit liberum arbitrium, sicut quod per se, & ratione sui agit vna causa partialis, non propriè agit per se alia: Habebit ergò se liberum arbitrium merè passivè ad illum excessum: Ergò contrarij, vt vitent errorem Lutheri, & Calvini, incidunt ex parte in errorem Pelagij, & ex parte in errorem etiam Lutheri ipsius, & Calvini.

81. Confirmatur quartò: Nam gratia, & virtutes infusæ absdubio faciunt hominem, & liberum arbitrium verè, & propriè magis activum, & magis potentem agere propriè, per se, & ab intrinseco; ad hoc enim illi dantur, vt nempe auferant, & excludant ab ipso debilitatem, & imbecillitatem virium, & faciant illum fortem, validum, & activiorem supra vires naturæ: Ergò ratione gratiæ, & virtutum infusarum redditur homo verè, & propriè activus per se, & ab intrinseco ad excessum supra suas vires naturales: Ergò ratione gratiæ, & virtutum verè, & propriè, & non purè denominativè, & ab extrinseco agit.

82. Et ratio à priori est, quia quod subiectum agit per virtutem verè propriam, intrinsecam, & verè suam, tanquam per *quo* suum intrinsecum, & proprium, id sanè verè, & propriè agit ab intrinseco sui, & per se: Sed virtus gratiæ collata homini in actu primò, est verè, & propriè virtus sua, propria, & intrinseca: Ergò quod agit ratione illius, verè, propriè, & ab intrinseco agit, & non purè denominativè. Minor patet, quia virtus gratiæ non datur homini vt aliena, nec vt ipsum moveat vt purum instrumentum inanime, vtendo illo vt purè moto, vt contingit in virtute instrumentaria, qua instrumenta physica, & artificialia magis propriè aguntur, quam agunt; sed datur illi, vt virtus principalis propria ipsius, vt supra explicavimus, num. 47. Maior verò probatur: Quia non alia de causa substantia creata verè agit, propriè, & ab intrinseco, quod agit per virtutem sibi innatam, licet à se distinctam, nisi quia id agit per propriam virtutem, vt per suum proprium *quo*: Ergò. Explicatur: Nam agere virtutis, & principij *quo*, non est propriè agere, nisi illius, cuius est propria virtus, & proprium principium *quo*, sicut activi-

tas illius non est propriè sua, alias esset suppositum, esset *quod*, aut substantia completa, quæ sola est propriè sua, sed est activitas illius, cuius est *quo*, aut virtus propria: Sed virtus gratiæ, seu infusa vnice est virtus propria potentiæ, quam informat, & principium *quo* proprium illius: Ergò agere illius, sicut & illius activitas, est agere proprium, & per se talis potentiæ, & consequenter hominis, cui datur vt virtus, & activitas propria ipsius. Minor probatur: Nam virtus infusa; v. g. habitus charitatis, non est propria virtus, nec proprium *quo* alterius, quam voluntatis, nec virtus, aut *quo* commune, voluntatis, & alterius potentiæ; vnde nulli alteri potest deferri vt virtus illius, aut illius *quo*, sed ex natura, & specie sua est vnice *quo* proprium, & propria virtus principalis voluntatis; in quo differt maximè ab alijs virtutibus, & qualitatibus derivatis in alijs subiectis ex causis secundis; v. g. à calore derivato ab igne in aqua, qui quidem ex natura sua non est virtus propria aquæ, nec proprium principium *quo* illius, sed ex natura sua est solum propria virtus ignis, & receptivè communis alijs pluribus, vt ferro, aeri, & cuilibet alio subiecto calefactibili, nam in quolibet calefacit, sicut in aqua; & similiter lux in aere, non est virtus, nec activitas propria, & principalis eius, nec *quo* proprium illius, sed solum est virtus propria, & *quo* proprium corporis luminosi, & receptivè communis omni corpori diaphano; idèdque, nec calefacere, aut agere caloris recepti in aqua est propriè, & per se calefacere, aut agere aquæ, nec illuminare, aut agere lucis receptæ in aere, est proprium illuminare, aut agere aeris; sed illud est proprium agere, & calefacere ignis, qui solum per calorem propriè, & per se, calefacit, & agit; nec illuminare, aut agere lucis in aere receptæ est proprium illuminare, & agere aeris, sed est proprium illuminare, & agere corporis luminosi, quod solū per talem lucem verè, & propriè per se agit, & luminat: Attamen virtutes infusæ; v. g. charitas infusa vnice est virtus propria, & principalis voluntatis, & *quo* proprium illius, ita vt non possit esse *quo* nec virtus alterius, qua nempe alius, aut alia potentia agit, & amet; vnde agere illius est agere proprium, & per se solius voluntatis, & hominis, cuius est voluntas: Vide ergò, quam longa sit disparitas, & quanta æquivocatio hæreticorum, vnum cum altero confundentium, & mysterium gratiæ non penetrantium.

83. Dices forsàn, etiam virtutem charitatis esse virtutem propriam Dei, & *quo* proprium ipsius Dei, quia sicut virtus ignis derivatur ex igne in aqua, ita virtus charitatis derivatur ex Deo in voluntate. Sed contra: Quia in primis virtus charitatis non derivatur

ex Deo communiter in quolibet subiecto, quo indifferenter vtatur Deus ad amandum per charitatem, sicut virtus ignis indifferenter derivatur ex igne in ferro, in aere, in quolibet, quo indifferenter vtitur ad calefaciendum: Ergò magis propria virtus est voluntatis charitas, quam calor aquæ. Secundò: Quia licet virtus charitatis derivetur ex Deo, non derivatur vt virtus propria Dei, nec vt *quo* proprium ipsius, aliàs Deus charitate recepta in voluntate propriè, & per se amaret, tanquam sua virtute amativa, & suo *quo*, sicut ignis calore recepto in aqua propriè, & per se calefacit, vt sua virtute calefactiva, & *quo* suo, quod quis dicat; sed derivatur ex Deo vt similitudo formalis, & formalis imitatio suæ virtutis, & sui *quo* amativi; quo nempe voluntas fiat amativa finis supernaturalis, sicut ipse Deus, & ad similitudinem, & imitationem Dei; vnde communicatio illa qua Deus communicat homini suam gratiam, & charitatem dicitur, & est vera generatio spiritualis, qua hominem generat vt sibi similem, & quasi facit alterum Deum per participationem, efficiendo illum conformem suæ naturæ, & virtutis: Sed quando virtus ita derivatur, derivatur vt sit propria virtus recipientis, & *quo* proprium illius proportionaliter, sicut in dante est propria virtus dantis: Ergò. Probo hanc minorem in generatione naturali; nam in illa absdubio ex generante derivatur in genito natura ipsius generantis, & virtutes activæ ipsius, ac potentiæ, generans enim primario communicat genito sui naturam, & secundario suas potentias proprias, & virtutes activas: Sed virtutes activæ derivatæ sic in genito ex generante non manent vt principium proprium *quo* generantis, aliàs generans animal visivum, & vivens, propriè, & per se videret, & viveret, & ageret per potentiam visivam geniti, quod nemo dixit; sed solum manent in illo vt propriæ potentiæ, & virtutes activæ geniti, & vt proprium *quo* illius, quibus nempe genitum propriè, & per se agit: Ergò.

84. Confirmatur hoc ipsum, nam saltè, quando communicantur virtutes infusæ cum sua radice, nempe cum gratia habituali, permanenter, & non purè transeunter, sunt propriæ ipsius habentis, ita vt agere ratione illarum sit proprium agere ipsius habentis; vnde lumen gloriæ permanenter communicatum comparat Div. Thom. lumini Stellarum, & Carbunculi, ad distinctionem luminis transeunter communicati, quia licet vtrumque derivetur à Sole, qui est causa universalis totius lucis, tamen Stellis, & Carbunculo communicat ex vi generationis lumen quasi connaturale effectum; & sic, inquit, quod lumen gloriæ communicatur Beatis, vt forma eis connaturalis effecta; & idem de ha-

bitu charitatis respectu existens in gratia, quia communicatur ei ex vi generationis spiritualis quasi connaturalis effectus illi. Vide quæst. præcedent. num. 104. vbi invenies hanc doctrinam expressam in Div. Thom. Sed quia Stellæ, & Carbunculus accipiunt lumen à Sole ex vi generationis vt proprium, & connaturale, nemo negat, quod propriè, & ab intrinseco illuminant, & agunt per tale lumen: Ergò quia voluntas accipit charitatem ex Deo per generationem spiritualem, vt virtutem sibi connaturalem effectam, negari nequit quod propriè, & per se agit, & amat ratione illius. Ex quo.

85. Denique probatur conclusio, evertendo aliud fundamentum contrariæ sententiæ. Nam propterea negant habitum infusum esse totam rationem agendi; & continendi actum supernaturalem, quia habitus infusus non est vitalis, & actus supernaturalis vitalis est: Sed falsum est, quod habitus supernaturalis non sit principium vitale: Ergò. Probatur minor: Quia in primis aliqui illorum illius vitalitatem fatentur, vt Alderete locis supra relatis. Secundò: Quia est participatio formalis vitæ divinæ, & principij divini vitalis, charitas enim creata est formalis participatio divinæ charitatis, quæ est vitalis, & ipsa vita divina: Sed participatio formalis vitæ divinæ, seu principij divini vitalis, vitalis est formaliter: Ergò. Tertiò: Quia Deus, iuxta D. Thom. est vita animæ per charitatem, sicut anima corporis: Sed anima est propriè vitalis, & vita corporis: Ergò charitas animæ. Quartò: Quia si charitas non esset qualitas vitalis, sed emortua, & inanimis, vt sic dicam, Deus communicando, & infundendo charitatem, non auget formaliter vitam animæ, nec illi conferret perfectiorem vitam formaliter in ratione vitæ: Sed hoc est absurdissimum, quia aliàs non esset cur amissio gratiæ, & charitatis per peccatum esset mors animæ, nec cur peccatum illam excludens diceretur mortale, quia nullam vitam, nec principium vitale auferat ab anima; item nec homo per peccatum diceretur semivivus solum relictus, quandoquidem nullum principium vitale amississet, & consequenter maneret integrè vivus, sicut antea; nec Spiritus Sanctus diceretur verè vivificans animam, quia ei vitam, nec principium vitale non præstaret; & alia plura sequerentur, quæ universam Scripturam, & PP. Concilia falsificarent, vel ad sensum improprium, & methaphoricum detorquerent; quod quia alienum sit à veritate, quis non videat? Ergò. Hanc probationem latè prosequi præmitto; quia vnusquisque facillè poterit eam vergerè, si colligere velit ex Sac. Textu PP. & Concil. innumera testimonia, in quibus aliter r,

homines vivificari, resurgere à morte peccati, intrinsecus renovari in vita per gratiam, & charitatem; è contra autem, mori, & vitam amittere per peccatum. Non enim hoc evacuat per hoc quod loquantur de vita spirituali, quia vita spiritualis propriissimè vita est, multò magis quam vita corporalis, utpotè imitatio formalis divinx vitæ, quæ vita vitalissima, & omnium vitarum vita dici potest; vndè dicere, quod vita spiritualis gratiæ solum methaphoricè vita est, & non propriè, nescio an patienter audiri possit.

86. Quintò sic urgeo, quia propterea virtus infusa non esset per se principium quo vitale: quia non esset ab intrinseco habentis; & consequenter non prodesset, ut operatio, prout ab illo esset ab intrinseco habentis elicitæ: Sed quamvis non sit ab intrinseco habentis, potest prodesse ut principium, quo habens illam ab intrinseco, & vitaliter operatur. Ergò. Probo minorem primò: Quia anima in homine est verè principium quo vitaliter, & ab intrinseco sui agit: Et tamen non illam habet ab intrinseco, quia anima est data illi per creationem, & ipse non illam sibi dedit, nec effecit in se ipso: Ergò. Secundò: Quia gratia habitualis non est ab intrinseco animæ: Et tamen est forma, & principium quo radicale vivendi: Ergò. Dices, quod in principio radicali vitæ, seù in vita radicali non requiritur, quod sit ab intrinseco, sed satis est quod sit intrinsecum formaliter; secùs verò in principiis proximis vitalibus. Sed contra: Quia etiam habitus infusi sunt ab intrinseco suo modo, siquidem emanant à gratia habituali, tanquam à radice intrinseca: Ergò sunt principia proxima vitalia propriè, & formaliter. Tertio: Quia D. Thom. propterea exigit ad actus supernaturales, quod anima, vel potenti a prius informetur forma supernaturali, quia sine illa actus supernaturalis non esset voluntarius, nec ab intrinseco, & solum ratione illius potest esse à principio intrinseco, & voluntarius, ut expressè vidimus ex ipso, *quæst. precedent. à num. 2. ubi D. Thom. comparat actum voluntarium inclinationi naturali in eo, quod sicut inclinatio non potest esse naturalis, nisi sit à principio intrinseco, ita, inquit: Non potest divinitus fieri, quod aliquis motus hominis, sive interior, sive exterior, qui sit à principio extrinseco, seù non ab intrinseco, sit voluntarius. Actus igitur, qui excedit totam facultatem natura humana non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur voluntati aliquod principium voluntatem perficiens, ut talis actus à principio intrinseco proveniat. Si igitur actus charitatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat, naturali potentia superaddito, sed ex motione Spiritus Sancti, sequitur alterum duorum, vel*

quod actus charitatis non sit voluntarius, quod est impossibile, aut, quod non excedat facultatem natura. Cum hoc lego in D. Thom. non possum non mirari, quam longè à doctrina ipsius militent, qui ex eo quod actus charitatis procedat à potentia ratione principij, & habitus superadditi, inferunt, non forè ab intrinseco, nec illam per habitum agere verè ab intrinseco, verèque vitaliter, & voluntariè ratione habitus, quandoquidem D. Thom. non invenit, quo pacto possit talis actus verè procedere ab intrinseco, nisi ratione habitus, & principij superadditi. Ex quo sic arguo: Principium ratione cuius voluntas movetur ab intrinseco, & ab intrinseco operatur, est principium verè vitale: Sed habitus infusus talis est, & ut talis ponitur à D. Thom. ut operatio, vel motus ab illo procedens, verè procedat ab intrinseco operantis, & consequenter ut ratione illius operans se moveat, & operetur ab intrinseco: Ergò est verè principium vitale. Urgetur: Iuxta contrarios est bona consequentia: Hoc principium non potest suppleri per auxilium extrinsecum, sed exigitur essentialiter ut actus ratione illius procedat ab intrinseco: Ergò est principium vitale. Sed iuxta D. Thom. est verum antecedens: Ergò & consequens.

TERTIA CONCLUSIO & sensus illius.

87. **D**ICO tertio: Probabilius est in via D. Thom. quod potentia naturalis immediate, & ratione sui influit in actum charitatis quantum ad rationem genericam, & univocam actus voluntatis, in qua convenit cum actibus naturalibus, seù inquam formaliter non excedit. Hic tamen influxus merito appellari debet influxus immediatus per modum potentia, sed non per modum virtutis proxima. Hic modus dicendi (inquit M. Serena, præclarissimi Collegij D. Gregorij Valis-Oletani celebratissimus Regens, in suis MM. de visione Dei) oblivioni traditus, satis probabilis est in Schola D. Thom. nam habet fundamentum in littera ipsius.

Ante cuius tamen probationem, præmittendum, & decidendum est dubium quoddam non importunum, nempe quomodo in actu supernaturali comparentur vitalitas, & supernaturalitas? Circa quod plures opiniones referre præcitarus Mag. Prima est, quam tenet Vazquez, nempe, quod vitalitas sit ratio generica communis actibus naturalibus, & supernaturalibus; supernaturalitas verò differentia specifica: Ita ut secundum rationem communem vitalis per se procedat à potentia, quæ per se illam continet, secundum verò rationem specificam solum

solum ab obiecto, quod tribuit speciem actui: Idèdque sensit, habitum luminis gloriæ in Beatis concurrere per modum speciei, eo quod est principium specificum, & determinatum visionis, non verò univèrsale, & indifferens sicut potentia, & propterea posse suppleri per auxilium extrinsecum, quia concursus principij per modum speciei, & ex parte obiecti specificantis non petit informationem physicam talis principij in potentia.

88. Sed hic modus dicendi, multis capitibus displicet. Primò, quia sequitur, potentiam naturalem ex parte potentia æquè sufficientem esse ad actus supernaturales, ac ad actus purè naturales, nam si ad actus supernaturales nihil illi deficit, nisi concursus obiecti dantis speciem, seù differentiam specificam actui supernaturali, hoc etiam illi deficit erga actus naturales, quia potentia ex se non specificat actus naturales, sed illi specificantur ab obiecto: Si rursus potentia ex se solum concurrat per se ut causà univèrsalis ad rationem genericam actus vitalis, obiecto per suam speciem conferente actui differentiam specificam supernaturalem, pariter ad actus naturales; nam ad illos solum concurrat iuxta Vazquez sub ratione generica tanquam causa univèrsalis, obiecto conferente illis speciem, seù differentiam specificam. Ex quo rursus sequitur, quod semel applicato, & præsentè intentionaliter obiecto supernaturali potentia intellectiva, aut volitiva, potentia ipsa ratione sui, & ex parte sua sufficientissima sit, absque indigentia virium, aut virtutis activæ superadditæ, ad eliciendum actum supernaturalem circa illud obiectum. Ex quo sequitur primò, quo intellectus beati, semel quod Deus fiat præsens illi per modum speciei, ad videndum ipsum non indigebit virtute activa ipsum elevante, & fortificante, nec lumine intellectivo superaddito, sed suo lumine naturali illum videbit intuitivè, lumenque gloriæ non erit lumen intellectivum, nec virtus ex parte potentia, sed solum species ex parte obiecti, nam aliud non requiritur. Quod, quamvis valdè conforme sit ad mentem Vazquij, quam tamen sit veritati adversum, suo loco videbimus; vndè & à suis in hoc communiter dederunt. Sequitur secundò, quod semel audita prædicatione Evangelij, & propositione obiectorum, & motivorum supernaturalium sufficienter ut possit terminare, & specificare actus fidei, spei, & charitatis, & alios conducentes ad salutem, homo ipse ex parte sua, & ex parte potentiarum nulla maiori virtute, aut activitate infusa egeat, quam activitate naturali, & univèrsali suarum potentiarum; quod est ipsa hæresis Pelagiana. Sequitur tertio, nullum actum re ipsa esse supernaturalem; nam planè non est actus super-

naturalis ille, quem potentia non elicit supra suas vires naturales, & qui illas in sui elicientia non excedit: Atqui nullus actus, nec fidei, nec spei, nec charitatis excederet vires naturales potentia elicientis illum, cum solis suis viribus ex parte sua illum eliceret: Ergò.

89. Nec potest responderi, quod viribus naturalibus solum illum elicit sub ratione generica vitalis, & non quoad differentiam specificam. Non inquam, quia hoc non facit actum supernaturalem esse, siquidem nec actum Philosophiæ potest intellectus ratione sui elicere, nisi solum per modum causæ univèrsalis, quoad rationem genericam; non verò quoad differentiam specificam iuxta Vazquez, quia hæc solum provenit ab obiecto Philosophiæ. Nec similiter dici potest, quod obiectum Philosophiæ est naturale, obiectum verò fidei, aut charitatis est supernaturale. Non inquam, quia propterea obiectum Philosophiæ est naturale in esse obiecti, quia semel propositum intellectui, intellectus suis viribus, & suo lumine naturali illud attingere percipere, & intelligere potest, absque indigentia superioris virtutis, hoc est, quia est attingibile solis viribus naturæ; atqui iuxta Vazquez semel proposito sufficienter obiecto virtutis Theologicæ ut possit specificare, & terminare actum, potentia non indiget ex parte sua superiori virtute, aut activitate supra suas vires nativas, & consequenter est attingibile solis viribus naturæ: Ergò in esse obiecti non erit supernaturale. Hoc autem totum est hæresis Pelagij. Sequitur quartò, totam indigentiam gratiæ auxiliantis, seù auxiliorum sufficientium non esse indigentiam ex parte hominis, & potentiarum eius ad actus salutes, nec propter illarum inbecillitatem, debilitatem, & infirmitatem, sed esse indigentiam ex parte obiecti, quia nempe non posset specificare, nec dare differentiam specificam ipsis actibus, nisi mediante auxilio ex parte obiecti, seù loco obiecti concurrente; cumque Deus sit præcipuum obiectum virtutum Theologicarum, tota indigentia auxiliorum esset ex parte Dei, nulla verò ex parte hominis, & potentiarum eius: Hoc autem quis patienter audire possit? Mitto alia absurda, quia hæc sufficienter.

90. Displicet secundò, quia iuxta hanc sententiam, differentia specifica actus salutaris non erit formaliter vitalis, nec formaliter ab intrinseco operantis, sed solum ab extrinseco: Ex quo primo sequitur, quod differentia illa, seù excessus supra actus naturales, non sit voluntaria. Secundò: Quod non sit meritoria, nec in illa mereatur voluntas, sed ad illam merè passivè se habeat formaliter, & per se loquendo: Et cum in ratione generica nullum sit meritum, tollitur

De medio meritum operum salutarium, & activitas liberi arbitrii, erga actus salutare formaliter ut tales: Et hæc est hæresis Lutherana, & Calviniana. Displicet tertio: Quia falsum est etiam, quod concursus obiecti possit suppleri per auxilium extrinsecum, aut per omnipotentiam extrinsecè assistentem, quia licet non requirat informationem physicam principii concurrentis ex parte obiecti, requirit tamen informationem intentionalem, unde ad intellectionem requiritur, quod obiectum per se, aut per suam speciem fiat forma intentionalis intellectus, & ad volitionem, quod obiectum illius fiat forma apprehensa suo modo informans voluntatem, ut est communis Philosophia Aristotel. & Div. Thom. sed hoc suppleri nequit per auxilium purè extrinsecum, nec per omnipotentiam extrinsecè assistentem: Ergo.

91. Reiecto ergo isto modo dicendi; tanquam tot absurdis exposito, inter Thomistas circumferuntur alij modi dicendi. Unde secundus sit, quod vitalitas in actu supernaturali se habet ut genus; supernaturalitas ut differentia; licet hanc etiam verè efficiat potentia ratione habitus infusi, illam verò immediatè ratione sui. Sed nec iste modus dicendi placere potest, nam ratio generica non transcendit formaliter differentias, nec prædicatur formaliter de illis: Sed differentia specifica actus supernaturalis est formaliter vitalis, cum formaliter sit à principio intrinsecò vitali nempe à potentia ratione habitus, ratione cuius est verè, & propriè ab intrinsecò, tanquam à principio formaliter vitali, ut omnes Thomistæ fatentur, & debent fateri cum suo Angelico Præcepto. *Suprà num. 85.* Ergo vitalitas non potest esse ratio generica purè in actu supernaturali, ut potè ratio transcendens differentiam specificam illius, & in illa formaliter imbibita; aliàs enim differentia illa, & excessus non poterit essentialiter esse ab intrinsecò, & posset actu provenire per auxilium extrinsecum, quod nollus Thomista admittit, cum D. Thom. repugnet expressè.

92. Tertius modus dicendi est, quod in actu supernaturali, vitalitas, & supernaturalitas sunt duo conceptus mutuo ab invicem abstrahentes, ita ut vitalitas abstrahat à supernaturali, & naturali, & supernaturalitas à vitali, & non vitali. Sed nec iste modus dicendi placet, quia licet verum tenere possit de abstractione imperfecta penes implicitum, & explicitum, quæ non excludit transcendentiam, quatenus supernaturalitas ex suo explicito conceptu non explicat vitalitatem, nec vitalitas explicat supernaturalitatem; tamen loquendo de præcisione, & abstractione perfectà, eo sensu quo genus dicitur excludere à suo conceptu differentias, dici nequit quod vitalitas omnis

actus supernaturalis abstrahat perfectè à supernaturalitate, quia nec abstrahit perfectè à differentia, aliàs enim differentia, & excessus suprà vires naturæ in actu illo non esset formaliter vitalis, nec petens essentialiter esse ab intrinsecò, quod iam constat esse falsum.

93. Quartus modus dicendi est Illustrius Godoy, sæpè asserentis, quod supernaturalitas transcendit omnes formalitates actus supernaturalis, ita ut non solum in illo ratio differentialis sit formaliter supernaturalis, sed etiam ratio generica. Sed nec hic modus dicendi placet, quia iuxta illum actus voluntatis naturales, & supernaturales in nulla ratione convenirent genericè, aut univocè, & consequenter non possent collocari in eodem prædicamento; ex quo ulterius sequeretur, quod deberet assignari unum genus supremum pro actibus supernaturalibus, & aliud pro naturalibus, & idem de habitibus, & qualitibus supernaturalibus, idem de passionibus supernaturalibus; unde genera suprema, seu prædicamenta essent plura, quam decem, quod sane est alienum à communi Philosophia, & Logica: Ergo, ne hoc dicatur, dicendum est, actus supernaturales contineri sub eodem genere supremo actionis, vel actus cum actibus naturalibus, & consequenter univocè convenire cum illis in aliqua ratione generica, & verè univoca: Sed hæc ratio generica, & univoca non potest esse formaliter supernaturalis, aliàs includeret in suo conceptu differentiam supernaturalitatis, & non esset univoca: Ergo debet admitti in actu vitali supernaturali aliqua ratio communis, & univoca, quæ ex se, & formaliter non sit supernaturalis, seu non excedat vires naturæ. Et confirmari potest, quia ut actus aliquis sit supernaturalis, satis est quod superet essentialiter exigentiam, & vires naturæ: Sed cum hoc salvatur, quod secundum aliquam rationem communem non superet formaliter, sed solum æquet exigentiam, & vires naturæ: Ergo actus supernaturalis titulo supernaturalis essentialiter non exigit quod omnis ratio, & formalitas illius formaliter sit supernaturalis. Minor probatur: Quia homo excedit essentialiter perfectionem brutorum, & vim generativam illorum; & tamen hoc non obest, quominus secundum aliquam rationem communem, & univocam cum ipsis, ipsa non excedat formaliter, sed solum ea æquet: Ergo pariter, licet actus supernaturalis sit essentialiter supernaturalis, hoc est, superans essentialiter vires naturæ, & actus naturales in perfectione, non tollit, sed cum hoc cohæret, quod secundum aliquam rationem univocam, & genericam non superet formaliter, sed solum æquet.

94. Sed dices, quænam erit ista ratio univoca, & generica? Respondeo, non pos-

se esse vitalitatem ut sic, prout communiter affirmatur, quia vitalitas ut sic transcendit formaliter differentiam specificam supernaturalem, ut iam ostendi. Unde dico, quod ratio generica suprema est ratio actionis, quæ est genus supremum talis prædicamenti, vel ratio qualitatis, si actus vitales collocantur in prædicamento qualitatis, ut aliqui volunt: Genus verò intermedium erit ratio communis actionis immanentis, seu actus vitalis: Et magis intermedium ratio actus vitalis spiritualis: Et magis intermedium, seu infimum genus, ratio communis actus intellectus, seu intellectionis, vel ratio communis actus voluntatis, seu volitionis, quia inter hanc, & differentiam specificam supernaturalem datur perfectà præcisio, siquidem nec differentia specifica est formaliter volitio, aut actus voluntatis, sed talitas illius; nec ratio generica volitionis, seu actus voluntatis est formaliter supernaturalis, nec differentia specifica.

95. Quintus modus dicendi est, quod in actu supernaturali habitudo ad principium intrinsecum se movens, in qua consistit vitalitas, & habitudo ad obiectum supernaturale, in qua consistit supernaturalitas, non sunt duæ species, nec duæ formalitates, aut conceptus adæquatè distincti, sed duo conceptus inadæquati in eadem formalitate reperti, sicut in, & ad in relatione. Unde in actu supernaturali debet distingui duplex vitalitas, una communis, & generica, quæ positivè non est formaliter supernaturalis, sed abstrahit, & hæc immediatè procedit à potentia; & alia differentialis, quæ est formaliter supernaturalis ex habitudine ad obiectum, & formaliter vitalis per habitudinem ad principium nam producit à potentia medio habitu supernaturali, & vitali. Et hunc modum dicendi probabiliorē iudicat M. Serena. Cum quo sentio, & idè huic inhæreo sententiæ. Notat autem præcitat. Mag. & meritò, quod supernaturalitas non est differentia primaria actus charitatis, nec alterius actus supernaturalis, sed est quasi proprietates consequens, & supponens differentiam primariam; quod quidem commune est omni enti supernaturali, quia supernaturalitas non est prædicatum immediatum vilius entis, sed mediatum, siquidem semper probatur à priori ex alio prædicato, seu differentia essentiali; unde probamus visionem intuitivam Dei esse supernaturalem, quia ex sua specie est essentialiter tendentia clara in Deum prout est in se; & actum charitatis esse supernaturalem, quia est tendentia affectiva, & unitiva amicabiliter cum Deo ut summo bono, & amico, & quia hoc nequit esse connaturale creaturæ, sed superat vires, & exigentiam cuiusvis creaturæ intellectualis. Unde prius est scire essentiam absolutam, seu differentiam essentialem cuiusvis entis, quam scire an illud

sit supernaturale, quia cum supernaturale dicatur per excessum suprà exigentiam, & vires naturæ, prius est scire essentiam, & perfectionem essentialem rei, vel actus per ordinem ad suas proprias causas specificantes, quanta nempe sit, ut indè inferatur an superet, vel æquet vires, & exigentiam naturæ. Unde, & sic nemo diceret, differentiam primariam hominis esse superare perfectionem, aut vim generativam brutorum, nec differentiam primariam Angeli, esse superare perfectionem hominis, aut vim eius productivam, quia hic excessus consequitur ad essentiam intrinsecam, & intrinsecam differentiam, & est quædam comparatio ad aliquid extrinsecum, ita in quolibet ente superante, & excedente exigentiam, & vires naturæ, non est eius primaria differentia hic excessus comparativus, seu denominatio superantis, aut supernaturalis, sed est quasi denominatio consequens essentiam, seu speciem essentialem entis constitutam per suam specificam differentiam. Unde sicut omnes differentie Angelorum superant, & excedunt naturam humanam, & omnes differentie brutorum superant, naturam purè vegetabilem, quin hæc superioritas, vel excessus sit propria illorum differentia inter se, sed potius denominatio communis transcendens differentias illas, sed non genus eorum, in quo non excedunt, nec superant formaliter; ita omnes differentie actuum supernaturalium excedunt formaliter, & superant totam exigentiam naturæ, & idè sunt formaliter supernaturales, licet hæc supernaturalitas non sit propria differentia cuiuslibet, sed denominatio transcendens omnes eas differentias, sed non rationem genericam communem eis actibus cum alijs naturalibus, quia hæc non excedit, nec superat formaliter exigentiam totius naturæ.

69. Sed contra hunc modum dicendi, opponitur commune argumentum, quia actus supernaturalis adæquatè est supernaturalis: Ergo non est partim naturalis, & partim supernaturalis: Ergo non datur in illo formalitas, quæ non sit supernaturalis, sed quæ sit formaliter naturalis. Confirmatur: Quia implicat, quod naturale, & supernaturale identificentur in eadem entitate: Sed si daretur in actu supernaturali ratio, aut formalitas generica non supernaturalis, seu naturalis, iam formalitas naturalis identificaretur cum supernaturali formalitate, nempe cum differentia: Ergo nequit admitti talis ratio generica non formaliter supernaturalis. Maior probatur primò: Nam supernaturale est suprà totum ordinem, & exigentiam naturæ, naturale autem est intra ordinem, & exigentiam naturæ, & ab illa exactum: Sed nequit idem realiter esse intra, & suprà exigentiam, & ordinem totius naturæ, nam esse intra, & suprà contradictoriè opponuntur: Ergo non pos-

possunt adunari, seu identificari in eadem entitate esse supernaturalem, & naturalem, seu quod constat ex vna formalitate naturali, & alia supernaturali. Secundò: Quia supernaturale essentialiter est supra omne naturale: Sed idem nequit esse supra se ipsum: Ergò nequit idem realiter esse naturale, & supernaturale. Tertio: Quia omnia, quæ pertinent ad quidditatem eiusdem actus, debent esse eiusdem ordinis, & pertinere ad idem genus: Ergò nequit vna formalitas esse ordinis naturalis, & alia supernaturalis.

97. Veruntamen hæc obiectio, quæ sola ducti RR. exiltimarunt, omnem formalitatem repertam in actu supernaturali esse formaliter supernaturalem, & consequenter supernaturalitatem formaliter transcendere omnes illius formalitates, etiam communiore, non adeò vrget, vt propter eam obligemur cum eis ad negandam omnem convenientiam genericam, & vnivocam inter actus naturales, & supernaturales, & ad instituenda diversa prædicamenta pro entibus supernaturalibus. Undè, distinguo antecedens: Actus supernaturalis adæquatè est supernaturalis, ly *adæquatè* sumpto in sensu reali, & sine distributione vlla, concedo: Ly *adæquatè* sumpto in sensu formali, & cum distributione, nego antecedens. Et distinguo consequens: Ergò non est partim, partialitate reali, & physica, naturalis, & partim supernaturalis, concedo: Partim naturalis negativè, & in sensu formali, subdistinguo, non est partim naturalis positivè, & simpliciter, & partim supernaturalis, concedo: Partim naturalis negativè, & præcisivè, seu secundum quid, & partim supernaturalis simpliciter, & positivè, nego consequentiam. Et distinguo similiter secundum consequens: Ergò non datur in eo formalitas, quæ non sit realiter, & identicè supernaturalis, concedo: Quæ non sit formaliter supernaturalis, & negativè, seu præcisivè, & secundum quid naturalis, nego consequentiam. Et ad confirmationem, distinguo pariter maiorem: Implicat, quod naturale simpliciter, & in sensu reali tale, & supernaturale identificentur in eadem entitate, concedo: Naturale in sensu formali, præcisivè, & secundum quid tale, nego maiorem. Et ad primam probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Nequit idem realiter esse intra secundum quid, & ex vno capite, & supra simpliciter ordinem naturæ, nego: Intra simpliciter, & in sensu reali, & supra simpliciter, & in sensu reali, concedo minorem, & nego consequentiam in sensu iam negato. Ad secundam, distinguo maiorem: Supernaturale essentialiter est supra omne naturale, in eo sensu, in quo est supernaturale, concedo: In alio diversa, nego. Et distinguo minorem idem nequit esse realiter, & simpliciter supra se ipsum, concedo: In sensu formali, & supra se

ipsum secundum quid, hoc est, supra aliquam sui formalitatem formaliter sumptam, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu. Ad tertiam, distinguo antecedens: Debent esse eiusdem ordinis in sensu reali, & simpliciter, concedo: In sensu formali, & secundum quid, nego antecedens: Et cum inquis, quod debent pertinere ad idem genus, distinguo: Ad idem genus prædicamentale, hoc est, collocari in eodem prædicamento, concedo: Ad idem genus prædicabile, nego, quia genus, & differentia pertinent ad quidditatem cuiusvis rei, & tamen nemo dixit, quod genus, & differentia sint idem genus prædicabile, cum sint duo prædicabilia diversa.

98. Igitur, de actu supernaturali possumus loqui dupliciter, nempe, vel in sensu reali, & simpliciter, sine distributione illius in distincta prædicata, & formalitates; & hoc modo nihil est inadæquatè, aut partialiter, quia hoc modo non est intelligibilis partialitas, aut inadæquatio in illius entitate, quia est entitas realiter simplex, & indivisibilis, & tota negativè, hoc est tota sine partibus, vt cum dicimus totus Deus, & totum indivisibile. Et in hoc sensu non est obiectum scientiæ humanæ, nec humanæ philosophiæ, quia scientia, & Philosophia nostra, adhuc Sacra, seu Theosophia non agit de rebus per simplicem, & adæquatam conceptum illarum prout sunt in se, sine præcisione obiectiva, sed per plures conceptus inadæquatos, componendo, dividendo, & præcindendo ex parte obiecti, rationes communes, & differentiales, & formalitates ex diversis principijs in eadem entitate provenientes, nec aliter potest definiri, quid res sit, à quibus causis per se procedat, aut quos effectus per se causet, vt iam alibi monstravi, & experientia ipsa docet. Vel possumus loqui de actu supernaturali in sensu formali, & vt distributa methaphysicè in suas intrinsecas formalitates, & prædicata essentialia communia, & differentialia, & in hoc sensu est obiectum nostræ scientiæ, & cognitionis, & in eo dicimus, quod actus supernaturalis non est adæquatè, id est, penes omnes suas formalitates, formaliter supernaturalis, quia ex conceptu generico, & vnivoco intellectiois, aut volitionis, in quo convenit cum actibus naturalibus, non est formaliter excedens, nec superans exigentiam naturæ, sed est præcisivè, aut negativè naturalis, id est, non superans formaliter exigentiam, & vires naturæ, sed secundum quid intra illas. Et in hoc sensu etiam est partim naturalis negativè, & secundum quid, & partim supernaturalis, licet simpliciter sumptus sit absolutè supernaturalis. Et similiter dico, quod in actu supernaturali datur formalitas aliqua, nempe generica, quæ est naturalis prædicto modo. Et item, quod hoc sensu potest quam optime identificari realiter in eodem

dem actu naturale negativè, & secundum quid, cum supernaturali. Et quod idem realiter actus potest secundum quid esse intra ordinem, & exigentiam naturæ, & simpliciter supra totum ordinem, & exigentiam naturæ, siquidem potest secundum quid æquare activitatem naturæ, & simpliciter illam excedere; sicut excedere se ipsum secundum quid, sicut homo vt rationalis excedit se ipsum vt animal, & est supra se ipsum sub ratione animalis. Et tandem, quod potest esse penes rationem genericam inferioris ordinis, & penes differentialem, ordinis superioris. Ad modum quo corpus cœleste in ratione corporis vnivocè conveniens cum sublunari, potest dici inadæquatè, & secundum quid sublunare negativè, & non superans perfectionem corporis sublunaris, licet simpliciter sit superioris perfectionis, & ordinis, non solum ad corpora sublunaria, sed etiam ad se ipsum secundum quid, nempe secundum rationem genericam corporis; & idem de Angelo sub ratione vnivoca substantiæ, sub qua non excedit hominem; & de homine sub ratione generica animalis, sub qua non excedit perfectionem brutorum, quia ratio vnivoca talis est semper, quod in illa non se excedunt formaliter inferiora vnivocata, sed sunt formaliter in æqualia.

99. Igitur sensus prædictæ conclusionis est, quod potentia naturalis immediatè, & ratione sui influit in actum supernaturalem, non quidem differentiam specificam, nec gradum perfectionis, quod excedit omnes actus naturales eiusdem potentia, & omnes vires, exigentiam naturæ, sed solum rationem genericam, in qua vnivocè convenit cum illis, & in qua eos non excedit formaliter, & quæ solum negativè, & secundum quid potest dici naturalis. Negamus autem, quod hæc ratio generica sit vitalitas vt sic, quia differentia etiam actus supernaturalis, & excessus supernaturalis debet esse formaliter vitalis, & ab intrinseco. Undè ea ratio generica, solum est ratio communis intellectiois, aut volitionis, quam æqualiter participant actus naturales, & supernaturales. Addimus, quod influxus hic potentia naturalis non est per modum virtutis proximæ ad actum supernaturalem, nec ratio formalis agendi super naturaliter, sed solum per modum virtutis remotæ, aut per modum potentia immediate influentis immediate potentia, vt sic salvetur conclusio præcedens, nempe quod tota ratio formalis agendi supernaturaliter, & tota virtus proxima est solus habitus supernaturalis, & influxus, & potentia nec partialis; & in hoc sensu per suas partes probanda est conclusio, & primo ex D. Thom.

Illustrim. Palancus.

PROBATIO NOSTRÆ CONCLUSIONIS

ex D. Thom.

100. PRIMO igitur probatur conclusio ex D. Thom. cuius Textus circa præsentem quæstionem distulimus referre hucusque, quia hæc conclusio lucem affert ad eorum concordiam, & explicationem. Igitur D. Thom. 1. part. quæst. 12. artic. 5. in corpor. sic ait: *Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet, quod ex divina gratia superacrescat ei virtus intelligendi; & hoc augmentum virtutis intellectiva illuminationem vocamus.* Et ad 1. inquit, quod datur lumen gloriæ, ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per lumen. Et ad 2. Quod lumen hoc requiritur, quasi perfectio quadam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum: Sed augmentum virtutis, seu virtus augens virtutem potentia, qua potentia fit potentior ad operandum, & quæ confortat potentiam, supponit aliquam virtutem activam ex parte potentia licet imperfectam, & quantum ad rationem genericam actus: Ergò potentia ex se, & ratione sui habent aliquam virtutem activam in actum supernaturalem immediatam per modum potentia, seu quantum ad rationem genericam.

101. Communis solutio est, quod datur duplex augmentum virtutis, vnum purè intensivum ad operationem eiusdem speciei, ad quæ potentia sufficit, licet in gradu remisso: Aliud ad operationem diversæ speciei, & ordinis. Augmentum igitur primi generis supponit aliquam virtutem in potentia immediatè activam secus verò augmentum secundi generis: Lumen autem gloriæ vocatur à D. Thom. augmentum virtutis intellectiva secundo modo, & non primo, vt patet ex ipso 3. contrag. cap. 57. sic aiente: *Contingit dupliciter alicuius virtutem fortificari. Uno modo per simplicem ipsius virtutis intensiorem, sicut virtus activa calidi augetur per intensiorem caloris vt possit efficere vehementiorem actionem intra eandem speciem. Alio modo per novam formam appositionem; sicut diaphani virtus augetur ad hoc vt possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipsa de novo; & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem assequendam.* Ex qua Authoritate, sic obijci potest; iuxta D. Thom. lumen gloriæ est augmentum virtutis intellectiva ad visionem Dei sicut lux est augmentum virtutis indiaphano ad illuminandum: Sed lux ita est augmentum virtutis in diaphano, quod in ipso non supponit

Mmm

vir.

virtutem ullam activam ad illuminationem, adhuc imperfectam, aut quantum ad rationem genericam: Ergo nec lumen gloriæ eam virtutem supponit in intellectu.

102. Respondeo tamen, distinguendo maiorem: Ita & eodem modo in omnibus servando paritatem, nego maiorem, nam aliâ sicut diaphanum ad illuminationem non comparatur activè per se, & propriè, sed merè passivè sed habet, ita etiam intellectus ad visionem se haberet; quod omnes negant: Ita & eodem modo, quantum ad id quod facit ad intentum D. Thom. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Quia intentum D. Thom. ibi solum erat ostendere, quod ad visionem clarâ Dei non satis erat augmentum intensivum virtutis intellectivè, sed opus erat augmento per additionem novæ formæ, & virtutis specie distinctæ à virtute naturali potentia, quia visio est operatio specie distincta ab omni intellectione naturali, & ad operationem specie distinctam non satis est augmentum intensivum virtutis, sed requiritur augmentum virtutis per novæ formæ, & virtutis additionem. Ad hoc autem ostendum non requiritur, quod paritas ex diaphano teneat in omnibus hoc est, quod intellectus ex se non habeat virtutem activam imperfectam immediatam quantum ad rationem genericam intellectiōis, sicut nec diaphanum talem virtutem habet ad rationem genericam illuminationis, se satis est, quod intellectus non habeat ex se virtutem per se activam ad visionem secundum suam speciem, & differentiam specificam, sicut nec diaphanum habet virtutem ad illuminationem. Cum hac tamen differentia, quod quia illuminatio, non solum est operatio specie distincta, sed etiam genericè diversa ab actione propria diaphani, diaphanum non habet ex se potentiam activam ad genus aliquod actionis commune illuminationi; attamen intellectus est potentia ex se activa ad rationem communem, & genericam intellectiōis, sub qua continetur visio clara Dei.

103. Undè sic vrgeo: D. Thom. non requirit in intellectu augmentum virtutis ad visionem Dei tanquam ad operationem genere diversam ab intellectiōibus naturalibus, sed solum tanquam ad operationem specie diversam, vt patet in contextu: Sed augmentum virtutis ad operationem vt solum specie diversam, sed non vt genere diversam, non excludit, sed potius supponit in potentia vim immediatè activam per modum potentie ad rationem genericam actionis, augendo illam vt pertingere possit ad speciem, ad quam de se non sufficit: Ergo augmentum virtutis exactum à D. Thom. non est ad rationem genericam, sed supponit virtutem ad rationem ge-

nericam, & solum est ad rationem specificam, sed differentialem. Urgetur, quia D. Thom. inquit, lumen gloriæ esse augmentum virtutis intellectivæ, & non dixit, quod lux sit in diaphano augmentum virtutis illuminativæ, & meritò, quia si hoc dixisset, planè supposuisset in diaphano virtutem illuminativam saltem in genere: Ergo supponit in intellectu virtutem intellectivam in genere, & solum vocat lumen gloriæ augmentum virtutis ad intellectiōem in specie, nempe ad visionem clarâ Dei. Undè cum infra ait: *Non sufficere ad videndum Deum virtutem naturalem intellectus augeri per intensiōem virtutis naturalis eius, quia visio beata non est eiusdem rationis cum virtute naturali intellectus creati, quod ex distantia visorum patet, oportet ergo, quod fiat augmentum virtutis, per alicuius nove virtutis adeptiōem, planè intelligitur, quia non est eiusdem rationis in specie, non verò, quia non sit eiusdem rationis in genere, quia solum titulo distincte operationis in specie exigit quod fiat augmentum per novæ virtutis adeptiōem, & non solum per simplicem intensiōem virtutis naturalis. Et item ex ratione insinuata, nempe ex distantia visorum, nam ex distantia visorum solum probatur distinctiō specificâ visionis beatæ ab alijs lumine naturali elicitis, non verò excluditur convenientia generica in eodem obiecto specificativo, nam omnes Thomistæ fatentur, quod Deus vt clarè visus continetur sub obiecto specificativo intellectus secundum se, & consequenter quod intellectiōes naturales, & visio Dei conveniunt genericè in eodem obiecto specificativo intellectus.*

104. Secundò probatur nostra conclusio ex D. Thom. in 1. dist. 17. quest. 2. artic. 3. in corpor. vbi sic ait: *Quando actus charitatis procedit ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem naturæ, & quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit, & meretur augmentum charitatis, vt statim fiat:* Ergo supponit D. Thom. actum charitatis procedere ex virtute naturæ, & non solum ex virtute habitus infusi, & consequenter intellectum ex se habere aliquam virtutem activam ex qua procedat actus charitatis, saltem secundum rationem genericam; vnde sensus Div. Thom. est quod quando actus charitatis procedit à voluntate agente quantum potest, nedum secundum rationem genericam ex tota virtute naturæ, sed secundum rationem specificam ex tota virtute habitus infusi, tunc actus disponit ad augmentum charitatis, non quia possit agere ex tota virtute habitus, & non ex tota virtute naturæ, sed quia simul coniunguntur agere ex tota virtute habitus, & ex tota virtute naturæ. Non autem

autem rectè exponitur D. Thom. ita vt ly *ex tota virtute naturæ*, intelligatur purè negativè, hoc est, ita vt natura non impediât, aut retardet habitum influentem. Tum, quia sequeretur voluntatem purè permissivè, & negativè elicere actum charitatis, Tum, quia *procedere ex tota virtute naturæ* improbrissimè sonat idem ac *ex tota permissiōe*, aut non impediōne naturæ.

105. Et confirmari potest ex eodem D. Thom. 1. 2. quest. 11. artic. 4. ad 3. sic aiente: *Dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: Uno modo secundum quod procedit ex libero arbitrio. Alio modo secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, & secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem, sed est ibi congruitas propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum vt homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam sue virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vite æternæ ex condigno. Ergo D. Thom. agnoscit in actu meritorio, & rationem secundum quam procedit ex libero arbitrio operante secundum suam virtutem, & rationem secundum quam procedit ex gratia Spiritus Sancti: Sed hoc intelligi nequit, nisi ita quod secundum rationem genericam procedat immediatè ex virtute nativâ liberi arbitrij, & secundum rationem specificam ex gratia Spiritus Sancti; nam si sub omni ratione procederet mediante gratia Spiritus Sancti, non esset locus illi duplici considerationi: Ergo. Fateor, suam difficultatem habet locus iste D. Thom. potissimè, quia tribuit rationem meriti de congruo actui secundum quod procedit ex libero arbitrio operante secundum suam virtutem; nam licet secundum suam virtutem immediatè operetur ad rationem genericam, secundum hanc rationem præcisè non potest mereri adhuc de congruo. Veruntamen cum liberum arbitrium ex se, & ex sua nativâ virtute non possit magis, quam ad actum sub ratione illa generica, eo ipso, quod ex se facit quantum potest, videtur ita operari, quod si magis posset ex se, magis ex se operaretur, & in hoc fundare videtur Div. Thom. rationem meriti de congruo, quod nempe non sit per exigentiam positivam premij supernaturalis, nec per positivam dispositionem, sed per quandam condecientiam, & congruitatem, qua supposita divina liberalitate, videtur congruum, vt facienti quantum est in se etiam ex viribus liberi arbitrij, Deus etiam ex parte sua correspondeat ei largiendo gratiam, & postea gloriam, quo sensu alibi*

explicabimus forsitan illud commune axiomat. *Faciendi, quod est in se, Deus non denegat gratiam.*

106. Sed in contra potest opponi ipse D. Thom. *quest. unic. de Charitat. artic. 1. in corpor. vbi, vt supra vidimus, exigit principio intrinseco in voluntate ad actum charitatis eliciendum, habitum infusum, illis verbis: Actus igitur, qui excedit totam facultatem naturæ non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur natura aliquid intrinsecum voluntatem perficiens vt talis actus à principio intrinseco procedat. Undè inferi: Quod si actus charitatis non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentia superaddito, sequeretur unum è duobus, vel quod non esset voluntarius, quod est impossibile, vel quod non excederet facultatem naturæ. Sed hæc consequentia D. Thom. nulla esset, si potentia naturalis de se immediatè influeret in actum charitatis sub aliqua ratione: Ergo. Probatur minor: Quia eo ipso actus charitatis esset ab intrinseco potentia, etiam si non procederet ex habitu potentia superaddito, siquidem sub illa ratione esset immediatè à potentia ipsa: Ergo esset voluntarius, & à principio intrinseco, etiam sine habitu. Secundò: Quia in *present. artic. 2. ad 2. ait: Caritas est vita anima, sicut anima corporis. Et artic. 4. ad ultim. inquit: Quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos, sicut anima Lazari resuscitavit ipsum corporaliter:* Sed anima ita est vita corporis, quod non supponit in corpore virtutem aliquam activam, aut se movendi ab intrinseco: Ergo nec caritas talem virtutem supponit in anima respectu actuum supernaturalium. Tertio in 1. *Sent. dist. 3. quest. 4. artic. 2. vbi sic ait: Ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia, neque etiam à potentia operatio perfecta, nisi mediante habitu:* Ubi dupliciter potest considerari operatio perfecta, nempe perfecta quoad modum, quo pacto actiones naturales sunt perfectæ, quando faciliter, & delectabiliter eliciuntur, nam hæc facilitas non est de substantia operationis, sed modus accidentalis illius; vel perfecta quoad substantiam, quo pacto operatio supernaturalis est perfecta supra perfectionem naturalem potentia: Ergo operatio supernaturalis non egreditur à potentia, nisi mediante habitu supernaturali. Quarto: Quia in 1. *dist. 17. quest. artic. 1. probat charitatem non esse Spiritum Sanctum, sed habitum creatum in anima, quia cum actus proportionetur potentia operative, sicut actus propriæ causæ; impossibile est intelligere, quod actus perfectus in bonitate, qualis est actus charitatis, sit à potentia non perfecta per habitum; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne, nisi mediante calore: Sed**

calesfactio sub nulla ratione egreditur immediate ab igne, sed solum mediante calore: Ergo nec actus charitatis sub vlla ratione egreditur immediate à potentia, sed solum mediante habitu. Quintò: Quia in quodlibet. 7. artic. 1. quest. 2. de veritat. artic. 2. ad 1. & 1. part. quest. 12. artic. 5. ad 2. & in 4. dist. 46. art. 2. ad 5. inquit, quod Beati, licet non videant Deum per medium quo, quod est species, nec per medium in quo, quod est signum, vident tamen per medium sub quo, quod est lumen gloriæ, quod dat cognoscendi vim cognoscendi: Ergo iuxta ipsum, visio beata sub nulla ratione procedit immediate ab intellectu ratione sui, sed sub omni, mediante lumine. Sextò: Quia in 1. dist. 34. quest. 1. artic. 1. ad 4. ait: *Operatio reducitur sicut in principium in duo, in ipsum agens, & in virtutem agendi, qua mediante exit operatio ab agente*: Ergo non egreditur ab agente immediate, sed mediante virtute: Ergo nec immediate à potentia, sed mediante virtute supernaturali, quæ sola est virtus tota ad actus supernaturales. Septimò: Quia quest. 27. de Veritat. artic. 3. ad 21. sic ait: *Dicendum, quod anima aliter se habet ad vitam naturalem, & ad vitam gratia: Ad vitam enim gratia sed habet ut quod alio vivit, ad vitam vero natura, ut quo aliud vivit*: Ergo ad vitam gratiæ nullam virtutem ex se habet, aliis enim esset quo viveret, sed vnicè vivit mediante gratia.

107. Hæc sunt, quæ ex D. Thom. afferri possunt aliquantulum contra nostram sententiam. Veruntamen dico, ea omnia rectè probare assumptum principale Thomisticum, nempe, quod habitus supernaturales sint tota ratio formalis agendi, & vivendi supernaturaliter, totaque virtus proxima ad actus supernaturales, non tamen excludere, quod potentia ratione sui, & immediate influat per modum potentiæ per se in rationem genericam vitæ, seu actus vitalis ex se negativè præscindens à supernaturali, & naturali. Pro cuius intelligentia notandum est, quod nomine potentiæ activæ, præsertim rationalis, intelligitur à D. Thom. principium actionis cum quadam generalitate, & communitate ad operationem perfectam, vel imperfectam, bonam, & malam, vltèrius perfectibilem, & determinabilem ad certas, seu perfectas operationes, per habitus, aut virtutes superadditas. Unde docet, potentiæ rationalis proprium esse se habere ad opposita, habitus esse perfectiones, & determinationes potentiæ, ut videre licet in ferè cunctis eius operibus; vnde influere per modum potentiæ, in sensu conformissimo ad mentem D. Thom. erit influere per modum principij actionis in genere, seu in communi. Nomine autem virtutis, inquit D. Thom. 1. 2. quest. 55. art. 1. ad 2. & art. 3. in corpor.

& quest. 56. art. 1. in corpor. & quest. 66. artic. 3. in corpor. & 2. 2. quest. 51. artic. 1. ad 2. & quest. 129. artic. 2. in corpor. & alibi sæpè, quod significatur perfectio potentiæ, quia de ratione virtutis est, quod ponat potentiam in ultimo quoad actum, vel quoad modum agendi; vnde etiam significat complementum potentiæ ex proprii nominis impositione, ut inquit, quest. 14. de Veritat. artic. 3. in corpor. & de Virtut. quest. 1. art. 1. in corpor. & quodlib. 4. artic. 2. in corpor. Igitur, propriè loquendo, activitas generalis potentiæ indeterminata, & ad rationem communem non potest dici virtus, nec activitas per modum virtutis, multòque minus virtus proxima, quia non est complementum potentiæ, sed ipsa potentia complebilis, nec est perfectio potentiæ, sed ipsa potentia ut perfectibilis, nec est in ultimo quoad actum, aut modum agendi, sed indiget virtute elevante, vel perficiente, ut possit vltimatè, & proximè agere. His suppositis.

108. Ad primum respondeo, quod illa consequentia, & ratio D. Thom. est efficaç prout iacet in sensu formali, quia videlicet actus charitatis, ut talis, non esset voluntarius, nec ab intrinseco voluntatis, si non daretur voluntati principium intrinsecum elicivum illius ut talis, quia ut talis excedit naturam voluntatis, & vim naturalem ipsius, ut docet Fides Catholica contra Pelagium; vnde si non daretur voluntati tale principium intrinsecum ei superadditum, vel negandum est contra Eideum cum Pelagio actum charitatis excedere vires naturæ; vel dicendum, ipsum ut talem non esse voluntarium, hoc est, quoad ipsius differentiam essentialem, in qua excedit reliquos actus naturales. Ex quo etiam sequeretur, quod absolute, & in sensu reali non esset voluntarius, quia actus talis, nempe charitatis, non est absolute voluntarius, si eius differentia, & essentia specifica non sit ab intrinseco voluntatis, & ei voluntaria. Sicut qui ex propria intentione, & scientia confert pauperi numum æreum, & ab intrinseco numus ille præter illius intentionem, seu per accidens fieret aureum, tunc collatio aurei non esset illi voluntaria absolute, & simpliciter, sed solum secundum quid sub ratione communi collationis, seu elemosinæ: Sic ergo, si actus elicivus à voluntate ab extrinseco, & per accidens fieret charitatis, tunc actus charitatis absolute non esset voluntarius, sed ad summum secundum quid, nempe secundum rationem communem volitionis: Cum hac tamen differentia, quod illud est possibile, quia in actibus exterioribus imperatis, qui extrinsecè sunt voluntarij, potest contingere quod sint, vel non sint voluntarij, & consequenter, quod sub vna

ratione sint voluntarij, & non sub alia, quia voluntarietas est eis accidentalis; attamen secundum est impossibile, quia in ipsis actibus voluntatis præsertim circa finem, qualis est actus charitatis, implicat contradictionem, quod accidentaliter sint voluntarij, & consequenter, quod secundum vnam rationem sint voluntarij, & non secundum aliam, aut non simpliciter, & absolute secundum totam suam specificam tendentiam positivam, quia per se ipsos, & per suam essentiam sunt voluntarij adæquatè, & non per aliquid eis accidentale. Unde informa, concessio Textu D. Thom. nego minorem. Ad probationem, distinguo antecedens: Eo ipso esset ab intrinseco potentiæ absolute, & simpliciter, nego antecedens: Secundum quid, sub distinguo; attenda vi consequentiæ immediatæ, transeat: Attenta consequentiæ mediata, nego antecedens, & consequentiam, quia licet ex defectu habitus, seu principij infusi, per consequentiam immediatam solum inferatur, quod absolute, & simpliciter non esset ab intrinseco, nec voluntarius, quia non esset voluntarius quoad differentiam specificam, tamen per consequentiam mediatam inferatur etiam, nec secundum quid fore voluntarium, quia implicat actus voluntatis voluntarij secundum rationem communem, & specificè involuntarius secundum suam differentiam specificam.

109. Ad secundum, dico, quod paritas non debet servari in omnibus, alias enim sicut corpus merè passivè se habet ad vitam animæ, ita anima merè passivè se haberet ad vitam gratiæ, & sicut corpus sine anima remanet omnino mortuum, ita anima sine gratia non remaneret semiviva, contra illud *semivivo relicto*. Unde intelligendæ est paritas in sensu formali, quod nempe charitas ita est vita animæ, quoad gradum, & speciem vitæ supernaturalis, sicut anima corporis, quoad genus vitæ; per quod non excluditur, quod anima ex se non habeat vivere secundum rationem vitæ communem naturali, & supernaturali, licet cum indigentia gratiæ ad vivendum supernaturaliter, quæ sit totalis ratio formalis sic vivendi. Ad tertium similiter dico, quod ex illa rectè concluditur, quod operatio perfecta supernaturaliter, & quoad speciem, non egrediatur quoad suam speciem, seu differentiam specificam à potentia, nisi mediante habitu, sicut operatio perfecta quoad modum, non egreditur quoad modum à potentia, nisi mediante habitu præstante talem modum; cæterum sicut hoc non obest, quo minus, quando est perfecta solum quoad modum, egrediatur immediate à potentia quoad substantiam, ita non obest, ut quando est perfecta quoad speciem, & differentiam specificam, sed non quoad rationem genericam, egrediatur immediate à potentia, quoad rationem genericam, quod est procedere immediate secun-

dum quid à potentia, licet simpliciter, & absolute solutè mediante habitu. Nec paritas substantiæ oppositum probat, quia substantia non est immediate activa, nec in specie, nec in genere, secus verò potentia, quæ ex se est immediate activa in genere, sub suo continetur species actionis supernaturalis, ut infra videbimus.

110. Ad quartam similiter, concessio Textu, & minori subsumpta, nego consequentiam, quia idè calesfactio sub nulla ratione egreditur immediate ab igne, quia ignis, ut potè substantia, sub nulla ratione est immediate activus, nec sub ratione generica actionis, quia actio ex suo genere supremo est accidens, improprietate ad specificandam substantiam. Attamen actus charitatis, non est actus charitatis ex suo genere supremo, sed solum ex sua specie infima, & ex suo genere est actio vitalis, seu volitio, sub qua ratione non est improprietate voluntati, sed proprietate specificæ cativum illius, ut infra videbimus. Unde paritas D. Thom. debet intelligi in sensu formali, quod scilicet, sicut calesfactio non procedit ab igne, nisi mediante calore, ita actus charitatis ut talis, sive actus perfectus in bonitate specifica, quoad suam bonitatem specificam, non procedit à voluntate, nisi mediante habitu. Ad quintum similiter dico verissimum esse, quod visio beata non elicitur à Beato, nisi mediante lumine, quod est medium sub quo, seu per quod ex parte potentiæ, quia visio beata sonat non rationem genericam intellectus, sed rationem specificam, quæ non potest, nisi mediante lumine, procedere; quod lumen, licet non præstat vim genericè cognoscitivam, quia hanc supponit in potentia, præstat tamen vim taliter, seu in tali gradu specifico cognoscitivam, quia nisi mediante, potentia non potest cognoscere in tali gradu specifico cognitionis, nempe visionis Dei. Ad septimum, dico, quod nomine agentis intelligit Div. Thom. ibi suppositum agens, quod est substantia completa, quæ non est immediate activa, adhuc in genere, & idè verissimum tenet, quod ab eo non egreditur operatio adhuc in genere, nisi mediante virtute. Loquendo autem de potentia immediate activa, quæ etiam est virtus activa, aliter debet intelligi, nempe, quod operatio illius activitatem, & virtutem excedens non egreditur immediate ab illa absolute, quia secundum suam speciem, & excessum non potest egredi ab ea, nisi mediante virtute superaddita potentiæ, quæ constituat potentiam in esse principij proportionati ad talem speciem actionis. Ad septimum, concedo libenter Textum D. Thom. quo evidenter probatur charitatem esse principium vitale specificè, & totam rationem formalem vivendi vita gratiæ, & totum quo proximum, non tamen excluditur, quod potentia sit quo

immediatum ad rationem genericam vitæ communem univocè vitæ naturali, & supernaturali, licet quo remotum ad vitam gratiæ in specie.

III. Ex quibus iam infero, ex doctrina D. Thom. benè perpensa, colligi aperiè, tum, quod habitus charitatis, seu alius infusus, sit verè principium vitæ specificè, tribuens potentiam naturalem vitam specificam supernaturalem in actu primo, seu vim, & virtutem proximam vivendi in actu secundo supernaturaliter, ac per consequens esse totam rationem formalem agendi ab intrinseco supernaturaliter, seu vivendi in gradu supernaturali, excedenti, & superanti facultatem naturæ; quin per hoc excludatur, quod potentia naturalis ratione sui habeat vim agendi, & vivendi in genere vitæ communi vitæ supernaturali; quæ vis, licet sit immediata ad rationem genericam actionis, & vitæ, non tamen est absolutè virtus immediatè activa ad actum, seu vitam supernaturalem, sed absolutè mediata, & remota, quia non potest exire in actum specificè supernaturalem, nisi actuatur, formalizetur, & intrinsecè elevetur, & proportionetur tali actu, & vitæ, ut per se, & ab intrinseco possit proximè vivere tali vita, & elicere talem actum.

PROBATUR CONCLUSIO
ratione.

DEINDE probatur conclusio ratione à priori, quia voluntas (& idem in intellectu) est potentia immediatè activa sub aliqua ratione generica, sub qua continetur, tanquam species, actio supernaturalis, seu actus charitatis: Sed hoc est impossibile, nisi actus charitatis participet rationem genericam actionis immediatè procedentis à voluntate; quia aliàs non contineretur sub tali ratione generica agendi, vel actionis: Ergò actus charitatis participat aliquam rationem communem, seu genericam actionis immediatè procedentis à voluntate, & consequenter secundum rationem genericam immediatè à voluntate procedit. Probo maiorem: Quia voluntas ex se est immediatè activa respectu sui obiecti specificativi, sub quo continetur obiectum specificativum actus charitatis: Sed hoc est impossibile, quin sit immediatè activa sub aliqua ratione communi actionis, sub qua contineatur ipse actus charitatis: Ergò. Minor patet: Quia sicut se habet obiectum specificativum potentiam ad obiectum specificativum actus charitatis, ita debet comparari activitas, seu actio specificativa potentiam, ad actionem, seu actum specificum charitatis: Ergò sicut obiectum specificativum charitatis debet contineri sub ratione obiectiva specificativa potentiam, ita actus specificus chari-

tatis debet contineri sub ratione generica actionis, vel actus specificativa potentiam. Minor verò probatur: Quia voluntas ex se immediatè respicit transcendentaliter suum obiectum specificativum, nam absque habitudine, & respectu positivo transcendentali ad aliquid implicat specificari ab illo: Sed implicat quod respiciat positivè transcendentaliter suum obiectum specificativum, nisi ut positivè activa erga illud: Ergò voluntas ex se est activa erga suum obiectum specificativum: Ergò immediatè, nam, si non immediatè, non erit ex se activa erga illud, sed ex alio superaddito.

113. Explicatur hæc ratio: Quia voluntas essentialiter, & ex se est volitiva in genere, boni ut sic, tanquam sui obiecti specificativi: Ergò est immediatè volitiva in genere illius, siquidem quod ex se, & essentialiter est immediatè est. Probo antecedens: Quia voluntas, ut voluntas, essentialiter, & ex se dicit habitudinem transcendentalem positivam ad bonum ut sic, tanquam ad suum obiectum specificativum, aliàs enim non specificaretur ab illo: Sed, ut voluntas non potest dicere ex se aliam habitudinem, & respectum positivum, nisi volitivi ad volibile, seu amarivi ad amabile: Ergò ex se, & ratione sui respicit transcendentaliter bonum ut sic, ut volitiva, & amativa illius: Ergò ex se, & ratione sui est volitiva, & amativa in genere boni ut sic, tanquam sui specificativi. Explicatur secundo: Quia ut sæpe inquit D. Thom. Potentia non specificatur ab obiecto, nisi medijs actibus, unde immediatè specificatur ab actu, & mediante actu ab obiecto, & ratio est, quia non specificatur ab obiecto, nisi mediante tendentia in ipsum: Sed non mediante actu in specie, seu quoad differentiam specificam ipsius, quia differentie specificæ actuum per accidens, & de materiali se habent ad specificandam potentiam, ut communiter docent Thomistæ cum D. Thom. Ergò mediante actu quoad rationem communem, & genericam attingendi obiectum specificativum, nempè bonum sub ratione boni: Ergò immediatè specificatur voluntas ab actu, vel ab actibus sub ratione generica actus tendentis in bonum sub ratione boni: Tunc sic, sed non potest immediatè specificari ab actibus sub tali ratione generica, nisi sint ex se, & ratione sui immediatè elicitive illorum sub tali ratione generica: Ergò voluntas ex se, & ratione sui est elicitive suorum actum sub ratione generica tendentem in bonum sub ratione boni.

114. Dices forsitan, quod ut potentia essentialiter specificetur ab obiecto sub ratione boni, & ab actibus sub ratione communi attingentia illius, non requiritur, quod ex se sit immediatè volitiva illius obiecti, nec immediatè elicitive actuum sub illa ratione, sed satis esse, quod ex se sit volitiva, & elicitive, vel

vel mediatè, vel immediatè, hoc est, quod ex se dicat habitudinem ad bonum ut sic, & ad amorem boni ut sic sub ratione communi amoris, præscindendo ab habitudine mediata, vel immediata, proportionata, vel improporcionata, obedienciali, vel naturali. Quia nempè voluntas potest dupliciter considerari, nempè secundum quod essentialiter est potentia volitiva absolutè, præscindendo ab eo quod sit potentia obediencialis, vel naturalis, proportionata, vel improporcionata, remota, vel proxima; vel sub ratione potentiam naturalis determinatè: Sub hac secunda consideratione specificatur à bono proportionato viribus proprijs amabili, & respectu illius dicit habitudinem immediatè, & ratione sui amativæ, & volitivæ, & elicitivæ talis amoris proportionatè ut sic; cæterum sub prima consideratione specificatur à bono ut sic sub ratione boni, & ab amore eius ut sic, per habitudinem ad illud, præscindentem à mediata, & immediata, à proportionata, & improporcionata, ab obedienciali, & naturali, quia bonum ut sic sub ratione boni præscindit à ratione boni naturalis, proportionati, & viribus naturæ amabilis, & à ratione boni supernaturalis, improporcionati, & solum mediatè viribus gratiæ amabilis à voluntate. Et hæc solutio videtur conformis ad doctrinam Illustriss. Godoy in 1. part. quæst. 12. disputat. 7. ubi ita videtur sentire de modo, quo Deus clarè visus continetur sub obiecto specificativo intellectus humani.

115. Sed contra est, quia licet habitudo essentialis potentiam ad suum obiectum specificativum ut sic, possit præscindere ab eo quod sit mediata, vel immediata, obediencialis, vel naturalis respectu obiectorum particularium contentorum sub obiecto specificativo, non tamen ab eo, quod respectu obiecti ipsius ut specificativi, & sub ea ratione communi, sub qua respicit illud ut specificativum, sit positiva, vel negativa, mediata, vel immediata, naturalis, vel obediencialis, proportionata, vel improporcionata; sed respectu illius rationis communis intransitivè, & absque descensu ad particularia, quo pacto specificat potentiam, debet esse habitudo determinatè positiva, immediata, naturalis, & proportionata, ita quod repugnat esse respectu illius sub ea abstractione negativa, improporcionata, obediencialis, aut mediata: Ergò quantum ad rationem communem attingentia talis obiecti debet potentia esse ratione sui immediatè elicitive, & activa, licet cum præcisione ab immediata activitate respectu actuum in particularibus speciebus. Tota difficultas est in antecedenti, circa quod vellem Illustriss. Godoy clarius loquutum fuisset: Veruntamen ostenditur primò: Quia in primis habitudo essentialis potentiam ad suum obiectum specificativum non potest præscindere

ab eo quod sit negativa, vel positiva, sed debet determinatè esse essentialiter positiva; quod sic probo, quia habitudo negativa non est propriè habitudo, nec per illam quidquam specificatur à termino habitudinis negativæ, est enim pura non repugnantia ad aliquid, & nihil specificatur ab eo ad quod dici puram non repugnantiam: Ergò habitudo potentiam volitivæ ad suum obiectum specificativum non potest præscindere intrinsecè à positiva, vel negativa, aliàs enim præscinderet ab specificativo, vel non specificativo, ab habitudine specificante, vel non specificante, imò ab habitudine, vel non habitudine vera, & reali, & transcendentali, quod esset præscindere à potentia positivè volitiva, & amativa, vel non positivè volitiva, & amativa: Quod quis dicat? Deindè nec potest præscindere, respectu talis rationis communis specificativæ, ab obedienciali, vel naturali; tum, quia habitudo obediencialis non est vera, & positiva habitudo, sed pura non repugnantia, ut supra ostendimus num. 67. nec per illam specificatur potentia obediencialis à termino, respectu cuius est obediencialis, quia potentia obediencialis non est certa potentia instituta per se, & primario ad suum terminum, sed est mera non repugnantia ex consequenti relicta in qualibet creatura, & de reliquo nihil habet positivè, nisi per denominationem extrinsecam à Deo potente supernaturaliter facere de illa, & per illam, quod illi ex parte sua non repugnat: Sed habitudo voluntatis, seu potentiam volitivæ ad suum specificativum est essentialiter, & determinatè habitudo positiva, ut positivè volitiva, & amativa, per se, & essentialiter instituta ad amandum, & volendum in genere bonum: Ergò non potest talis habitudo præscindere ab obedienciali, & naturali, sed illi repugnat essentialiter esse obediencialem respectu sui obiecti specificativi. Explicatur: Quia habitudo ad volendum, & amandum bonum ut sic, specificativum voluntatis, est determinatè sub hæc generalitate essentialiter naturalis voluntatis: Ergò repugnat ei esse obediencialem ad volendum, & amandum in tali generalitate, & consequenter non abstrahit à naturali, & obedienciali. Probo antecedens: Quia talis habitudo positiva est essentialiter indita animæ à Deo ut Authore naturali; item est ipsa essentia primaria, & conceptus essentialis primarius voluntatis, quæ essentialiter est naturalis; item exigit connaturaliter velle, & amare ut sic, seu se exercere circa bonum ut sic, ita ut Deus sine miraculo non possit negare ei concursus ad velle, & amare in genere, & univocaliter, nec tenere illam suspensam erga bonum ut sic: Ergò habitudo ad volendum, & amandum in genere, & erga bonum ut sic, quo pacto est suum specificativum, est essentialiter, & determinatè naturalis. Ex quo sequitur iam, quod sit etiam

respectu illius habitudo proportionata, & non improporcionata; item, quod sit habitudo immediata, & non mediata, nec præscindens ab vna, vel alia; tum, quia habitudo improporcionata, & mediata est purè obediencialis, & per non repugnantiam ad recipiendum principium proportionatum, & habitudinem accidentalem immediatam; & hæc habitudo non potest specificare. Tum, quia substantia dicit habitudinem mediatam ad operationem, quæ non sufficit, vt ab operatione possit specificari. Et vniuersaliter, sola habitudo essentialis, positiva, & immediata, specificat potentiam; nam habitudo mediata specificat quidem principium medians, quia respectu illius est immediata, sed non potentiam respectu cuius est accidentalis, & mediata: Ergò repugnat, quod habitudo voluntatis ad suum obiectum specificativum vt tale sit mediata, & non potius immediata: Ergò non abstrahit ab vna, vel ab alia. Confirmatur: Nam dato, quod posset esse mediata, deberet esse immediata positivè ad principium medians; nam aliter non diceret ex se, & essentialiter habitudinem, adhuc mediatam: Sed voluntas non potest dicere ex se, & essentialiter habitudinem positivam ad principium medians, quod est supernaturale, quia illud est supra omnem sui existentiam, & habitudinem positivam: Ergò.

116. Demum probatur conclusio, quia, vt ex præmissis constat, in actu charitatis datur ratio generica volitionis vniocè communis actibus naturalibus, & supernaturalibus, siquidem talis actus est metaphysicè compositus ex genere, & differentia, ex genere quidem volitionis in communi, & ex differentia talis, nempe charitatis: Sed potentia ratione sui habet vim immediatè activam respectu talis rationis communis: Ergò. Probo minorem: Quia talis ratio generica, & communis volitionis per se non excedit activitatem potentie: Sed potentia ratione sui habet vim immediatè activam respectu rationis, seu formalitatis per se non excedentis suam innatam activitatem: Ergò habet ratione sui vim immediatè activam respectu rationis generice volitionis. Minor probatur. Primò: Quia talis ratio generica per se non excedit actus naturales, seu naturales volitiones per se contentas in potentia naturali ratione sui: Ergò nec per se excedit activitatem innatam potentie, quam habet ad tales actus naturales. Secundò: Quia talis ratio generica per se non est essentialiter, & positivè supernaturalis, sed abstrahit à positivè naturali, & positivè supernaturali: Sed si essentialiter, & positivè excederet facultatem naturæ, esset essentialiter, & positivè supernaturalis: Ergò non excedit per se, & essentialiter facultatem naturæ.

117. Confirmatur: Actus charitatis

sub ratione generica volitionis abstrahentis à naturali simpliciter, & simpliciter supernaturali, est essentialiter actio immediata alicuius principij volitivi: Sed sub tali ratione non est essentialiter actio immediata principij supernaturalis: Ergò est essentialiter actio immediata potentie naturalis: Ergò immediata aggressio ab illa: Ergò secundum talem rationem genericam immediatè egreditur, & procedit à potentia. Minor patet: Quia est essentialiter volitio: Sed volitio essentialiter ex suo conceptu est actio immediata alicuius principij volitivi: Ergò. Nec valet, si dicas, esse essentialiter actionem principij volitivi, sed cum præcisione à principio mediato, vel immediato. Contrà enim est: Quia essentia actionis sub conceptu actionis, determinatè est talis per comparisonem ad principium formale, & immediatum illius, non autem per comparisonem ad principium mediatum, & ratione alterius eam elicentis, siquidem solum specificatur à principio formali, & immediato, non verò à principio remoto: Ergò ratio generica volitionis essentialiter est actio volitiva per comparisonem ad principium formale, & immediatum illius, non autem ad principium remotum, & mediatum. Explicatur: Licet volitio vt sic, communis naturali, & supernaturali, sit genus proximum ad vtramque, est tamen species subalterna actionis immanentis, contrahens genus magis communæ actionis spiritualis immanentis: Sed omnis species actionis debet specificari ab aliquo principio formali, & immediato elicitive illius sub illo conceptu specifico actionis: Ergò volitio vt sic, prout est species subalterna actionis immanentis sub conceptu specifico subalterno talis actionis, nempe volitive, specificatur ab aliquo principio formali, & immediato elicitive illius sub tali conceptu: Sed non ab alio, nisi à potentia volitiva vt in genere, & vniuersaliter volitiva: Ergò potentia vt in genere volitiva est principium formale, & immediatum volitionis vt sic, abstrahentis à naturali, & supernaturali.

118. Nec item dicas secundò, quod sub tali conceptu generico volitionis respicit principium formale, & immediatum, seu est actio principij formalis, & immediati etiam generici, nempe principij formalis, & immediati, abstrahentis à naturali, & supernaturali, à potentia, & habitu, quia actio sub conceptu generico debet correspondere principio immediato etiam generico, non verò principio specificè determinato, qualis est potentia vt immediatè activa. Contra enim est: Quia conceptus genericus volitionis, seu actionis volitive est specificativum principij volitivi non in genere, sed in specie vnici: Ergò potest correspondere tanquam principio immediato, & formali potentie specificè vnæ. Probo antecedens:

dens: Quia principium volitivum per modum potentie specie atoma vnicum potest, imò & petit esse immediatè activum, seu volitivum in genere communi volitionis, & non præcisè in specie atoma volitionis, alias enim iuxta pluralitatem specificam volitionum deberent distingui specificè principia immediatè elicitive, & volitiva, quod nullus dixit, præsertim de principio immediatè volitivo per modum potentie; vnde omnes dicunt quod potentia immediatè volitiva specificatur in sua specie atoma non ab vnica specie atoma volitionis, sed à volitione vt sic, comprehendente genericè omnes volitiones species diversas: Ergò volitio sub conceptu generico volitionis non correspondet per se, & immediatè principio volitivo communi, seu abstrahenti ab hoc, vel illo principio, à potentia nempe, & habitu, sed principio volitivo determinatè per modum potentie. Et ratio est: Nam activitas potentie ex se, & ratione sui debet esse amplior, & extensior, & vniuersalior, quam quælibet potentie actio, seu volitio, sicut obiectum formale, & specificativum potentie debet esse vniuersalius, quam obiectum specificativum cuiuslibet actus talis potentie: Ergò solū potentia specie vnica potest esse immediatè activa volitionis vt sic, & solum genericè vnus; & volitio sub conceptu generico potest, imò & petit correspondere vt principio formali, & immediatè activo, potentie vt contradistinctæ ab habitu.

119. Confirmatur: Volitio naturalis, & supernaturalis sub conceptu generico volitionis abstrahentis non respiciunt per se principium genericum volitivum abstrahens à naturali, & supernaturali: Ergò sub tali conceptu solum respiciunt principium formale volitivum in genere determinatè naturale, nempe potentiam. Probo antecedens: Quia non datur principium genericum, seu conceptus genericus principij volitivi in genere communis principio naturali, & supernaturali: Ergò nec volitio in genere potest respicere pro principio formali tale genus, aut conceptum genericum principij abstrahentis à naturali, & supernaturali. Probo antecedens: Quia si daretur talis conceptus genericus principij volitivi in genere, illum participaret æqualiter habitus supernaturalis, ac potentia naturalis: Sed habitus supernaturalis non participat conceptum genericum principij volitivi in genere æqualiter ac potentia, quia cum habitus sit essentialiter solum determinatio potentie, & potentie perfectio, solum est determinativè, & perfectivè principium, ad certam speciem potentiam determinans, & perficiens, non verò principium in genere volitivum: Ergò. Confirmatur: Quia si habitus participaret vniocè conceptum

Illustrim. Palancus.

genericum volitivi in genere, participaret vniocè conceptum potentie volitive: Sed hoc est contra omnes: Ergò. Urgetur: Quia si participaret habitus, sicut potentia, talem conceptum genericum, & vniocum principij volitivi, potentia, & habitus; essent duo principia volitiva æquè immediatè volitiva in genere, & æquè immediatè volitiva in suis speciebus vnicuique correspondentibus immediatè: Ergò in ratione principij volitivi non compararentur vt quo, & vt quod; nec vt actus, & potentia, nec ex illis posset fieri vnum principium per se; siquidem ex duobus principijs æquè immediatè activis in genere, & in specie non potest fieri vnum principium per se; nec est maior ratio cur vnum sit alteri quo, & ratio agendi, quam è contra, nec cur vnum sit quod potius quam alterum, nec cur vnum comparetur vt potentia; & aliud vt actus. Vnde quia voluntas, & intellectus æquè, & vniocè participant genus principij activi immanentè, implicat, quod ex illis fiat vnum principium per se vnus operationis immanentis, quia eo ipso in tali ratione non possunt comparari vt quod, & vt quo, nec vt actus, & potentia: Ergò pariter, si potentia naturalis, & habitus supernaturalis æquè, & vniocè participarent conceptum genericum principij immediatè volitivi.

120. Vnde dicendum est, quod potentia solo est absolutè, & simpliciter immediatè volitiva in genere; habitus verò non est absolutè, simpliciter volitivus, sed taliter, determinativè, & differentialiter volitivus, sicut volitio ex conceptu generico est formaliter volitio, sed differentia illius non est formaliter volitio, sed talitas, perfectio, & differentia specifica volitionis; & consequenter; quod actus charitatis quoad rationem genericam volitionis immediatè procedit à potentia vt ex se; & ratione sui immediatè volitiva, sed quoad differentiam excedentem vires potentie solum procedit à potentia ratione habitus constituentis illam taliter, seu in gradu ita superexcedenti volitivam; siue immediatè ab habitu differentialiter volitivo vt quo in illo gradu.

121. Quæ quidem sententia fundamentum habet etiam in D. Bernardo, vt inquit M. Serna; nam lib. de Grat. & Liber. Arbitr. propè med. sic ait: *Velle quidem inest nobis ex libero arbitrio; non dico velle bonum, aut velle malum, sed tantum velle. Velle etenim bonum profectus est, velle malum defectus; velle verò simpliciter ipsum est, quod vel proficit, vel deficit. Porro ipsum velle; vt effectus, creans gratia fecit. Ut proficiat, salvans gratia facit. Ut deficiat, ipsum se delicit. Itaque liberum arbitrium nos facit volentes.*

Nnn

Græ

Gratia benevolos. Ex ipso nobis ex velle, ex ipsa bonum velle. Quomodo enim aliud est timere simpliciter, aliud timere Deum, & aliud amare simpliciter, aliud est amare Deum. Quippe timere, & amare simpliciter quidem probata, affectiones, cum additamento autem, virtutes significant: Ita quoque aliud est velle, aliud velle bonum; simplices nempe affectiones insunt naturaliter nobis, tanquam ex nobis, additamenta ex gratia. Nec aliud perfectio est, nisi quod gratia ordinat, quas donavit creatio, ut nihil aliud sint virtutes, nisi ordinatae affectiones: A Deo igitur velle, quomodo & amare, quomodo & timere accepimus in conditione natura, ut essemus aliqua creatura; velle autem bonum, quomodo & timere Deum, quomodo & amare Deum accepimus in visitatione gratia, ut simus Dei creatura. Et infra: Nostra quippe voluntas bona (quod faciendum est) à bono Deo creata, perfecta tamen non erit, quousque suo Creatori perfecte subiecta sit. Absit tamen ut sibi ipsius perfectionem, Deo autem tantum creationem tribuamus: Cum longe nimirum melius sit esse perfectam, quam factam, & dictu ipso nefas videatur, Deo quod minus, nobis quod excellentius sit, attribuere. Sentiens denique Apostolus. Quid ex natura esset, quid ex gratia expectaret, aiebat: Velle adiacet mihi, perficere non invenio. Sciebat profecto, velle quidem sibi inesse ex libero arbitrio, sed ut ipsum velle perfectum haberet, gratiam se habere necessariam: Ut ergo velle nostrum, quod ex libero arbitrio habemus, perfectum habeamus, duplici gratia munere indigemus. Hucusque Bernardus perspicue distinguens, inter velle ex genere suo, seu simpliciter nominatum, velle bonum, seu perfectum; inter amare simpliciter, seu genericè & amare Deum; & diserte asserens, quod tam velle simpliciter, quam amare simpliciter, & ex genere suo, inest nobis ex libero arbitrio; at verò velle bonum, seu amare Deum inesse nobis ex gratia, & non ex natura: Sed velle & amare simpliciter, vel ut sic, tantum differt à velle bono, seu ab amare Deum, tanquam ratio generica amoris, & volitionis ab amore specifico Dei, & velle specifico bono: Ergò iuxta Bernardum liberum arbitrium esse, & ratione sui vult, & amat, quantum ad rationem genericam volendi, & amandi, licet non velit bonum, nec amet Deum amare specificè determinato, nisi ratione gratia.

SOLVUNTUR OBJECTA

contra hanc tertiam conclusionem.

122.

OBIECTES primò, quia produci, seu effici est proprium singularium, quia sola singularia sunt agibilia, seu factibilia: Sed ratio generica intellectiois, aut volitionis non est singularis, sed universalis: Ergò non efficitur, nec producitur: Ergò illam non efficit, nec ad illam concurrat potentia per se, & ratione sui. Huic obiectioni respondet M. Serna, intentum non convincere, quia esto universale formaliter, prout est obiectum intellectus, non producat per se, bene verò universale fundamentaliter, seu potius individuum genericum rationis universalis; nam ut dicitur in Logica, in quolibet singulari inveniuntur singularia omnium rationum universalium, sicut in Petro invenitur hic homo, hoc animal, hæc vivens: Sic ergò, inquit, in visione beata, invenitur hæc cognitio, & hæc producitur ab intellectu ratione sui, & invenitur hæc visio Dei, & hæc producitur ratione luminis: Et similiter in actu charitatis invenitur volitio, seu hic amor, & hæc producitur à voluntate ratione sui, & invenitur hæc dilectio, seu hic amor amabilis Dei, & hic producitur ratione habitus charitatis. Vel melius in forma respondeo, distinguendo maiorem: Produci simpliciter, & absolute est proprium singularium, concedo, quia sola singularia absolute, & simpliciter producuntur, seu ponuntur in re: Produci secundum quid, & cum addito, subdistinguo: Et proprium singularium completorum, nego: Singularium, vel completorum, vel incompletorum, concedo maiorem: Et distinguo minorem: Ratio generica intellectiois, aut volitionis est universalis, & non singularis formaliter, considerata in statu abstractionis, & prout solum est obiectivè in intellectu, concedo: In statu contractionis, subdistinguo: Est universalis formaliter, & non singularis incompletè, nego: Est universalis fundamentaliter, & singularis incompletè, concedo minorem; & distinguo consequens: Ergò non producitur absolute, & simpliciter, transeat: Secundum quid, subdistinguo: Prout in statu abstractionis, & ut formaliter universalis, concedo: Prout in statu contractionis, & ut universalis fundamentaliter, & singularis incompletè, nego consequentiam.

123. Itaque, produci simpliciter, & absolute, est poni extra omnes causas realiter; & hoc fateor, quod est proprium individui singularis completè talis, hoc est, singularis secundum quod adæquatè est, seu ponitur à parte rei. Produci autem secundum quid,

Quest. VIII. An habitus charitatis sit tota ratio agendi? &c. 467

quid, aut respectivè, intelligo illud secundum quod producitur ab hac, vel ab illa causa, aut secundum quod correspondet effectus formaliter, & per se huic, vel illi causæ, aut principio; nam, ut sæpe dixi, effectus ex diversis causis trahit, seu contrahit diversas formalitates, & secundum unam correspondet formaliter, & per se uni, secundum aliam alteri, & secundum formalitatem de se universalem correspondet causæ universali, & secundum particularem particulari; & in hoc sensu formalitas quælibet producitur secundum quid, id est, est secundum quam producitur effectus per se ab una causa, & non ab alia, & quæ per se correspondet unæ principio, & non alteri, seu in qua evadit effectus per se similis uni, & non alteri; quæ quidem distinctio omninò necessaria est ad ordinem scientificum servandum. Hoc igitur pacto, non solum singulare completum, sed formalitas quælibet illius, sive generica, sive specifica, licet ex se universalis, re ipsa producitur per se à causa, vel principio illi correspondente; non quidem formaliter ut universalis, & in statu abstractionis, quia dum producitur, contrahitur, & singularizatur, & individuatur, licet ad hoc concurrant causæ diversæ, una individuando, ut materialis, alia specificando, ut formalis, alia efficiendo; & inter ipsas efficientes sæpe est ordo, ita ut una concurrat ut principium universale, alia ut particularis, communicando effectui unæ quæque sui similitudinem, & tunc resultant in effectu variaz formalitates singillatim suis principijs correspondentes. In hoc igitur sensu dicimus, quod dum absolute producitur, aut efficitur actus charitatis, producitur absolute, & per se à supposito per potentiam ut elevatam habitus charitatis, quod quidem cum potentia ut sic elevata est causa secunda totalis per se absolute, & simpliciter efficiens illum actum singularem. Sed si ordine scientifico scrutare vellimus, quo pacto ille actus proveniat ab illis principijs sigillatim sumptis? Quid per se habeat ex uno, quid per se alio? Opus est distinguere in eo formalitates, & dicere, secundum quid producitur ab uno, & secundum quid ab alio; & tunc dicimus, quod secundum rationem genericam volitionis producitur immediate, & per se à potentia, & mediante potentia à supposito; & quod secundum rationem, aut differentiam specificam actus charitatis producitur immediate, & per se à solo habitu, & mediante habitu à potentia; in quo quidem nullum est inconveniens, sed explicatur ordine scientifico productio illius actus. Et quidem argumentum si probat, minus probat, quia probat, nec secundum rationem specificam produci actum charitatis ab illo principio,

quia ratio specifica etiam est universalis, sicut generica. Si verò respondeas, quod ratio specificat producitur ut singularis, & in individuo specifico, pariter nos dicimus, quod ratio generica producitur ut singularis, & in individuo generico; imò ut specificata, sed ex diversis principijs, modo explicato.

124.

Propterea arguit aliter M. Serna, nostram sententiam difficilem esse, quia licet sit probabilis in via D. Thom. & in ea rectè salvetur habitus charitatis esse totalem rationem agendi actum charitatis, quia termini agendi, producendi, & causandi per se appellant supra significatum formale effectus, vel actus, sive supra id, quod formale est, & specificum in effectu, vel actu; tamen virtus proxima agendi subordinatur primo agenti conferenti talem virtutem, ad quod atinet movere ipsam ad suum finem: Sed virtus innata potentia est naturalis accepta à Deo ut Authore naturali, & virtus habitus est supernaturalis accepta à Deo ut Authore supernaturali: Ergò si potentia, & habitus simul immediate concurrunt ad actum charitatis, etiam Deus ut Author naturalis, & ut Author supernaturalis deberet prævidere, & simultaneè concurrere ad talem actum per duas físicas motiones, quarum una esset naturalis immediate recepta in intellectu, & alia supernaturalis immediate recepta in habitu. Sed hoc est inconveniens non admittendum: Ergò. Probat minorem: Quia concursus Dei ut Authoris naturalis esset superfluous: Sed non est admittendus concursus superfluous, quia Deus nihil frustra operatur: Ergò. Probat maiorem: Quia concursus Dei ut Authoris supernaturalis esset sufficiens ad producendum actum etiam quoad rationem genericam: Ergò superfluous esset concursus Dei Authoris naturalis. Probat antecedens: Quia Deus ut Author supernaturalis producendo gratiam, non solum illam producit secundum rationem differentialem, sed etiam secundum rationem genericam qualitatis, & habitus abstractis à naturali, & supernaturali, & ad hanc producendam non requiritur concursus Dei ut Authoris naturæ: Ergò pariter concursus Dei ut Authoris supernaturalis sufficeret ad producendum in actu charitatis rationem genericam. Et confirmat: Nam si sufficit concursus Dei ut Authoris supernaturalis ad rationem genericam, & differentialem: Ergò pariter sufficit habitus supernaturalis ad rationem genericam volitionis, & differentiam supernaturalis: Ergò superfluous erit concursus immediatus potentia ad rationem genericam. Et viget: Quia minus perfecta est ratio generica, quam differentialis: Ergò si habitus sufficit ad illam, pariter sufficit ad illam, siquidem illa non potest excedere virtutem habitus

supernaturalis. Et confirmat ex illo August. *suprà num. 30. Nam quid metuendum est, ne totum facere non possit, & ideo homo sibi primas vindicat partes, ut novissima ab illo accipere mereatur. Cur autem totum non tribuatur Deo, ut qui sibi potuit instituire, quod non habebat, ipse quod instituit augeat, omnino non video.* Ergo cum totum possit Deus per gratiam, frustra erit concursus immediatus liberi arbitrii ad rationem genericam.

125. Respondeo, quod semel admissio, prout admittit præcitus Mag. hanc nostram sententiam esse valde probabilem in via D. Thom. habere in illo fundamentum, & in D. Bernardo, & in illa salvari, quod habitus supernaturalis sit tota ratio formalis agendi actus supernaturales, & tota virtus proxima ad illos, non debet desereri propter aliquam difficultatem, præsertim cum aliter vix explicari possit, quomodo objecta actuum supernaturalium contineantur sub objecto specificativo potentia, & quomodo ipsi actus supernaturales contineantur sub actu adæquatè specificativo eiusdem, nec quomodo potentia in illis eliciendis agat intra sphaeram sui specificativi, & cum coaptatione essentiali; quod totum requirunt Thomistæ. Nec similiter explicari potest, quo pacto voluntas concurrat immediatè immediatione potentia; quod iam tenent communiter Thomistæ cum Illustris. Godoy. Non enim rectè explicatur per hoc præcisè, quod non mediet alia potentia inter ipsam, & actum charitatis. Nam hoc sensu pariter dici posset, *substantiam esse immediatè activam immediatione substantia*, siquidem non mediat alia substantia: Cum autè hoc non admittant Thomistæ, nisi in sensu improprijssimo; pariter nec admitti poterit in sensu proprio, quod voluntas agit immediatè immediatione potentia ex eo præcisè, quod non mediat alia potentia. Tum etiam, quia si habitus concurreret etiam per se ad rationem genericam volitionis, concurreret per modum potentia, & mediet aliquid per modum potentia agens. Ac denique, quia immediatione per modum potentia non esset verè immediatione in agendo, adhuc secundum quid, quia potentia secundum nihil, hoc est, secundum nullam rationem contingeret, aut efficeret immediatè actum charitatis, sed secundum omnes rationes mediante habitu. Restat ergo, ut explicari debeat concursus immediatus immediatione potentia, ita, ut potentia per modum potentia immediatè concurrat ad rationem communem volitionis specificativam ipsius, licet solum mediatè ad rationem differentialem specificativam habitus, quod est concurrere mediatè immediatione virtutis.

126. Undè ad objectionem in contra, dico, quod virtus innata potentia ut acti-

va in genere erga suum formale specificativum subordinatur Deo ut Authori naturali secundum quid naturali, hoc est, respectivè ad actum in genere; habitus verò subordinatur per se Deo ut Authori supernaturali simpliciter. Ex quo solum infertur; quod ad actum charitatis debeat concurrere Deus ut Author naturalis secundum quid, & ut Author supernaturalis simpliciter: Ad hoc autem non requiritur quod concurrat Deus per duas physicas præmotiones, aut actiones realiter, sed per unam realiter; quæ secundum quid sit à Deo Authore naturali, hoc est, secundum quod actuat potentiam ut in genere activam, seu secundum quod movet ad volitionem in genere, vel ad rationem genericam volitionis; simpliciter verò, & absolutè sit supernaturalis, & à Deo Authore supernaturali, quia simpliciter est motio ad actum supernaturalem, & ad finem supernaturalem; quod quidem rectè coherere potest in eadem realiter motione, & actione, sicut coheret in eodem realiter actu charitatis iuxta M. Serna, qui fatetur ipsum esse naturalem secundum quid, & negativè ex parte rationis genericæ abstrahentis à naturali, & supernaturali simpliciter, licet sit simpliciter supernaturalis.

127. Cum autem arguit, quod concursus Dei ut Authoris naturæ esset superfluous, loquendo de concursu secundum quid, nempe quantum ad rationem genericam, negotiorem; quia potius esset superfluum quod Deus ut Author supernaturalis concurreret ad rationem genericam, quæ positivè non excedit facultatem naturæ, nec Dei ut Authoris naturalis; solum enim Deus concurrat ut Author supernaturalis per se, & formaliter ad id, quod excedit activitatem sui ut Authoris naturalis, seu facultatem naturæ: Ibi enim incipit concursus gratiæ, ubi deficit, & amplius non potest natura, & ibi incipit Deus ut Author gratiæ, ubi non pertingit Deus ut Author naturæ: Cum ergo ad rationem genericam volitionis non excedentem facultatem naturæ pertingat sufficienter activitas Dei ut Authoris naturæ, frustra esset illam per se efficere ut Author gratiæ Ad probationem autem in contra, dato, quod concursus Dei ut Authoris sui per naturalis posset, & sufficeret ad rationem genericam per se efficiendam, hoc tamen non esset necessarium, sed superfluum, quia prius sufficeret ad illam concursus Dei ut Authoris naturalis, & quando hic sufficit, superfluit alter. Undè contrariis non sat est probare quod sufficiat ad utramque formalitatem Deus ut Author supernaturalis, sed debent probare quod ad utramque exigatur per se ut necessarius, quia si ad unam non exigatur, sed sufficit concursus Dei ut Authoris naturalis, ut quid ad illam concursus gratiæ, qui non ad-

adhibetur, nisi propter impotentiam naturæ, vel insufficientiam concursus illius. Undè valde advertendum est, quod ista consequentia est bona: *Ad hanc rationem producendam in effectu sufficit natura, & activitas Dei ut Authoris natura: Ergo ad illam non concurrat de facto gratia, nec activitas Dei ut Authoris natura:* Cæterum ista non valet: *Ad hanc rationem in effectu producendam sufficiens est gratia: Ergo ad illam de facto non concurrat natura, nec Deus ut Author natura.* Et ratio disparitatis est, quia gratia solum de facto concurrat ad id, ad quod per se non sufficit natura, cæterum falsissimum est, quod natura solum de facto concurrat ad id, ad quod non est sufficiens gratia, quia gratia adjuvat infirmitatem naturæ, sed falsissimum est, quod natura adjuvat infirmitatem gratiæ. Undè, dico, quod Deus infundens gratiam, quæ constat genere, & differentia, nempe genere qualitatis communi ad qualitatem naturalem, & supernaturalem, operatur ut Author naturalis secundum quid, nempe respectivè ad talem rationem genericam, licet simpliciter ut Author supernaturalis; & universaliter in omni effectu constante aliqua formalitate ex suo genere non excedente activitatem Dei ut Authoris naturalis, dicendum est, misceri, seu concurrere talem activitatem secundum quid, hoc est, secundum illam rationem, in quo nullum est inconveniens, sed distinctio metaphysica necessariò admittenda inter prædicata, & formalitates effectus, & inter habitudines illorum ad suum principium formale, & per se; nam formalitas, seu prædicatum ex se non excedens facultatem naturæ non potest per se dicere habitudinem essentialem ad Deum ut Authorem supernaturalem formaliter, sed solum ad Deum ut Authorem naturæ, licet secundum quid.

128. Ex quo iam patet ad confirmationem, quia non ponitur concursus Dei Authoris naturæ propter insufficientiam gratiæ, sed potius concursus gratiæ propter insufficientiam naturæ; unde dato quod gratia, seu Deus ut Author gratiæ sufficeret etiam ad rationem genericam, si per prius ad illam sufficit concursus, & activitas Dei ut Authoris naturæ, negandum est, quod ad illam se intromittat Deus ut Author gratiæ. Et ad urgentiam, fateor, quod minus perfecta est ratio generica, quam differentialis, propterea enim ad illam non exigatur gratia, sicut ad istam; ex quo dato quod habitus sufficeret ad illam ex superabundantia, non tamen ex necessitate, & ideo ad illam non concurreret per se, quia habitus solum præstat potentia, quod ipsi deficit, non verò activitatem, quam potentia ex se habet, unde adhuc dato, quod habitus ex se haberet activitatem ad rationem genericam volitionis, hanc non præstaret potentia, cum potentia illa non indi-

geret, nec ad illam esset in potentia. Præterquam, quod habitus, utpotè determinatio potentia, ex se non habet activitatem ad rationem genericam volitionis, sed ex natura sua institutus est solum ad activitatem differentialem in gradu excedenti vires naturæ, ad quam natura non pertingit, & sic ex se non sufficit ad rationem genericam; non quidem ex infirmitate, aut insufficientia sui Authoris, aut gratiæ Dei, quod si per possibile, vel impossibile talem activitatem non suponeret, posset forsan illam præbere potentia; sed ex natura sua, quæ solum instituta est ad supplendum in potentia, quod potentia deficit ex se, cum tamen potentia non sit ex natura sua instituta ad supplendum in gratia, quod gratiæ deficit ex se. Et hoc explicari potest aequaliter in Sacramentis; v. g. in Baptismo, nam sanè Deus ut Author gratiæ, non solum potest abluere interiùs Animam, sed etiam exteriùs corpus, si velit; & tamen, quia Aqua Baptismalis de se habet vim abluendi exteriùs corpus, ad hoc non præstat illi virtutem Deus ut Author gratiæ, sed solum ad abluendum Animæ, ad quam de se non habet virtutem; sic in alijs Sacramentis, & instrumentis gratiæ, quæ non accipiunt à gratia virtutem ad id, ad quod per se illam habent, sed solum ad id, ad quod non possunt per se pertingere: Ergo pariter in potentia vitalibus dici debet, quod non accipiunt à gratia activitatem ad id, ad quod illam per se habent, sed solum ad id, ad quod per se non sufficiunt, & hoc adhuc dato, quod gratia de se, seu Author gratiæ ad totum sufficeret. Ad confirmationem ex Augustino, dicendum est, quod tam ipse, quam cæteri PP. dum contendunt totum esse attribuendum Deo, si intelligunt de Deo formaliter ut Authore gratiæ, & per gratiam, debet intelligi etiam *ly totum formaliter de toto salutari, & per se conducen-* ti ad salutem, ita ut nihil per se conducens ad salutem possit attribui libero arbitrio ut ex se concurrenti, sed solum ratione gratiæ, quia propterea excludant, quod secundum quid, hoc est, secundum rationem communem volitionis per se non dicentis ordinem ad salutem, sed indifferentis ex se, possit esse ex libero arbitrio ratione sui, & ex Deo ut Authore naturæ, quod satis expressit Div. Bernardus, ubi *suprà*.

129. Obijcies tertio; ex hac nostra sententia sequi contra primam, & secundam conclusionem, potentiam verè concurrere partialiter, darique virtutes partiales, unam potentia, & aliam habitus, ad actum supernaturalem, habitumque non esse totalem rationem agendi actus supernaturales; ac proinde nos incidere in sententiam Suarez, & Vazquez, quam tanto conatu impugnare decrevimus: Ergo. Probatur assumptum, quia concursus immediatus potentia ad rationem communem, &

habitus ad rationem differentialem, re ipsa sunt concursus partiales æquè immediatè ad eundem ad actum se habentes: Item, virtus innata potentia ad rationem communem, & virtus habitus ad rationem differentialem re ipsa sunt virtutes partiales, quia neutra est tota virtus ad talem actum producendum: Ergò.

130. Respondeo, nostram sententiam maximè distare à mente P. Suarez, & P. Vazquez, prout hucusque explicata à suis. Nam in primis P. Suarez concedit libero arbitrio, seu potentia activitatem immediatam per se ad actus supernaturales, & ad supernaturaliter operandum; quæ quidem minimè sit solum ad rationem genericam, sed etiam ad differentialem; tum, quia illam concedit ratione potentia obedientialis, & potentia obedientialis non est talis respectu rationis genericæ non excedentis exigentiam naturæ, sed respectu rationis differentialis excedentis. Tum, quia planè inquit, tam virtutem esse totalem totalitate effectus, minimè verò præcisivam, ita ut per causet unam formalitatem tantum, & aliam per gratiam. Tum, quia in illius sententia solum agere immediatè, & ratione sui est propriè, & per se agere, agere autem mediatè ratione habitus est solum agere per accidens, & merè denominativè, seu passivè se habendo; cum autem debeat fateri, quod respectu rationis differentialis excedentis voluntas verè, & propriè activè se habet, & non purè passivè, sensus illius aperius est, quod ratione sui concurrat immediatè ad ipsam rationem differentialem excedentem. Rursus taliter admittit concursum habitus, quod habitus non sit potentia ratio formalis agendi, qua ipsa propriè, & per se agit, nec formale quo illius, nam aliàs suppleri non posset per auxilium extrinsecum, vnde nec requirit ex parte habitus indispensabiliter, quod informet potentiam ut quo formale ipsius, sed solum quod illi assistat, ut concausa partialis.

131. Totum autem hoc, in quo possimè consistit sententia P. Suarez, prout exponitur communiter à suis, negat nostra sententia, & ex professo impugnat, licet admittat activitatem potentia ex se ad rationem genericam; nam in primis hæc activitas non est activitas per se ad actum charitatis, nec ad actum vllum supernaturalem, sed solum ad genus quoddam actus, quod quidem ut specificans potentiam, & terminans habitudinem essentialem eius, est omninò indifferens, & solum per accidens, & præter omnem sui exigentiam contrahibile per differentiam supernaturalem. Deinde, hanc activitatem non concedimus ratione potentia obedientialis, hanc enim negamus esse immediatè activam, sed ratione ipsius potentia naturalis, ut activæ in genere. Item, hanc activitatem non dicimus esse totalem per se tota-

litate effectus, sed solum ad partem methaphysicam effectus. Item, dicimus, quod agere mediatè, & ratione habitus est propriè, & per se agere, non minus, quam agere ratione sui, & ideò etiam respectu differentia excedentis componimus quod potentia verè, & per se agat, & ab intrinsecò. Item, dicimus, quod habitus est potentia ratio formalis agendi propriè, & per se, & propriè virtus illius, & proprium quo, ita ut non possit suppleri per principium purè assistens, & non informans; vnde ex diametro contradicimus sententiæ Suariz, & toto cælo distamus ab illo.

132. Quod autem attinet ad P. Vazquez, licet ille solum concedat potentia ratione sui concursum ad rationem genericam per modum causæ universalis, tamen negat illi concursum verè activum ad rationem specificam, & differentialem, adhuc ratione habitus, negat etiam necessitatem habitus ad tribuendam activitatem potentia, quia iuxta ipsum sufficit virtus obiecti, seu species illius ad speciem actui præstandam; vnde, & habitum luminis gloriæ inquit gerere vices speciei impressæ, seu esse ipsam speciem, & ultra activitatem, vel virtutem obiecti, non exigit ad actum supernaturalem vllam maiorem activitatem ex parte potentia, quam ad actus naturales; vnde similiter eenter, principium supernaturale non exiget informationem physicam in potentia, nec esse quo intrinsecum ex parte potentia, sed satis esse, quod assistat, & concurrat extrinsecus, sicut obiectum. Hoc autem totum ex diametro negamus, & probatum relinquimus oppositum, *vota quæst. præcedent. & in præsent. conclusionibus. 2. præfert. à num. 88.*

133. Vnde ad objectionem informam, nego assumptum, seu sequelam. Ad eius probationem, nego antecedens, quia concursus verè partiales sunt concursus principiorum ex æquo concurrentium, vel vtrumque ut quod, vel vtrumque ut quo, tanquam duo, vel plura principia per se talia, & non per modum unius principij per se compositi ex quo, & quod, seu ex potentia, & virtute proxima illius. Recollantur probationes primæ conclusionis. Cum autem ais, quod potentia, & habitus æquè immediatè ad eundem actum concurrunt, nego hoc ipsum; quia potentia absolutè, & simpliciter non concurrat immediatè, sed solum mediante habitu ad illum actum, nempe ad actum supernaturalem, ut talem, at tamen habitus absolutè, & simpliciter concurrat immediatè ad illum, absque vllò medio. Item, potentia solum concurrat immediatè immediatione potentia, id est, respectivè solum ad rationem genericam, quod est concurrere immediatè secundum quid; at tamen habitus concurrat immediatè simpliciter, & absolutè, quia concurrat immediatè immediatione virtutis,

tutis, inter quam, & actum nihil omninò mediat.

134. Cum verò iterum arguis, quod virtus potentia, & virtus habitus, neutra est virtus totalis: Ergò erunt virtutes partiales. Nego similiter hoc antecedens, quia potentia respectu actus supernaturalis propriè non est virtus ad illum, sed solum propriè est potentia activa per modum potentia, quia ut vidimus ex D. Thom. num. 107. virtus, propriè loquendo, non est quælibet activitas, sed est ultimum potentia, quo potentia ultimè constituitur potens ad actum; activitas autem innata potentia ad rationem genericam, non est qua ultimè constituitur activa actus supernaturalis, quia per illam solum non potest ad actum supernaturalem, nec est per se activa illius, sed indiget augeri, actuari, & elevari virtute gratia, quæ sola propriè est virtus ad talem actum, quia sola illa ultimè constituit potentiam potentem ad talem actum, & per se activam illius; vnde hæc est tota virtus, & illa tota potentia, & non sunt virtutes partiales, nec potentia est pars virtutis.

135. Si verò insites, quod potentia saltè respectivè ad rationem genericam erit virtus, sicut habitus ad rationem specificam. Distinguo: Erit propriè virtus, implicat in terminis, quia implicat contradictionem esse propriè virtutem, id est, ultimum potentia, & esse solum ad rationem genericam; siquidem activitas solum ad rationem genericam non est ratione sui proxima, & ultimè constituta ad agendum, sed adhuc est remota, & in potentia ad activitatem specificam, qua fiat proxima, & ultimè constituta ad agendum in exercitio, quia nec ipsam rationem genericam potest ponere in exercitio, nisi ut specificatam, ad quod indiget prius actuari activitate specifica: Erit impropiè, & lato modo virtus, sumpta virtute pro qualibet activitate, transeat; quia ex hoc non sequitur, quod propriè sint virtutes partiales. Imò, nec quod ex vtraque fiat una virtus per se, ita ut potentia possit dici pars virtutis, quia licet ex potentia immediatè activa in genere, & ut in potentia ad esse activam supernaturaliter, fiat una causa per se, & vnum principium per se actus supernaturalis, non tamen sit una virtus per se, nec una ratio formalis agendi, nec vnum quo formale agendi; quia tam quo formale, quam ratio formalis agendi, quam virtus agendi supernaturaliter, non est composita, sed simplex, & unica nempe habitus, componens quidem, non cum alia virtute, cum alio quo, aut cum alia ratione formali, sed cum alia ratione materiali, cum alio quod, cum aliaque potentia, vnam causam per se, seu vnum principium per se activum supernaturaliter.

136. Sed replicabis: Ex potentia ut

activa immediatè, & habitu etiam ut immediatè activo non potest fieri vnum activum, seu vnum principium per se: Ergò ruit solutio. Probo antecedens: Potentia ut activa immediatè, adhuc respectu rationis genericæ, est potentia ut in actu, siquidem nihil est immediatè activum, nisi in quantum est in actu; deinde etiam habitus eodem titulo est in actu: Sed ex duobus principijs in actu non fit vnum principium per se, sicut ex duobus entibus in actu non fit vnum ens per se, ut supra arguebamus: Ergò ex potentia ut immediatè activa, & habitu non potest fieri vnum principium per se. Respondeo negando antecedens de potentia ut immediatè solum activa quoad rationem genericam actionis. Ad eius probationem, distingo maiorem: Potentia ut activa immediatè quoad rationem genericam est potentia ut in actu simpliciter, nego: Ut in actu secundum quid, nempe quoad rationem genericam, & potentialem, & in potentia simpliciter, nempe ad actum quoad speciem, concedo maiorem; & distingo minorem: Ex duobus principijs in actu, si vtrumque sit æquè in actu, seu simpliciter, non potest fieri vnum principium per se, concedo: Si vnum sit in actu secundum quid solum, cum potentialitate simpliciter, & aliud in actu simpliciter, nego minorem, & consequentiam, quia potentia ut solum activa secundum rationem genericam, sicut solum est immediatè activa secundum quid, ita solum petit esse in actu secundum quid; cum quo rectè componitur; imò infertur, quod sit simpliciter in potentia ad esse activam supernaturaliter, seu in specie supernaturali; cum autem ex activo simpliciter in potentia, & ex activo simpliciter in actu, qualis est habitus, seu virtus supernaturalis, rectè fiat, & resultet vnum activum per se, ideò ex potentia, & habitu fit vnum principium per se.

137. Sed non quiesces: Principium resultans ex potentia activa rationis genericæ, & ex habitu activo rationis differentialis non continet per se actum supernaturalem: Ergò non fit ex illis vnum principium per se activum illius. Probatur antecedens: Quia actus supernaturalis est supernaturalis, non per compositionem, sed per identitatem; principium verò illud resultans non est supernaturale per identitatem, sed per compositionem: Sed principium supernaturale solum per compositionem, aut per informationem, non continet per se actum supernaturalem per identitatem; ut potè perfectiorem: Ergò. Confirmatur: Quia potentia ut informata habitu supernaturali ad summum est supernaturalizata, actus autem est supernaturalis, non supernaturalizatus: Sed causa, seu principium non supernaturale, sed solum supernaturalizatum, non continet per se actum supernaturalem, sed ad summum potest contin-

tinere actum supernaturalizatum, quia effectus non potest excedere causam per se illius: Ergo.

138. Respondent aliquid, principium resultans ex activitate generica potentiae, & ex activitate habitus quasi differentiali non esse vnum unitate compositionis physice, sed unitate solum compositionis methaphysice cum identitate reali in esse principij; quia licet potentia ut activa in genere, & habitus ut activus in specie sint duo realiter in esse entis, & componant physice in esse entis vnum principium, non tamen componunt physice, nec sunt duo in ratione principij activi, sed vnum realiter per realem identitatem principium activum, licet compositum ex genere, & differentia. Sed hæc solutio, quamvis contentiosè subtrahi possit per illam distinctionem *in esse entis, & in esse principij*; non placet, quia aliud est potentiam esse activam in genere, seu rationis genericæ, aliud esse genus principij activi; primum concedimus, secundum negamus, quia genus propriè tale non datur à parte rei, nec potest aliquid esse à parte rei in genere separato realiter à differentia cum qua realiter possit coniungi; cum autem potentia à parte rei sit activa in genere, seu rationis genericæ, & talis activitas sit realiter separata ab activitate differentie supernaturalis, quando deficit habitus, & indifferens ut realiter cum illa coniungatur, inde est, quod activitas illa potentie propriè non est genus activitatis, sed est activitas specifica ad genus actionis. Undè cum illam vocamus activitatem in genere, non est intelligendum *in genere* subiectivè, quasi sensus sit, quod non est activitas in individuo, & in specie existens, sed abstracta, & in communi; sed intelligendum est terminativè, & ex parte effectus, vel actus, aut actionis, ad quam est activitas ratione sui, quia nempe non est activitas ad speciem actus supernaturalis, sed solum ad genus commune actibus naturalibus, & supernaturalibus: Igitur ex illa activitate subiectivè existenti in determinato individuo, & in determinata specie, & ex activitate habitus, non potest componi vna activitas compositione methaphysica tanquam ex genere, & differentia, sed solum physice tanquam ex activo in potentia physica, & activo in actu proximo, quia activitas potentie licet immediata, & in actu secundum quid, respectivè nempe ad rationem genericam, simpliciter tamen est remota, & mediata, & in potentia physica ad activitatem supernaturalem immediatam simpliciter, & in actu proximo simpliciter talem.

139. Undè aliter respondeo, primo, quod hæc instantia pariter militat contra Godoy, & alios, asserentes principium activum adæquatum actus supernaturalis non esse simplex realiter, sed compositum ex activitate re-

mota potentie, & proxima habitus. Secundò respondeo, negando antecedens. Ad probationem, concessa maiori, nego minorem, vel distinguo: Non continet actum supernaturalem per identitatem, continentia omnino æquante actum in actualitate, & unitate, concedo: Continentia non æquante in actualitate, & unitate, sed cum minori unitate, & actualitate, seu cum aliqua potentialitate, nego minorem, & consequentiam: Quia sicut non requiritur in potentia, seu principio activo creato, quod contineat actum cum tanta actualitate, hoc est, in actu secundo, sicut ipse est actus secundus, imò hoc est impossibile, & propterea exigimus omnes Thomistæ quod omnis causa secunda ut in actu primo continens suum actum secundum physice præmoveatur à Deo ut det illi actualitatem, quam in actu primo continere non potest, & ad quam comparatur ut in potentia; ita similiter opus non est, quod in actu primo contineat actum cum tanta unitate, quantum in se habet, sed sufficit quod cum minori, quæ exigat agere in actu secundo cum maiori, nempe cum identitate reali generis, & differentie, licet in actu primo genus, & differentia non contineantur in vno per identitatem, sed in vno per compositionem, quia illud vnum per compositionem, in quantum est vnum per se, exigat agere vnicâ actione realiter. Imò & satis foret esse, quod activum sit vnum per solam subordinationem ut contineat eundem realiter, & simplicem effectum, nam iuxta communem sententiam Thomistarum, Sol ex putrefactione terre generat vermes, & alia viventia; ita ut ratio generica corporis mixti per se contineatur in Sole, & alijs corporibus cælestibus; ratio autem differentialis vitæ solum in Angelo movente, virtute cuius solius communicatur effectui, cum tamen in effectu identificentur realiter, in causa verò contineantur cum reali distinctione, nam Angelus movens, realiter distinguitur à corpore cælesti moto, & tamen propter subordinationem quam per se habent, sunt causa per se, & continent verè, & propriè corpus vivens per identitatem. Et in arbore silvestri, cui insaratur ramus arboris fructuosæ, non continetur cum reali identitate ex parte arboris fructus, sed quoad rationem genericam vegetabilis continetur in arbore ratione sui, & quoad differentiam ratione folij inferri, & tamen in fructu genus, & differentia realiter identificantur, quod non obest, ut arbor illa ratione inferri sit causa per se continens fructum illum identificantem genus, & differentiam: Cur ergo idem in nostro casu dici non poterit?

140. Ex quo patet ad confirmationem, concessa maiori, negando minorem. Et cum inquis, quod effectus non potest excedere causam per se illius, dico quod non potest suam

suam causam secundam per se excedere in prædicatis, quibus constat, bene verò in modo maioris actualitatis, & unitatis, quem habent in effectu, exacto quidem à causa secunda per se illius, licet immediatè participato ex causa prima ad exigentiam ipsius causæ secundæ, ut alibi ostendi.

141. Sed contra hanc doctrinam obijcies quartò: Quia ex nostra sententia sequitur, potentiam ratione sui non minus concurrere ad actus supernaturales, quam ad naturales, nec magis ad actus naturales, quam ad supernaturales: Ergo sicut est tota ratio agendi ad actus naturales, erit etiam tota ratio agendi ad supernaturales; quod absurdus est, quam esse partialem rationem agendi. Probatur sequela, quia potentia ex se, & ratione sui solum est activa actum naturalium sub ratione generica illorum: Sed hoc pacto etiam est activa actum supernaturalium per nos: Ergo erit æquè activa actum supernaturalium, ac naturalium. Probatur maior: Quia potentia ex se, & ratione sui non continet actus naturales quoad suas species determinatas; unde intellectus indiget determinari, & actuari per speciem determinati obiecti, ut contineat intellectionem specificam illius; solum ergo continet actum naturalem ex se, & ratione sui, quoad rationem genericam: Ergo ex se, & ratione sui solum est activa actus, quoad rationem genericam. Confirmatur: Si potentia ratione sui esset activa, & contineret actum quoad differentiam specificam, non indigeret specie superaddita ad efficiendum, & præcontingendum actum specificè determinatum: Sed omnes asserunt indigere specie determinata ad contingendum actum specificè determinatum: Ergo quia non continet ex se, & ratione sui actum quoad rationem, seu differentiam specificam, hæc ratio movit P. Vazquez, ut assereret, intellectum creatum ad visionem Dei, vel non indigere habitu, vel non indigere divina essentia unita per modum speciei; nam aiebat, quod semel unita essentia divina per modum speciei, superflueret habitus liminis gloriæ, quia per speciem illam divinam sufficienter determinaretur intellectus, & contineret visionem Dei. Item, quod semel infuso habitu luminis gloriæ, superflueret essentia divina unita per modum speciei, quia habitus ille satis determinaret intellectum, & præberet illi continentiam specificam visionis beatæ. Sed quot absurda sequantur ex hoc discursu Vazquij, iam supra ostendimus, num. 88.

142. Nunc autem respondeo, negando sequelam. Ad probationem, distinguo maiorem: Potentia ex se, & ratione sui solum est productiva actuum naturalium sub ratione generica, quæ sola sit ratio *sub qua* respectu potentie, concedo maiorem: Quæ sola sit ratio

Illustrim. Palancus,

quæ respectu activitatis illius, nego maiorem, & minorem. Ad probationem maioris, distinguo antecedens: Potentia ratione sui non continet actus naturales quoad suas species determinatas, quæ sint potentie ratio formalis *sub qua*, concedo: Per modum rationis *qua* producibilis per se ab ipsa potentia, subdistinguo: Non continet illas per modum causæ formalis, concedo: Per modum causæ efficientis, & pure activæ illarum, nego antecedens, quia licet intellectus ad speciem determinatam intellectionis indigeat specie determinate ex parte obiecti, non tamen indiget illa ut præstante activitatem, & efficientiam ex parte potentie, nec ad rationem genericam, nec ad rationem differentialem, sed tota virtus, & activitas per modum causæ efficientis propriæ est ipsa potentia ratione sui, specie solum præstante determinationem, & speciem in genere causæ formalis; vel dato, quod concurrat etiam in genere causæ efficientis, non concurrat ex parte potentie dando potentie activitatem, aut virtutem, quia ipsa agat rationem specificam, sed solum ex parte obiecti, ut virtus, qua obiectum effectivè concurrat ad intellectionem, seu notitiam producendam. Undè respectu actuum naturalium potentia, non solum est potentia, sed etiam virtus proxima, quia est tota activitas ex parte potentie, tam per modum potentie ad rationem genericam, quam per modum virtutis ad differentias, quia actus nec secundum rationem genericam, nec secundum rationem specificam excedit activitatem innatam potentie, & exigentiam illius, attamen respectu actuum supernaturalium non est potentia, & virtus proxima, quia non est tota activitas respectu illorum, sed ad summum tota activitas per modum potentie, seu quantum ad rationem genericam præcisè, quæ est solum activitas secundum quid, quia actus supernaturalis simpliciter, & absolutè excedit facultatem, & activitatem nativam potentie, ratione nempe differentie ex qua supernaturalis dicitur; licet secundum quid illam non excedat, hoc est, ex parte rationis communis ad actus naturales. Ex quo.

143. Ad confirmationem, distinguo maiorem: Si contineret actum in omni genere causæ quoad differentiam specificam, non indigeret specie, concedo: Si illum solum contineret in genere causæ activæ, & efficientis ex parte potentie, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam de continentia activa, seu in genere causæ efficientis ex parte potentie: Quia licet potentia ex parte potentie contineat actum quoad rationem genericam, & differentiam specificam, solum continet ipsum in genere causæ activæ, & elicitive illius; cum verò actus, nempe intellectio, indigeat, non solum potentia activa elicitive illius,

Quoq

sed

sed etiam obiecto concurrente in alio genere causæ, vel formalis, ut nos dicimus, vel efficientis obiectivè, ut alij volunt, quoniam ab obiecto, & potentia paritur noticia, & non solum à potentia, idèo quamvis potentia ex parte sua adæquatè contineat actum, id est, quoad rationem genericam, & specificam, per modum causæ subiectivè, & physicè efficientis hoc non tollit, quod indigeat specie ex parte obiecti, vel in genere causæ formalis, vel efficientis obiectivæ; sicut ex eo quod ignis contineat alterum ignem adæquatè in genere causæ efficientis, non tollitur, quod egeat passo concurrente in genere causæ materialis, ut ignem producat. Et in sententia Thomistarum contra Vazquez, quamvis intellectus beati illustratus lumine gloriæ contineat adæquatè visionem Dei quoad rationem genericam, & specificam, non excluditur quod indigeat concursu divine essentia per modum speciei: Ergò quamvis potentia naturalis in genere causæ efficientis physicæ contineat intellectiones, seu actus naturales etiam quoad differentias específicas, non excluditur, quod egeat concursu speciei ad quamlibet intellectionem determinatam. Imò & ipsa ratio generica intellectionis etiam pendet à concursu obiecti in genere, & sub ratione veri, cum ad illam indigeat etiam intellectus obiecto specificante, & concurrente etiam ad illam sub ratione communi; quia sicut indiget tali verò ad talem intellectionem, ita indiget verò ut sic ad intellectionem ut sic; quin tamen excludatur, quod ratione sui contineat intellectionem ut sic: Ergò pariter conciliatur, quod ad specificam intellectionem indigeat obiecto specifico concurrente per suam speciem, & quod nihilominus ex parte sua contineat ipsam quoad rationem specificam in suo genere causæ, nempe activæ, & elicivæ ex parte subiecti.

144. Sed replicabis: Propterea potentia naturalis continet ratione sui actus naturales, etiam quoad differentias específicas, quia ratione sui continet rationem communem intellectionis, sub qua continentur omnes differentia, seu species intellectionum, seu actuum naturalium: Sed etiam sub tali ratione generica continentur species actuum supernaturalium, quia sicut intellectio Petri continetur sub genere intellectionis, ita intellectio intuitiva Dei continetur sub illo genere: Ergò pariter intellectus ratione sui continebit illam speciem, seu differentiam specificam intellectionis intuitivæ Dei, & consequenter potentia naturalis omnes actus supernaturales. Explicatur: Propterea intellectus ratione sui est per se cognoscitivus equi; v. g. quia est per se cognoscitivus veri sub ratione veri, sub qua ratione continetur æquus: Sed sub ea ratione continetur etiam Deus ut est in se: Ergò pariter

ratione sui erit cognoscitivus Dei, ut est in se. Maior probatur: Quia potentia per se, & ratione sui activa sub aliqua ratione formali *sub qua*, eo ipso est activa omnium quæ sub tali ratione formali *sub qua* continentur: Ergò eo præcisè, quia intellectus est ratione sui cognoscitivus sub ratione veri, est etiam ratione sui cognoscitivus equi, qui sub tali ratione continetur. Respondeo, distinguendo causalem: Quia ratione sui continet rationem communem intellectionis *sub qua* per se, & ex exigentia connaturali illius, seu naturæ continentur omnes differentia, seu species intellectionum naturalium, concedo: Sub qua aliter continentur, nego causalem. Et distinguo minorem: Sub tali ratione generica continentur species actuum supernaturalium, continentia per se exacta à tali ratione generica, vel à natura, nego minorem: Continentia non exacta, sed super totam exigentiam naturæ possibili, concedo minorem, & nego consequentiam. Et similiter ad explicationem, distinguo causalem, quia est cognoscitivus veri sub ratione veri, sub qua continetur per se attenda exigentia naturæ æquus, concedo: Continetur per accidens attenda exigentia naturæ, seu continentia superante totam exigentiam naturæ, nego causalem; & distinguo minorem: Sub ea ratione continetur Deus ut est in se, attenda exigentia naturæ, nego: Continentia superante totam exigentiam naturæ in esse cognoscibilis, concedo minorem, & nego consequentiam.

145. Et ratio distinctionis est, quia non semper potentia, vel principium activum sub aliqua ratione generica est activum ratione sui, & per se omnium specierum, quæ sub illa continentur; sed solum quando iuxta exigentiam naturæ continentur sub illa, non verò quando continentia specierum sub tali ratione generica est supra totam exigentiam naturæ; & ratio est, quia potentia, vel causa per se, & ratione sui activa sub aliqua ratione generica, vel alicuius rationis genericæ, solum est per se activa specierum, quæ attento suo ordine, & exigentia, per se sub illa continentur; si autem aliundè præter omnem sui exigentiam, sit possibilis aliqua species sub illo genere, quæ rationem illam genericam elevet ad ordinem superiorem excederem omnem suæ naturæ exigentiam, non sequitur quod ratione sui sit per se activa illius speciei, sed solum quod possit elevari per virtutem superadditam ad illam per se attingendam; quia videlicet, licet ratio generica ex se sit proportionata, seu non excedens activitatem potentia, tamen, dum contrahitur per differentiam superioris ordinis superantem totam exigentiam naturæ, resultat species improporcionata activitati potentia, licet contenta sub ratione generica specificativa potentia; ex quo duo sequuntur, pri-

primo quod actus talis speciei; v. g. visio intuitiva Dei, sit elicibilis per se ab intellectu, quia per se contentus sub ratione generica intellectionis; ex qua specificatur intellectus secundum quod non sit elicibilis per se ab illo ratione suæ virtutis; & activitatis; quia respectu illius est improporcionatus, & excedens.

146. Pro cuius clariori intelligentia, valde notanda est doctrina, quæ tradidit in Logic. *Tract. 3. quæst. 10. num. 23.* nempe naturam, sive specificam; sive genericam, dupliciter posse intelligi contrahibilem, aut multiplicabilem per differentias inferiores. Primum positivè, & ab intrinseco; quando nempe ex se, & ab intrinseco arguitur, vel exigit possibilitatem inferiorum, seu differentiarum, per quam sit contrahibilis. Secundò negativè ex parte sua licet aliundè positivè; quando nempe ex se, & ex suo conceptu obiectivo, non arguit possibilitatem inferiorum, seu differentiarum, sed aliundè inferiora supponuntur possibilis, præter omnem sui exigentiam: Quando igitur ratio, seu natura genericè consideratur ut multiplicabilis positivè, & ab intrinseco sui per differentias aliquas, aut species, & recta consequentia, quod si potentia, aut principium est activum ratione sui ad illam rationem genericam, sit etiam activum per se; & ratione sui ad illa inferiora, vel specifica, vel individualia; quando verò consideratur ut contrahibilis, vel multiplicabilis per differentias ex parte sui pure negativè, per non repugnantiam, tunc respectu illarum potentia, quæ ratione sui est per se activa rationis genericæ, solum sequitur, quod ex parte sua habeat potentiam obedientialem ratione sui ad illas differentias, per non repugnantiam, ut elevari possit ad illas medietate attingendas, & agendas: Igitur potentia naturalis respectu actuum naturalium, qui tanquam species continentur sub ratione generica intellectionis, se habet primo modo; quia ratio generica intellectionis est per se, & ab intrinseco positivè contrahibilis per differentias naturales, & per se arguitur, & exigit possibilitatem illarum, & idèo ex eo, quod sit per se activa rationis genericæ, inferitur esse per se activam earum differentiarum, seu specierum. Respectu autem actuum supernaturalium, se habet secundo modo, quia ratio generica intellectionis; v. g. non est per se, & ab intrinseco contrahibilis per differentias supernaturales, nec per se multiplicabilis positivè in species supernaturales intellectionum, sed solum ex parte sua negativè per non repugnantiam illarum; ac proindè ex eo quod potentia intellectiva sit per se activa rationis genericæ, sive intellectionis ut sic, non sequitur, nec arguitur, quod sit per se activa intellectionum supernaturalium, quæ sub illa continentur ut species, quia hæc

continentia est præter omnem exigentiam rationis genericæ, per solam non repugnantiam ex parte ipsius; quia licet in actu specifico supernaturali, sit per se, contineri; & contrahere rationem genericam intellectionis in ratione tamen genericam intellectionis non est per se continere sub se actum supernaturalem, sed ex parte sua per accidens; quia præter omnem sui exigentiam; & idèo ex eo quod potentia sit ratione sui activa respectu rationis genericæ, non inferitur esse activam per se specierum supernaturalium, sed solum illi non repugnare activitatem per se respectu illarum.

EXPLICATUR, AN CUM EQUALI habitu supernaturali possit stare in aequalis actus.

147. **O** Bijcies quindò, sequi ex nostra sententia, quod intellectus perfectior cum æquali lumine gloriæ perfectius videat Deum; & quod voluntas perfectior cum æquali charitate perfectius Deum diligit: Sed hoc est absurdum: Ergò. Absurditas sequela probatur, tum ex illo Matth. 2. vbi dicitur: *Homines futuros esse in gloria similes Angelis.* Et ex Apo cal. cap. 10. vbi dicitur: *Angelos, & Homines habituros in Patria eandem mensuram;* quod communiter explicatur de eadem specie visione beata. Tum ex D. Thom. docente, quod inter visiones beatas Patrie solum erit distinctio gradualis penes maiorem, vel minorem intensiorem luminis gloriæ, non verò distinctio specifica penes essentialem distinctionem visionum. Ita 1. part. quæst. 12. artic. 6. & quæst. 108. artic. 8. in 2. Sentent. dist. 9. quæst. 12. artic. 8. & in 3. contrag. cap. 57. dicens contrariam sententiam aliquo sensu esse erroneam, & alienam à dictis Sanctorum. Tum denique, quia Angelus perfectioris naturæ, & voluntatis, si ex hoc ipso perfectius dilexisset Deum, ex meritò naturæ meruisset maiorem visionem Dei; & maiorem gloriam; quod videtur Pelagianismum; nam esset assignare ex viribus naturæ aliquod meritum gloriæ. Tum denique, quia aliàs, quilibet Angelus perfectius videret Deum, quam Anima Christi: Quod quis dicat? Sequela verò probatur: Quia si potentia immediatè, & ratione sui influeret, potentia perfectior, eo ipso, quod perfectior foret, perfectius influeret, nam agere, & operari sequitur ad esse principij immediatè, & ratione sui operantis: Sed eo ipso actus evaderet perfectior ex perfectiori principio: Ergò.

148. Hoc argumentum communiter fit à nostris adversus cõcursum partiales voluntatis, seu intellectus cum habitu supernaturali. Et quidem, illud efficax existimo cõtra il-

Los Authores, qui tales concursus partiales propugnant ad actum supernaturalem quoad speciem, & quantum ad ipsam rationem specificam, & supernaturalem, ita ut ad illam etiam per se, & immediatè concurrat potentia, licèt dicant concurrere partialiter partialitate causæ; quia absdubio actus ille evaderet perfectior specificè, & quoad differentiam specificam ex perfectiori principio per se illius: Hoc autem absurdum esse quis non videat; nam iam ex perfectiori natura, cum æquali gratia, esset Angelus perfectior maioris gloriæ formaliter, & visiones Dei, actusque charitatis inter Homines, & Angelos cum æquali gratia esset inæquales specificè in ipsa ratione formali merendi gloriam, & ipsius gloriæ.

149. Nec enim satisfaciunt contrarij, qui dicunt, intellectus Hominum, & Angelorum non distingui specie in ratione potentia respectivè ad obiectum, sed solum in esse entis, seu in ratione proprietatum distinctæ naturæ. Non inquam satisfaciunt, quia licèt hæc doctrina sit Scoti, tamen à plerisque deseritur, & meritò, quia implicat potentias esse distinctas in esse proprietatum, & non in esse potentiarum ad obiectum, quia potentia non tam specificantur à natura, cuius sunt proprietates, quàm ab obiectis specificativis earum; imò cum posse, & operari sequatur ad esse naturæ, implicat quod ad naturam specie diversam non sequatur posse, & operari specie diversum, & consequenter potentia operativa in esse talis specie diversa. Quin etiam, natura in esse naturæ essentialiter definitur per esse radicem operandi. Ergò diversa, & perfectior natura in esse naturæ essentialiter debet radicare activitatem, & operationem perfectiorem, & specie diversam: Ergò natura humana, & Angelica, & Angelorum inter se, cum sint diversè naturæ specificè in esse naturæ, debent radicare inæquales, & distinctas activitates specificè diversas, & consequenter diversas potentias activas in ipsa activitate inæquales, & specie diversas. Nec est assignabilis, aut explicabilis inæqualitas, seu diversitas specifica intellectus humani, & Angelici in esse proprietatis, quæ non sit inæqualitas, seu diversitas specifica in esse potentia intellectiva, quia intellectus non est proprietas naturæ intellectivæ, nisi formaliter in esse potentia intellectivæ, vnde si in esse potentia intellectivæ non differrent specie, nec in esse proprietatis, & si in esse potentia essent æquales, pariter in esse proprietatis. Nec enim vnus intellectus esse magis proprietas suæ naturæ, quam alter alterius, nec maior proprietas, si non esset perfectior potentia, aut potentia magis intellectiva: Sequitur ergò ad naturam intellectivam

perfectiorem sequi potentiam perfectiùs intellectivam erga suum obiectum, & perfectiorem intellectionem specificè, quia posse, & operari sequitur ad esse naturæ proportionaliter; & consequenter intellectum humanum, & Angelicum, & Angelicos inter se specie differre in esse intellectivo respectu obiecti. Vide *Tractat. de Fide, disput. 5. quæst. 5. à num. 49.*

150. Nec satisfaciunt secundò, si dicant, intellectum concurrere ad visionem, non nudè sumptum, sed ut elevatum per lumen; & ut elevatum non differre ab alio intellectu alterius naturæ. Non inquam, quia dum dicitur, concurrere ut elevatum, velly *ut elevatum*, reduplicat totam rationem concurrenti, & agendi, vel solum partialem rationem concursus partialis gratia, & solam conditionem ut potentia ratione sui concurrat? Si primum, habemus intentum, nam elevatio erit tota ratio agendi. Si secundum: Ergò potentia, stante elevatione ut conditione, concurrat ratione sui: Ergò concursu perfectiori, vel imperfectiori iuxta qualitatem, & perfectionem potentia concurrentis, & consequenter erunt concursus specie inæquales in perfectione, ac proindè etiam visiones.

151. Nec demum satisfaciunt, si dicant tertio, concurrere ratione potentia obedientialis, quæ specie non differt in Homine, & Angelo, nec in intellectu humano, & Angelico. Non inquam, quia hæc potentia obedientialis immediatè activa iam sæpè est impugnata. Tum etiam, quia si esset eiusdem speciei in Homine, & Angelo, pariter in homine, & bruto, & lapide, quia iuxta hanc sententiam potentia obedientialis ponitur eadem specie in omnibus creaturis, nam si pro diversitate creaturarum distinguuntur specie potentia obedientiales, cur non distinguuntur pro diversitate Hominis, & Angeli? Dicere autem quod eadem potentia obedientialis activa specificè sit in omni creatura, est dicere quod in omni creatura sit æqualis potentia activa ad visionem Dei, quod quis dicat? Vide *suprà num. 65.*

152. Inter Thomistas autem, qui non distinguunt in visione influxum secundum rationem genericam, & secundum rationem differentialem, nec volunt quod intellectus sit immediatè activus rationis genericæ, facile conciliare videntur, quod visio intellectus perfectioris non sit perfectior, quando lumen est æquale, quia cum tota activitas intellectus sit lumen, stante æqualitate luminis, sequitur visio æqualis perfectionis, quia intellectus de suo nihil activitatis præstat, nihilque perfectionis influit. Veruntamen adhuc apud istos manet difficultas, nam intellectus per visionem tendit ad Deum sub ratione formali specificativa non solum luminis, sed etiam intellec-

intellectus, quia iuxta illos Deus ut clarè visus continetur sub obiecto specificativo non solum luminis, sed sub obiecto specificativo intellectus: Sed obiectum specificativum intellectus perfectioris debet esse distinctum, & perfectius formaliter, & specificativè ab obiecto specificativo intellectus imperfectioris, quia intellectibus specie diversis, & inæqualibus debent correspondere obiecta specificativa specie diversa, & rationes formales *sub qua* specificè inæquales: Ergò intellectus perfectior debet tendere per visionem ad Deum sub ratione formali, *sub qua*, specificativa ipsius distincta à ratione formali *sub qua* intellectus imperfectioris: Sed tendentiæ sub distinctis rationibus formalibus specificativis debent esse specie distinctæ: Ergò & visiones intellectus perfectioris, & imperfectioris sic tendentes debent esse specie distinctæ, & consequenter inæquales. Urgetur: Obiectum formale specificativum intellectus Angelici est diversum essentialiter ab obiecto specificativo intellectus humani, sicut vnus intellectus ab alio: Sed Deus ut clarè visibilis ab Angelo, continetur sub obiecto specificativo intellectus Angelici, & ut clarè visibilis ab homine continetur sub obiecto specificativo intellectus humani: Ergò ut clarè visus ab Angelo continetur sub obiecto specificativo distincto, ac ut clarè visus ab homine: Ergò ut clarè visus ab Angelo contrahit rationem communem specificativam essentialiter diversam ab ea, quam contrahit ut visus clarè ab homine: Sed obiecta contrahentia rationes communes essentialiter differentes, seu sub illis contenta, non possunt non distingui essentialiter, ea namque quæ differunt genere à fortiori differunt specie: Ergò Deus ut clarè visus ab homine erit obiectum essentialiter diversum in esse obiecti à Deo ut clarè visus ab Angelo, & è contra, quia contrahunt rationes specificativas essentialiter diversas: Ergò pariter visio vnus, & visio ulterius.

153. Propter hoc, sentit Illustriss. Godoy 1. *part. tract. 2. dist. 7. numer. 14.* quod Deus ut clarè visus non continetur sub obiecto specificativo intellectus humani secundum ultimam differentiam illius, sed solum sub obiecto specificativo illius secundum rationem genericam, & communem intellectus, in qua convenit cum intellectu Angelico. Et probat primò: Quia obiectum distinguens intellectum humanum ab Angelico est ens ut terminans discursum: Sed Deus ut clarè visus non continetur sub ratione entis ut terminantis discursum, quia non est clarè visus per discursum: Ergò non continetur sub obiecto specificativo intellectus humani secundum ultimam eius differentiam. Secundò: Quia Deus ut clarè visus non continetur sub obiecto spe-

cificativo intellectus humani ut est potentia naturalis, sed ut est potentia obedientialis: Sed in hac non differunt: Ergò non continetur sub obiecto specificativo intellectus humani ut differentis, sed ut convenientis cum Angelico.

154. Veruntamen, licèt sententia non displiceat, tamen rationes non convincentur intentum. Non primò, quia licèt intellectus humanus, ut humanus, sit discursivus circa conclusiones, etiam est simpliciter intellectivus circa principia, quæ quidem principia prima, & per se nota non possunt terminare discursum: Et tamen continentur sub obiecto specificativo intellectus humani ut humani, & ut differentis ab intellectu Angelico, aliàs enim intellectus humani secundum suam ultimam differentiam non posset cognoscere prima principia per se nota: Ergò licèt Deus ut clarè visus non possit terminare discursum, potest tamen contineri sub obiecto specificativo intellectus humani secundum suam ultimam differentiam. Nec item secunda, quæ magis displicet, quia intellectus secundum potentiam obedientialem per se non specificatur ab obiecto, imò nec respicit obiectum, sed solum Deum ut causam, & Authorem supernaturalem potentem imprimere illi formas supernaturales, quia potentia obedientialis, etiam iuxta ipsum Godoy, non est immediatè, aut per se activa, sed solum passiva immediatè, & per se; ut passiva autem non respicit per se obiectum, sed agens, à quo potest pati: Falsum est ergò quod ut potentia obedientialis habeat obiectum specificativum. Rursus, quia obiectum specificativum intellectus in genere ut communis Angelico, & humano, debet esse latius, quam obiectum specificativum intellectus humani secundum ultimam differentiam, ut per se patet: Sed specificativum illius, ut est potentia obedientialis, esset strictius, quia deberet esse aliquid determinatè supernaturale, nam potentia obedientialis vnicè est ad aliquid supernaturale; obiectum autem determinatè supernaturale, non tam latè patet, quàm ratio communissima veri specificativa intellectus humani secundum suam ultimam differentiam: Ergò. Demum, quia etiam secundum rationem communem intellectui Angelico, & humano est potentia naturalis intellectiva, siquidem in ratione potentia naturalis intellectivæ genericè conveniunt: Ergò si continetur sub obiecto specificativo illius ut communis, sequitur quod contineatur sub illo ut specificativo potentia naturalis, seu intellectus ut est potentia naturalis intellectiva. Quod si distinguere velis in intellectu, adhuc ut communi, potentiam naturalem, & potentiam obedientialem, cum di-

diversis obiectis specificativis, cur etiam in illo secundum suam ultimam differentiam non poteris distinguere, & potentiam naturalem, & potentiam obedientialem cum diversis specificativis, & dicere, quod continetur sub specificativo illius secundum ultimam differentiam ut est potentia obedientialis, & non ut est potentia naturalis? Et vrgeri posset, quia alias specificè differrent potentia naturalis, & potentia obedientialis, utpotè habentes obiecta specificativa diversa adæquatè. Vide *suprà* num. 66.

155. Undè probabilius cenfeo, quod Deus ut clarè visus continetur sub obiecto specificativo essentiali intellectus secundum ultimam differentiam ipsius. Et ratio est, quia aliter, intellectus, sive humanus, sive Angelicus secundum suam ultimam differentiam esset impotens elevari ad videndum Deum, quia non potest elevari extra suum specificativum; id verò non leve absurdum videtur, cum secundum illam sit intellectivus in genere omnis veri possibilis sub ratione communissima veri. Præterquamquod nulla alia excogitari potest ratio cur Deus contineatur sub obiecto specificativo intellectus, nisi quia eius obiectum est verum ut sic, ambiens omne verum possibile: Sed hæc ratio æquè militat in obiecto specificativo intellectus ut communis humano, & Angelico, ac in obiecto specificativo intellectus Angelici secundum suam ultimam differentiam, quia etiam secundum suam ultimam differentiam est intellectivus omnis veri possibilis, & consequenter specificatur à verò ut sic: Ergò Deus ut clarè visibilis, vel sub hoc, vel sub neutro continetur. Veruntamen, quæcumque ex his sententijs teneatur.

156. Ad principale argumentum responderi potest primò iuxta primam, negando sequelam. Ad probationem dicendo, quod si potentia ratione sui influeret secundum ultimam sui differentiam, verum est, quod potentia perfectior, cæteris paribus, seù cum æquali lumine, produceret actum perfectiorem, quia non solum esset perfectior, sed ageret formaliter ut perfectior. Cæterum iuxta hanc primam sententiam, intellectus, seù potentia perfectior non influit immediatè, & ratione sui secundum ultimam sui differentiam, vi cuius est essentialiter perfectior, rationem genericam in actu supernaturali, sed solum eam influit, aut causat ratione sui secundum rationem communem potentie intellectivæ, in qua non est formaliter perfectior, sed æqualis potentia cum potentia intellectiva Angeli, vnde licet immediatè influat potentia, quæ essentialiter est perfectior, non influit formaliter ut perfectior, sed formaliter ut æqualis, & univocè conveniens

cum alia; & ratio est, quia non aliter influit immediatè in rationem genericam intellectivam, sub qua continetur visio Dei, nisi quateenus specificatur à ratione veri, sub qua continetur Deus ut obiectum visionis; quia specificatur per habitum ordinem intellectivi ad suum intelligibile: Ergò si ab ea ratione solum specificatur secundum rationem genericam potentie intellectivæ communem intellectui Angelico, & humano, solum secundum illam influet ex se, & ratione sui immediatè in rationem genericam intellectivam, sub qua continetur visio beata. Cum autem secundum illam rationem non sit potentia essentialiter perfectior, sed univocè conveniens cum intellectu humano, inde est, quod non influit immediatè ut formaliter perfectior, sed ut formaliter æqualis: Ex quo non sequitur quod visio evadat perfectior ex perfectiori intellectu, quia quando principium solum in se est perfectius, sed non influit formaliter ut perfectius, non infert maiorem perfectionem in effectu, ut patet in homine eliciente visionem corpoream, quæ non evadit perfectior, quam visio corporea bruti, quia licet homo in se sit animal perfectius ratione differentie, non influit immediatè in visionem secundum suam ultimam differentiam; secundum quam est perfectius, sed secundum rationem communem animalis, secundum quam univocè convenit cum brutis.

157. Et in hac sententia dicendum est, quod visio beata hominis non contrahit rationem genericam intellectivam humanæ, ut humanæ, nec visio beata Angeli rationem genericam intellectivam Angelicæ, ut Angelicæ, sed quod immediatè contrahit genus superius intellectivam univocum omni intellectivam, siquidem illud solum genus, seù rationem genericam participare potest ex intellectu secundum rationem communem, & univocam omni intellectui, & ex obiecto specificativo ut specificativo intellectus in genere. Undè quam optime conciliatur in hac sententia, tum quod intellectus immediatè, & ratione sui influat in visionem quoad eius rationem genericam; tum quod Deus ut clarè visus continetur sub obiecto specificativo intellectus, quin visio beata intellectus perfectioris cum æquali lumine sit perfectior, adhuc secundum rationem genericam. Nec est inconveniens, quod visio beata immediatè contrahat rationem generalissimam intellectivam, & non mediante genere intermediæ intellectivam humanæ aut Angelicæ, quia hoc est proprium specierum perfectissimarum, nempe immediatius contrahere genus supremum; vnde Angelus immediatius contrahit genus supremum substantiæ, quam homo, qui illud contrahit per genera intermedia

corporis, mixti, viventis, & animalis, quia Angelus est species valde perfectior. Et item, quia quo differentia specifica est perfectior, tanto exigit immediatè contrahere rationem genericam univocalem, magis amplam, & minus limitatam; & huiusmodi est ratio generica magis superior ante quam intelligatur contracta per genera intermedia, quæ illam limitant, & coarctant. Exemplum huius doctrinæ habes in arbore unius speciei, cui si inferas surculum arboris distinctæ speciei; v. g. pyri, producit pyras, & in ea influit, non quidem speciem, aut differentiam pyrorum, sed solum rationem genericam vitæ vegetabilis, aut fructus, quia tunc non influit secundum suam ultimam differentiam, sed secundum rationem genericam plantæ, vel arboris; vnde solet contingere, quod arbores specie distinctæ, si eis inseratur surculus eiusdem speciei, producant fructum omnino æqualem, & eiusdem speciei. Sic ergò in nostro casu intellectus specie distincti, quando eis inseritur lumen gloriæ æquale, vel voluntates specificè distinctæ, quando eis infunditur habitus charitatis æqualis.

158. Si verò, quis te nere velit secundam ex relatis sententiam, nempe quod intellectus secundum suam ultimam differentiam dicat habitum ad obiectum specificativum proprium, & differentiale sui, sub quo continetur Deus ut clarè visus, aut quod sit immediatè activus intellectivam sub ratione generica sibi propria, sub qua etiam continetur visio beata, in hac sententia dicendum erit, visionem beatam hominis essentialiter contrahere rationem genericam, seù genus infimum intellectivam humanæ, & esse essentialiter ex genere suo intellectivam humanam, & similiter visionem beatam Angeli essentialiter contrahere rationem genericam, seù genus infimum, intellectivam Angelicæ, & esse intellectivam Angelicam ex genere suo, licet utraque ex specie sua sit intellectio divina per participationem, seù quod idem est, supernaturalis, & excedens omnem facultatem naturæ, & intellectus humani. Consequenter etiam dicendum erit, eas visiones, adhuc ex æquali lumine procedentes, fore inæquales in perfectione generica, licet æquales in differentia specifica, & in perfectione specifica ut addita generi. Hoc autem licet videatur absurdum, bene tamen intellectum, absurdum non est, quia in primis perfectio generica intellectivam humanæ, ut humanæ univocæ communis omnibus intellectivam humanis, nec est formaliter conducens ad salutem, nec est formaliter præmium meriti, sicut nec in voluntate ratio generica volitionis humanæ est formaliter meritoria, sed est ratio quædam de materiali se habens, & negativè ad

meritum, & præmium supernaturale, contra-hibilis per differentias meriti, & præmij, nempe charitatis, & visionis; vnde inæqualitas generica visionis in Angelo, & in homine ex hoc capite, & similis inæqualitas in actu charitatis utriusque, sicut formaliter ista non est inæqualitas in eo quod per se conducit ad salutem, nec in meritò gloriæ; ita illa non est inæqualitas formalis in præmio, sed solum de materiali se habens. Salvatur igitur, tum quod homines in via possint cum æquali charitate æquale præmium mereri, ac meruerunt Angeli, & cum maiori charitate maius, tum quod homines in gloria cum æquali lumine, æquale præmium habeant, & æqualem gloriam, & cum maiori lumine maiorem formaliter loquendo, & sic salvatur intentum præcipuum Sacri Textus, & SS. PP. quod nempe homines possint, æquare, & superare in præmio, & in gloria Angelos, & quod præmium gloriæ non detur ex meritò naturæ perfectioris, aut imperfectioris, sed solum ad mensuram charitatis exercitæ in via, & quod charitas non sit magis meritoria ex nobiliori natura illius à quo exercetur, sed ex maiori gratia: Quod totum rectè salvatur, ut explicatum manet, quia maior perfectio generica in actu charitatis, aut in visione Dei, de materiali, & præsuppositivè se habet, imò & negativè ad rationem formalem meriti, aut præmij, & consequenter ad æqualitatem, vel inæqualitatem illius.

159. Nec hoc est contra mentem D. Thom. imò ab ipso D. Thom. satis innuitur hæc doctrina 1. *part. q. 108. art. 8. in corpore* ubi sic ait: *Si ergo considerentur Angelorum ordines, solum quantum ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio: Quam quidam considerantes possuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem Angelorum: Quod est erroneum, repugnat enim promissioni Christi dicentis Luc. 20. quod filij resurrectionis erunt æquales Angelis in Cælis.* Et rationem reddit: *Illud enim, quod est ex parte naturæ se habet ut materiale in ratione ordinis, completivum verò est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex libertate Dei, non ex ordine naturæ.* Et idem per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis æquentur secundum singulos eorum gradus. Ratio ergò D. Thom. est, quia licet semper maneat inæqualitas in eo quod est ex parte naturæ, id tamen quod est ex parte naturæ de materiali se habet in ratione ordinis, & consequenter ad rationem meriti, & præmij: Ergò licet inter visionem sit inæqualitas in ratione generica proveniente ex parte naturæ, non excluditur æqualitas in gloria, & præmio formaliter. Nec videtur impossibile actus,

actus, seu visiones genericè differre, & tamen specificè convenire formaliter, quia bene potest contingere quod genera diversa contrahantur per differentiam specificam æqualem, & eiusdem speciei, si genus sit ab vno principio, & differentia ab alio; v. g. Quando arbores genere diverse quibus insereretur furculus eiusdem speciei, producerent quidem fructum eiusdem speciei ex virtute inserti, sed diversi forsitan generis, & inæquales genere ex diversa vita vegetabili arborum, aded vt sæpè ex vna arbore vi eiusdem inserti prodeat fructus vegetior, quam ex altera diversi generis, licet vterque fructus sit eiusdem speciei vi eiusdem inserti. Et auxilium transiens, & habitus respicientes idem obiectum, & actum charitatis, debent esse eiusdem speciei in esse principij, licet genere differant in esse qualitatis, nempe quia vnum est in genere dispositionis, aliud in genere habitus.

Ex his duabus sententijs, quæcumque sine absurdo teneri potest, & per vtramque satis probabiliter explicatur concursus potentiarum immediatus ad rationem genericam intellectus, sub qua cõtineatur tanquam species visio beata, sicut specificatio potentie à ratione veri sub qua contineatur Deus clarè visus. Veruntamen iudico primam melius salvare æqualitatem possibilem in gloria, & in charitate hominum, & Angelorum.

160. Obicies denique, has quidem præcisiones optimas esse ad explicandam seriem logicam prædicabilium, vel prædicamentorum, secus tamen ad explicandum influxum physicum intellectus, vel voluntatis in actus supernaturales: Quod sic probatur, quia propterea ad primum vtilis sunt, quia series illa, vtpotè logica, est quid intentionale, & rationis; sed influxus potentie in actus supernaturales est physicus, & realis, causans actum prout in re: Ergo ad hunc explicandum inutilis est. Respondeo ad hoc argumentum, quod importunissimum solet esse, negando assumptum. Ad probationem, dico, quod ad explicandam seriem prædicamentorum, & prædicabilium, quæ signatè importat tales præcisiones, vt reflexè consideratas, vtilis sunt illæ præcisiones, non solum ad modum explicandi, sed tanquam quid signatè, & reflexè à logica explicandum; attamen ad explicandum influxum potentie in actus supernaturales, sunt vtilis, non tanquam quid à Theologia explicandum, sed tanquam modus explicandi; vnde fateor, quod influxus potentie in actus illos est physicus, & causans actum prout est in re; sed nego quod explicatio illius influxus sit physica, & explicans illum prout est in re ex parte modi explicandi, & concipiendi, quia modus explicandi res

physicas prout sunt in se vnico conceptu adæquato, & explicato, & minimè præcisivo, superat nostrum modum intelligendi in hac vita, & ided solum explicare possumus talem influxum definiendo actum supernaturalem in actu exercito per genus, & differentiam, & præscindendo vnum ab alio, & designando sigillatim activitatem per se respectu rationis genericæ, & activitatem per se respectu rationis differentialis, in qua quidem præcisione, velint, nolint, omnes incurunt in actu exercito, vt legenti libros constabit.

161. Et quod attinet ad Thomistas plura ad id exempla satis apta monstrari possunt. Primum sit illud de Sole, concurrente ad generationem viventis sublunaris, de quo est sententia D. Thom. & Thomistarum, quod per se, & virtute propria causat illud vivens, quoad rationem genericam corporis, & quoad differentias non excedentes conditionem corporis generabilis, non tamen, nisi virtute intelligentiæ motricis, quoad differentiam viventis. Cur ergo non poterit dici, quod potentia naturalis activitate propria causat per se actum supernaturalem quoad rationem genericam, non autem, nisi virtute gratiæ, quoad differentiam excedentem exigentiam naturæ? Cum hac autem differentia, quod virtus intelligentiæ motricis solum est in Sole transeunter, & instrumentaliter, & ided Sol ratione illius solum agit instrumentaliter; virtus verò gratiæ datur potentie vt propria, & principalis eius. Secundum sit in arbore inserto, quando enim furculus pyri inseritur oleastro; v. g. vel alteri arbori silvestri, & infructuose, tunc arbor illa infructuosa de se, producit fructum, seu pyram, non quidem per se, & virtute propria, sed virtute furculi inserti, quin tamen negari possit, quod activitate propria influit in pyram saltè rationem genericam vitæ vegetativæ, nam vita vegetativa è trunco communicatur per fibras, seu venas, vsque ad fructum; cur igitur dici non poterit, quod gratia, seu habitus supernaturalis sit quasi furculus insertus potentie, seu animæ tanquam arbori de se infructuosæ ad salutem, ita vt hæc de se influat rationem genericam vitæ intellectivæ, aut volitivæ, ratione tamen gratiæ insertæ, & non nisi virtute illius, ferat fructum salutis ad vitam æternam, iuxta illud Iacob. 1. *Suscipite instrum. verbum, quod potens sit salvare animas vestras.*

162. Quod quidem exemplum aptissimum iudico pro hoc mysterio explicando: Quia sicut arbor illa licet influat in fructum rationem genericam, non potest dici ex natura sua immediatè productiva fructus, nempe pyrorum, sed tota ratio formalis, & tota virtus proxima producendi illum est furculus insertus;

ita pariter, licet voluntas influat in actu supernaturali rationem genericam, non potest dici ex natura sua immediatè activa actus fructuosi ad vitam æternam, sive salutaris, & supernaturalis, sed tota ratio formalis, & tota virtus erit habitus illi insertus: Et sicut in exemplo, furculus, & arbor non concurrunt vt duæ causæ partiales, nec vt duæ virtutes partiales, sed tanquam vna causa per se, ex arbore, & furculo, vt ex quod, & quo, ex virtute quasi generica, & remota, & ex proxima, & specifica, ita in nostro casu potentia, & habitus: Et sicut in exemplo non sequitur, quod arbor merè passivè se habeat ad productionem illius fructus, sed verè activè, quamvis ratione virtutis insertæ, quæ sit tota virtus, ita nec in nostro casu non sequitur potentiam merè passivè se habere: Et sicut insertio furculi non posset suppleri per extrinsecam assistentiam vt arbor illa produceret pyram, ita informatio habitus, seu habitus intrinsecè informans suppleri non potest per extrinsecam assistentiam: Et sicut furculus, quamvis non emanans ab intrinseco arboris est verè principium vitale fructus, quod nempe arbor vivit vita speciali, seu specificè superiori, & fructuosa, ita habitus intrinsecè insertus voluntati, quamvis non emanans ab illa, est principium verè vitale ad hoc vt voluntas vivat vita specificè fructuosa ad salutem, sive supernaturalem. Et sic similiter alia difficultatibus explicari possunt, & argumenta instari contraria, quia pleraque hoc exemplo re-tundi possunt.

163. In quorum confirmationem est, quod iuxta communem, & veriorè sententiam Thomistarum, in actu odij Dei admittitur privatio moralis rectitudinis debite actui considerato secundum rationem communem actus humani, quæ rectitudo debita, sit rectitudo charitatis; quatenus nempe homo ex præcepto charitatis tenetur non exercere rationem communem actus humani erga materiam, vel obiectum charitatis, nempe Deum, nisi per rectitudinem, seu differentiam amoris, & charitatis, & sic, cum ratio illa generica ponitur in exercitio sine tali differentia, & rectitudine, carentia illius rectitudinis respectu actus est privatio moralis; sed hæc doctrina omninò in intelligibilis est, nisi detur ratio communis vivoca, & generica ad amorem, & odium Dei, per se causalibilis à potentia ratione sui, quæ sit capax ex se vt contrahatur per differentiam charitatis, vel per differentiam odij: Ergo talis admittenda est. Et vrgetur, nam potentia, seu voluntas ratione sui causat rationem illam genericam actus humani repertam in odio Dei, cui debetur rectitudo charitatis: Ergo ei rationi, quam ratione sui causat, debuit adiungere vo-

Illustrim. Palancus.

luntas, & consequenter potuit illam determinare per differentiam charitatis, licet hoc non potuerit ratione sui, sed ratione auxiliij, vel gratiæ: Potest ergo voluntas ratione gratiæ contrahere rationem genericam actus humani ratione sui effectam, per differentiam charitatis ratione gratiæ causatam.

SOLVUNTUR OBIECTA CONTRA primam, & secundam conclusionem.

164.

EX præcedentibus iam factis solvuntur ea, quæ Iesuitæ solent obijcere contra duas primas conclusiones. Obijciunt enim primò: Voluntatem merè passivè se habituram, si non esset saltè partialis virtus ad actum charitatis. Sed ad hoc iam satis superque diximus numer. 42. 48. & à numer. 76. Obijciunt secundò: Non posse conciliari, quod liberum arbitrium cooperetur gratiæ, nisi ratione sui habeat virtutem partialem, & partialem concursum, sit que causa verè partialis cum gratia. Sed ad hoc similiter satis fecimus abundè à numer. 52. explicando nempe ex PP. quomodo voluntas cooperatur gratiæ non virtute propria, sed virtute ipsius gratiæ, & ex gratia ipsa consentiendo gratiæ. Propterea.

165.

Obijciens tertio: Si habitus gratiæ esset tota ratio agendi, voluntas non alboraret in elicientia actus charitatis, quantumvis intensissimi: Sed hoc est falsum: Ergo habitus charitatis non est tota ratio agendi. Minor partet, nam videmus sæpè, quod voluntas intensissimè exercita in amore Dei defatigatur, & minuitur eius vis, & activitas ad actus naturales circa naturalia, vnde quod homines magis sunt contemplativi, & affectivi minus efficaces sunt, minusque affecti ad temporalia, & naturalia: Ergo quia laborat voluntas, & vires suas infumit in actu charitatis, Sequela autem probatur primò: Quia non laborat potentia per hoc quod recipiat qualitatem aliquam operativam, quæ semel recepta operetur; siquidem per hoc non minuuntur eius vires, nec defatigantur, vnde aer recipiens lucem, aut species, non per hoc minuitur eius virtus explicativa; v. g. nec aliæ ipsi innatæ; aliàs aer, quo plures species reciperet, tantò esset minus efficax ad explicandum, aut ad alias qualitates efficiendas, quod nemo dixit: Sed voluntatem agere totaliter ratione habitus, nihil est aliud quam recipere in se qualitatem activam, seu habitum ipsum, qui semel receptus operatur: Ergo si ageret totaliter ratione habitus potentia ipsa non laboraret, nec minueretur eius virtus ad alia. Secundò: Quia si habitus idem intensissimus charitatis

PPP

esset

esset in duobus Angelis penetratis, Michael; v. g. & Gabriele, & concurreret ad actum charitatis intensissimum in solo Gabriele receptum, tunc Michael non laboraret, nec eius vires defatigarentur in elicientia illius actus; & tamen laboraret habitus in se receptus: Ergo per hoc quod labore habitus in se receptus non laborat potentia ipsum in se recipiens. Tertio: Quia probabile est habitus infusos procedere efficienter à gratia recepta in anima, quin tamen per hoc minuatur vis animæ ad reliquas operationes: Ergo ex quo actus charitatis eliciatur ab habitu recepto in voluntate, non sequitur quod labore virtus voluntatis ad alia opera naturalia, aut extenuetur villo modo. Confirmatur primo: Quia licet quis recipiat impulsus agentis extrinseci, à quo trahitur, non experitur conatum proprium, sed potius quandam vim ab extrinseci proveniente: At quando homo elicit supernaturales operationes experitur suum maximum conatum: Igitur habitus non est tota virtus agendi illas operationes. Confirmatur secundo: Quia licet potentia visiva adiuta perfectiori specie perfectius videat, non tamen experimur maiorem conatum, quia illa maior perfectio refunditur in speciem, quæ est causa illius excessus: Igitur si habitus esset tota virtus agendi actum supernaturalem non possemus experiri maiorem conatum, quando perfectius, & intensius elicemus, actum charitatis.

166. Hoc fundamentum, ait Alderete, se accepisse ex SS. PP. & quod magis est ex Sac. Textu, nempe ex illo Pauli: *Plus omnibus laboravi. Non ego, sed gratia Dei mecum.* Et ex August. *Serm. 15. de Verbis Apostol.* dicente: *Torum ex Deo, non quasi dormientes, non quasi ut non conemur, non quasi ut non velimus:* Sed non conatur voluntas per hoc quod habitus in illa receptus conetur, sicut non conatur Anima Christi, per hoc quod omnipotentia illi vnita operetur: Ergo. Item, *lib. de Prædest. & Grat. cap. 11.* vbi sic ait: *Post hanc vocationem illud sequitur, quod & vult, ad conatus hominum pertinere, & ostendit, sine te non posse compleri: Hoc est enim quod dicit Apostol. Quoniam ab ipso habemus velle, quia vocat, & illuminat, ab ipso habemus perficere, quoniam ad nos pertinet conari bona, quæ ut velle, donavit.* En semel & iterum desiderat nostræ voluntatis conatum. Et denique confirmat ex Dionysio *de Cælesti Hierarchia cap. 3.* dicente: *In eo posita perfectio est, ut pro sua quisque virili parte ad Dei imitationem contendat, & id, quo nihil diuinius est, Dei, ut Sacra Scriptura loquitur, fiat adiutor, diuinamque in se actionem quantum potest, ostendat.* Igitur vnusquisque conatur pro sua virili parte: Non ergo conatur

se tenet præcisè ex parte habitus, sed ex parte nostræ voluntatis: Sed si habitus esset tota ratio agendi, conatus solum se haberet ex parte habitus, neque enim aer eo quod recipiat lumen, conatur ad producendam lucem; neque speculum eo quod recipiat species, conatur ad producendas alias species, nec minuitur ad producendam propriam: Ergo. Et vrget: Quia voluntas ipsa, non verò habitus, excitatur ad agendum: At illa excitatio esset vana, si ipsa voluntas non præstaret influxum: Nam illud principium est immediatè impellendum, quod immediatè agit, id enim quod impellitur, ad agendum impellitur: Ergo voluntas excitatur ut ipsa immediatè agat, non verò ut immediatè operetur habitus supernaturalis. Undè sicut consilium non movet, nisi suppositum percipiens consilium, seu suasionem, ita cognitio non movet per se ad amandum, nisi subiectum percipiens bonitatem obiecti repræsentati: Ergo.

167. Respondeo; negando sequentiam. Ad eius primam probationem, distinguo minorem: Non laborat potentia, per hoc quod recipiat qualitatem aliquam operativam, quæ semel recepta operetur, si illam recipiat ut augmentum virtutis, ut virtutem propriam, & principalem, & ut *quo* proprium, quæ semel recepta operetur tantum, ut *quo* talis potentia, intra sphæram essentiali activitatis illius, nego maiorem: Si illam recipiat ut *quo* alterius, ut virtutem tantum instrumentariam, & extra sphæram essentiali propriæ activitatis, ad agendum solum instrumentaliter, concedo maiorem. Et distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quia laborare voluntatis in elicientia actus charitatis nihil aliud est, quam verè agere, & activè se habere verè, & propriè; id autem integrè, & verissimè salvatur ratione habitus in se recepti, si habitus sit propria, & principalis virtus voluntatis per gratiam, non minus propria, quam si esset propria per naturam, si sit augmentum activitatis potentia ad agendum intra sphæram essentiali propriæ activitatis, si sit proprium *quo* voluntatis, & non alterius; nam eo ipso agere habitus, & laborare habitus, non tam est habitum agere, aut laborare, quam potentiam laborare, & agere habitu, tanquam propria sua virtute per gratiam propria. Sicut anima, & suppositum verè laborat per suas potentias operativas in se receptas, & à se distinctas, quia cum potentia animæ sit propria activitas animæ, agere, & laborare illius principaliter est laborare, & agere animam, quam laborare, & agere potentiam. Et quidem si agere, & laborare gratia, vel habitus, non esset propriæ voluntatis agere, non daretur gratia voluntati

ut per illam ageret verè, & propriè, & consequenter, nec ut per illam, & ratione illius verè, & propriè viveret, aut mereretur, sed ad hoc solum esset conditio; tota autem ratio propriè agendi, laborandi, & merendi, esset liberum arbitrium ex se. Vide quantum pariat absurdum modus hic discurrendi contrariorum. Nec exemplum aeris illuminati, aut recipientis species est ad rem, quia aer non recipit lucem ut propriam virtutem principalem, non ut *quo* suum, nec ut augmentum virtutis ad agendum intra sphæram essentiali, suæ activitatis, sed illam recipit ut propriam virtutem, & proprium *quo* Solis, instrumentaliter solum residens in aere; & idem de speciebus, quæ sunt proprium *quo*, & propria virtus obiecti, non aeris. Vide *suprà*.

168. Ad secundam dico, casum illum esse mille capitibus chimericum, & propterea indignum ut ad explicandum, & probandum in præsentia assumatur. Sed illo per impossibile admissio, dico, quod si habitus in Michael operaretur ut propria eius virtus, & ut proprium *quo* eius, Michael verè laboraret, producendo actum charitatis in altero, sicut laborat, & fatigatur anima efficiendo per potentiam, & virtutem operativam ad extra aliquid in alio subiecto, quin immediatè, & ratione sui operetur, sed solum ratione potentia in se receptæ, quia substantia non est immediatè operativa. Ad tertiam, nego quod habitus procedant à gratia efficienter propriè, id est, per veram actionem ab ipsa elicitam, quidquid sit de probabilitate talis opinionis. Undè cum inquis: Probabile est, distinguo: Probabile, falsum, transeat: Probabile, & verum, nego: Non enim teneor conciliare meam doctrinam cum omni opinione probabili, quam falsam reputem. Admissio tamen, quod gratia ut proprium *quo* animæ per veram actionem produceret habitus, abs dubio anima verè laboraret in productione illorum, sicut verè ageret. An autem minueretur eius virtus ad alia, iam dicemus. Ad primam confirmationem fateor, quod quando quis recipit impulsus ab agente extrinseci, quo trahitur, ex hoc præcisè ipse non laborat, nec agit, sed purè agitur, & idem non experitur conatum proprium, qui tunc non datur: Ceterum habitus charitatis non recipitur in voluntate tanquam impulsus ab agente extrinseci, quo voluntas merè passivè trahatur, sed tanquam principium *quo*, intrinsecum, & proprium eius per gratiam, quo ipsa vitaliter tendat in Deum; vnde potest reflexè experiri proprium conatum, seu propriam tendentiam, non propriam per naturam, sed propriam per gratiam, & ex viribus gratiæ sibi datis ut sint propriè eius.

169. Ad secundam confirmationem, nego quod in potentia visiva non detur maior actio, & conatus, seu quod plus virium suarum non exerat; & insumat, quando ex perfectiori specie; & obiecto perfectius videt, nam non semel animalia ex continua visione nivis amiserunt visum, quod aliunde provenire nequit, nisi quia nix est perfectissimum visibile maxime consumens virtutem visivam, eo quod illam maxime exercet, quod falsum esset si non exigeretur maior vis visiva ex parte potentia ad perfectius visibile, aut si maior perfectio visionis non refunderetur etiam in maiorem activitatem, & conatum potentia visivæ, sed solum in speciem. Et ex hoc etiam sequeretur, quod ad videndum Deum, supposita essentia divina per modum speciei præsentis intellectui, intellectus non indigeret maiori acumine, aut lumine intellectivo, quam ad alia obiecta naturalia; quæ licet sit sententia Vazquij, quot tamen absurdus sit exposita; tam *suprà* exposuimus. Sequitur ergo, quod potentia visiva magis laborat, & insumat vires, dum perfectius videt obiectum, id est, magis visibile. Undè oppositum assumere ad probandum contrariam sententiam, satis declarat, ipsam non minus falsam esse, quam tale assumptum.

170. Ad fundamentum ex PP. & ex Sac. Textu, iam *suprà* vidimus, quantum distet mens PP. & Apostoli in illis verbis, ab intento contrariorum. Undè cum inquit Augustinus: *Non quasi dormientes, non quasi ut non conemur, non quasi ut non velimus,* nihil verius; sed vbi inveniatur in Augustino, quod illud velle, & conari per se ad salutem debeat esse ex viribus natis liberi arbitrii, & non ex gratia dante vires ad illud conari, & velle? Sanè nihil magis contrarium Augustino excogitari potuit. Nec secundus locus magis iuvat intentum; tum, quia illud opus de Prædestinatione, & Gratia est suspecti Authoris; tum, quia vltro fateamur quod ad nos pertinet conari ad bona, & velle illa, sed negamus quod ad nos pertineat tanquam ex nobis, & non ex viribus gratia; si enim non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quæ si ex nobis, quanto minus conari, & velle; vnde in ipso Textu supponit Author, quicumque sit, quod & velle ipsum Deus donat, sicut bona, quæ volumus, vnde supponit, quod licet ad nos pertineat, quia nos sumus, qui volumus, & non Deus, per nostrum velle; volumus autem, seu habemus velle donatum, & consequenter ex viribus gratia, & non ex nobis.

171. Nec D. Dionysius oppositum inquit. Certissimum est enim, quod quisque debet pro sua virili parte ad Dei imitationem

contendere, & divinam actionem in se ostendere, ut Dei fiat adiutor, quo nihil divinius est; sed negamus, tanquam alienissimum à Dionysio, quod sua virilis pars, vi cuius debeat sic contendere ad Dei imitationem, & Dei actionem in se ostendere, & fieri Dei adiutor, sit virtus illa partialis, & innata liberi arbitrii ratione sui, aliàs virtute propria per naturam posset quis fieri Dei adiutor, quo nihil divinius est, & id quo nihil divinius est, attribui deberet libero arbitrio ex se ipso, seu ex sua virtute nativa. Igitur virilis illa pars est potentia cuiusvis ut elevata, & fortificata virtute divina per participationem, quæ illi à Deo communicatur ut propria sit ipsius, & ut quisque ex parte sua viriliter conetur, & imitetur Deum, & ostendat in se actionem divinam, & fiat Dei adiutor; cum enim hoc sit divinisimum, seu nihil illo divinius, non nisi virtute divina fieri potest. Pro cuius clara intelligentia, notandum valde est, quod duplicem gratiam semper requirimus ad actus supernaturales eliciendos, unam sufficientem per modum virtutis ex parte potentia, qua potentia ex parte sua fiat potens agere supernaturaliter, seu divinitus; aliam efficacem, qua semel sic potens in actu primo, moveatur à Deo, & fiat à Deo agens in actu secundo, seu qua Deus faciat immediatè illum agere, seu velle, seu conari, seu operari ad salutem; hæc secunda activè se tenet ex parte Dei, quia ut alibi ostendimus, est ipsa actio Dei, quia ipse Deus facit ut vellemus, non autem se tenet ex parte nostra, nisi solùm passivè, & receptivè, quia in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, ut inquit D. Thom. nec illa est quo nostrum, sed quo Dei operantis, nec est virtus, aut actio nostra, sed virtus, & actio solius Dei, & idè est requisita ex parte Dei, seu ex parte causæ primæ, ut alibi ostendimus, & explicabimus. Illa autem prima est requisita ex parte nostra, & ex parte nostra se tenet, & est quo nostrum, & virtus nostra, qua nos principaliter agimus, intelligimus, aut amamus, non quo Dei, nec virtus Dei, qua Deus amet, intelligat, aut agat. Igitur, quotiescumque dicitur, quod ad nos attinet ex nostra parte, seu pro nostra virili parte conari, contendere, cooperari, & coadiuvare ad salutem, *ly pro nostra, aut ex nostra parte*, non contraponitur gratia nobis infusæ ex parte principij dante nobis virtutem; sed potius hæc ponitur ex nostra parte, qua ex parte nostra conemur, & cooperemur: Solum ergò contraponitur Deo moventi, & facienti ex parte sua ut conemur, vellemus, & operemur, nam Deo sic operanti cooperamur per nostrum conatum, licet posteriori naturæ ad operationem se tenentem ex parte Dei, & hoc pacto sumus Dei cooperatores, & coadiutores, tanquam ministri ab

co mori, & per modum quo instrumentum cooperatur artifici, & ipsum adiuvat ad opus, ut vidimus supra ex D. Thom. *num. 53.* licet cum maxima distinctione ab instrumento in eo, quod instrumentum antequam moveatur, non recipit virtutem principalem, & propriam, qua constituatur ut causa principalis continens ex parte sua opus artificiale, & idè non agit propria, & per se ex parte sua ad opus artificiale, sed ad illud parè agitur, attamen voluntas, antequam moveatur efficaciter à Deo ad opus salutare, recipit ex Deo per infusionem virtutem gratiæ sibi datam ut propriam, & principalem, qua principaliter ex parte sua, & in suo ordine causæ secundæ, & ab intrinseco sui, possit operari salutariter, licet cum dependentia, & subordinatione ad Deum ex parte sua moventem, & facientem, quod ipsa sic operetur. Et hæc quidem expositio maximè congruit menti D. Thom. supra expositæ *num. 56.* & explicat clarè, quo pacto gratia sit tota ratio formalis, & tota virtus cooperandi gratiæ, quia videlicet gratia nobis infusa, seu sufficiens per modum virtutis est tota ratio, & virtus ex parte nostra ad cooperandum gratiæ efficaci moventi, sicut virtus naturalis potentia est tota ratio cooperandi Deo ut Authori naturæ moventi ipsam.

172. Sed dices, dato, quod voluntas propriè laboreat, & conetur per habitum, si tamen iste sit tota virtus laborandi, & agendi, minimè extenuabitur, nec lasabitur, aut minuetur per hunc modum operandi, licet intensissimum, & ferventissimum, virtus nativa voluntatis ad alios actus naturales: Sed hoc est contra experientiam: Ergò. Sequelam probabis: Quia si virtus nativa voluntatis ratione sui non agit, quo pacto lasabitur, extenuabitur, aut imnuetur? Respondeo ad hoc, quod nimis inculcat Alderete, aliud esse agere, laborare, & conari verè, & propriè voluntatem, aliud lasari, fagitari, extenuari, aut minui eius virtutem ad alia; primum enim expressè dicitur ab Apostol. & PP. secundum verò quod tam certum ac primum, vel tanquam idem cum primo supponitur ab Alderete, ex nullo Sacro Textu, nec ex PP. probari potest. Et meritò, nam ex ferventissimo exercitio charitatis, tam longè ab est ut per se fatigetur, lasetur, aut extenuetur virtus nativa voluntatis ad alia naturalia, quantum longè ab est, quod ex intensissimo amore finis lasetur, aut extenuetur virtus ad media, omnia enim naturalia bona comparantur ut media ad finem ultimum, qui est obiectum proprium charitatis; vnde sæpissimè videmus, Sanctos ferventissimos in exercitio charitatis, ex hoc ipso diligentissimos fuisse in operibus quoad substantiam naturalibus, cum hæc erant oportuna, & conducentia ad finem charitatis: Imò ut rectè notavit ex Div. Thom. M.

Serna, cum Apostolus dixit: *Plus omnibus laboravi*, loquitur de operibus quoad substantiam naturalibus, ut fuerunt labores manuum, peregrinationes, vigiliæ, & alia huiusmodi, quæ sunt opera naturalia quoad substantiam, & ad quæ ingens conatus naturalis voluntatis requiritur, licet in Paulo esset supernaturalis quoad modum, hoc est, ex imperio, & amore intensissimo charitatis, qui nedum non minuebat, nec extenuabat vires nativas voluntatis ad conatum quoad substantiam naturalem ad hæc opera quoad substantiam naturalia, sed illas potius iuvabat, & si fas sit dicere, augebat. Undè cum dicitur, quod qui ferventius amat Deum minus amat bona temporalia, si *ly minus*, intelligatur apertivè, verissimum est, non tamen semper est verum, si *ly minus* intelligatur intensivè, quia dum bona temporalia, & naturalia sunt necessaria, vel de consilio conducentia ad finem charitatis, quo intensius quis amat Deum, tanto intensius amat ea ut media ad Deum, licet minus, vel nullatenus ea amet ut finem, non propter extenuationem virtutis ad ea amanda, sed propter incompatibilitatem amandi ea ut finem cum amore Dei ut finis. Quæ doctrina valde notanda est, nam gratia infusa minimè datur ut extenuet virtutem naturalem potentiarum naturalium ad sua obiecta proportionata, & ad suos actus naturales, sed ut illam perficiat, & eleveat ad actus, & obiecta superantia, & improportionata, vi cuius elevationis non extenuatur, sed potius iuvatur, ut ex perfectiori motivo, & cum maiori conata possit tendere in exercitio, in obiecta naturalia, & proportionata, quando ex precepto, vel consilio oportuerit.

173. Si verò dicas, experientiam ipsam docere, quod nimis contemplativi, & amantes Deum, sæpè patiuntur deliquia virium naturalium, & in sensu composito amoris Dei intensissimi voluntatem vix posse aliud amare, aut conari ad alia. Respondeo, hoc contingere per accidens in hominibus, eo quod amor Dei, & eius contemplatio non exercetur independenter à phantasmatis, quorum usus ad intensam Dei contemplationem est subtilissimus, & laboriosus, & infumens penè omnes spiritus vitales, & indè contingit deliquium virium corporalium, & naturalium; quod quidem deliquium non patiuntur sanè Angeli, nec anima separata, quantumvis intensissimè exercens contemplationem, & amorem Dei, Angeli enim beati intensissimè Deum contemplantur, & amant actualiter semper, quin ex hoc minuat, aut extenuetur virtus eorum ad ministeria quoad substantiam naturalia, ut evidentissimum est; quinimò non defunt Theologi Mytici, qui adhuc in hominibus censeant, intensissimam contemplationem, & amorem Dei tanto perfectiorem esse, quanto minus impedit,

aut minuit sua intentione exercitium, & applicationem naturalis virtutis ad alia, quia tunc exercetur cum maiori independentia, vnde dicunt Mariam Sanctissimam passam non fuisse huiusmodi deliquia virium corporalium, & naturalium, imò nec Christum Dominum; & Gregorius ille Lopez singularissimus in Indijs Dei contemplator, & amans testatur, se delinasse Mundi Mapam, quod maximam naturalium potentiarum applicationem exigebat, in sensu composito actualis contemplationis, & amoris Dei, quo fervebat, sine cessatione ab illo. Hoc dixerim, ut videat quisque, & miretur, supponi tanquam certum, & indubitabile, exercitium amoris intensissimi Dei per se minuire, lasare, & extenuare vires nativas animæ, & voluntatis ad alia, idemque esse animam laborare spiritualiter, aut conari ferventer in Deum amore illo, ac suas nativas vires extenuare, minuire, & lasare ad obiecta naturalia.

174. Adhuc tamen dato, quod sic extenuarentur vires nativæ voluntatis, seu tardiores redderentur, hoc minimè probaret illam partialiter proximè concurrere per se, ad actum supernaturale, sed satis esset quod per se concurrent ad rationem genericam intensiori concursu, nam quantum activitatis genericæ, & per modum potentia expenderet voluntas in actu charitatis, tantum deesset ut conaretur ad alia. Vel præscindendo ab hoc, dici potest, quod propter mutuam virtutis infusæ, & naturalis unionem, & subordinationem ad idem suppositum, lasata vna, lasaretur alia, sicut inter potentias realiter distinctas eiusdem suppositi contingit, per laborem, & nimium exercitium unius gravari aliam, & torpere ad suum opus, licet in actu alterius ipsa per se, & immediatè non laboreat, quia propter mutuam subordinationem intellectus; v. g. est intellectus voluntatis, & voluntas est voluntas intellectus; & similiter inter potentias sensitivas, & operativas ad extra. Videantur à nobis dicta, *lib. 1. de Anima, quest. 8. num. 17. & 21.*

175. Quarto obijcit Alderete, quod si habitus infusus esset tota ratio agendi, superflueret potentia ad illius actum eliciendum; si quidem ut quid, si totaliter actus produceretur ab habitu? Sed hoc est absurdum: Ergò habitus infusus non est tota ratio agendi. Confirmat, quia totum minus, quod præstat potentia respectu actuum naturalium, præstaret habitus respectu actuum supernaturalium, si quidem sicut potentia est tota activitas respectu illorum, ita habitus respectu horum esset tota activitas: Ergò superflueret potentia ad istos. Respondeo negando maiorem; & ad interrogationem, dico, quod potentia requiritur ut illos eliciat ut quod, & per modum potentia, seu immediatè, immediatione potentia. Si vero

quod dicas, sufficere suppositum ad illos eliciendos ut quod, dico sufficere ad illos eliciendos ut quod simpliciter, & absolute tale, quia hoc modo agere ut quod, seu esse quod existens, & agens, hoc pacto, est proprium munus suppositi; attamen non sufficere ad eliciendos illos ut quod per modum potentiae, quae est quod solum respectu ad habitus, & actus, qui sunt quo illius, seu quibus ipsa agit, non est autem quod omnino simpliciter, & absolute, quia est quo sui suppositi, & substantiae, & ideo ad eliciendos illos ut quo immediatum suppositi, & ut quod respectu ad habitus requiritur potentia, quia hoc modo agere est proprium potentiae. Ad confirmationem, nego antecedens, quia potentia respectu actuum naturalium est tota activitas, tam per modum potentiae, quam per modum virtutis; at habitus respectu actuum supernaturalium est tota activitas per modum virtutis proximae, sed non tota activitas per modum potentiae, & virtutis, quia potentia etiam est activa ratione sui per modum potentiae, unde potius superflueret habitus per modum potentiae influens, cum supponatur potentia ad hoc sufficiens.

176. Sed replicabis primo, quia vel activitas per modum potentiae, quam concedimus voluntati ratione sui, est activitas proxima, & immediata, vel solum remota, & mediata? Si proxima: Ergo potentia ratione sui habet proximam, & immediatam activitatem in actu supernaturalem, quod est contra Thomistas omnes. Si remota, contra est primo: Quia ad activitatem remotam sufficit suppositum, vel anima, quae de se est activa remota omnium actuum vitalium, unde superflueret potentia. Secundo: Quia inexplicabilis est ista activitas remota, & mediata potentiae respectu actus supernaturalis, quia omnis activitas remota, si est vera activitas, debet esse activitas immediata respectu activitatis proximae, vel intermediariae, vel saltem exigentia illius: Sed potentia naturalis ratione sui non est activa activitatis proximae, nempe habitus supernaturalis, nec exigentia illius: Ergo non est activa, adhuc remota, ratione sui. Confirmatur primo: Nam materia prima in nostris principiis non est activa, adhuc remota, non alia ratione, nisi quia est pura potentia in omni ordine: Sed per nos voluntas, seu potentia naturalis ratione sui est pura potentia in ordine supernaturali, sive ad actum supernaturalem: Ergo nec remota est activa illius. Secundo: Nam principium activum remotum, si sit verum activum alicuius operationis, debet illam praetercontinere in actu formali, aut eminentiali: Sed potentia naturalis ratione sui hoc pacto non continet actum supernaturalem: Ergo non est activa illius, adhuc remota. Tertio: Nam principium activum remotum perfectius debet continere actum, vel effectum,

quam activum proximae, ut patet in anima, & potentis, anima enim perfectius continet actus vitales, quam potentiae, quia illa est principium remotum, cui subordinantur potentiae, tanquam quo suo quod: Sed potentia ratione sui non continet perfectiori modo actum supernaturalem, quam illum contineat habitus: Ergo: Quarto: Nam si repugnat activitas, seu virtus naturalis proxima in actum supernaturalem, pariter debet repugnare activitas, seu virtus naturalis remota ad illum, sicut quia repugnat dispositio naturalis proxima ad gratiam, omnes dicunt repugnare etiam dispositionem positivam remotam: Ergo potentia naturalis nec remota est activa actus supernaturalis. Quinto: & principaliter: Quia vel potentia influit immediate, & ut quo in aliquid actus supernaturalis, vel in nihil: Si in nihil, quomodo influit immediate immediate potentiae: Si in aliquid: Ergo est virtus proxima, saltem partialis.

177. Ad haec respondet Illustrissimus Godoy, & bene, activitatem per modum potentiae, esse immediatam per modum potentiae, sed mediatam mediatione virtutis; unde solum sequitur, quod potentia ratione sui habeat immediatam activitatem in actum supernaturalem, immediatam inquam immediate potentiae, sed indigente virtute media, quae sit tota ratio formalis agendi; hoc autem non est contra omnes Thomistas. Ad objectionem autem contra activitatem remotam, & mediatam respondet, quod ad principium remotum omnino, nempe meditatione potentiae, & virtutis; sufficit suppositum, vel anima, secus ad principium remotum, seu mediatum mediatione solius virtutis, cum immediate potentiae: Hoc quidem verum est, sed nondum satisfacit, quia non explicat, cur anima non possit etiam esse potentia immediate activa immediate potentiae, licet mediatione virtutis. Ratio enim Thomistarum, cur anima non sit potentia immediate activa, est, quia non potest specificari ab operatione: Sed iuxta doctrinam Illustrissimi Godoy, intellectus ratione sui est potentia immediate, immediate potentiae, activa operationis supernaturalis, quamvis non specificatur ab illa, quia sane intellectus non specificatur ab operatione supernaturali: Ergo pariter anima poterit esse potentia immediate activa immediate potentiae, quin propterea specificetur ab operatione, cuius hoc modo sit activa. Si dicas, ut dici debet, intellectum ratione sui non specificari ab operatione, vel intellectione supernaturali, specificari autem ab actione communi intellectionis, sub qua continetur intellectione supernaturalis, ideoque esse immediate activam illius immediate potentiae; animam vero specificari non posse ab operatione adhuc in communi, & ideo esse non posse po-

tentiam immediate activam. Si idquam hoc dicas, ergo iam distinguas rationem communem intellectionis, a ratione differentiali supernaturalis, ita ut potentia sit immediate activa immediate potentiae, quia immediate est activa respectu illius, & immediate specificatur ab illa. Haec igitur est nostra solutio, & sententia, sine qua haud facile explicabitur praefata difficultas.

178. Ad secundam distinguenda est duplex activitas remota, alia radicalis, alia obedientialis. Activitas remota radicalis, fateor, quod debet importare, vel activitatem in proximam activitatem, vel exigentiam illius, & ideo anima est remota radicaliter activa, quia exigit, & radicat potentias immediate activas; activitas autem remota obedientialis non debet esse activa, nec exactiva activitatis proximae, sed satis est, quod sit obedientialiter elevabilis per virtutem, quae faciat illam propriam, & principaliter activam actus supernaturalis. Si dicas: Activitas remota obedientialis non est verum, & propriam activitatem: Ergo propriam loquendo implicat in terminis activitatem remotam obedientialis. Distinguo antecedens: Non est verum, & propriam activitatem respectu illius, erga quod est remota, & obedientialis, concedo: Respectu illius, erga quod non est remota, nec obedientialis, sed immediata, & naturalis, nego antecedens, & consequentiam in eodem sensu: Quia activitas innata potentiae est quidem immediata, & naturalis secundum quid, nempe erga rationem genericam contrahibilem per actum supernaturalem, & ex hac parte est propriam activitatem; solum autem est remota, & obedientialis respectu actus supernaturalis simpliciter, seu quoad differentiam, & respectu huius dicimus illam non esse verum, & propriam activitatem, nec potentiam ratione illius esse verum, & propriam activam per se actus supernaturalis, sed solum improprie, in quantum est capax elevari per virtutem, & activitatem gratiae, qua potest fieri verum, & propriam activa illius, quam capacitatem appellamus activitatem remotam obedientialem, non accipiendo activitatem in sensu proprio, sed in sensu improprio, quia per ly *obedientialiter*, & *remota*, alienatur significatio propria *activitatis*; unde concludimus potentiam naturalem ratione sui non esse propriam, & per se activam, adhuc remota, actus supernaturalis, quia omnis activitas propria, & per se, licet remota, importat exigentiam activitatis proximae, si enim non exigit positivam activitatem proximam, sed solum est obedientialiter capax illius per puram non repugnantiam, non potest esse activitas propria, & per se respectu illius, erga quod est pura non repugnantia. Ex quo non inferas potentiam non agere propriam, & per se actum supernaturalem, quia licet ratione sui non sit

proprie, & per se activa illius, ratione tamen habitus sit proprie, & per se activa supernaturaliter, seu actus ut supernaturalis, & sic ratione illius, licet non ratione sui, proprie, & per se agit supernaturaliter.

179. Ad primam confirmationem, concessa maiori, & minori, nego consequentiam: Quia ex quo materia prima est pure potentia in omni ordine non est elevabilis ut ipsa agat, nec capax ut sit proprie activa, praesertim, quia ratione sui non est activa adhuc in genere aliquo operationis, & ideo nec remota est activa in specie vlla actionis: Attamen potentia naturalis, licet non sit in actu supernaturali, sed pura potentia in eo ordine, est tamen in actu, & activa respectu operationis in genere, sub quo continetur operatio supernaturalis, & ex hoc capite est elevabilis ut agat per se supernaturaliter. Ad secundam respondet Godoy, potentiam ratione sui continere actum supernaturalem in actu eminentiali remoto. Sed vel fallitur, vel abutitur terminis, quia continere eminentialiter aliquid ex terminis significat continere illud sine imperfectione, seu cum maiori perfectione, quam sit in se ipso; implicat autem in terminis potentiam ratione sui continere remota actum supernaturalem cum maiori perfectione, quam sit in se ipso; imo contentia eminentialis implicat quod sit elevabilis ad continendum formaliter, quia est perfectior contentia, quam formalis, unde implicat quod contentia eminentialis sit remota. Respondeo ergo primo, solum probari, quod potentia ratione sui non sit verum, & propriam activa, adhuc remota, actus supernaturalis; quod libenter fatemur, dummodo ratione habitus fiat verum, & propriam, & per se activa illius. Secundo, nego maiorem: Quia cum principium activum alicuius operationis debeat esse in potentia ad ipsam, & magis in potentia, quod magis remotum est, implicat quod illam praetercontinet in actu formali, nec in actu eminentiali. Solum ergo debet illam praetercontinere in actu primo remoto obedientiali, ad quod sufficit; quod per se sit virtus activa quoad rationem genericam, sub qua continetur illa operatio, & ideo elevabilis per virtutem, & activitatem proximam ad speciem talis operationis; & hoc sensu dicimus potentiam ratione sui esse principium remotum activum operationis supernaturalis.

180. Ad tertiam distinguo maiorem: Principium remotum radicale, seu propriam, & per se activum remotum, concedo maiorem: Principium remotum pure obedientiale, quod non est ratione sui propriam, & per se activum, sed tantum elevabile, ut sit propriam, & per se activum, nego maiorem, nempe quod debeat continere perfectius operationem, quam principium proximum, & concessa minori, nego conse-

consequentiam? Quia propterea anima continet perfectius operationes naturales, quam potentia quælibet, quia anima est radicaliter activa illarum, seu propriè, & per se activa remotè respectu illarum; at potentia naturalis respectu actuum supernaturalium non est ita remotè activa, sed solum remotè obedientialiter, per elevabilitatem, seu capacitatem, ut fiat propriè, & per se activa illorum, & ideo non exigit illos perfectius continere, quam ut proximè activa illorum. Nec obest, quod habitus subordinetur potentia ut *quo suo quod*, quia ex terminis hæc subordinatio non probat perfectiorem continentiam operationis in principio *quod*, quam in *quo*, sed solum quando *quod* exigit ut sui proprietatem ipsum *quo*, non verò, quando supra omnem sui exigentiam elevatur per ipsum *quo* ad agendum supra sui naturam, quia tunc etiam elevatur ad agendum supra sui naturam continentiam, & fit continens id quod non continebat, & activum illius, cuius per se activum non erat.

181. Ad quartam, concedo antecedens, quia nos non dicimus potentiam habere activitatem naturalem remotam ad actum supernaturalem, quia hæc deberet importare aliquam positivam exigentiam, aut conducentiam per se ad ipsum, & ideo repugnat non minus, quam dispositio positiva naturalis remota ad gratiam, & eodem titulo; sed solum concedimus potentia activitatem remotam obedientialem, quia propriè, & simpliciter non est activitas, sed elevabilitas ad propriam activitatem, fundata in vera, & propria activitate erga rationem genericam intellectiois, negativè se habentis, & purè obedientialiter, ut fiat activa per se intellectiois specificè supernaturalis: Ex quo distinguo consequens: Ergò potentia naturalis, nec remotè naturaliter est activa actus supernaturalis, concedo: Nec remotè obedientialiter, nego.

182. Ad quintam, non facilè responderi potest, si negetur distinctio supra data rationis genericæ, & specificæ. Nam si dicas, potentiam influere immediatè totum immediatione potentia, nihil immediatione virtutis. Adhuc rogo: Vel immediatione potentia activæ influit immediatè totum, vel solum immediatione potentia passivæ? Si hoc secundum, non est ad rem, quia argumentum procedit de influere activè, & per modum causæ efficientis, non de influere purè passivè. Si primum: Ergò voluntas erit ratione sui potentia immediatè activa totius actus supernaturalis: Ergò non indigebit virtute distincta ad agere supernaturaliter. Rursus rogo: Vel immediatione potentia naturalis, vel immediatione potentia solum obedientialis? Si hoc secundum: Ergò sensus est, quod voluntas est immediatè potentia obedientialis ad totum actum supernaturalem,

quod est manifestè falsum; quia solum est immediata potentia obedientialis ad habitum, non autem ad actum, & item quia potentia obedientialis, ut talis, non est immediatè activa, sed solum immediatè passiva, & sic repugnat agere immediatè immediatione potentia obedientialis. Si dicas primum, longè absurdius est, quia nemo audebit dicere voluntatem esse immediatè activam totius actus supernaturalis immediatione potentia naturalis activæ.

183. Dicere autem, nihil aliud significari, dum dicitur potentiam esse immediatè activam totius actus supernaturalis immediatione potentia, quam non dari potentiam mediam. In primis hic sensus habet contra se, quæ supra arguebamus num. 115. Deindè aliud est esse potentiam immediatam immediatione potentia, aliud esse immediatè activam immediatione potentia: Ad primum quidem sufficit non dari potentiam mediam; cæterum ad secundum amplius requiritur, nempe, quod per modum potentia sit verè, & immediatè activa: Sicut ad hoc ut substantia ignis sit substantia immediata calefactioni, satis est, quod non detur substantia media; attamen ut sit immediatè activa illius immediatione substantia, ultra requiritur, quod sit immediatè activa per modum substantia; & quia hoc non admittimus Thomistæ, negamus illud: Ergò dato, quod voluntas possit dici potentia immediata immediatione potentia, non tamen, quod immediatè agit immediatione potentia totum actum supernaturalem.

184. Undè nisi his difficultatibus fiat satis, dicendum censeo, influxum potentia immediatum immediatione potentia explicandum esse ita, quod sit influxus immediatus secundum quid, id est, quantum ad rationem communem, quæ correspondet potentia, ut potentia intellectivæ, vel volitivæ in genere. Iuxta quam explicationem, dico, quod potentia influit aliquid immediatè in actu supernaturali, nempe ipsam rationem genericam, sed nego, quod sit propterea virtus partialis, quia voluntas, & habitus non sunt duæ virtutes, nec duæ causæ, & sic nec sunt virtutes partiales, nec causæ partiales, sed sunt, voluntas potentia totalis, & habitus virtus totalis potentia, ex quibus resultat una causa per se actus supernaturalis, nempe ex voluntate ut ex potentia totali, & ex habitu ut ex virtute totali; ex potentia ut activa per se intellectiois in genere, & ex habitu, ut ex *quo* activo per se supernaturaliter. Vel, ut alijs terminis utar, ex potentia ut activa in *quid*, & ex habitu ut activo in *quale quid*, quia munus potentia proprium est agere per se in *quid*, id est, in genus operationis, quod prædicatur in *quid*, sive ut *quod* in recto, & absolutè agens; munus verò proprium habitus, seu virtutis, est agere in *quale*

qualequid, id est, qualificando quidditativè operationem potentia, & constituendo potentiam, ut *quo* eius, taliter activam, talitate specifica, & differentiali; unde, sicut in actu supernaturali voluntatis distinguuntur duæ istæ interrogationes: *Quid est?* Cui respondetur: *Volitio*, & ista: *Qualis volitio?* Et respondetur: *Amicabilis Dei, vel supernaturalis*. Ita in voluntate debent distinguuntur duæ interrogationes respectivè ad actum charitatis, nempe ista: *Quid est voluntas erga actum charitatis?* Et respondetur: *Volitio, seu amantia*; & hoc habet ratione sui: Et ista: *Qualiter?* Et respondetur: *Amicabiliter erga Deum, vel supernaturaliter*; & hoc habet ratione habitus. Undè sicut propter primum dicimus quod genus prædicatur de actu in *quid* ut totum potentiale, & in supponendo, seu quod est *quid*, seu *quod* ipsius; sed differentia solum prædicatur de ipso in *qualequid*, seu est qualitas quidditativa eius: Ita dici debet de principio adæquatè activo illius, nempe quod ut activum in genere est activum in *quid*, seu *quod* activum; sed ut differentialiter activum, esse activum in *qualequid*, hoc est, qualificativum quidditativè actionis, seu activum ut *quo* qualitatis essentialis operationis, nempe differentia specificativæ ipsius. Et sicut in homine animal est totum potentiale, id est, totum quod est homo ut *quod*, sed cum potentialitate ad differentiam; rationalitas verò ut *quo*, & adiectivè, seu in *quale*, ut explicavimus in Logie. *Tract. 4. quest. 9. an. 2.* ita in principio specifico adæquato actus supernaturalis, principium genericè activum, quod est potentia, est totum agens ut *quod*, seu agens per se in *quid*, in potentia tamen ad activum *quo*, & differentiale; sed activum differentiale, quod est habitus, est solum activum in *qualequid*, seu ut *quo* differentiale, & qualificativum activitatis potentia formaliter, licet effectivè erga actum.

185. Hæc ita diffusè explicavi, quia experientia didici, multum interesse formare, & exprimere conceptum quidditativum eius, quod controvertitur, & defenditur; nam semel hoc conceptu formato, sola opus est Logica, vel naturali, vel artificiali, ad objecta in contra enervanda. Undè pro tali conceptu quidditativo principij adæquati, & specifici actus supernaturalis exprimendo, nulli labori parcendum iudicavi; potissimè quia Illustriss. Godoy, qui sanè in hac controversia, nedum alios Thomistas, verum & se ipsum excesit, ferè omnes notaverunt, asseruisse quidem, sed confusissimè explicasse activitatem veram potentia ratione sui in actum supernaturalem, non solum ut *quod*, sed etiam ut *quo*, licet illam dicat

Illustriss. Palancus.

esse activitatem remotam absolutè, & immediatam immediatione potentia. Quod quidem verum iudicavi semper: Sed non aliter potui formare conceptum quidditativum, & mihi clarum, nisi concedendo potentia ratione sui activitatem per se, veram, & immediatam in rationem genericam, sub qua contineatur actus visionis Dei; v. g. quæ quidem activitas sit remota erga differentiam, sed non verè activitas per se erga illam, sed solum vera elevabilitas ad activitatem per se erga eandem, fundata in activitate erga rationem genericam, quia potentia non per se activa in genere aliquo, implicat quod elevetur ad verè, & propriè agendum per se in aliqua specie illius generis. Undè potentia naturalis non elevatur ut purè passiva; sed ut activa essentialiter erga suum obiectum specificativum, elevatur ad agendum in specie contenta sub illo.

186. Obijcitur quintò: Quia actus charitatis, ex quo vitalis est, petit per se procedere à principio vitali: Sed est vitalis etiam quoad specificam differentiam, ut sæpè diximus: Ergò etiam quoad specificam differentiam petit procedere per se à principio vitali: Sed sola potentia est principium vitale, non autem habitus charitatis: Ergò etiam quantum ad differentiam petit procedere per se à potentia. Minor hæc, in qua stat difficultas, probatur, quia principium vitale ut tale, essentialiter debet esse ab intrinseco subiecti viventis: Sed sola potentia est ab intrinseco subiecti viventis, non verò habitus: Ergò. Maior probatur: Quia ad rationem principij vitalis non sufficit esse intrinsecum subiecto operanti: Ergò ultra debet esse ab intrinseco illius. Probatur antecedens, primò: Quia calor in aqua est principium intrinsecum; & tamen quia non est ab intrinseco non est principium vitale: Ergò. Secundò: Quia species impressa est intrinseca intellectui; & tamen, quia non est ab intrinseco, non est principium vitale: Ergò. Tertio: Quia principium vitale debet esse vitale in actu primo, sicut actio vitalis est vitalis in actu secundo: Sed ut actio sit vitalis in actu secundo, non sufficit, quod sit intrinseca agenti, sed requiritur quod sit ab intrinseco: Ergò pariter ut principium sit vitale in actu primo.

187. Respondetur facilè, concessio toto primo syllogismo, negando minorem, nempe quod habitus non sit principium vitale, quia iam supra probabimus esse principium vitale. Ad probationem in contra, posset omnitti, quod principium proximum vitale debeat esse ab intrinseco viventis; & negari, quod habitus charitatis non sit ab intrinseco in diligente Deum, quia licet non sit ab intrinseco nature,

est tamen ab intrinseco gratiæ, eo quod radicatur in gratia habituali, quæ est quasi natura in ordine supernaturali radicans habitus, & virtutes supernaturales. Nec obest, quod gratia ipsa non sit ab intrinseco, quia in principio radicali per modum naturæ nemo exigit quod sit ab intrinseco, aliàs non esset primum principium, & consequenter non haberet rationem naturæ, de cuius essentia est, quod sit *primum principium motus eius in quo est*, vnde satis est, quod sit principium intrinsecum eius, sed non requiritur quod sit ab eo.

188. Cæterum, quia probabilissimum est, quod potest actus charitatis elici cum auxilio transeunti in voluntate sine gratia habituali in anima, & idem de actibus supernaturalibus fidei spei, & alis, idè nego maiorem, nempe, quod de essentia principij vitalis sit esse ab intrinseco viventis. Ad probationem in contra, distinguo antecedens: Ad rationem principij vitalis non sufficit quod sit intrinsecum, absolutè loquendo, concedo, quia plura dantur principia intrinseca subiecto, imò & ab intrinseco, quæ non sunt vitalia: Si adsint cæteræ conditiones principij vitalis, nego antecedens. Ad cuius primam probationem, concedo, quod calor in aqua non est principium vitale; cæterum non præcisè, quia non est ab intrinseco, nam frigiditas est illi ab intrinseco, & vitalis non est; sed quia non est aquæ principium se movendi, aut quo immanenter operetur, vel quia non est conaturale, & perfectivum aquæ, sed illi violentum, & ex alijs disparitatibus ab habitu supernaturali iam supra expensis. Ad secundam, concessa maiori, similiter nego minorem: Ratio enim quare species impressa non est vitalis, est, quia non est principium *quo* viventis, sed obiecti, ex parte obiecti concurrens; è contra autem est habitus supernaturalis, qui constituit potentiam vitaliter activam, Ad tertiam, distinguo maiorem, vel *ly sicut*: Sicut & eodem modo, nego: Sicut & diverso modo, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam; quia actio vitalis est essentialiter motus ab intrinseco viventis, at principium vitale non est motus, sed est illud principium intrinsecum viventis, quod significatur, dum dicitur actionem esse à principio intrinseco; hoc autem non importat essentialiter esse ab intrinseco, sed solum esse intrinsecum principium eius.

189. Sexto obijcies, quia si habitus esset tota ratio formalis agentis supernaturaliter, voluntas solum per accidens, & non per se, eliceret actum charitatis: Sed hoc est absurdum, quia aliàs non mereretur in illo: Ergò. Probatur sequela: Quia solum illum

eliceret per habitum: Sed habitus est accidens voluntati: Ergò solum per accidens eliceret actum charitatis. Hoc argumentum proposuit sibi D. Thom. in 3. dist. 23. quest. 1. artic. 1. ad probandum non esse necessarios habitus in potentia, sic: *Potentia per se ordinantur in actus proprios, & non per accidens: Sed habitus sunt accidentia: Ergò potentia non ordinantur ad proprios suos actus medijs habitibus.* Respondet tamen: *Ad secundum dicendum, quod ad actum proprium per se rei potest res ipsa ordinari mediante aliquo accidenti, non quidem extraneo, sed quod consequitur ex principijs rei, & idè ignis mediante calore calefacit. Et idem erit in proposito quia virtutes conformantur principijs naturalibus.* Ex qua doctrina constat, quod potentiam esse per se activam, aut per se ordinatam ad actum, solum excludit quod ordinetur per accidens aliquod extraneum, non verò per accidens intraneum, pro quo intelligit D. Thom. vel accidens, quod consequitur vt proprietates ex principijs rei, vt calor in igne, vel accidens conformè principijs naturalibus, vt virtutes: Cum ergò habitus charitatis sit conformissimus principijs naturalibus, vtpotè maxime perfectivus naturæ voluntatis; indè est, quod reputari debet vt accidens intraneum, & proprium voluntatis, non verò vt extraneum, ac per consequens agere ratione illius non est agere per accidens, sed agere per se, in quarto modo dicendi per se. Undè in forma, nego sequelam. Ad probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Habitibus est accidens extraneum, nego minorem: Est accidens intraneum, & conformè activitati voluntatis, concedo minorem, & nego consequentiam.

190. Sed replicabis: Per nos habitus est accidens saltè intraneum: Sed elicit actum charitatis per habitum: Ergò per accidens, licèt intraneum. Secundò: Quia habitus charitatis est voluntati supernaturalis, superansque exigentiam illius: Ergò non est conformis naturæ illius, nec illi conaturalis: Ergò est accidens extraneum. Respondeo, quod in *ly per accidens* latet æquivocatio, & ratio est, quia *ly per se*, & consequenter *ly per accidens*, quatuor modis accipi potest, vt notatur in Logic. *Tractat. 7. quest. 2. anum. 2.* Primo dicitur *per se*, quod est de essentia rei, & *per accidens*, quod est extra essentiam illius. Secundo dicitur *per se*, quod est accidens proprium rei, & *per accidens*, quod solum est accidens commune rei, & prædicatur contingenter de illa. Tertiò dicitur *per se*, quod non est verè accidens physicum, sed substantiale complementum rei; veruntamen prædicatur contingenter, vt existentia, seu existere, quod dicitur *per se* de essentia, licèt

contingenter. Quartus modus dicendi per se, est vtitissimus in causis, & effectibus, vtpotè inductus ad explicandum in causis modum causandi effectum, & modum quo effectus à causa procedit; vnde dicitur *per se* in quarto modo dicendi per se, *quod edificator edificat, quod pictor pingit*, dicitur autem per accidens, *pictor edificat*: Aut, *edificator pingit*: Iam ergò respondeo, concessa maiori, & minori distinguendo consequens: Ergò *per accidens*, licèt intraneum, in quarto modo dicendi per accidens, & contrapositivè ad *per se* in quarto modo, nego: Ergò per accidens intraneum, in alio modo dicendi per accidens non contraposto ad modum dicendi per se in quarto modo, concedo: Quia negari nequit, quod voluntas amat Deum per accidens, in aliquo modo dicendi *per accidens*; tum, quia amat Deum per amorem, qui amor est accidens voluntatis; tum, quia amat Deum contingenter; tum, quia amat Deum per habitum, qui est accidens: Cæterum voluntas eo ipso quod sit intrinsecè elevata hoc accidenti, seu habitu, vt sic elevata, per se amat Deum, & per se elicit actum charitatis in quarto modo dicendi *per se*, & non per accidens; sicut homo vt pictor per se pingit, & non per accidens, & vt edificator per se edificat, & non per accidens, licèt ars pingendi sit illi accidentalis, & similiter ars edificandi.

191. Ad secundam, concessa antecedenti, nego consequentiam, quia licèt habitus sit supra exigentiam voluntatis, non tamen est contra exigentiam illius, sed potius est multò magis perfectivus, & meliorativus voluntatis, quàm ipsa ab intrinseco exigere possit, & idè cum illo bene se habet, imò bonissimè, & hoc sufficit vt sit conformis, & conaturalis voluntati in aliquo vero sensu, & comprincipium intraneum eius. Sicut alicui pauperi, & ignobili non audenti exigere, aut petere sponfam divitem, & nobilem, tamquam improprietatem propter excessum, non idè esset illa, si illi daretur, disconformis voluntati eius, sed conformissimè, quia melius, ac conformius se haberet cum illa, quàm cum alia proportionata, quàm ipse petisset, quia si divitem, & nobilem non petivit, non fuit quia sibi bona non esset, aut disconformis suæ voluntati, sed ex defectu meriti, & possibilitatis ad illam adipiscendam. Sic ergò, quod voluntas ex natura sua non exigit gratiam, & charitatem, non est quia sibi contraria, aut disconformis, nec quia malè, aut contrariè se haberet cum illa, sed potius, quia cum tanto excessu sibi bona, quod ex defectu meriti, & possibilitatis, ad illam adipiscendam, aut merendam non pertingit. Undè si præter, & supra sui exigentiam detur, multò melius,

& conformius, & conaturalius se habet cum illa, quàm se haberet cum alio comprincipio inferiori exacto. Et pro maiori claritate, nota, quod aliquid potest dici conaturale alicui, vel ex parte subiecti, vel ex parte formæ: Dicitur conaturale ex parte subiecti, quando subiectum illud ab intrinseco exigit, & sic calor est conaturalis igni, & potentia vitales anime. Dicitur conaturale alicui ex parte formæ præcisè, quando licèt subiectum ex se non exigit illam formam, forma tamen illa ex sua specie, & natura exigit hoc subiectum, ita vt ex natura sua non sit forma destinata alteri subiecto, aut indifferens huic, vel alteri, sed determinatè illi; & hoc pacto gratia est conaturalis animæ intellectivæ, & habitus charitatis voluntati, & est principium proprium eius, & consequenter intraneum sufficientissimè, vt quod per illud agit, dicatur per se agere, & non per accidens, in quarto modo. Vidè *suprà num. 81.*

192. Sed dices; ex his ad summum probari, aut explicari, quod voluntas reduplicativè vt informatà habitu charitatis, per se sit elicitiva actus illius, & illum per se agat, aut eliciat: Loquendo verò de voluntate absolutè, & nudè sumpta, solum per accidens eliciet actum charitatis. Sicut aqua reduplicativè vt calefacta per se calefacit, per accidens autem est, quod aqua calefaciat absolutè loquendo: Sed hoc est absurdum: Ergò. Respondeo, quod loquendo de voluntate nudè sumpta, & secundum se, & vt activa ratione sui, non potest dici de illa in hoc sensu, quod per se elicit actum charitatis, aut per se est activa illius; quia hoc modo solum est per se volitiva voluntate humana, si sit voluntas humana, vel Angelica, si sit voluntas Angelica, vel ad summum activa rationis communis volendi, cui per accidens, & præter exigentiam coniungitur esse activa, seu agere in specie charitatis; vnde ratione sui solum est per se elicitiva actus charitatis, secundum quid, seu quoad rationem genericam, simpliciter autem per accidens. Nec per hoc sequitur, quod sit per accidens elicitiva actus charitatis, sicut aqua est calefactiva per accidens; tum, quia aqua non est ratione sui activa universaliter in aliquo genere sub quo contineatur calefactio, & sic nec per se secundum quid calefactiva. Tum, quia est calefactiva per accidens extraneum, & suæ naturæ contrarium; at voluntas ratione sui est universaliter volitiva obiecti, & activa in genere, sub quo contineatur actus charitatis, & illum elicit per accidens sibi intraneum, conformè, proprium, & conaturale, vt explicatum manet, & hoc sufficit vt dum illum elicit, illum eliciat absolutè per se in quarto modo dicendi per se. Fac-

ta autem reduplicatione voluntatis vt elevata, & aqua vt calefacta, adhuc est disparitas, nam perfectas aqua reduplicative vt calefacta, est ex suppositione, & sub reduplicatione contraria propriae naturae; & idem non est proprie perfectas in quarto modo; nec sufficit vt aqua, adhuc reduplicative vt calefacta, sit ipsa quae per se calefacit vt quod, sed pure denominative, & per accidens; at perfectas voluntatis in eliciendo actum charitatis est ex suppositione, & sub reduplicatione conformissima propriae naturae, nempe ex suppositione, & sub reduplicatione habitus charitatis, qui est proprium quo voluntatis, vnde est proprie perfectas in quarto modo, & sufficit, vt voluntas ipsa sit quae vt quod proprie, & per se elicit actum charitatis. Si autem velint contrarij, quod voluntas secundum se, vt pure voluntas humana est, sit absolute per se elicitiva actus charitatis, aut activa illius; hoc aperte negamus, & negandum est, nam actus charitatis est volitio quaedam potius divina, quam humana, nempe divina participative; voluntas autem humana absolute sumpta solum est per se volitiva humanitas, non divinitus, sed quod sit volitiva divinitus solum potest esse per se respectu illius vt divinizata per participationem naturae, aut charitatis divinae, & ex suppositione illius; sicut quod animal sit discursivum, aut discurrat, solum potest esse per se respectu illius vt rationalis, & ex suppositione, quod sit contractum per rationale, absolute autem animal solum est sensitivum per se, sed discursivum per accidens, & discurrat per accidens; sic igitur homo vt homo, solum est operativus modo humano, quod autem sit activus modo participative divino absolute est per accidens respectu illius vt hominis praecise, solumque est illi per se vt divinizado per participationem divinae naturae, nempe per gratiam.

193. Denique obijcies, quia praemissa naturalis influit ratione sui partialiter simul cum praemissa supernaturali in conclusionem supernaturalem, qualis est Theologica, ita quod utraque praemissa concurrat vt causa partialis, & vt partialis virtus: Ergo pariter poterit potentia, licet entitative naturalis, ratione sui influere partialiter in actum supernaturalem simul cum habitu concurrente partialiter, ita vt potentia, & habitus sint duae causae partiales, duaeque partiales virtutes. Confirmatur: Quia species naturalis deserviens actu fidei concurrat ex parte obiecti ad actum ipsum fidei ratione sui; sed non concurrat vt causa per accidens, nec tantum ad rationem aliquam genericam, sed per se ad rationem specificam, quia concurrat specificando ipsum actum fidei, & ob-

iective determinando ad ipsum: Ergo licet potentia sit entitative naturalis poterit ratione sui per se concurrere ad supernaturalem actum quoad speciem. Confirmatur secundo: Quia in homine peccatore anima ratione sui concurrat remote saltem, & radicaliter ad actus fidei, & spei; siquidem anima ipsa non elevatur forma aliqua sibi intrinseca supernaturali: Ergo pariter potentia poterit concurrere ratione sui vt principium proximum.

194. Respondeo, hoc argumentum iam supra obiectum, & solum fuisse *quest. precedent. a numer. 132.* vnde ex ibidem dictis, distingo antecedens: Praemissa naturalis ratione sui influit in conclusionem supernaturalem vt causa per se illius, nego antecedens: Ut causa per accidens, concedo antecedens, & nego consequentiam; quia ad summum infertur, quod potentia ratione sui influat in actum supernaturalem vt causa per accidens, quatenus per se influit rationem genericam volitionis, cui per accidens adiungitur differentia supernaturalis; caeterum cum sit omnino necessarium quod potentia eliciat vt causa per se, & non solum per accidens, actum supernaturalem, vt per illum vivat supernaturaliter, & vt sit illi voluntarius, est difficultas, quoniam sit ratio formalis, & virtus proxima ad eliciendum per se actum supernaturalem? Et dicimus, totam rationem formalem, & virtutem proximam agendi per se, & ab intrinseco actu supernaturali, esse habitum, potentiam vero non esse, nec rationem, nec virtutem proximam, adhuc partialem agendi per se supernaturaliter, sed ad summum agendi per accidens actu supernaturali; sicut permessa naturalis ratione sui, nec partialiter infert per se conclusionem supernaturalem, sed solum per accidens. Unde paritas oppositum probat, nempe, quod si potentia solum concurreret partialiter, sicut praemissa naturalis, solum per accidens eliceret actum supernaturalem, sicut praemissa naturalis solum per accidens infert conclusionem supernaturalem; & sicut praemissa naturalis, nec partialiter infert per se conclusionem supernaturalem, ita potentia nec partialiter eliceret per se actum supernaturalem. Et quidem praemissa naturalis non infert, nec influit in conclusionem illam ratione potentiae obedienciae, sed solum ratione suae veritatis, & virtutis naturalis; inferre enim implicat quod sit per potentiam obediencialem, vt per se patet: Ergo si paritas aliquid probat, probaret potentiam, non vt obediencialem, sed vt naturalem, & per suam naturalem virtutem concurrere actum supernaturalem; quod nec ipsi contrarij admittunt.

195. Ad primam confirmationem, iam etiam diximus *ubi supra, & Tract. de Fide, disputat. 5. quest. 7.* species deservientes fidei, supernaturalizari, & elevari intrinsece aliqua illustratione superna, quae sit illis tota ratio formalis, & tota virtus proxima movendi ad actum supernaturalem vt talem. Ad secundam pariter ibi diximus, dari tres sententias inter Thomistas, & inqualibet salvari, animam concurrere vt intrinsece elevatam, & ratione elevationis supernaturalis, vel immediate, vel mediate; vt immediate quidem elevata, si detur in ipsa anima immediate forma supernaturalis, qua radice habitus fidei, & spei, sicut radice potentias; vt mediate autem, sed intrinsece elevata, si non detur talis forma, sed solum habitus fidei, & spei intrinsece elevans potentias; nam eo ipso mediate elevat animam, & hoc sufficit, vt remote concurrat per se ad actus fidei, & spei, ratione, & virtute habitus supernaturalis. Notandum tamen est, quod nisi detur immediate in anima forma supernaturalis radicans tales habitus, non poterit dici, quod anima radicaliter per se elicit actus fidei, & spei, quia licet radice potentias vt activas naturaliter, vel in genere, non tamen radice illas vt activas supernaturaliter, nisi detur in ipsa anima, forma supernaturalis radicans habitus elevantes potentias. An vero illa detur, iam dicimus.

QUESTIO IX.

AN IN PECCATORE DETUR forma radicans habitus fidei, & spei?

1. SAepe promissimus in antecedentibus, & praesenti Tractatu huius dubij decisionem, quam amplius differre non libet, potissimum cum Illustrissim. Godoy in disput. ista de hoc ipso dubio sententiam protulerit. Cum ipso igitur.

2. Dico primo: *Anima peccatoris non elevatur immediate ad radicaliter eliciendos actus fidei, & spei, per auxilium naturae suae fluidum, quod sit imperfecta participatio naturae divinae.* Probat, primo: Quia auxilium animae deserviens ad radicaliter eliciendos actus fidei, & spei, deberet radicare habitus fidei, & spei: Sed auxilium naturae suae fluidum non potest radicare habitus fidei, & spei: Ergo nec deservire, vt anima radicaliter eliciat tales actus. Maior patet: Quia principium radicale non influit radicaliter in actum, nisi radice principio proximum actus, cum autem principia proxima actus fidei, & spei sint habitus, implicat quod auxilium aliquod, vel forma deserviat animae ad radicaliter eliciendos

tales actus, nisi per prius deserviat ipsi ad radicandos habitus. Minor vero probatur: Quia habitus fidei, & spei in peccatore sunt naturae suae permanentes in ipso, sunt enim habitus, de quorum essentia est, quod sint difficile mobiles, & consequenter naturae suae permanentes: Sed auxilium naturae suae transiens, aut fluidum, non potest esse radix, nec radicare habitus naturae suae permanentes; tum, quia radix semper est permanentior natura suae, quam radicans; tum, quia debet praecingere permanentiam radicati: Ergo. Explicatur, quia radix in anima non exigitur immediate propter actus, sed immediate propter principia proxima illorum, & solum mediate propter illos: Ergo quoties permaneat in anima habitus, propter quos exigitur immediate radix in anima, debet permanere radix in anima: Ergo non potest esse minus permanens radix in anima, quam principia proxima, nempe habitus in potentias.

3. Sed rogabis, an saltem ad actus fidei, & spei, quando primo eliciuntur, vt dispositiones ad habitus, medijs auxilijs transeuntibus ex natura suae, praecedat etiam in anima radix transiens ex natura suae illorum auxiliorum? Ratio dubitandi est, quia in eo casu anima per illos primos actus verè vivit supernaturaliter, & se movet ab intrinseco: Sed hoc videtur impossibile absque radice talis vitae, & motus, nam in vita naturali implicat aliquod vivens vivere absque radice vitae, & motus: Ergo. Respondeo, quod si illi primi actus procedant etiam ab habitibus sub munere auxiliantis, sicut actus contritionis disponens ad charitatem, & gratiam in probabili sententia procedit ab eadem gratia, & charitate, sub munere auxiliantis, & non ab auxilio transeunti, non habet locum interrogatio; quia in ea sententia, sicut principium proximum illorum actuum disponentium non est auxilium naturae suae transiens, sed habitus naturae suae permanentis, ita radix, seu principium radicale, si detur, erit naturae suae permanentis, & non auxilium naturae suae fluidum. Si vero illi primi actus procedant solum ex auxilio transeunti, & fluido, dico, quod non debet praecedere immediate in anima radix illorum auxiliorum. Ratio est: Quia de conceptu radice est proprie permanentia, sicut de conceptu naturae, vnde radix ad aliquas operationes vnicè exigitur vt subiectum operans sit permanentem, & modo connaturali activum in illa linea, & vt sit illius naturae, & illi sint connaturales tales operationes; vnde quotiescumque subiectum habet in se naturalem radicem aliquarum operationum, modus operandi per illas est connaturalis, & per modum naturae, non vero per modum dispositionis, aut passionis transeuntis: Eaque propter principia proxima agendi possunt participari transeunter, & per modum dispositionis, non vero natura, & radix

dix illorum; videmus enim plura participare transeunte, & per modum passionis, aut dispositionis calorem, qui est principium proximum ignis ad calefaciendum, non verò ipsam naturam ignis, quæ radix est caloris, nam eo ipso quod passum aliquod participaret, nedum calorem, sed radicem caloris, nempe naturam ignis, non iam transeunter, nec per modum dispositionis participaret calorem, sed permanentem, & per modum naturæ: Ergo quia de conceptu naturæ, & radicis est permanentia, imò & dare permanentiam principijs proximis: Non ergo potest natura divina per modum naturæ, & radicis participari ab anima immediatè per auxilium radicale natura sua transiens, licet possit divina voluntas, & intellectus participari à potentijs per auxilium transiens per modum passionis, & dispositionis sine radice in anima.

4. Ad rationem autem in contrarijs distinguo maiorem: Per illos primos actus vivit anima verè supernaturaliter, vita perfecta, & connaturali per modum status, nego: Vita inchoata, & imperfecta per modum dispositionis puræ, concedo maiorem, & distinguo minorem eodem modo: Quia non debet iudicari impossibile, quod subiectum aliquod habeat motum, seu motus vitales transeunter absque principio radicali, nec proximo habituali illorum, sed purè cum principio proximo vitali transeunter, & per modum brevis, & citò transeuntis dispositionis; hoc enim in ipsis corporibus viventibus videmus, in quibus, post mortem, seu post amissam radicem vitæ naturalis, quæ est anima sensitiva, manere solent aliqui motus vitales, prodeuntes à spiritibus vitalibus relictis sine radice, qui spiritus vitales sunt principia proxima vitalia natura sua transeuntis, & per modum dispositionis, eoque citò transeunt, & non permanent; & idem credendum est contingere in generatione viventium, quod scilicet prius per modum dispositionis embrio recipiat aliquos spiritus vitales, & vitalem motum imperfectum, & disponentem ad formam substantialem vitalem, tanquam ad radicem vitæ, seu tanquam ad vitam perfectam, & radicalem. Ad cuius similitudinem dicimus, quod in regeneratione spiritali hominis, prius Deus infundit aliqua auxilia actualia in potentijs, quæ sint quasi spiritus vitales ad primos motus supernaturales vitales, & quod hi præcedunt sine radice in anima, vt dispositiones, & passionis disponentes ad vitam radicalem supernaturalem.

5. Dico secundò: *Anima peccatoris non elevatur immediatè per gratiam habitualem, qua fit eadem realiter cum sanctificante, ad elicandos actus fidei, & spei.* Est contra aliquos ex RR. qui existimarunt, gra-

tiam sanctificantem permanere in peccatore post peccatum mortale, licet non sub munere, aut expressione radicantis charitatem, aut sanctificantis, & iustificantis, venè verò quoad totam suam entitatem sub munere, & expressione radicantis fidem, & spem. Quam quidam sententiam aded contrariam existimavit Concilio Tridentino, vt neminem putarem ausurum illam publicè propugnare, præsertim post quam Illustris. Godoy illam ex hoc ipso titulo fundatissimè impugnavit 1. *part. tract. 2. disput. 16. à num. 171.* Veruntamen, quia adhuc post prædictam impugnationem, illam audivi, ac vidi publicè Salmantice propugnari, & quia nolem eam connumerari inter sententias, & opiniones, quæ hinc inde inter Catholicos controvertuntur, ideò placuit exponere contrarietatem, quam præfert cum Sac. Concil. Trident.

6. In primis enim S. Synodus, *sess. 6. Inst. cap. 3.* definit: *Iustificationem esse veram renaſcentiam in Christo*, quod confirmat *cap. 4.* ex illo Ioann. 3. *Nisi quis renatus fuerit, &c.* Deinde *cap. 4.* definit: *Iustificationem esse translationem impij ab statu peccati, & filij primi Ada, ad statum gratiæ, & adoptionis*, quæ quidem translatio formaliter est mutatio de vno in alium statum. Deinde *cap. 7.* definit: *Quod iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed sanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, &c.* Et ibidem: *Quod causa formalis unica nostra iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur in spiritu mentis nostre, & non modo reputamur, sed verè iusti nominamur, & sumus, iustitiam in nobis recipientes.* Tunc sic, sed hæc omnia in vero, & proprio sensu salvari non possunt in prædicta sententia: Ergo nec illa cohæret cum definitionibus Concilij Trident. & consequenter defendi non potest. Probo minorem, primò in casu, quo non baptizatus, & adultus, baptizetur, & recipiat fidem, & spem; quin iustificetur, propter obicem peccati actualis, quod absdubio possibile esse, nemo ambigit: tum rogo, vel dum recipit in Baptismo fidem, & spem recipit simul gratiam habitualem, vel non? Si non: Ergo fides, & spes non exigunt pro radice gratiam habitualem, & habemus intentum: Si recipit gratiam habitualem, & tamen non iustificatur: Ergo iustificatio non fit per voluntariam susceptionem gratiæ, vt definit Trident. quandoquidam ille suscepit voluntariè gratiam habitualem, quin per illam iustificetur. Rursus: illa gratia habitualis cum sit eadem realiter, & specificè cum gratia sanctificante, est realiter, & specificè ipsa iustitia, qua Deus nos iustos facit: Et tamen non iustificat: Ergo unica causa formalis nostræ

nostræ iustificationis non est iustitia, qua Deus nos iustos facit, cum illa non sufficiat ad iustificationem.

7. Secundò probatur minor: Quia si in homine peccatore datur eadem realiter gratia habitualis, quæ est gratia sanctificans, sequitur, quod dum postea à peccato iustificatur, iustificetur sine renovatione interioris hominis, & sine voluntaria susceptione gratiæ, & sine mutatione intrinseca, & sine renaſcentia in Christo, & sine vera receptione iustitiæ: Sed totum hoc ex diametro est contra Trident. Ergo. Sequela probatur: Quia dum est in peccato, supponitur habens eadem realiter gratiam, & iustitiam, quam postea dum iustificatur, nullamque realiter suscipit gratiam, aut iustitiam in anima, quam ante eandem realiter non habebat: Sed implicat hominem, aut animam interius renovari, intrinsecè mutari, aut renaſci in Christo, aut recipere de novo in instanti iustificationis gratiam, & iustitiam, nisi in eo instanti recipiat verè, & realiter gratiam, quam verè, & realiter antea non habebat: Ergo si iustificatur, iustificabitur sine renovatione interioris hominis, sine nova susceptione gratiæ, sine mutatione intrinseca, & sine renaſcentia in Christo, & sine vera receptione iustitiæ.

8. Respondebis, hominem illum intrinsecè renovari, & mutari, quia suscipit de novo gratiam sub munere iustificantis, & radicantis charitatem, licet illam non recipiat de novo quoad suam substantiam, & realem entitatem, aut sub munere radicandi fidem, & spem, quia sic iam illam habebat. In hac solutione vnicè fundatur sententia contraria. Sed contra illam redit argumentum factum, nam qui de novo nullam suscipit formam, quam realiter non habebat, sed solum persistit cum eadem realiter, quam antea habebat, verè, & realiter non mutatur, nec renovatur, nec renaſcitur, cum nihil realiter distinctum, aut nihil realiter aliud modò habeat, quod ante non haberet: Sed gratia sub munere iustificandi, aut radicandi charitatem non est verè, & realiter alia gratia, nec alia forma, sed eadem realiter quam antea habebat sub munere radicandi fidem, spem: Ergo licet illam habeat de novo sub munere iustificandi, aut radicandi charitatem, si tamen est eadem realiter, quam antea, non mutatur, nec renovatur, nec renaſcitur verè, & realiter per illius susceptionem. Confirmatur: Quia vel munus illud, aut expressio iustificandi, & radicandi charitatem est aliud realiter ab entitate reali ipsius gratiæ; vel nihil aliud est realiter, quam entitas ipsius gratiæ: Si est aliud aliud realiter: Ergo dum anima renovatur, & renaſcitur, & mutatur intrinsecè, non mutatur, nec renovatur, nec renaſcitur formaliter per

ipsammet realiter gratiam, quam habebat, sed per aliquid aliud realiter, nempe per munus illud novum, aut novam expressiorem: Ergo non renovatur, nec mutatur, nec renaſcitur, & consequenter, nec iustificatur formaliter per susceptionem gratiæ, aut iustitiæ, sed per aliquid aliud realiter ab ipsa gratia, & iustitia: Ergo hæc non erit unica causa formalis nostræ iustificationis: Sed totum hoc est expressè contra Tridentinum: Ergo. Si autem illa expressio, aut munus iustificandi non est aliud realiter, sed idem realiter cum gratia, quæ antea erat in anima: Ergo per gratiam sub illo munere nihil realiter innovatur in anima, nec animam realiter mutatur, aut renovatur, nec renaſcitur, quandoquidem modò nihil realiter habet, quod antea idem realiter non haberet. Vide ad quas angustias redigitur definitio Concil. Trident.

9. Si verò dicas, expressiorem illam, aut munus esse virtualiter, & ratione nostra distinctam à reali entitate gratiæ, & hoc sensu esse novam in instanti iustificationis, sufficeretque vt gratia ipsa præster novum effectum formalem, novamque denominationem. Contra est: Quia hoc ad summum poterit sufficere vt anima per illam expressiorem innovetur virtualiter, aut ex modo nostro concipiendi, & per rationem; sensus autem Concilij Trident. non potest sic exponi, sed in rigore prout sonat, nempe quod anima per iustificationem verè, & realiter renovatur, transfertur contrariè de statu peccati, ad statum iustitiæ, & renaſcitur in Christo; nam si liceret exponere. Concilium in sensu lato, nempe ex nostro modo concipiendi, aut virtualiter, absque mutatione vera, & reali intrinseca, nihil firmum ex eius definitione haberi posset, nam pariter posset alijs dicere, intelligendum esse de mutatione, & renovatione intrinseca ex nostro modo concipiendi, aut virtualiter, & æquivalenter intrinseca, quæ salvatur in denominatione extrinseca ex imputatione meritorum, aut iustitiæ Christi, vel aliter posset detorquere sensum Trident. ita vt nihil contra hæreticos definitum certò esset.

10. Urgetur: Licet contingat aliquando, eandem realiter formam antea existentem, de novo præstare subiecto aliquam denominationem novam, talis tamen denominatio solum dicitur nova novitate connotati, aut obliqui, aut nova terminativè, aut expressivè, non verò nova subiectivè, ita vt subiectum verè, & realiter renovetur intrinsecè, aut intrinsecè mutetur per talem novam denominationem; vnde adhuc illi, qui in Deo actum liberum constituunt per terminationem defectibilem sub conceptu terminationis, non sentiunt voluntatem divinam mutari, aut renovari intrin-

intrinsecè per illam novam expressionem, aut terminationem virtualiter distinctam; nam Verbo Divino concedunt etiam novitatem in terminando naturam humanam, seu novitatem quoad novam expressionem, & terminationem sub conceptu expressionis, & terminationis, & tamen negant Verbum Divinum intrinsecè renovari, aut mutari per talem terminationem; & ratio evidens apparet, quia mutatio, & renovatio intrinseca subiecti importat essentialiter subiectum intrinsecè recipere aliquod novum esse, ad quod erat subiectivè in potentia, nam si ad illud non supponebatur subiectivè in potentia, sed iam omninò in actu, non est locus renovationi, aut mutationi, quæ essentialiter est actus entis antecedenter in potentia ad ipsum: Cum autem novitas purè terminativa, aut expressiva, absque novitate vllæ entitatis, aut actualitatis, non sit re ipsa novum esse, nec novus actus, ad quem subiectum esset in potentia; inde est, quod per novitatem purè terminativam, & expressivam, absque novitate actualitatis, aut entitatis, implicat subiectum verè renovari, & mutari: Sed sensus Concilii est, quod anima iustificatur per veram renovationem, & mutationem intrinsecam: Ergò non salvatur sensus Concilii per solam novitatem gratiæ purè terminativam, & expressivam, absque omninò novitate actualitatis, aut entitatis.

11. Quod amplius vrgeri potest, quia Concil. non dicit animam renovari per expressionem gratiæ, sed per gratiæ susceptionem, & receptionem: Ergò ponere iustificationem, quæ non fiat per ipsius gratiæ susceptionem, aut receptionem, quia hæc iam supponitur in statu peccati, sed solum per gratiæ expressionem, aperto Marte est contradicere Tridentino. Amplius, quia Concilium non ut cumque dicit iustificationem esse renovationem interiorem per gratiæ susceptionem, sed renovationem, quæ sit renascentia, seu nova nativitas, & regeneratio in Christo: Sed renascentia, & regeneratio essentialiter est prima receptio, & participatio naturæ generantis, non verò illius iam receptæ antecedenter, nova expressio, novum munus, aut denominatio: Ergò sensus Concilii apertus est quod iustificatio sit per primam receptionem illius gratiæ, quæ est participatio formalis divinæ naturæ, & quæ sola vlm sanctificandi habet, non verò per illius antecedenter habitæ, novam expressionem, aut novum munus, vel novum statum.

12. Nec valet, si iterum dicatur, dari in iustificatione novitatem formæ, & entitatis, quia in illa recipitur de novo habitus charitatis involuntate, licet non nova gratia in anima. Contra enim est: Quia Concilium non dicit iustificationem fieri per renovationem voluntatis, aut per habitus charitatis distincti à gratiæ susceptionem, nec per illam posset ex-

plicari renascentia, & regeneratio, quia illo habitus non est participatio naturæ divinæ, sub conceptu naturæ, sed proprietatis, aut attributi ipsius, si semel charitas ponatur à gratia realiter distincta, ut ponitur ab his contra quos disputamus; sed expressè ait, fieri per susceptionem gratiæ, & iustitiæ, & esse veram renascentiam in Christo: Ergò per hoc quod voluntas, aut anima media voluntate recipiat de novo habitum charitatis, non salvatur sensus Tridentini, si anima ipsa non recipiat re ipsa novam gratiam, novamque iustitiam, quæ sit re ipsa nova participatio naturæ divinæ. Denique, quia novum, & inauditum est aliquid de novo generari per eandem naturam, quam antea habebat, & qua antea vivebat, solum per hoc quod illa natura habeat novam expressionem, novum munus, aut radiceat novam potentiam, aut virtutem; nam alias, quotiescumque animal antea genitum, haberet novum statum, aut radiceat novam proprietatem, diceretur de novo generari, aut regenerari, quia de novo haberet animam sub illo numero novo radiceandi novam proprietatem; vnde puer genitus, dum pervenit ad statum inventuris, ubi anima radiceat novas operationes, aut novas virtutes, diceretur generari de novo; & qui cæcus natus est, absque potentia visiva, dum ei confertur miraculosè potentia visiva, & incipit anima illam radiceare, diceretur animal de novo generari; quin, & beatificatio animæ iustæ, in qua incipit gratia radiceare lumen gloriæ, diceretur regeneratio in Christo, novaque nativitas in illo; quod totum alienissimum est sensu Philosophorum, & Theologorum, ac proinde sic explicare renovationem, & renascentiam, ac regenerationem, in qua Concil. Trident. collocat essentiam nostræ iustificationis, præsertim cum sit in puncto affatim controverso in S. Synodo contra hæreticos modernos, sublineri non potest.

13. Confirmatur ex alia definitione eiusdem S. Synod. nempe, Can. 27. vbi sic definit: *Si quis dixerit nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi, & enormi, præterquam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti, anathema sit.* Et Can. 28. *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul, & fides semper amitti, &c. anathema sit.* Tunc sic, sed in sententia, quam impugnamus, id revera continetur: Ergò illa sublineri non potest. Probatum minor: Quia iuxta illam, eadem realiter gratia, suscepta in iustificatione, manet in anima post quodlibet peccatum mortale, si non sit peccatum infidelitatis; quia si non sit peccatum infidelitatis, quantumvis grave sit, & enorme, non excludit fidem, ac per consequens nec radicem illius, quæ iuxta prædictam sententiam est eadem realiter gratia, per quam

quam antea iustificatus fuerat; & non est alia realiter gratia, quæ per tale peccatum amittatur: Ergò iuxta illam sententiã, nullo alio peccato, præterquam infidelitatis, amittitur gratia semel suscepta in iustificatione, & consequenter, nullum erit peccatum re ipsa mortale, præter peccatum infidelitatis; quia peccatum non excludens ab anima gratiam illam realiter, quæ est ex se vitæ radicalis animæ, non est re ipsa mortale: Ergò prædicta sententiã continet in se errorem illum damnatum à Trident. Nec dicas, per alia peccata; quibus fides non amittitur, amitti gratiam semel susceptam, sub munere, & expressione iustificantis, aut radiceantis charitatem, licet non quoad entitatem, nec quoad munus radiceandi fidem. Contra enim est, quod amitti quoad expressionem, & munus aliquod præcisè, manente ipsa realiter sub alio munere, non est absolutè amitti gratiam semel susceptam, sed ad summum amitti secundum quid, & improprie: Ergò, absolutè, & simpliciter loquendo, per peccata, quæ fidem non excludunt, non amittitur gratia semel suscepta in iustificatione; quod expressè proferibit Trident. Synodus. Urgetur: Quia in ingressu gloriæ amittitur gratia sub munere radiceandi fidem, & spem, quia ex tunc cessat eas virtutes radiceare: Et tamen, quia manet quoad totam suam entitatem sub alio munere radiceandi lumen gloriæ, & charitatem consummatam, nemo unquam dixit, quod quis in ingressu gloriæ amittit gratiam habitualement: Ergò quia amitti solum quoad expressionem, aut munus aliquod radiceandi, dum permanet tota ipsius entitas licet sub alio munere, non est absolutè, & simpliciter amitti gratiam semel susceptam.

14. Hæc quidem dixerim ad ostendendum, quam ægrè concilietur, vel potius quantum adversetur prædicta sententiã definitionibus Concilii; & quia hoc satis esse videtur, ut ab Scholis exulet sententiã adeò singularis, & nova, ut ab uno (nescio an ab altero) Authore, obiter potius, quam expresse asserta, raròque in Scholis audita, communem contradictionem experta fuerit; propterea omitto plura alia, quibus impeti potest ex inconiungibilitate gratiæ cum peccato, quæ communiter defenditur in Scholis ab ipsismet, qui præfatam sententiã invehere tentarunt; non enim defenditur solum, gratiam sub munere iustificantis, aut radiceantis charitatem esse incompatibilem cum peccato, nam hoc pacto nullus eam compatibilem dixit, quasi possit simul hominem iustificare, & in peccato relinquere, sed potissimè defenditur ipsam quoad suam essentiam, & entitatem excludere peccatum, vel essentialiter, ut aiunt Thomistæ, vel ex natura rei,

Illustrim. Palancus.

ut communiter Iesuitæ: At hoc quo pacto defendi poterit, si de facto coexistit in omni fidei peccatore gratia ipsa quoad totam suam entitatem cum peccato lethali? Aut quid defendunt, qui hoc asserunt, quando nec divinitus posse coniungi gratiam cum peccato propugnabit? Mitto etiam, quod in ea singulari sententiã, vel negari debet effectum formalem primarium gratiæ esse sanctificare, & iustificare, vel dicendum, existere formam in subiecto capaci, quin præstet illi eius formalem effectum primarium, quorum neutrum admitti potest in sana Theologia, & vera Philosophia. Mitto item, quod in peccatore fidei re ipsa esset semen gloriæ, & radix illius; licet enim gratia habitualis in ipso actu non sanctificaret, nec actu radiceat charitatem, tamen ex natura sua esset radix charitatis, & exigeret illam hoc enim est illi essentialis; licet enim radix possit actu non radiceare, non tamen potest non esse radix, sicut licet aqua calefacta actu non radiceat frigiditatem, est tamen radix illius exigens semper ipsam radiceare: Sic ergò esset gratia sine charitate: Ergò qui illam haberet radicem charitatis, & consequenter radicem, & semen gloriæ, licet ex parte impeditam ne pullularet charitatem, & gloriam: Haberet ergò ius radicale ad gloriam, essetque heres gloriæ in radice, & quasi in semine; & consequenter Filius Dei adoptivus, & quid mirum, si verè esset particeps naturæ divinæ sub speciali munere radiceantis de se charitatem, & visionem Dei, nam hæc est essentia gratiæ habitualis, sine qua esse omninò non potest, sicut nec sine se ipsa.

15. Nec pro præfata sententiã est fundamentum alicuius ponderis. Obijciunt enim primo: quia bene potest persistere, quin subiectum iustum reddat, aut constituat: Ergò non est inconveniens in eo quod persistat. Probatum antecedens: Quia non minus proprium est visionis beatæ constituere videntem Deum, beatum, quam gratiæ habitualis constituere sanctum, & iustum: Sed Paulus in rapto habuit visionem beatam; & tamen, quia non habuit illam permanentem, & quoad statum, non fuit beatus per ipsam: Ergò licet peccator habeat gratiam habitualement, tamen quia illam non habet per modum statum, non constituet illum iustum, & sanctum; Secundò: Quia anima est natura vitalis in ordine naturali, omnes potentia, virtutes, & actiones naturales vitales in supplebiliter pendunt ab anima, tanquam à radice universalis omnium illarum: Sed gratia habitualis est natura in ordine supernaturali, sicut anima in ordine naturali: Ergò omnes virtutes, & actiones supernaturales insupplebiliter pendunt ab illa, sicut à radice universalis om-

nium illarum: Ergo virtutes fidei, & spei, & actus vitales earum pendent etiam à gratia habituali tanquam à radice: Ergo quotiescumque persistunt in subiecto fides, & spes, persistit necessarium in ipso gratia habitualis ut radix earum.

16. Respondeo ad primum, negando antecedens. Ad cuius probationem, nego maiorem, quia visio beata ex se solum constituit beatum videntem, quando permanentemente communicatur, quia permanentia est de essentia beatitudinis; non est autem essentialiter proprium visionis beatæ permanentemente communicari, quia cum sit actus, potest transeunter haberi, & in raptu, ut contingit D. Paulo. Attamen gratia habitualis, cum sit radix per modum naturæ, exigit essentialiter communicari permanentemente, sicut quælibet natura, aut forma substantialis; unde falsum est, quod si in peccatore perseveraret radicando fidem, & spem, perseveraret solum transeunter; & idem, dato quod iustificatio exigeret esse per modum status, & permanentiæ, adhuc tunc iustificaret necessarium, quia adhuc tunc gratia ipsa constitueret statum ex natura sua permanentem. Vel dici potest, visionem beatam transeunter communicatam D. Paulo, constituisse illum quoad animam transeunter beatum; licet quia huiusmodi beatitudo non redundavit in corpus, nec assecuravit animam de permanentia, solum esset beatus incompletè, aut secundum quid, ut expressè ait D. Thom. in hac 2. 2. quæst. 175. artic. 3. ad 2.

17. Ad secundum, respondeo primo, concessa maiori, distinguendo minorem: Gratia est natura in ordine supernaturali sicut anima in ordine naturali, sicut & eodem modo, nego: Et diverso modo, concedo minorem, & nego consequentiam: Disparitas enim stat in eo, quod anima est natura substantialis, quæ proinde nec potest esse multiplex in subiecto pro diversis operationibus, quia vnum ens per se non potest constare, nisi vna realiter natura, & forma substantiali, ut in Phisica diximus; unde si admitterentur plures formæ substantiales subordinatæ, vna viventis vegetabilis, alia viventis sensibilis, alia rationalis, posset tunc anima rationalis non esse per se principium radicale omnium operationum vitalium, essent que potentia, & operationes vitales in subiecto, ad quas radicandas sufficeret alia natura, vel forma substantialis inferior, nempe anima sensitiva, aut vegetabilis; quod si istæ ponerentur separabiles, posset subiectum manere cum radice vitæ vegetabilis, sine natura sensitiva, & cum natura sensitiva radicante potentias sensitivas, sine natura rationis, ita ut amissa vna non amitteretur alia: Hoc autem non alio ti-

tulo iudicatur impossibile, nisi titulo nature, & formæ substantialis constituentis per se vnum per se substantiale, seu vnum suppositum. Attamen natura in ordine supernaturali non est substantialis, sed accidentalis participatio naturæ divinæ; ac proinde potest admitti duplex participatio illius, aut duplex natura, & forma radicalis in ordine supernaturali; vna ad gradum vitæ supernaturalis imperfectæ, seu inferioris, qualis est vita per fidem, & spem, quæ hos habitus radice per se, alia ad gradum vitæ supernaturalis perfectæ, & superiorem, qualis est vita per charitatem, & visionem Dei, quæ per se radice habitum charitatis, & luminis gloriæ; ita ut possit amitti hæc; illa non amissa, sed permanente, quia sunt separabiles, licet gratia radicans fidem, & spem, non sit simpliciter gratia habitualis, sed secundum quid, & improprie, quia non est perfecta participatio naturæ divinæ, sed inchoata, & imperfecta, ut mox dicemus, sola autem illa quæ per se est radix charitatis, est proprie gratia habitualis, quæ sola habet vim iustificandi; & quæ sola nomine gratiæ iustificantis à Theologis intelligitur; & idem potest re ipsa, & quoad suam emitatem amitti gratia habitualis, non amissa, sed permanente radice fidei, & spei, quæ non est gratia per se recepta in iustificatione, nec per se habens vim iustificandi, nec simpliciter gratia habitualis; & idem de illa non intelligitur Concilium, dum definit, amitti gratiam, non amissa fide. Et hæc solutio tenenda est, si ponatur necessaria gratia aliqua in anima per modum radice, necessaria ad habitus fidei, & spei.

18. Consequenter ad hanc solutionem, dico tertio: *Valde probabile est, quod anima peccatoris fidelis est habitualiter elebata per aliquam gratiam, quæ sit radix vitæ supernaturalis imperfectæ per fidem, & spem; hæc tamen debet esse specificè, & realiter distincta à gratia habituali sanctificante.* Hanc sententiam proponit Illustriss. Godoy, ut amplectendam, si novitas displiceat. Veruntamen novitas displicere non valet, quando contraria non est venerabili Antiquitati, sed solum maior explicatio antiquæ, & communiter acceptæ doctrinæ, aut nova consequentia, vel causa noviter detecta illius, quam nemo ante contradixerit. Ita autem, nisi fallor, se habet huiusmodi novitas; quamvis enim Theologi præcedentes hanc gratiam radicantem fidem, & spem non asseruerint, nec tamen eam hucusque negaverunt; solum enim asseruerunt cum Concil. Trident. & PP. in peccatore fidelis, non desperato, manere fidem, & spem, an sine illa, non disputarunt, quia defuit, qui argumentis suis hoc exigeret disputandum, aut

asserendum; cum verò in dies Theologorum ingenia ad maiorem doctrinæ explicationem plura suis argumentis exigant, ac inquirant, quæ ante dubitata, aut inquisita non fuere, opus est, quod in dies plura nova dicantur, non quidem noviter inventa, sed noviter inventis addita, in quibus, si coherentem cum communi placito antiquorum procedatur, nulla potest esse novitatis nota, aut displicentia: Cum igitur noviter obiectum fuerit argumentum illud de anima concurrente radicaliter ad actus fidei, & spei in peccatore, quo probari intenditur illam hoc pacto concurrere ratione sui solius, vel per solum auxilium extrinsecum, & hoc argumentum exigit decisionem præsentem, quid mirum, si novo argumento, & dudum, nova respondeat decisio, & sententia. Id dixerim, quia valde notandum, ut non omnes, qui noviter dicunt, aut discunt nova, novitatis doctrinæ nota inurantur.

19. Et in primis, præmissa sententia non adversatur Concil. Trident. nec Theologorum communi placito, asserenti gratiam habitalem amitti per peccatum, quia tam Concil. quam Theologi, nomine gratiæ habitualis, ea intelligunt, quæ est participatio perfecta divinæ naturæ, quæ habet vim sanctificandi, quæ est semen gloriæ, & ius tribuit ad gloriam, quæ hominem simpliciter gratum, ac Deo amicabiliter dilectum reddit, & quæ, vel est charitas, vel charitatis radix; hæc enim nomine gratiæ habitualis absolute, & sine addito semper intellexerunt; & hæc amitti per peccatum læthale asseruerunt: Sed huic Catholico asserto non opponitur asserere aliam gratiam permanentem in anima cum peccato, quæ secundum quid sit gratia habitualis, cum de hac loquuti non fuerint: Nam omnes fatentur habitum fidei esse gratiam, cum sit donum gratuitum, & esse habitalem, cum sit habitus, & hanc gratiam habitalem, aliquo sensu talem, permanere simul cum peccato: Ergo in tali asserto nulla est contradictio cum Concilio Tridentino, nec cum communi placito Theologorum. Unde si quis arguat: Gratia illa radicans fidem, & spem esset gratia habitualis: Sed de fide est, non manere cum peccato letali gratiam habitalem: Ergo de fide est, illam gratiam non manere cum peccato; sophistice arguet, & æquivocè accipiendo nomen gratiæ habitualis, non minus, quam si sic argueret: Habitus fidei est gratia habitualis, cum sit donum gratuitum habituale: Sed de fide est non manere cum peccato gratiam habitalem: Ergo est de fide non manere cum peccato letali habitum fidei. Igitur distinguendum est ita: Gratia illa radicans fidem esset gratia habitualis, quæ hoc nomine absolute, & sine addito à Theologis intelligitur, nempe, quæ simpliciter facit

hominem Deo amicum; & dilectum, negotia Alia, concedo, & distincta minori eodem modo; neganda est consequentia. Hæc autem solutio (ut tacite replicæ occurrat) aprari nequit sententiæ impugnatæ in 2. asser. quia illa procedit de eadem specificè, & realiter gratia, quæ est sanctificans, & quæ reddit hominem dilectum Deo amicabiliter; solumque distinguit reduplicaciones, & muneræ, non verò gratiam, & propterea à nobis acriter impugnatur ut novitas contraria Tridentino, & communi placito Theologorum.

20. Deinde probatur à priori prædicta sententia; quia in peccatore per manentem habitum fidei, & spei ut principia vitalia habitualia vitæ supernaturalis, licet imperfectæ, quibus peccator fidelis in eo statu vivit connaturaliter vita fidei, & spei Theologicæ: Sed vita connaturalis in aliquo ordine exigit in subiecto naturam, seu radicem illius ordinis: Ergo habitus fidei, & spei Theologicæ in peccatore exigunt in illo naturam, seu radicem vivendi ea vita: Sed hæc alia esse nequit, nisi gratia immediatè recepta in anima per modum radice fidei, & spei: Ergo talis debet admitti. Confirmatur: Omnis connaturalitas in aliquo actu debet esse per conformitatem ad naturam subiecti elicientis: Sed peccator fidelis connaturaliter elicit actum fidei, & spei, ut potè habitualiter fidelis: Ergo per respectum ad naturam, cui conformatur ille actus: Sed hæc non potest esse alia, nisi aliqua gratia in anima per modum radice, & naturæ supernaturalis: Ergo talis requiritur in anima.

21. Nec dicās, fidem, & spem non esse connaturaliter in anima, dum est in peccato, sed esse præternaturaliter, & contra sui exigentiam; ob defectum radice ab illis exactæ, nempe gratiæ sanctificantis; seu habitualis. Contra enim est: Quia dum aliqua forma est in subiecto præternaturaliter, & contra sui exigentiam; sine radice à se exacta, est solum in illo transeunter, & non potest dici permanere, sed citò transit; nisi adveniat radix illi permanentiam tribuens: Sed videmus peccatores fideles diu existentes in peccato, & nihilominus permanentemente conservare habitum fidei, & spei, & credere, ac sperare in illo statu frequenter; quis enim dicat, peccatores diu in peccato perseverantes; admittere fidem, & eo ipso infideles esse? Ergo falsum est, quod in statu peccati fides sit solum præternaturaliter, seu modo in connaturali in subiecto contra propriam exigentiam, & sine radice connaturaliter exacta.

22. Secundò probatur assumptum: Quia potest anima participare naturam divinam imperfectè per qualitatem, quæ solum fit

radix cognoscendi Deum imperfectè, nempe per fidem obscuram, & amandi ipsum imperfectè, nempe per spem, aut amorem concupiscentiæ: Sed ita participari ab anima existenti in peccato valde congruit ad connaturalitatem fidei, & spei: Ergo ita sentiendū est participari ab ipsa, & consequenter dari gratiam habitualem imperfectam, quæ sit talis participatio. Probatur maior: Quia potest intellectus divinus participari ita imperfectè à nostro intellectu per qualitatem, quæ solum sit principium proximum cognoscendi Deum imperfectè, nempe per fidem, & voluntas divina participari à nostra voluntate imperfectè per qualitatem, quæ solum sit principium amandi Deum imperfectè, nempe amore concupiscentiæ aut spei; & hoc modo participatur per habitus fidei, & spei: Ergo pariter natura divina poterit imperfectè participari per qualitatem, quæ solum sit radix cognoscendi, & amandi Deum imperfectè, & sic sentiendum est de facto participari per qualitatem radicantem fidem, & spem præcisè.

23. Sed obijcies: Habitus fidei, & spei in iusto radicantur in gratia sanctificante: Sed eo ipso post peccatum non possunt habere aliam radicem, aut naturam, in qua radicentur, quia proprietates, aut principia proxima unius naturæ non possunt esse proprietates, aut principia proxima alterius radicis, & naturæ specie diverse: Ergo vel post peccatum sunt sine natura, & radice, vel permanet eadem specificè gratia eas radicans, quæ erat sanctificans ante peccatum, quod est contra secundum assertum. Huic objectioni respondet Illustriss. Godoy, concessa maiori, negando minorem, quia effectus à duobus principiis dependens secundum gradum utriusque communem, potest variatis principiis, invariatus permanere: Inquit autem, quod habitus fidei, & spei radicantur in gratia sanctificante secundum gradum, in quo convenit cum qualitate alia imperfecta, non verò in illa, secundum gradum differentialem, in quo illam excedit; & ideo licet varietur radix penes gratiam sanctificantem, vel aliam imperfectam, non variari fidem radicantem, quia permanet eadem radix, quoad rationem communem sub qua radicatur illam, quia in ea ratione non distinguuntur: sicut eadem est specificè potentia visiva hominis, quæ radicatur in anima rationali, ac potentia visiva bruti, quæ radicatur in anima bruti, quia non radicatur in vna, nec in alia secundum id, in quo differunt, sed secundum rationem communem, in qua conveniunt.

24. Veruntamen hæc solutio non placet: Quia fides, & spes in peccatore non radicantur in illa qualitate, secundum rationem communem, in qua convenit cum gratia

sanctificante, sed in illa secundum suam rationem specificam, in qua differt ab illa: Ergo non possunt radicari in sanctificante, nec esse proprietates illius. Probo antecedens: Quia qualitas illa est specie distincta sub conceptu radicis, & naturæ, à gratia sanctificante, ut defendit Godoy: Ergo prout sic distincta radicatur aliqua principia proxima; & operationes aliquas, nam hoc importat essentialiter conceptus specificus naturæ ut talis: Sed non alias, quam fidem, & spem: Ergo fides, & spes radicantur in illa qualitate, non secundum rationem communem, sed secundum rationem differentialem, & specificam. Explicatur: Qualitas illa, ut natura specie distincta à gratia sanctificante, radicatur aliqua principia proxima, & operationes: Non alia, nisi fidem, & spem, vel assigna ea: Ergo ut specie distincta radicatur spem, & fidem, & non ut univocè conveniens cum gratia sanctificante. Ex quo oritur manifesta disparitas à potentia visiva; nam natura bruti ultra potentiam visivam, radicatur ex conceptu specifico, & differentialem alias potentias, & operationes, in quibus distinguitur ab homine, ut rugire, imaginare, vel alias, & ideo potentiam visivam potest radicari sub ratione communi cum homine; at qualitas illa, de qua loquimur, non radicatur alia principia, vel operationes, quibus distinguitur à gratia sanctificante, nisi fidem, & spem, & ideo has debet radicari sub conceptu specifico, & differentialem. Confirmatur: Quia nec gratia sanctificans potest ex conceptu generico radicari per se fidem, & spem, alias enim illa in statu beatitudinis contra suam exigentiam, & inconnaturaliter careret fide, & spe, quod nullus dixit, cum ille status sit naturalissimus gratiæ: Ergo. Urgetur: Quia gratia sanctificans per se, & ex conceptu specifico radicatur lumen gloriæ, visionem Dei, & gaudium de ipsius possessione, est enim ius radicale ad hæc omnia, & semen gloriæ, unde gratia sanctificans est quodammodo violenta, & inconnaturalis usque ad gloriam in qua illis omnibus perficiatur, est enim fons aque salientis in vitam æternam; & cum sit perfecta participatio naturæ divinæ, & cum sit perfecta participatio naturæ divinæ, & voluntatis divinæ, quæ est per amorem, & gaudium: Ergo non potest per se, & ex se radicari, adhuc su ratione generica, & communi, fidem, & spem, quæ sunt contrariæ, & incompatibiles cum lumine gloriæ, visione Dei, & gaudio de illa. Patet consequentia: Quia eadem realiter qualitas non potest per se, & ex se radicari proprietates, & operationes contrarias, & incompatibiles, adhuc sub ratione communi, & differentialem, quia sub

ratio-

ratione communi non potest esse natura, aut radix adversa sibi sub ratione differentialem; radicans opposita.

25. Confirmatur secundò, quia dato, quod posset idem habitus fidei, aut spei successivè radicari, iam in gratia sanctificante, iam in qualitate specie distincta, secundum rationem utriusque communem, servata unitate specifica habitus radicati, non tamen servata unitate numerica illius; quod eadem paritate potentia visiva probatur, quia licet possit eadem specie potentia visiva radicari in natura rationali, & in natura bruti, servata unitate specifica talis potentia, non tamen servata unitate numerica: Ergo saltè numericè non permaneret eadem fides in peccatore radicata in illa qualitate, quæ erat in iusto radicata in gratia habituali. Respondet Illustriss. Godoy, esse disparitatem, quia ratio, cui intervenit distinctio numerica inter potentiam visivam radicantem in anima bruti, & radicantem in anima rationali, est, quia anima constituit subiectum receptivum talis potentia; & anima distincta, distinctum subiectum receptivum, & ex distincto subiecto receptivo arguitur distinctio numerica potentia receptæ, quia accidentia individuatur à subiecto. At in nostro casu non ita; quia gratia radicans habitus non est subiectum receptivum habituum, cum illa immediatè in anima resideat, habitus verò immediatè in potentijs, & non in anima. Sed non satisfacit, quia sicut potentia naturalis secundum se immediatè recipitur in anima secundum se, ita potentia ut intrinsecè elevata, & supernaturalizata per habitum immediatè debet recipi in anima ut intrinsecè etiam supernaturalizata per modum naturæ, non in illa secundum se: Ergo si anima ut supernaturalizata sit numero distincta ex parte formæ supernaturalizantis ipsam, ita potentia ut supernaturalizata debet esse numero distincta quoad formam supernaturalizantem; quia sicut potentia secundum se individuatur ab anima secundum se, quia recipitur in illa secundum se, ita potentia ut supernaturalizata debet individuari ab anima ut supernaturalizata per modum naturæ, quia recipitur in illa ut sic supernaturalizata. Explicatur: Propterea anima individuatur potentiam visivam, quia constituit, ut forma, subiectum par se tale respectu potentia visiva: Sed gratia radicans habitum fidei constituit animam in esse subiecti potentia reduplicativè ut elevatè per talem habitum: Ergo individuatur potentiam reduplicativè ut elevatam per ipsum: Ergo ex distinctio numerica anime reduplicativè ut elevatè per gratiam, infertur distinctio numerica potentia reduplicativè ut elevatè per habitum, & consequenter distinctio numerica habitus.

26. Undè aliter respondeo ad principalem objectionem, distinguendo maiorem: Habitus fidei, & spei in iusto radicantur quoad substantiam, in gratia iustificante, nego maiorem: Quoad modum, concedo maiorem, & nego minorem; quia duplex potest excogitari radix fidei, & spei; vna quoad substantiam earum; & hæc est illa qualitas, quæ imperfectè participat naturam divinam sub munere radicis cognoscendi obscurè Deum, & amandi illum amore imperfecto concupiscentiæ, hæc enim radicatur fidem, & spem quoad substantiam, & essentiam, licet non quoad modum, nec quoad imperium charitatis, ex quo redduntur virtutes formatæ. Alia est radix illarum quoad modum, nempe ipsa gratia sanctificans, quæ radicando charitatem radicatur fidem, & spem quoad ordinem in finem charitatis, & quoad formitatem, quæ in hoc ordine consistit. Potest etiam dici, quod radicatur illas præsuppositivè, quatenus præsupponit in subiecto radicem fidei, & spei, nempe dictam qualitatem; sicut de anima ut rationali potest dici, quod præsuppositivè radicatur potentias sensitivas, quia præsupponit animam sensitivam illas radicantem.

27. Undè virtus fidei, & spei, sive in peccatore, sive in iusto, habet eandem radicem intrinsecam, & immediatam illarum quoad substantiam; quia hæc radix est illa qualitas, seu participatio imperfecta naturæ divinæ, quæ ea dem quoad substantiam manet in peccatore, quæ in ipso iusto erat formata per gratiam sanctificantem; non enim, ut putavit Godoy, illa qualitas perit, aut excluditur per gratiam iustificantem, sed permanet cum illa, formata tamen, & ordinata in finem superiorem, & altiore: Solum ergo habent in iusto fides, & spes distinctam radicem, quoad modum, & ordinem, quia habent gratiam sanctificantem, tanquam radicem suæ formationis, & ordinis ad finem charitatis, seu tanquam formam suæ radicis propriæ; & hanc radicem, utpotè accidentalem ipsis, non habent in peccatore: In quo nullum est inconveniens, quia sicut in peccatore sunt virtutes non formatæ, sed informes, ita non est inconveniens, quod careant radice illarum ut formatarum, seu radice formata, dummodo habeant sui radicem quoad substantiam, licet informem.

28. Sed dices, hoc esse admittere in iusto duas gratias habituales simul, vnam ad radicandam fidem, & spem, quoad substantiam, & aliam ad radicandas illas, quoad formitatem illarum: Sed hoc est absurdum; tum, quia inauditum; tum, quia frustraneum, cum vna gratia sufficiat; tum, quia sunt impossibiles in anima duæ participationes naturæ divinæ; tum, quia etiam essent in beatis, cum beatus non sit minus particeps naturæ

naturæ divinæ; in beatis autem frustra esset gratia radicans fidem, & spem, quæ ibi non datur: Ergo.

29. Respondeo; nostram sententiam ponere, seu asserere in iusto viatore duas gratias habituales, vnam secundum quid, & aliam simpliciter talem, solum verò vnam simpliciter; tum, quia sola vna, nempe sanctificans, est simpliciter loquendo gratia habitualis iuxta communem huius vocis significationem receptam apud Theologos. Tum, quia ex utraque, tanquam ex imperfecta, & perfecta, fit vna simpliciter, scilicet vnitatem ordinis. Nego autem minorem; nempe hoc esse absurdum. Tum, quia, licet sit inauditum hucusque, tamen etiam est inaudita huius asserenti expressa negatio, quia apud Authores huius indagatio facta non est. Tum, quia non est frustranea illa gratia imperfecta, sed potius necessaria ut sit propria radix fidei, & spei, quoad substantiam, ex natura sua permanens independentem à charitate, & coniungibiliter cum peccato; cum enim virtutes fidei, & spei sint ex natura sua permanentes separabiliter à charitate, & coniungibiliter cum peccato, existunt radicem similem, hæc autem non potest esse gratia sanctificans: Et item quia cum sint participationes imperfecte divinæ intellectus, & voluntatis, exigunt, ut propriam radicem, imperfectam divinæ naturæ participationem; hæc autem non est, nec potest esse gratia sanctificans, ut iam ostendimus. Tum, quia si non sunt impossibiles in eadem voluntate duæ participationes voluntatis divinæ, vna perfecta per gratiam sanctificantem, & alia imperfecta per radicem fidei, & spei quoad substantiam. Tum, quia sicut non sequitur, quod voluntas in beato sit minus particeps voluntatis divinæ, licet careat participatione per spem, qua gaudebat in via, ita non sequitur, quod anima beati sit minus particeps naturæ divinæ, licet careat participatione imperfecta per qualitatem radicativam fidei, & spei, quam habebat in via; ad summum enim sequitur, quod sit minus imperfecte particeps, aut minus extensivè, sed magis perfecte, & magis intensivè, prout dici debet de voluntate. Et per hoc responsum est ad causales minoris per causales contrarias.

QUÆSTIO X.

AN HABITUS CHARITATIS UT TOTÆ ratio formalis agendi cohereat cum libertate voluntatis ad actum, & ad omissionem ipsius.

VLTIMUM argumentum, quod supra in obiectum reliquimus, desumunt contrarij ex capite libertatis; sic: Si habitus charitatis esset tota ratio agendi, actus charitatis non esset liber: Hoc est absurdum, quia aliàs nec meritorius esset: Ergo. Probat sequelam, quia non esset liber ex potentia, quæ immediatè in ipsum non influeret libertatem; deinde nec ex habitu: Ergo nulla ex parte. Probat minorem: Quia habitus charitatis ex se non est principium liberum, quia non est electivum; cum sit determinatus ad vnum actum præcisè, nempe charitatis: Sed ex principio non libero non potest actus trahere libertatem: Ergo nec ex habitu charitatis. Confirmant: Quia non est principium liberum libertate contrarietatis, aliàs esset principium potens influere in actus contrarios, si vè in bonum, & malum, quod quis dicat de habitu charitatis: Deinde nec est liberum libertate contradictionis, quod sit probant; quia principium liberum libertate contradictionis est principium ex se potens ponere actum, & omissionem illius: Sed habitus charitatis, licet ex se possit ponere actum charitatis, non tamen omissionem illius, aliàs stante præcepto de actu eliciendo, posset peccare: Ergo. Confirmant secundo: Quia stante præcepto de actu charitatis, habitus esset necessitans etiam quoad exercitium ad actum charitatis: Ergo non est principium liberum. Probat antecedens: Quia esset connexum cum actu charitatis, & inconiungibile cum omissione illius, & aliàs se teneret ex parte actus primi: Sed principium se tenens ex parte actus primi ad actum, connexum cum actu, & inconiungibile cum omissione, necessitat ad actum: Ergo. Minor patet: Quia omisio, instante præcepto, esset peccatum mortale: Sed habitus charitatis est inconiungibilis cum peccato mortali: Ergo esset inconiungibile in eo casu cum omissione actus charitatis: Ergo connexus cum actu charitatis.

2. Hoc argumentum exigit ut explicemus, quo pacto habitus charitatis sit, vel possit esse principium liberum actus charitatis. Et in primis fatemur, & supponimus, non esse principium liberum per modum potentia, nec ut quod, quia principium liberum ut quod, & per modum potentia est principium universaliter, & indifferenter potens influere in actus

actus oppositos, & in bonum, & malum, siquidem potentia libera idè est potentia libera, quia ex se positivè respicit bonum universaliter, cum potentia ad omnes differentias boni divisibiliter, & consequenter ad bona opposita, & ad oppositos actus, atque volitiones: Sed hoc repugnat habitui charitatis, quia ex se est determinatus quoad specificationem ad summum bonum ut obiectum, & ad dilectionem illius ut ad actum, ita ut non possit aliud obiectum illi oppositum velle, nec erga ipsum tendere nisi per dilectionem: Ergo non est principium liberum ut quod, & per modum potentia. Difficultas autem est de libertate ut quo, & per modum virtutis. Communis sententia Iesuitarum negat, ipsum hoc pacto liberum esse, ac proinde soli potentia, seu voluntati ratione sui concedit, quod concurrat determinativè, & liberè, & electivè ad actum charitatis; habitum autem, inquit, concurrere ut determinatum à voluntate. Thomistæ verò universaliter tenent oppositum, nempe habitum charitatis esse liberum per modum virtutis, & ut quo, & sic concurrere determinativè. Verum tamen hoc disputari potest dupliciter, primo independentem ab eo quod instat præceptum de actu charitatis. Secundo pro casu, quo tale præceptum instat. Pro duplici hac difficultate, duplex requiritur quæstio, & decisio.

NOSTRA CONCLUSIO.

3. **D**ICO igitur: *Habitus charitatis est principium liberum ut quo, & per modum virtutis, imò est tota ratio formalis, & tota virtus proxima determinativè, & liberè eliciendi actum charitatis, atque adeò optime coheret cum eius libertate.* Probat: Quia voluntas virtute propria, & nativa, seu ratione sui, nec partialiter potest determinare se ad actum charitatis, nec determinativè illum elicere præ alio, aut præ eius omissione: Ergo tota ratio formalis, & tota virtus determinandi illum, aut illum determinativè eliciendi est habitus charitatis: Ergo est principium liberum ut quo, & per modum virtutis: Ergo coheret cum eius libertate. Consequentia rectè inferuntur. Antecedens probatur: Quia voluntas ratione sui ad summum continet actum charitatis quoad rationem genericam volitionis de se indifferentem, & contrahibilem per alios actus naturales, & compatibilem cum omissione actus charitatis, non autem quoad illius differentiam, & determinationem, præ alio, aut præ ipsius omissione, ut satis constat ex dictis quæst. precedent. Sed voluntas solum potest sua innata virtute, & ratione sui determinare actum, secundum quod illum continet, seu cuius continet determinationem, & differentiam: Er-

gò per se, & ratione sui non potest, nec partialiter determinare se ad actum charitatis, nec illum determinativè elicere præ alio, aut præ ipsius omissione. Confirmatur: Implicat voluntatem ratione sui, & per se determinare efficientiam actus charitatis præ alio, nisi ratione sui contineat differentiam, qua actus charitatis præfertur cuilibet alio: Sed ratione sui non continet talem differentiam: Ergo ratione sui non potest determinare illum præ alio elicendum. Probo maiorem: Quia implicat voluntatem determinare ratione sui, & per se actum charitatis præ alio, nisi efficiendo per se, & ratione sui determinationem formalem, qua actus charitatis formaliter determinatur ad essentialis, & qua formaliter præfertur cuilibet alij: Sed hæc formalis determinatio est illius formalis differentia, siquidem per nihil aliud actus est talis, & præfertur alij, nisi per suam formalem differentiam: Ergo implicat voluntatem ratione sui, & per se determinare actum charitatis præ alio, nisi efficiendo ratione sui talem differentiam: Sed implicat quod illam efficiat ratione sui, si illam ratione sui non continet: Ergo.

4. Explicatur: Voluntas non determinat se ad actum charitatis præ alio formaliter, seu in genere causæ formalis, aliàs ipsa esset forma constituens se ipsam determinatam per se ipsam, quod nullus dixit, solum ergo determinat se ipsam activè, & in genere causæ efficientis, efficiendo nempe in se formalem determinationem, qua formaliter determinatur ad actum charitatis præ alio: Sed hæc formalis determinatio non est actus voluntatis secundum rationem genericam, sed secundum ipsius formalem differentiam, quia voluntas per rationem genericam actus non determinatur formaliter ad actum charitatis præ alio, sed per eius formalem differentiam: Ergo voluntas non aliter determinat se ipsam ad actum charitatis præ alio, nisi efficiendo per se in se ipsa ipsummet actum quantum ad formalem eius differentiam: Sed ratione sui, & virtute innata nequit illum elicere quoad formalem eius differentiam, sed solum, & vnicè ratione, & virtute habitus charitatis, ut ostensum manet: Ergo nequit se ipsam ratione sui determinare ad actum charitatis præ alio, sed vnicè ratione, & virtute habitus: Ergo habitus est tota ratio formalis, & tota virtus proxima se determinandi. Urgetur: Libertas actus charitatis propria est libertas supernaturalis formaliter: Sed voluntas ratione sui non est libera libertate supernaturali formaliter, sed solum ratione habitus: Ergo non ratione sui, sed vnicè ratione habitus est principium libertatis propriae actus charitatis. Amplius: Potentia solum habet dominium, & libertatem ratione sui in id, in quod habet acti-

vivitate ratione sui, nam dominium, & libertas in activitate fundatur: Sed non habet ratione sui activitatem in actum charitatis ut talem, sed vnicè ratione habitus: Ergò nec dominium, aut libertatem in ipsum, nisi vnicè ratione habitus: Ergò tota libertas ut *quo*, & per modum virtutis est habitus. Mitto, quod activitas voluntatis ratione sui ad solam rationem genericam volitionis, propriè non est libertas, saltem contrarietatis, quia non habet extremum contrarium, nam volitioni boni in genere, non potest assignari contrarium possibile voluntati, nam solum illi contrariatur volitio mali in genere, aut volitio boni in genere, quæ voluntati impossibilis est; imò contradictorium difficile, vel impossibile est etiam, quia contradictorium est carentia, seu omisio volitionis in genere, quæ vix possibilis est voluntati evigilanti, seu cum rationis usu: Undè ex quo voluntas sit ratione sui activa actus charitatis quantum ad rationem genericam, non habet propriam libertatem ad ipsum, nec contrarietatis, nec contradictionis, nisi, quod difficilimum est, possit cessare etiam à ratione generica agendi, aut volendi.

SOLVUNTUR OBIECTA.

5. UNDE ad rationem dubitandi, nego sequelam. Ad probationem, dico, quod est liber ex potentia ut *quod*, & mediatè, sed ex habitu ut *ex quo*, & per modum virtutis. Ad probationem in contra, distinguo maiorem: Habitus charitatis ex se non est principium liberum ut *quod*, & per modum potentie, concedo: Ut *quo*, & per modum virtutis, nego antecedens. Nec causalis in contra obest, quia licet habitus charitatis non sit principium propriè electivum, quia electio propriè sumpta est solum circa media, circa quæ sunt virtutes morales, non verò charitas, quæ, ut virtus Theologica, est circa ultimum finem, de quo non est electio; est tamen electivum latè, & impropriè, eo modo, quo est electio de ultimo fine, nempè præferendo, & diligendo Deum præ omni alio; hoc enim quod est præferre Deum affectivè tanquam ultimum finem omni alij, & ipsum diligere super omnia, quodammodo eligere est; & hoc pacto habitus charitatis est electivus ut *quo*, & per modum virtutis, imò est tota virtus, & ratio formalis sic eligendi, & diligendi Deum. Nec etiam obstat, quod sit determinatus quoad specificationem ad unum, quia hoc probat esse determinatum specificè ad diligendum, & eligendum Deum prædicto modo; & super omnia, ita ut non possit aliud sic eligere, aut diligere; hoc autem

minimè obstat ut sit talis obiecti, & ultimi finis electivum ut *quo*, sed solum obstat ut sit electivum, aut dilectivum alterius oppositi, quod libenter fatemur, quia esse electivum oppositorum est proprium solius potentie, non verò virtutis.

6. Ad confirmationem, dico quod habitus non est principium positivè, & adæquatè liberum libertate contrarietatis, sed positivè inadæquatè ex vna parte libertatis contrarietatis, ex alia verò permissivè; quia libertas contrarietatis adæquatè sumpta importat duplicem potestatem, vnam ad bonum, aliam ad malum, & ex utraque coalescit; potestatem ad bonum constituit formaliter habitus charitatis ut principium *quo* positivum actus boni; potestatem autem ad malum non constituit positivè, permittit tamen eam in potentia, & idè dicitur liber libertate contrarietatis inadæquatè positivè, & inadæquatè permissivè, quia est principium *quo* positivè determinativum boni, & permittit in potentia vim determinativam mali. Contra quod non obstat, quod non possit influere in actus contrarios, seu in bonum, & malum; quia hoc solum requiritur ad principium liberum libertate contrarietatis, adæquatè, vel vtrinque positivè sic liberum, non verò ad principium sic liberum inadæquatè positivè, & inadæquatè permissivè, id est, ex parte positivè, & ex parte permissivè. Et in hoc sensu distinguenda est prima pars antecedentis. Secundam verò absolutè nego. Ad ois probationem, distinguendo maiorem: Principium liberum libertate contradictionis est principium ex se potens ponere actum, & omisionem illius, actum causaliter, & positivè, & omisionem purè negativè, concedo: Omisionem etiam causaliter, & positivè, nego maiorem, & minorem in sensu concessio quia licet habitus charitatis non possit ut *quo* ponere omisionem causaliter, & positivè, quia hoc non fit, nisi medio actu positivo occasionante ipsam, quem habitus charitatis ponere non potest, tamen potest ponere negativè omisionem, id est, omittere, negativè se habendo, seu purè non eliciendo ut *quo* actum charitatis, quia non est necessitatus ut *quo* ad illum: Solum autem ponere omisionem primo modo potest esse peccatum, si adfit præceptum, secùs verò ponere illam secundo modo, nempè purè negativè, & omisivè se habendo, quia omisio non imputatur ad culpam, nec ad peccatum principio purè negativè se habenti, siquidem ei propriè voluntaria non est, sed principio positivè illam causanti, vel occasionanti, cui solum voluntaria est.

7. Ubi valdè notanda est æquivocatio, quam modus loquendi parere solet in præfenti. Dum enim Authores inculcant hos terminos,

in inos, ponere omisionem, exercere omisionem, cohibere influxum, suspendere actum, vocando omisionem exercitum libertatis, actum omisivum, cohibitionem, aut suspensionem, & alia huiusmodi, valdè impropriè loquuntur de ipsa omisione formali, nam cum illa sit pura carentia, omittereque, sit purè non velle, aut purè non agere, principium purè omittens, illam propriè non ponit, poni enim est proprium entis positivi; nec propriè illam exercet, quia propriè est carentia omnis exercitij; nec illam agit, aut causat, quia est carentia omnis actionis, & causalitatis; sed solum purè negativè se habet, purè non agit, nec se exercet villo pacto; nec propriè cohibet influxum, quia cohibere propriè significat actionem aliquam refrænantem, & impediendam vim activam; nec propriè negat, aut suspendit actionem, aut concursum, quia hæc omnia significant actiones contrarias, & veras impeditivas, seu coercivas, quas minimè exercet principium purè negativè se habens, seu purè omittens. Fateor quidem, quod illi modi loquendi excusantur per sepe ob penuriam vocum ad significandas puras carentias, veruntamen semper cavendum est à deceptionibus, & æquivocationibus, quas occasionant, & attendendum consideratè ad realitatem ex parte significati, ne mens decipiatur. Pro qua deceptione vitanda, notandum est, quod illi termini solum verificantur propriè de omisione causali, seu de actu causativo, & occasionativo omisionis formalis; principium enim actu aliquo causans, vel occasionans omisionem, verè, & propriè ponit omisionem, verè illam exercet, verè illam causat, verè cohibet influxum ad actum contrarium, & verè suspendit, negat, ac impedit concursum, & actionem, quia totum hoc prestat agendo positivè, & positivo actu; quicquid verè est exercitum libertatis omisivum, id est, omisionis causativum, verè est positio omisionis, cohibitio concursus, seu actionis, negatio activa, & suspensio illius, vnde cum termini illi significantes actionem, aut verba illa activa applicantur principio purè omittenti, aut merè negativè se habenti, aut omisioni formali, & puræ, impropriè applicantur, & maximè fallunt; cum verò applicantur principio causaliter omittenti vi actus positivi, aut omisioni causali, verè, & sine fallacia applicantur, & non decipiunt. Imò & ipsum verbum *omittere*, propriè etiam significat aliquem actum causativum cessationis ab aliquo opere, quia solum est vtitatus in agentibus liberis, & intellectualibus, quando vitaliter, & voluntariè cessant ab aliquo actu, quia volunt, aut non agunt, quia nollunt; & modus sic cessandi ab opere vocatur propriè *omittere*, quia est cessare activè per aliquam prior

rem actionem, aut determinationem voluntatis: Omnino autem, & purè negativè se habere absque deliberatione, & determinatione vlla vitali, quæ negationem, aut carentiam actionis inferat, potius est suspendi, quam suspendere, non exerceri, quam exercere, merè negativè carere, quam omittere; vnde, ad vitandas æquivocationes, hoc appellavimus *omittere negativè*. Qua doctrina, ut valdè necessaria, præmissa, facilè solvuntur, quæ contrarij replicare solent.

8. Replicant enim primò: Potestas proxima agendi liberè aliquo actu debet esse potestas proxima omittendi liberè eundem actum; aliàs esset necessitata ad ipsum: Sed potestas proxima ad actum charitatis ut adæquatè constituta per habitum ut totam rationem agendi, non est potestas proxima omittendi liberè actum charitatis: Ergò nec agendi liberè ipsum, vel ipso.

9. Respondent communiter nostri: quod licet ad liberè eliciendum actum charitatis requiratur, quod voluntas, potens proximè illum elicere, specificativè sumpta possit ipsum omittere; non tamen, quod reduplicativè ut potens ipsum elicere, & vi eiusdem principij possit ipsum omittere, sed satis est, quod posit vi alterius principij, aut virtutis, nempè ratione sue entitatis naturalis, & naturalis virtutis. Undè dicunt, potestatem agendi actu charitatis convenire voluntati ratione habitus; ac potestatem omittendi ipsum, ratione sui. Sed hæc solutio ita nudè sumpta, nunquam me quietavit. Nam possunt vrgere contrarij, primò: Voluntas per nos reduplicativè ut constituta per habitum non est potens ipsum omittere: Sed ipsum omittere est formalissimè ipsum non elicere: Ergò reduplicativè ut constituta per habitum ita est potens ipsum elicere, quod sic est impotens ipsum non elicere: Ergò reduplicativè ut sic constituta est necessitata ad illum eliciendum, siquidem esse necessitatum ad ipsum elicere nihil aliud est, quam esse impotentem ipsum non elicere, seu impossibilitatem ad ipsum non eliciendum. Secundò: Quia, iuxta solutionem, solum est potens ipsum omittere ratione sui: Sed ipsum omittere ratione sui formaliter est ipsum ratione sui non elicere: Ergò solum erit potens, ipsum ratione sui non elicere: Ergò solum erit potens ad extremum non contrarium, nec contradictorium, sed compatibile cum actu charitatis, & consequenter non erit libera libertate contrarietatis, nec contradictionis. Probatur hæc consequentia, quia voluntatem elicere actum charitatis ratione habitus, & illum non elicere ratione sui, non opponuntur nec contrariè, nec contradictorie, sed vtrique simul verificatur in nostris principijs:

Ergo si solum damus voluntati, constituta per habitum, potestatem ad illum ratione sui non eliciendum, solum illi damus potestatem ad extremum non contrarium, nec contradictorium: Sed hoc non sufficit ut sit libera libertate contradictionis, nec contrarietatis: Ergo. Tertiò: Nam hæc potestas voluntatis ad omittendum ratione sui, est potestas ad omissionem omninò necessariam in nostris principiis: Ergo nihil iuvat ad libertatem voluntatis. Probatur antecedens: Quia in nostris principij est omninò necessarium, voluntatem ratione sui omittere actum charitatis: Ergo potestas ad sic omittendum est ad omissionem omninò necessariam. Probo antecedens: Quia voluntatem ratione sui omittere actum charitatis est ipsum ratione sui non elicere: Sed in nostris principiis omninò necessarium est voluntatem ratione sui ipsum non elicere, quia omninò est impossibile contradictorium, nempe, ipsum ratione sui elicere: Ergo in nostris principij est omninò necessarium voluntatem ratione sui omittere actum charitatis.

10. Vel aliter: Per nos voluntas ratione sui est potens liberè omittere actum charitatis: Ergo ratione sui est potens illum elicere, & consequenter habitus non est tota ratio agendi ipsum. Probatur consequentia: Quia solum illud principium omittit liberè actionem, quod potest agere, & sub illa tantum ratione liberè omittit, sub qua potest agere, nam sub consideratione, & ratione sub qua non potest agere, non liberè, sed necessario omittit: Ergo si voluntas ratione sui liberè omittit, ratione sui potest agere actum, quem omittit. Explicatur primò: Supponamus enim voluntatem vsque ad determinatum instans elicere actum charitatis, & in eo instanti omittere, sanè tunc omittere actum, vel actionem est formalissimè cessare à tali actu, vel actione: Ergo omittere ratione sui est cessare ratione sui: Ergo si potest omittere ratione sui, potest cessare ratione sui: Sed implicat cessare ab actione ratione sui, si ratione sui non agebat, quia nullum principium cessat ab agendo, nisi sub ea ratione sub qua agebat: Ergo. Explicatur secundò: Quia propterea probant Theologi contra Durandum, Deum concurrere immediatè ad actionem cuiuslibet causæ secundæ, quia potest immediatè suspendere concursum, ut in igne babilonico: Sed si voluntas ratione sui potest omittere actum charitatis, ratione sui potest suspendere concursum: Ergo potest ratione sui influere in actum charitatis.

11. Propter hæc, & ut ad hæc responderi possit utendum est doctrina præmissa. Undè ad replicam principalem, distinguo maiorem: Potestas proxima agendi liberè aliquo

actu debet esse potestas proxima omittendi liberè eundem actum, omittendi inquam purè negativè, aut permissivè, concedo: Omittendi liberè positivè, & causaliter, nego maiorem; & distinguo minorem: Potestas proxima ut constituta per habitum non est potestas proxima omittendi liberè permissivè, nego: Omittendi liberè causaliter, & positivè, concedo minorem, & nego consequentiam, quia quamvis demus, quod potentia libera ad actum charitatis debeat habere posse ad illum omittere causaliter, & positivè, tamen non exigitur, quod ex vi eiusdem principij, & potestatis proximè, vi cuius potest illum elicere, possit ipsum omittere causaliter, & positivè, sed solum, quod vi eiusdem possit ipsum omittere negativè, aut permissivè, & vi alterius causaliter, & positivè; vnde loquendo, non de potentia libera, sed de potestate proxima eius ad actum charitatis constituta per habitum charitatis, & per cognitionem proponentem obiectum, nempe Deum ut summum bonum, ut ipsa, prout talis, sit verè potestas proxima libera, seu liberè elicitiva actus charitatis, requiritur, & satis est, quod ipsa possit negativè, & purè omittere, & non quod ipsa possit causaliter, & positivè omittere, hoc est, per actum causantem omissionem, quia hoc potest convenire potentia vi alterius potestatis proximè constitutæ per aliam cognitionem, & per aliam virtutem, nempe naturalem. Undè si solutio data explicetur in huc sensu, nempe de potestate omittendi causaliter, & positivè, illam admittimus, quia potestas sic omittendi debet convenire voluntati ex vi alterius cognitionis, & virtutis, & consequenter ex vi alterius potestatis à potestate proxima eliciendi actum; secus verò si explicetur etiam de potestate omittendi purè negativè, quia ipsamet potestas proxima eliciendi liberè actum debet esse potens illum negativè omittere, ut probant rationes in contra propositæ.

12. Ad quas iam facilè respondetur. Ad primam, distinguo maiorem: Voluntas, reduplicativè ut constituta per habitum, non est potens ipsum omittere causaliter, contrariè, & positivè, concedo: Negativè, & purè contradictoriè, nego maiorem; & distinguo minorem: Ipsum omittere contradictoriè, & negativè est formaliter ipsum non elicere, concedo: Ipsum omittere causaliter, contrariè, & positivè, nego minorem, quia ipsum omittere causaliter, contrariè, & positivè est formaliter causare eius omissionem actu aliquo positivo impediendo elicientiam actus omissionis. Undè nego consequentiam: Quia ex quo, ut constituta per habitum, non possit actu positivo causare omissionem actus, minimè sequitur, quod non possit ipsum non elicere;

hoc

hoc enim solum sequeretur, si non posset negativè se habere, aut omittere negativè, & contradictoriè. Ad secundam, distinguo maiorem: Iuxta solutionem solum est potens ipsum omittere causaliter, positivè, & contrariè ratione sui, concedo: Omittere purè contradictoriè, & negativè, nego maiorem; & distinguo minorem eodem modo; negoque consequentiam, & ea quæ sub inferuntur; quia iuxta doctrinam nostræ solutionis, voluntas ratione habitus, & ut per illum constituta est, quæ potest omittere purè negativè, & contradictoriè actum charitatis, quia cum huiusmodi omisio sit contradictorium ipsius actus charitatis, debet convenire voluntati sub eadem ratione, & consideratione, sub qua illi potest convenire actus charitatis, alioquin non esset extremum contradictorium illi, ut rectè probat arguens. Voluntatem autem ratione sui potest omittere causaliter, positivè, & contrariè, quia potest ratione sui actu positivo impedire elicientiam actus charitatis: Hoc autem modo omittere, non est purè non elicere ipsum ratione sui, sed est ipsum positivè impedire, quod simul verificari nequit, dum illum elicit ratione habitus, quia voluntatem ratione sui positivè impedire elicientiam actus charitatis, & ratione habitus illum actu elicere, simul compatible non sunt, sed contraria, & impossibilia. Ad tertiam eadem distinctione dico, quod potestas voluntatis ad omittendum negativè ratione sui, esset ad omissionem necessariam, & hoc rectè probat arguens; & idè dicimus, quod potestas ad omittendum negativè omissione contingenti convenit voluntati ratione habitus. Attamen potestas proxima ad omittendum causaliter, & positivè ratione sui, negamus quod sit ad omissionem necessariam, quia minimè est necessarium voluntati ratione sui sic non omittere, quia potest ratione sui sic omittere, si, ut potest, non impediatur actu positivo elicientiam actus charitatis.

13. Ad aliam formam arguendi eadem distinctione respondeo, quod voluntas ratione sui est potens liberè omittere causaliter, positivè, & contrariè actum charitatis, non autem liberè omittere illum purè negativè, & contradictoriè: Ex quo non sequitur, quod possit ipsum ratione sui elicere; quia non est consequens, nec necessarium, quod sub eadem ratione, & eadem virtute, qua potest causare omissionem actus charitatis, illum actu positivo impediendo, possit ipsum elicere, sed solum, quod sub ea ratione, sub qua contradictoriè omittit, & merè negativè, possit ipsum elicere. Ad primam explicationem, dico, quod in eo casu voluntas, ratione sui cessaret ab eo actu causaliter, si aliquo actu positivo impediret continuationem actus

charitatis; non tamen cessaret negativè, & contradictoriè ratione sui; sed ratione habitus, quia non continuaret ratione habitus elicientiam illius actus, & sic voluntas potest ratione habitus cessare negativè; sed ratione sui potest cessare causaliter, quia non est necessarium quod principium quo cessandi causaliter, seu causandi cessationem, sit ipsum, cui ut quo spectabat actum continuare, sed potest esse aliud, ut per se patet, licet principium quo eliciendi, & continuandi debeat negativè omittere, aut cessare negativè, alioquin non dabitur cessatio: Ad secundam explicationem, dico, quod idè probant Theologi contra Durandum, Deum concurrere immediatè ad actiones causarum secundarum, quia potest merè negativè illas impedire, nempe per puram negativam suspensionem concursus, non verò quia possit illas impedire positivè, & causaliter per effectum positivum contrarium; nos verò non dicimus quod voluntas ratione sui possit impedire actum charitatis per hoc quod ratione sui possit negativè suspendere concursum, hoc est, illum non exhibere ratione sui, sed per hoc, quod ratione sui potest elicere actum positivum impediendum actum charitatis, & inferentem eius omissionem, ex quo non probatur, quod ratione sui possit immediatè elicere illum.

14. Sed replicant contrarij: Demus, inquiunt, esse possibilem puram omissionem peccaminosam absque omni actu voluntatis, qui sit causa, vel occasio eius: In hac ergo sententia posset voluntas, urgente præcepto de actu charitatis eliciendo, sic purè omittere, nempe non eliciendo actum charitatis ratione habitus, nec alium actum positivum ratione sui. Cuiam ergo imputaretur tunc illa omisio culpabilis, & peccaminosa? Si voluntati ratione habitus: Ergo voluntas ratione habitus charitatis peccaret, quod quis dicat? Si voluntati ratione sui: Ergo ratione sui omittet culpabiliter per puram omissionem negativam: Sed nulla est culpa in omittendo ratione sui, omissione negativa, actuum, quem ratione sui non potest elicere: Ergo sequitur evidenter quod ratione sui possit illum elicere, alioquin non peccaret negativè omittendo ratione sui, seu illum ratione sui non eliciendo. Hoc argumentum satis urget, si admitatur possibile in exercitio pura omisio peccaminosa, & culpabilis: Sed propterea illam semper negavi, quia non video, quo pacto voluntas peccatum, & culpam incurrere possit, purè negativè se habendo, & purè contradictoriè non agendo, si ad id nullo actu positivo, nullaque positiva determinatione se determinaret. Et præterea sequeretur, quod si merè negativè se habere posset esse culpa, & peccatum, voluntas ratione habitus, vel si ma-

vis ratione auxilij sufficientis, sæpe peccaret, quia quoties instante præcepto de actu voluntas auxilio sufficienti instructa, omittit, ratione illius negativè omittit, siquidem ratione illius non agit potens agere ratione illius: Ergò si merè negativè omittit esset peccatum, voluntas ratione habitus peccaret.

15. Et quidem hæc instantia non minus urget contrarios, qui hoc argumento maxime nos urgeri putant, quam nostros. Si quidem ipsimet fatentur, voluntatem ratione sui non posse adæquatè elicere actum charitatis, sed ex parte ratione sui, & ex parte ratione habitus, & adæquatè ratione vtriusque: Ergò quando amitteret libere, partim omitteret ratione sui, partim ratione habitus, quia eiusdem formalissimi principij est negativè, & contradictoriè omittit actum, cuius est posse illum elicere: Tum sic; ergò si illa omisio purè negativa esset culpabilis, & peccaminosa, voluntas omitteret culpabiliter, & peccaminosè, partim ratione sui, partim ratione auxilij sufficientis. Undè auxilium sufficiens partialiter etiam esset ratio peccandi, sicut est partialis ratio eliciendi actum charitatis; quod quidem nec contrarij dicere audebunt. Aliter: Rogo enim, in casu omisionis, & præcepti: Voluntas reduplicativè ut instructa auxilio sufficienti elicit actum charitatis, vel illum non elicit potens ipsum sic elicere? Sanè non elicit illum, aliàs non omitteret: Ergò adhuc reduplicativè ut instructa auxilio sufficienti, & ratione illius illum non elicit potens ipsum sic elicere: Ergò reduplicativè ut instructa auxilio sufficienti, omittit ipsum, potens ipsum elicere: Ergò reduplicativè ut instructa auxilio sufficienti, & ratione illius peccat, peccato omisionis. Hoc autem quis dicat? Vel aliter: Voluntas adhuc partialiter non potest elicere actum charitatis, nisi ratione potentia obedientialis: Ergò nec potest negativè omittit libere, nisi ratione potentia obedientialis, quia iuxta ipsos idem formalissimum principium eliciendi libere actum debet sub eadem ratione posse omittit ipsum; alioquin sub ea ratione, sub qua agit necessario ageret, siquidem non posset non agere: Ergò urgente præcepto, poterit ratione potentia obedientialis omittit culpabiliter, & peccaminosè, quia ratione illius potest non agere, & merè negativè se habere, & hoc modo omittit, est culpabiliter omittit, iuxta argumentum. Undè non video, qualiter hoc inconueniens vitari possit, adhuc in opposita sententia, nisi negando puram, & merè negativam omisionem posse esse peccaminosam, & culpabilem principio purè negativè omittenti, prout illud negamus.

16. Nec satisfacies, si cum contra-

rijs dicas, voluntatem in prædicto casu non peccare ratione auxilij, licet ratione auxilij omittat partialiter, seu partialiter non agit potens, & debens partialiter agere ratione illius, quia peccatum omisionis solum imputatur principio omittendi determinativè, & liberè, sicut autem sola voluntas ratione sui est quæ determinativè, & liberè concurrat ad actum charitatis, ita sola illa est, quæ determinativè, & liberè omittit, & idè sola illa est, quæ ratione sui peccat, non autem ratione habitus, quia habitus non concurrat ut principium liberum determinativum, sed solum ut determinativum à voluntate. Contra enim est: Quia voluntas non concurrat determinativè ratione potentia naturalis, sed ratione potentia obedientialis: Ergò omittit etiam determinativè, & liberè ratione potentia obedientialis: Ergò peccat ratione illius; vel teneris dicere non esse idem formalissimum principium liberè omittendi, quod est formale principium liberè agendi. Secundò: Quia quamvis habitus, auxilium sufficiens non concurrat per vos determinativè ad actum charitatis bonum, laudabilem, honestum, & meritorium, quia tamen partialiter est ratio agendi, etiam partialiter est ratio bene agendi, & merendi, aliàs enim tota ratio merendi esset sola voluntas, quia sola illa determinativè concurrat: Ergò pariter licet habitus, vel auxilium non omittat determinativè, omisione illa mala, & peccaminosa, si tamen est partialiter ratio omittendi, erit partialis ratio male omittendi, & demerendi æquè ac in casu actus est ratio amandi Deum, & merendi. Vel aliter: Per vos, quia sola voluntas determinativè omittit, sola illa est totale principium quo peccandi: Sed per vos sola voluntas determinativè concurrat ad actum charitatis: Ergò sola illa erit totale principium quo merendi per actum charitatis: Ergò nec gratia, nec charitas, nec auxilium sufficiens erit principium adhuc partialis quo voluntas meretur, sed sola voluntas se ipsa erit totale principium merendi vitam æternam; equod quis dicat? Vidè ad quas angustias redumitur sententia contraria suo urgentiori arguendo.

17. Veruntamen, admittamus puram omisionem posse esse peccaminosam, & culpabilem, & talem fore, casu, quo urgente præcepto, voluntas penitus omittit absque omni actu; dico tamen in mea sententia rectè salvari posse, quod sola voluntas peccaret, quia sola illa ratione sui omittit determinativè, licet in elicientia actus charitatis illum eliciat determinativè solum ratione auxilij, vel habitus. Hoc enim, quod aliàs difficile videtur, facillimè explicatur ex nostra doctrina supra tradita; etenim iam diximus voluntatem ratione sui concurrere ad rationem genericam volitionis

tionis in actu charitatis, & esse immediatè activam illius immediatione potentia; ex hoc autem planè deducitur, quod, dum omittit penitus omnem actum, ipsa etiam ratione sui omittit rationem genericam, seu ipsum agere in genere, potens ratione sui agere in genere: Est autem hæc manifesta differentia inter agere, & omittit, quod agere in genere ex se indifferenti ad plures species actus, non est determinare ad elicientiam talis actus specificè determinati, nempe charitatis, nec agere, aut concurrere determinativè ad ipsum, sed potius determinabiliter, & indifferenter, & solum illud principium concurrat determinativè ad illum actum, qui est ratio ipsum agendi secundum differentiam specificam; attamen in omittendo, seu non agendo è contra se habet, nam omittit genus actionis, infert à priori, & determinat omisionem speciei; vnde bene valet: Voluntas non agit adhuc in genere volitionis: Ergò nec in specie actus charitatis; licet non valeat: Voluntas agit in genere volitionis: Ergò agit in specie charitatis: Ergò si voluntas ratione sui omittit agere in genere, potens agere in genere, ratione sui omittit causaliter, determinativè, & à priori actum charitatis; attamen licet ratione sui agat in genere volitionis, non agit ratione sui determinativè ad actum charitatis.

18. Ex qua doctrina iam ad replicationem principalem, admissa, & non concessa casu puræ omisionis, prout ponitur, ad interrogationem respondeo; quod tunc illa omisio culpabilis imputaretur voluntati, tanquam primo deficienti, & omittenti determinativè ratione sui per puram omisionem negativam rationis communis volendi. Ex quo solum sequitur quod ratione sui possit actum charitatis elicere secundum rationem genericam, & communem volitionis, seu per modum potentia, non autem quoad differentiam, quia ut liberè omittat causaliter, & determinativè ipsum quoad differentiam, satis est, quod subtrahat ratione sui rationem genericam volitionis, quia hæc substractio, vel omisio infert causaliter, & à priori determinativè omisionem negativam ex parte habitus quoad differentiam. Si verò urgeas: Demus, quod voluntas in eo casu agat secundum rationem genericam, & purè omittat secundum rationem differentialem. Respondeo, iam hunc casum esse chimericum, quia non potest dari genus in exercitio, & in individuo, nisi contractum specie, seu differentia specifica determinata, & sic ex suppositione quod voluntas agat in genere ratione sui, necessarium est, quod vel ratione habitus agat in specie charitatis, vel ratione sui in specie alterius objecti, vel finis; si primum, non sequitur omisio, sed impletur præceptum; si secundum, sequitur omisio differentia charita-

tis, sed non pura, & negativa, sed causalis, & positivè occasionata à voluntate ratione sui, quatenus potens ratione habitus, vel auxilij contrahere rationem communem volitionis per differentiam charitatis, ratione sui illam contrahit per differentiam finis, aut actus impossibilis, seu per differentiam directè, vel indirectè oppositam; & sic ratione sui peccat, & non ratione habitus, quia ratione sui omittit causaliter, & non ratione habitus, vel auxilij, quod tunc merè negativè, & permissivè se habet.

19. Sed adhuc replicabis: Si habitus est tota ratio formalis eliciendi actum charitatis, voluntas ratione sui nullum actum positivum potest elicere impossibilem cum actu charitatis, nec impeditivum illius: Ergò nec poterit omittit adhuc causaliter. Probatum sequela, quia principia proxima adæquatè distincta, quamvis contrariè agant, non agunt impossibilem, nec se impediunt in agendo; nam actiones contrariæ solum sunt contrariæ respectu eiusdem principij proximi, non verò respectu diversorum, contraria enim solum sunt contraria dum sunt circa idem, & dum ab eodem subiecto mutuo se expellunt; vnde si eadem anima duas haberet voluntates, quarum quælibet esset potentia adæquata volendi, posset ratione vnius velle vnum, & ratione alterius aliud oppositum, quin se impedirent: Ergò pariter, si eadem voluntas habeat duplicem facultatem adæquatam volendi, vnam ratione habitus, qui sit adæquata facultas, aliam ratione sui. Et urgeri potest, quia idem est principium quo volitionis, ac subiectum receptivum illius, quia est actio immanens: Ergò si principium quo totale actus charitatis est habitus, etiam subiectum quo totale: Ergò actus voluntatis contrarius, quem voluntas eliciat ratione sui totaliter, etiam recipietur totaliter in illa ratione sui: Ergò recipiuntur in subiectis distinctis: Sed in subiectis distinctis non opponuntur, nec se impediunt: Ergò. Respondeo negando antecedens, seu sequelam. Ad eius probationem, distinguo antecedens: Principia proxima adæquatè distincta non se impediunt in agendo, quamvis contrariè agant, si vtrumque sit principium quo eiusdem potentia, nego: Si sint principia quibus diversarum potentiarum, & suppositorum, transeat antecedens, & nego consequentiam, quia quod agit immediatè principium quo proximum potentia, illud verè, & propriè agit ipsa potentia immanenter, & vitaliter, ut supra ostensum manet; vnde cum eadem potentia non possit verè, & propriè, & immanenter agere actibus contrarijs, indè est, quod adhuc ut activa per duplex principium quo, non potest ratione vnius elicere vnum actum, & ratione alterius alium simul illi contrarium, hoc est, ratione vnius

vnus amare Deum super omnia; & ratione sui, vel alterius amare aliud vt finem vltimum, quia semper est, & manet eadem potentia, & voluntas, quæ vult, vnde eo ipso quod ratione sui ponat vltimum finem in creatura, impedit se ipsam ne ratione habitus amet Deum super omnia. Unde nego, quod actiones contrariæ solùm sint contrariæ respectu eiusdem principij quo proximi, nam etiam sunt contrariæ respectu eiusdem potentia, & animæ, quamvis mediata agentis, non solùm enim repugnat voluntatem eadem virtute proxima velle, & nolle, sed etiam repugnat, & contrariatur, quod eadem voluntas vna virtute velit, & alia nolit simul; imò etiam repugnat, quod eadem anima vna voluntate velit, & alia nolit, dummodo sit eadem anima; vnde dato illo casu, quod vna anima haberet duas voluntates, cum vtraque esset voluntas animæ eiusdem, & anima eadem esset quæ illis voluntatibus velle, non possent velle, nisi vt quo eiusdem animæ, & consequenter cum essentiali subordinatione ad eandem animam, & mutua sympathia inter se, per modum vnus in tertio cui subordinarentur.

20. Ad confirmationem; concessio antecedenti, & prima consequentia, imò & tertia, ad quartam distinguo: Recipiuntur in subiectis quod distinctis, nego: In subiectis quo distinctis, subdistinguo: Distinctis per modum potentia, nego: Distinctis per modum virtutis, concedo, & distincta minori subsumpta eodem modo, nego consequentiam: Quia vt actus aliqui contrariantur, non requiritur, quod respiciant idem formaliter subiectum per modum virtutis, sed satis est, quod respiciant idem subiectum quod, vel saltè idem subiectum quo per modum potentia; & hoc modo explicandum est, quod contraria sunt circa idem, & quod ab eodem subiecto mutuo se expellunt, id est, ab eodem subiecto non solùm quo, sed quod, non solùm per modum virtutis, sed per modum potentia. Quæ solutio multò melius percipitur, si ponamus potentiam immediatè agere, & ratione sui quoad rationem genericam, & esse immediatum susceptivum illius, quia tunc casus ratio generica non potest esse duplex in individuo, nec duplex individuum genericum, sed vnicum; & in vnico individuo generico implicat duplex species contraria, aut contraria differentia specifica simul contrahens eandem numerò rationem genericam, quia mutuo se excludunt, adhuc ex diversis principijs formalibus.

21. Si verò dicas, maximum esse inconveniens, quod ratio generica recipiatur in potentia ratione sui, & ab illa inducatur, & ratio differentialis in illa ratione habitus, aut immediatè in habitu, quia sic ex subiectis realiter distinctis realiter distingueretur vt indivi-

dua distincta. Responded, quod licet ea subiecta immediata sint distincta, non recipiunt vt distincta, sed per modum vnus, quia sicut potentia, & habitus non agunt vt distincta, & partialia principia, sed vt vnum per se ex actu, & potentia, ita non recipiunt rationem genericam, & differentialem vt subiecta partialia distincta, sed vt vnum subiectum per se ex actu, & potentia, & ideò non sequitur distinctio numerica realis in actu vitali recepto, sed idem realiter identificans rationem genericam, & differentialem potest recipi in illo subiecto vno per se per compositionem ex actu, & potentia. Quamvis, ratione nostra distinguendo, attribuamus rationem genericam per se, & immediatè potentia, & rationem specificam per se, & immediatè habitui, quod solùm probat distinctionem rationis fundamentalis, aut virtutalem a parte rei. Et quidem hæc difficultas etiam militat in sententia contraria, imò maior, quia si habitus, & potentia concurrunt immediatè partialiter, etiam recipient immediatè partialiter, & ex subiectis, & principijs realiter distinctis evadent actus realiter numerò distincti, imò & specificè, vt supra arguebamus. Nec admitti potest, quod habitus concurrat partialiter ad agendum, sed non ad recipiendum actum charitatis, quia aliàs habitus ageret transeunter in voluntate tanquam in passio, & iam non esset quo voluntas ageret immanenter, & vitaliter, nec quo ageret transeunter, quia ipsa non agit transeunter actum charitatis, vnde nullo modo esset principium quo voluntatis, nec ipsam constitueret activam vllò modo, sed ageret in ipsa, quasi agens extrinsecum vt quod; quod licet arrideat sententia contrariorum, quanta inferat absurda, iam satis ostensum relinquimus. Præterquamquod quamvis habitus ageret actione transeunte, illa deberet intrinsecè inherere ipsi principio agentis, vt in Physica ostendimus lib. 2. Eadem etiam difficultas, tenet in potentijs animæ sensitivis, quæ immediatè quidem recipiuntur in composito ex materia, & forma, seu immediatè in materia, & forma quatenus sunt vnum per se ex actu, & potentia, non tanquam in duobus subiectis partialibus, sed tanquam in vno per se, & ideò quælibet potentia sensitiva est vna numero in vno composito, & non duplex, adhuc partialiter, nisi distinctione rationis, quatenus ex materia, quæ est ratio illam radicandi, & recipiendi vt potentiam materialem, habet rationem genericam potentia materialis, ex anima verò, quæ est ratio specifica illam recipiendi, & radicandi, quantum ad rationem vitalis, & sensitivæ, habet rationem differentialem talis: Sic ergò in actu charitatis immediatè elicitò à potentia, & habitu, non vt à duobus, sed per modum vnus, & vt ab vno principio per se: Licet dis-

tinguendo per rationem, à potentia habeat, & in potentia rationem genericam intellectionis, ab habitu verò, & in habitu vt quo potentia, rationem specificam talis. Ex quo patet ad sequentem obiectionem.

22. Obijcies enim contra principalem conclusionem aliter: De ratione principij liberi est se determinare: Sed habitus charitatis non se determinat: Ergò non est principium liberum. Probatur minor. Primò: Quia non se movet, cum non recipiat immanenter actum. Secundò: Quia potentia sola, nempe voluntas, est quæ se determinat. Tertio: Quia habitus determinatur à voluntate, iuxta illud habitibus vimur, cum volumus: Ergò. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Habitus non se determinat vt quo voluntatis, nego: Ut quod, vel vt quo suum, concedo minorem, & distinguo consequens eodem modo. Ad primam probationem minoris, eadem distinctione dico, quod se movet vt quo voluntatis, quatenus est voluntati principium quo se movet, aut quo elicit, & recipit actionem, vel actum charitatis. Ad secundam, dico, quod sola voluntas vt quod, & vt potentia, est quæ se determinat, at non sola illa est, quo se determinat ad actum charitatis, imò nec est quo partialis se determinandi ad illum, sed totale quo se determinandi, & totalis virtus, quæ se determinat, est habitus, vt ostensum manet; vnde habitus est se determinans vt quo voluntatis, & per modum virtutis ipsius.

23. Ad tertiam, nego antecedens de habitu charitatis; prout est habitus volendi, sed amandi vltimum finem propter se, quia illud principium habitibus vimur cum volumus, si intelligatur causaliter, & per verum usum, id est, verè vimur illis, applicando illos, quia volumus volitione causaliter applicante, solùm intelligitur de habitibus operandi per potentias inferiores voluntati, & illi subordinatas, non de habitibus volendi; vel si extendatur ad habitus volendi, non de habitu volendi finem vltimum, quia ad huius volitionem, quæ est prima, non præcedit alia volitio, quæ velimus tali habitu velle finem vltimum, vnde distinguendum est sic: Habitibus vimur, dum volumus, habitibus operativis ad extra, aut operandi ex imperio voluntatis, concedo: Habitibus volendi, subdistinguo; habitibus volendi media, concedo: Habitibus volendi finem, subdistinguo: Utimur, cum volumus, vsu causali, & applicativo per velle applicans causaliter habitum, nego: Utimur formaliter volendo, siue cum volumus virtute ipsius habitus, & ratione ipsius, concedo: Ex quo non sequitur quod voluntas determinet habitum, sed quod se determinet virtute ipsius habitus, & ipso habitu, vt principio quo se determinat; quod est vt formaliter ipso habitu volendo vi ipsius vi-

timum finem, & se determinando ratione illius: Vel si velis dicere, quod determinat ipsum habitum; debes dicere, quod ipsa vt quod determinat ipso vt quo ipsum vt quo, & se ipsam vt quod; quia sicut activè loquendo voluntas est quod determinans, & habitus quo determinat, ita passivè loquendo, ipsa est quod determinatur, & habitus quo determinatur, quia idem, & ratione eiusdem est agens, & recipiens actionem.

24. Denique obijcies, quia solùm est principium liberum, quod movetur, & regulatur à cognitione: Sed habitus non regulatur, nec movetur à cognitione: Ergò non est principium liberum. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: Habitus non regulatur vt quod, & per modum potentia à cognitione, concedo: Ut quo potentia, & per modum virtutis, nego minorem, quia habitus specificatur ab obiecto, & consequenter tendit in obiectum vt quo potentia tendit; non autem tendit modo physico, materiali, & cæco, sed modo affectivo, & intentionali proprio habitus spiritualis, & volitivi: Ergò tendit in obiectum, vt intentionaliter præsens: Ergò vt cognitum: Ergò regulatur, & movetur cognitione obiecti vt quo potentia: Est ergò principium liberum vt quo potentia. Sed dices: Si moveretur cognitione, posset moveri consilio, & præcepto, saltè vt quo potentia: Sed hoc repugnat: Ergò. Probabis minorem: Quia si posset moveri præcepto vt quo potentia, posset obligari sub culpa, & terri sub pœna: Sed hoc repugnat habitui charitatis, adhuc vt quo, quia nec vt quo potest peccare, aut pœnam incurtere; principio autem nec vt quo peccare potest repugnat obligari sub culpa, nec terri pœna: Ergò. Respondeo, distinguendo sequelam, posset moveri præcepto vt directivo, concedo: Ut coercivo, nego sequelam, quia solum præceptum vt coercivum obligat sub culpa, & comminatur pœnam, & ideò habitus charitatis, nec vt quo potentia potest moveri præcepto vt coercivo, quia nec vt quo potentia potest obligari sub culpa, nec terri pœna, vt bene probat argumentum: Potest autem moveri præcepto vt directivo, quia vt directivum non obligat sub culpa, nec sub pœna, sed directè tantum elicit ex bono obedientia, vel ex fine, ad quem præcipitur; quo pacto moveri potest, quamvis peccare non possit, vt infra explicabimus quæst. sequenti, quam iam subijcio.

*** **

QUÆSTIO XI

IN URGENTE PRÆCEPTO DE ACTU
charitatis, possit constitui potestas
proxima ad illum per habitum
charitatis.

HANC quæstionem, licet
alibi excitatam à RR. &
à me amicorum suavis, &
discipulorum importuna postulatione iam
olim digestam, in præfenti subnectere decrevi,
quia valde vtilem ad præcedentium intelli-
gentiam, & quia oportuna visa est occasio il-
lam publica luce donandi.

2. Casus igitur est, dum quis ante-
cedenter iustus; & cum gratia, & habitu cha-
ritatis præexistens, urgetur præcepto dili-
gendi Deum super omnia. In hoc igitur casu
celebris apud Modernos exorta est controver-
sia, à prioribus Theologis prætermittitur, per
quod nimirum comprincipium proximum
constituatur pro tunc potestas proxima elicien-
di actum charitatis. Et quidem primo aspec-
tu videbatur indubitabile, constitutam fore per
habitum charitatis præexistentem in subiecto,
quia cum ille præintelligatur in voluntate, &
nondum intelligatur amissus, fitque ex se prin-
cipium connaturale talis actus, quis dubitaret,
per illum constitutam fore voluntatem poten-
tem proximè ad ipsum charitatis actum.

3. Nichilominus excitatum fuit in
contra hoc argumentum: Potestas proxima ad
actum charitatis in hoc casu debet esse libera,
& quidem non solum libertate contradic-
tionis, sed contrarietatis, quia in eo casu est ho-
mo liber ad actum charitatis ex vna parte, &
ad omissionem mortaliter peccaminosam, &
malam ex alia: Sed potestas proxima libera li-
bertate contrarietatis ad actum charitatis, &
omissionem mortaliter peccaminosam non po-
test constitui per habitum charitatis: Ergò.
Probatur minor: Quia potestas proxima libe-
ra ad duo extrema debet esse indifferens ad
vtrumque extremum, & cum vtrovis compa-
tibilis; si enim est connexa cum vno, & in-
compatibilis cum alio, erit determinata, &
non indifferens, necessitata, & non libera.
Sed si constitueretur per habitum charitatis,
non esset indifferens, nec compatibilis cum
vtroque extremo, sed incompatibilis cum
omissione peccaminosa mortaliter, & conse-
quenter connexa cum actu charitatis, siqui-
dem habitus charitatis est incompatibilis cum
quolibet peccato mortali, & consequenter cum
omissione illa moraliter peccaminosa: Ergò.
Urgetur: Potestas libera ad actum charitatis
debet esse coniungibilis cum actu, & eius omis-
sione; aliàs enim esset determinatè connexa

cum actu, & non libera, sed necessitata ad
ipsum: Sed in prædicto casu potestas consti-
tuta per habitum charitatis non esset con-
iungibilis cum omissione: Ergò nec libera:
Ergò in eo casu potestas libera non consti-
tuitur per habitum charitatis. Minor patet,
nam in eo casu non esset possibilis omis-
sio, nisi mortaliter peccaminosa, nam instante
præcepto actus, omisio eius necessario fo-
ret peccaminosa mortaliter: Sed habitus cha-
ritatis incompatibilis est cum peccato mortali:
Ergò & cum omissione in eo casu.

4. Hoc argumento, non pauci, nec
ignobiles RR. convicti, in varias abiere sen-
tentias. Lorca quidem negavit, quod gratia,
& habitus charitatis sit incompatibilis, adhuc
ex natura rei, adhuc de lege ordinaria, cum
peccato mortali, asseruitque nunquam nos
amittere gratiam per peccatum mortale, nisi
coniungendo simul in eo instanti gratiam cum
peccato actuali, licet pro immediatè sequen-
ti excludatur gratia, & charitas. Hæc tamen
sententia cæteris omnibus Theologis displicet,
quia omnes tenent, saltè de lege or-
dinaria, esse inconiungibilem gratiam, &
charitatem cum quolibet peccato læthali,
etiam actuali; & plura infert absurda, quæ
nunc expendere non vacat. Undè in præ-
fenti non tam disputanda, quam suppo-
nenda est inconiungibilitas gratiæ cum pec-
cato, saltè ex natura rei, saltè de lege
ordinaria.

5. Ex Schola Societatis aliqui dixerunt,
eo in casu potestatem proximam ad ac-
tum charitatis constitui per assistentiam ex-
trinsecam omnipotentis, non autem per do-
num intrinsecum. Sed hæc etiam falsa est:
Nam dato, & non concesso, quod de po-
tentia absoluta posset voluntas constitui per
assistentiam extrinsecam omnipotentis po-
tens proximè ad actum charitatis, id tamen
concedere de facto, & de lege ordinaria,
plusquam falsum est, SS. quo PP. adver-
sum, ut iam vidimus *suprà quæst. 7. à nu-
mer. 74.*

PROPONITUR SENTENTIA SATIS

probabilis olim ab Authore ut vera
approbata.

ALII denique, tum ex Iesui-
tis, tum ex Thomistis,
quibus aliquando consen-
tunt, in eo casu constitui potestatem
proximam per auxilium intrinsecum natura
sua fluidum, & transiens compatibile de se cum
peccato mortali, & inconiungibile cum gratia
sanctificante. Quam sententiam pluribus fun-
dabam. Primo, argumento *suprà* posito, quo
probatur, constitui non posse per habitum cha-
ritatis

ritatis inconiungibilem cum omissione, & con-
nexum tum actu charitatis pro illo instanti; &
cum aliàs debeat constitui per virtutem ali-
quam, aut comprincipium supernaturale in-
trinsecum voluntati, non restabat aliud, nisi
auxilium aliquod per modum virtutis natura
sua transiens, quod compatibile foret cum
omissione actus charitatis, quamvis tunc pec-
caminosa læthaler.

7. Nec admittebam doctrinam Div.
Castel cum alijs dicentis, principium conne-
xum cum actu charitatis posse constituere po-
testatem liberam ad ipsum, dummodo sit im-
pedibile per omissionem actus; nam hanc solu-
tionem impugnabam eo pacto, quo *Tract. de*
Provident. quæst. 15. à num. 80. nempe, quia
potestas constituta per principium connexum
cum amore esset methaphysicè connexa cum
amore, & consequenter methaphysicè insepa-
rabilis ab amore, essetque potestas proxima,
quæ nulla vi, aut potentia existere posset, ni-
si amando: Sed potestas methaphysicè inse-
parabilis ab amore, & quæ nulla vi, aut poten-
tia existere potest, nisi amando, non est po-
testas libera, sed necessitata ad amandum: Er-
gò implicat, quod potestas proxima libera, &
non necessitata ad amandum, sive ad actum
charitatis constituatur per principium con-
nexum cum amore, sive cum ipso actu cha-
ritatis.

8. Incidit Div. Castel 2. part. sui
Tractat. de Liber. Arbitr. quæst. 4. sect. 3.
num. 48. in hanc meam doctrinam, & respon-
det, negando minorem, quoad vtramque par-
tem; aitque me confundere potestatem ad amo-
rem liberum cum potentia libera, & principium
actus liberi cum principio libero: Nihil enim
distinctum à voluntate, inquit, est principium
liberum, aut potentia libera, cum plura præ-
ter voluntatem sint principia actus liberi: So-
lùm autem principium liberum exigere indiffe-
rentiam activam ad extrema libertatis, non
autem principium actus liberi, ut constat in
auxilio gratiæ, impotente efficere peccatum.
Undè concludit, quod etsi potestas proxima
non possit existere nisi amando, principium
liberum erit potens amare, & non amare, si
est verè potens aufferre potestatem illam im-
potentem existere, nisi amando, quia prin-
cipium liberum, ut tale sit, non exigit, quod
potestas amandi possit esse sine amore, sed so-
lùm exposcit, quod potestas amandi possit non
esse cum amore.

9. Veruntamen, tota hac circulatio-
ne, non tangit vim mei argumenti: Nam as-
sumptum meum est, quod potestas proxima
amandi inseparabilis intrinsecè ab amore, &
impotens existere, nisi amando, non est po-
testas libera ad amandum, sed potestas ne-
cessitata ad amorem. Hic sane non confundo
Illustrimus. Palanc.

potentiam cum potestate proxima, quia disser-
tis verbis exprimo potestatem proximam. Igi-
tur, vel concedit, vel negat? Si negat, in pri-
mis negat propositionem, quæ an sit per se no-
ta, & innegabilis, doctiores videant. Deinde,
tenetur concedere contradictoriam, nempe,
quod potestas proxima amandi inseparabilis
intrinsecè ab amore, & impotens existere, nisi
amando, est potestas libera ad amandum, &
non necessitata ad amorem: Quod quidem,
quam per se falsum sit, quis non videat?

10. Si verò illa sua distinctione di-
cat, esse potestatem proximam ad liberè aman-
dum, sed non potestatem proximam liberam ad
amandum, vel non amandum. Infero: Ergò
est potestas proxima intrinsecè necessitata, si-
quidem per te non est intrinsecè libera: Quo-
modo autem erit potestas proxima non libera
ad amorem liberum? Aut potestas proxima ne-
cessitata intrinsecè ad amandum liberè? Rur-
sus: Ergò potentia libera, nempe voluntas,
non habet potestatem proximam liberam ad
amorem, siquidem potestas proxima, quam
habet, ad amandum, nempe connexa cum
amore (siquidem supponimus non habere aliam
ad amorem, nisi constitutam per principium
connexum) non est libera per se: Erit ergò
potentia libera proximè ad amandum, sine po-
testate proxima libera amandi: Quod non mi-
nus implicatorium est. Demum: Quia potentia
talis conditionis, quod respectu illius sit neces-
saria hæc disiunctiva: *Vel non potest amare, vel*
si potest amat, non est potentia libera aman-
di; quia de essentia potentiæ liberæ est, quod
de illa possit verificari, *quavis potuit, non*
fecit: Sed si potestas eius constituatur prin-
cipio connexo cum amore, & non possit existe-
re, nisi amando, de illa potentia verificabitur
necessario: *Vel non potest amare, vel si po-
test, amat,* eritque impossibile in illa, quod
possit, & non faciat: Ergò non erit potentia
libera.

11. Undè falsum est, quod princi-
pium liberum, ut tale sit, non exigit, quod
potestas amandi possit esse sine amore, quia
semper exigit, quod de illo possit verificari:
Potuit, & non fecit; agens enim, quod, quo-
tiescumque potest, ex necessaria consequentia
facit, & quotiescumque non facit, ex necessa-
ria consequentia non potest, non est agens li-
berum, ut omnibus notum est: Ergò princi-
pium liberum amoris exigit posse habere po-
testatem amandi, quin amet, & consequen-
ter quod potestas amandi possit esse sine amo-
re. Quod urgeri potest ex ipso *vbi supra*
num. 50. vbi probat, prædeterminationem
non posse constituere libertatem proximam
ad consensum, quia aliàs consensus liber
non esset à Deo scibilis sub conditione sua liber-
tatis per scientiam conditionatam contingen-
tiam.

rem, ubi clarè supponit, & infra probat, non posse consensum, & consequenter nec amorem, esse liberum, nisi sit à Deo scibilis scientia conditionata contingenti sub hypothese suæ proximè libertatis, & potestatis: Tunc sic, sed si potestas, & libertas proxima ad amorem sit connexa cum amore, & non possit existere sine amore, amor non potest esse scibilis scientia conditionata contingenti sub hypothese suæ libertatis: Ergò nec poterit esse liber. Probo minorem subsumptam, quia scientia affirmans amorem sub hypothese potestatis connexæ cum amore, & non potens existere sine amore, non esset contingens, sed necessaria, quia ut scientia conditionata sit contingens, non satis est, quod hypothesis possit non esse, sed requiritur, quod possit esse sine conditionato. Si enim, quamvis possit non esse, non possit esse sine conditionato, conditionalis erit necessaria, & non contingens, ut cuique notum est: Ergò si potestas proxima ad amorem esset connexa cum amore, & non potens existere sine illo, scientia de illo sub hypothese talis potestatis non posset esse contingens, sed necessaria. Totus hic discursus est D. Castelli, immediatè subiunctus postquam dixerat *num. 84. Principium liberum, ut tale sit, non exigit, quod potestas amandi possit esse sine amore, sed solum exposcit, quod potestas amandi possit non esse cum amore.* Ubi miror sanè tam subitam contradictionem, vel oblivionem. Nam sanè, ut amor liber scibilis sit conditionatè contingenter sub hypothese suæ potestatis, non satis est, quod possit talis potestas non esse cum amore, per sui non existentiam, quia aliàs sufficeret, quod hypothesis posset non esse, ut conditionalis esset contingens; & nunquam esset necessaria conditionalis, quotiescumque hypothesis posset non dari; quod quis dicat? Undè ut scientia conditionalis de amore sit contingens sub hypothese potestatis ad ipsum, omninò necessarium est, quod talis potestas possit esse sine amore, aut quod possit esse, & non cum amore: Quomodo ergò si amor non potest esse liber, nisi scibilis sit conditionatè contingenter sub hypothese potestatis proximæ ad ipsum, non exigitur, quod potestas possit esse sine amore, sed solum quod possit non esse cum amore, per sui non existentiam?

12. Urgetur, nam ideò probat, repugnare quod consensus liber sub hypothese suæ libertatis cognoscatur per scientiam necessariam, quia repugnat quod sit antecederet necessarius sub illa hypothese; & hoc probat, quia aliàs *libertas ut esset absque necessitate, esset necessitas ut esset, quo nihil impossibile:* Ergò nihil impossibilius, quam quod libertas, seu potestas proxima ut amor sit absque necessitate, sit necessitas ut sit amor;

Sed si talis sit potestas, quod non possit esse nisi amando, vel nisi cum amore, erit necessitas ut sit amor, quia per te non alio titulo libertas, sub cuius hypothese esset necessarius consensus, esset necessitas ut esset consensus, nisi quia ex hypothese, quod esset, esse non posset, nisi cum consensu: Ergò nihil impossibilius, quam, quod illa sit potestas ut amor sit sine necessitate, & consequenter, quod sit potestas ut amor sit liberè.

13. Quod autem ait, me confundere principium liberum cum principio actus liberi, *quia nihil distinctum à voluntate est principium liberum*, fallitur sanè, quia ipse potius confundit principium liberum cum potentia libera; licet enim nihil distinctum à voluntate sit potentia libera, falsum tamen est apud Thomistas, quod nihil distinctum à voluntate sit principium liberum, quia Thomistæ distinguunt principium liberum per modum potentiae, & per modum virtutis, & præter potentiam assignant principium liberum modum virtutis, distinctum à voluntate, ut vidimus quæstione præcedenti: Datur ergò principium liberum distinctum à voluntate. Videantur in super à me dicta *loc. cit. de Provident.* nam ibi satis convincitur, potestatem liberam constitui non posse per principium connexum cum actu.

14. Secundò fundabam eam sententiam: Nam potestas, in cuius dominio est, quod existat, vel non existat habitus charitatis pro instanti *A*. v. g. nequit constitui per ipsum habitum charitatis in instanti *A*. Aliàs illa potestas in instanti *A* haberet in sui dominio se ipsam quoad esse, vel non esse, cum haberet in sui dominio existentiam, vel non existentiam sui constitutivi, nempe habitus; quod quidem metaphysicè repugnat, non minus, quàm quod idem libere possit sibi dare esse, vel se destruere pro eodem instanti: Sed in prædicto casu potestas ad actum charitatis est potestas, cui liberè sub est, & in cuius dominio est, quod habitus charitatis existat, vel non existat in eo instanti *A*: Ergò in eo instanti constitui non potest per ipsum habitum. Probo minorem: Quia tunc casus in dominio talis potestatis est elicere, vel non elicere actum charitatis, alias non esset libera: Sed elicendo actum charitatis in illo instanti, habitus existeret in eodem, & illum non elicendo, seu omittendo, habitus non existeret, quia peccaret mortaliter, & cum peccato mortali habitus charitatis coexistere non potest: Ergò in eius dominio est habitum existere, vel non existere, seu quod existat, vel non existat pro eodem instanti.

15. Nec admittebam solutionem aliquorum dicentium, quod ante instanti *A* habitus constitui potestatem, in cuius dominio sit, quod talis habitus conservetur in esse

pro instanti *A*; & nullum est inconveniens, quod idem ante instans *A* habeat dominium conservandi se ipsum, aut se ipsum destruendi, vel aliquod sui constitutivum; pro instanti *A*; licet repugnet, quod hoc dominium habeat in ipso instanti *A*. Contra enim est: Quia in præsentem non inquirimus, per quod constituatur potestas proxima libera ante instans *A*; quando præceptum non urget, sed per quod constituatur in ipso instanti *A*, in quo præceptum urget sub mortali: Ergò si in ipso constitui nequit per habitum, ne sit in eius dominio existere, vel non, in eo instanti, habemus intentum; & constituenda erit in eo instanti per aliud, nempe per auxilium transiens, ut hoc pacto possit esse dominium supra habitum quoad illius esse, vel non in eo instanti.

16. Tertio fundabam eam sententiam: Quia principium constitutivum potestatis proximæ liberæ ad actum charitatis debet intelligi existens pro priori naturæ indifferenti ad actum charitatis, vel omissionem eius formalem; non enim est aliud signum competens, in quo existant constitutiva potestatis proximæ liberæ nisi signum talis potestatis proximæ liberæ; signum autem illius non est signum consequens, nec comittans actum, nec omissionem, sed signum antecedens, & prius, prioritate naturæ: Sed habitus charitatis in prædicto instanti non intelligitur existens pro priori ante quam eliciatur actus charitatis, sed solum consequenter ad ipsum: Ergò nequit in eo instanti constituere potestatem proximam ad actum charitatis. Probo minorem: Quia in eo instanti existere, vel non existere habitum charitatis pendet ex eo, quod eliciatur, vel non eliciatur actus charitatis, si enim eliciatur, existet, si non eliciatur, non existet, quia non elici est peccatum mortale, cum quo existere nequit: Ergò habitus in eo instanti non intelligitur existens pro signo antecedenti prioritate naturæ ante quam eliciatur, vel non eliciatur actus charitatis.

17. Nec admittebam solutionem, quam insinuare videtur D. Castellus de Liber. Arbitr. disp. 1. quæst. 9. num. 2. nempe, quod tunc casus habitus dependeret ab actu in conservari, non autem in existere. Contra enim arguebam; quia supposito, quod habitus existeret usque ad instans *A*, ut supponimus, non distinguitur vlllo pacto, ipsum existere etiam in instanti *A*, ab eo quod est, ipsum conservari in instanti *A*, quia formalissimè est idem, ipsum existere in instanti *A* post existentiam in alijs anterioribus durationibus, ac ipsum conservari in illo instanti. Vel dic mihi, an supposita illius duratione usque ad instans *A* exclusivè, possit etiam existere in *A*, & non con-

servari in illo; seu an possit in intelligi existens in *A* continuatà existentia cum existentia in reliquis prioribus, quin intelligatur conservatus in *A*; sed cum libertate; & indifferentia ut conservetur, vel non conservetur in *A* semel existens in *A*? Hoc sanè prorsus est chimericum: Sed per te repugnat, quod habitus dependeat in existere, vel non existere pro instanti *A* à suo actu ut à se elicitò, vel non elicitò in eo instanti *A*: Ergò etiam repugnat, quod dependeat in conservari, vel non conservari pro instanti *A*, à suo actu ut à se elicitò pro eodem instanti.

18. Rursum: Si non dependet in sui existentia pro instanti *A*, à suo actu ut elicitò, vel eliciendo pro eodem instanti: Ergò intelligitur existens in eodem instanti *A*, independenter ab eo, quod eliciatur, vel non eliciatur pro posteriori actus charitatis: Ergò intelligitur existens in signo priori eiusdem instantis, sive pro posteriori eliciatur, sive non eliciatur actus charitatis: Ergò intelligitur existens in priori signo pro illo instanti; quamvis pro posteriori non eliciatur actus charitatis, & coniungibiliter cum eius omissione, quæ tunc erit peccatù mortale: Ergò coniungibiliter cum peccato mortali pro posteriori elicitò, vel incurso: Sed id repugnare iam supponimus; non enim minus repugnat habitum charitatis existere coniungibiliter cum peccato mortali pro eodem instanti, licet pro diversis signis, quam sic conservari coniungibiliter cum peccato mortali: Ergò distinctio de existere, & conservari, si sit respectivè ad idem instans, nihil iuvat.

19. Nec item admittebam recursum ad mutuas prioritates; nam licet in alijs generibus causarum possibilis sit mutua prioritas, tamen semper mihi impossibile videbatur, quod principium verè efficiens physicè aliquem actum, quod eo ipso debet intelligi physicè existens pro priori naturæ ad talem actum, nihilominus dependeat in existere physicè pro illo instanti à suomet actu eliciendo, vel non eliciendo, adhuc tanquam à dispositione prærequisita ut physicè existat pro eodem instanti. Nam, ut alia omittam; dum principium intelligitur existens physicè, iam intelligitur extra omnes suas causas requisitas ut existat physicè, & consequenter extra dispositiones prærequisitas ut existat physicè; quandoquidem, dum intelligitur existens physicè, intelligitur ut nihil sibi deficiens ad existendum pro illo instanti, & priori, pro quo existens intelligitur: Sed implicat, quod principium, quod intelligitur ut physicè existens extra omnes suas causas prærequisitas ut existat, & ut nihil sibi deficiens ad existendum pro instanti *A*, adhuc dependeat, vel intelligatur dependens ad existendum in eodem instan-

instanti à suo actu eliciendo, vel non eliciendo, tanquam à dispositione prærequisita ut existat physicè in illo instanti: Ergò implicat hæc mutua prioritas in hoc sensu.

20. Nec hic est locus communi illa distinctione de munere auxiliantis, & munere iustificantis, quia argumentum solum conatur probare, quod ut existat physicè sub munere auxiliantis, seu sub munere principij efficientis in instanti *A*, non potest expectare, nec desiderare actum à se eliciendum, quia ante talem actum, prioritate naturæ, debet præintelligi existens ut principium effectivum talis actus, & ut constituens potentiam proximè potentem ad illum, & quod sub hoc munere non potest ab illo actu dependere; hoc enim supposito, cum aliàs in eo instanti sit connexum cum actu, & impossibile cum omissione adhuc sub illo munere, quia nec sub munere auxiliantis potest compati habitus charitatis cum omissione peccaminosa; sequitur manifestè, quod sub illo munere inferret antecedenter determinatè actum præ omissione, & minimè posset constituere potestatem liberam ad ipsum, sed ad summum potestatem necessitatam ad ipsum actum, & impossibilitatem ad omissionem. Vel si constitueret potestatem liberam, constitueret sub munere auxiliantis potestatem, in cuius dominio esset sui existentia, vel non existentia sub munere iustificantis; quod non minus est impossibile, quia aliàs semel existens sub munere auxiliantis, posset liberè deficere sub munere iustificantis intra idem instans; quod omnes Thomistæ censent impossibile, quia licet distinguant eos conceptus, & munera, non ponunt eos liberè separabiles pro dominio constituto per gratiam, & charitatem ut existentem sub munere auxiliantis, vi cuius possit in eodem instanti simul deficere sub munere iustificantis.

21. Quartò fundabam eam sententiam: Demus enim quod in instanti *A*, pro quo urget præceptum eliciendi actum charitatis, voluntas ipsum omittat; absdubio peccat mortaliter; & cum peccatum mortale sit incompatible cum habitu charitatis, absdubio in eo primo instanti, in quo omittit, caret verè, & realiter habitu charitatis: Sed in eo instanti non caret potestate ad eliciendum actum charitatis, aliàs non peccaret, omittendo illum: Ergò in eo instanti datur potestas proxima ad actum charitatis non constituta per habitum, siquidem habitus in eo instanti non existit. Per quid ergò constituitur? Non sanè per aliud, nisi per auxilium natura sua transiens.

22. Nec admittendam communem solutionem, qua dicitur, quod in eo instanti non datur potestas proxima ad actum charitatis, quia excluditur per peccatum omissionis, & sic opus non esse illam constituere per auxi-

lium, nec per habitum in eo instanti. Contra enim arguebam, quia si hoc ita esset, omittere actum charitatis in eo instanti culpa non esset, nec peccatum; quod sic probatur; quia non est peccatum, nec culpa omittere, seu non elicere in instanti aliquo actum, quem in eo instanti non possum elicere, nec potestatem habeo illum eliciendi pro vilo signo illius instantis; aliàs enim posset quis culpari, quia non faceret in instanti *A*, quod in eo pro nullo signo illius instantis potuit facere, Deusque posset hominem punire pœnis æternis, quia non egit in aliquo instanti determinato aliquid, ad quod faciendum non habuit posse in illo instanti: Quod quis dicat? Ergò falsò supponit solutio, quod in eo instanti esset culpa, & peccatum omissionis actus charitatis, si non supponit existere in eodem instanti potestatem ad talem actum, sed illam negat.

23. Undè illam vsitatam evasionem, nempe, quod culpa est non elicere in eo instanti actum, quia licet in eo instanti non possit ipsum elicere, sua culpa non potest. Hanc inquam evasionem, iudicavi insignem petitionem principij, & circulum manifestum. Ego enim nego culpam, quia non est culpa, me non facere quod non possum, quando non possum: Tu illam asseris: Undè rogo illam probabis? Si dicas, quia urgetur præcepto eliciendi actum charitatis, & illum non elicit; hæc probatio non sufficit; quia non omnis, qui urgetur præcepto, & non facit, culpatur, sed qui potest, tenetur, & non facit; vnde ut culpa probetur in non faciendo, prius probari debet, quod potest, & quod tenetur, nec probari poterit, quod urgetur præcepto, & tenetur, nisi prius probetur, quod potest facere: Quomodo ergò probabis posse, teneri, & non facere, si tu ipsa fateris, quod in eo instanti non datur posse? Si dicas, probari, quia si non potest, sua culpa non potest. Contra est: Quia ad probandam in omissione culpam, non est supponenda culpa in ipsa omissione: Sed qui probat, quia si non potest, sua culpa non potest, supponit culpam, & illam pro ratione à priori assignat: Ergò non probat, nisi supponendo probandum, & probando idem per idem, manifesto circulo, & petitione principij.

24. Confirmatur: Qui sua culpa non potest, prius est in eo culpa, quam non posse, quia culpa est causa cur non potest: Ergò hæc culpa à priori, nec probari potest, quia non potest sua culpa, quia hoc non posse est posterius ad ipsam culpam, nec probari potest, quia potest, tenetur, & non facit; siquidem in eo instanti, per te, non potest, & consequenter, nec tenebitur. Undè ergò probatur culpa in omittendo? Urgetur, quia culpa illa non eliciendi actum charitatis non potest esse culpa, quia adimit posse ad ipsum eliciendum; tam, quia

quia per te potius adimit posse, quia est culpa mortalis; tum, quia licet non adimeret posse, esset culpa multò melius, quia esset non elicere actum, quem posset, & teneretur elicere: Ergò non est culpa, quia ex ea culpa voluntas iam non potest: Ergò malè probatur culpa, quia sua culpa non potest: Undè ergò probabitur? Confirmatur secundò: Rogo enim, cur, si in illo instanti non potest elicere actum charitatis, est culpa illud omittere? Si dicas, quia si non potest ex sua culpa non potest. Rursus rogo: Ex qua culpa? Ex culpa ne priori ad omissionem, sive ad ipsum non elicere? Vel ex culpa ipsius omissionis? Dicunt contrarij quod ex culpa ipsius omissionis, quia aliam non assignant: Ergò tandem ideò est culpa tunc omittere, quia ex hac ipsa culpa tunc non potest non elicere actum omiffum: Ergò ipsa culpa cum suo effectum redditur pro ratione à priori culpæ, & committitur manifestus circulus, & petitio principij.

25. Ex quo pariter evanescit aliorum solutio dicentium, quod in eo tunc deficit posse in re, sed non deficit in debito, sed potius in debito existit, quia existit debitum, & obligatio illud conservandi. Contra enim est. Quia potius probo tunc non dari posse in debito, nec in obligatione illud conservandi; quia non datur pro tunc obligatio subiectiva, nec subiectivum debitum tale posse conservandi: Quod sic eodem argumento suadeo, nam debitum, & obligatio subiectiva aliquid faciendi fundatur in posse, qui enim non potest, ad nihil tenetur, quantumvis sibi obiectivè præcipiatur: Sed pro tunc non potest re ipsa eam potestatem conservare, quia non est alius modus eam conservandi, nisi eliciendo actum charitatis, & re ipsa per te non potest ipsum elicere: Ergò pro tunc non tenetur, nec obligatur subiectivè re ipsa eam potestatem conservare. Explicatur: Pone enim me negare debitum subiectivum eam potestatem conservandi, vnde illud probabis, si non prius probes, ipsum posse eam conservare? Dices probari, quia potest in debito, licet non in re: Ergò probas posse in debito, per ipsum posse in debito, seu probas debitum possendi, per ipsum debitum possendi, aut conservandi posse, & committis manifestum circulum.

26. Propterea aliter tentarunt alij hunc nodum dissolvere, nempe dicendo, quod licet in instanti *A* non detur posse, nec subiectiva obligatio illum conservandi, datur tamen in instanti immediatè antecedenti ad *A*, & sufficit posse immediatè ante *A*, ut sit obligatio subiectiva eliciendi actum pro *A*, & ut omiffio in *A* sit culpabilis. Sed contra est: Quia vel posse ante *A* est ad eliciendum actum præcisè ante *A*, vel ad illum eliciendum in ipso *A*. Si primum, non est ad rem quia ut omiffio sit culpa-

bilis in *A*, quid prodest, quod potuerim elicere actum in reliquis, & pro reliquis anterioribus; pro quibus non dum obligabar, si non possum nec potui vnquam ipsum elicere in *A*, nec pro *A* pro quo illum elicere obligor? Aut quomodo culpor eo, quod non elicio actum in *A*, si nec possum, nec potui illum elicere in *A*? Ideò dices secundum, nempe, quod posse antecedens ante *A* fuit ad eliciendum actum pro *A*, & in *A* & ideò omiffio in *A* est culpabilis, quia fuit posse antecedens eliciendi actum, & illam vitandi. Sic respondere videtur D. Castel ubi supra num. 19. ad finem. Et aliquos audivi in publicis disputationibus idem respondentes, intelligentes pro eodem, potestatem, seu posse antecedens, ac posse existens in instanti, & duratione antecedenti ad actum eliciendum. Et pariter ficabant etiam in eo qui sua culpa projicit Breviarium in puteo, qui eo ipso manet impotens recitare: Et tamen quia antecedenter potuit, nempe in instanti ante projectionem Breviarij, ideò si non recitat, omiffio culpabilis est: Ergò.

27. Sed contra, & in primis retorqueo paritatem, nam ideò in illo, qui projecit Breviarium, culpa fuit, & est non recitare, quia culpa fuit projicere, & ideò culpa fuit projicere, quia pro instanti, pro quo se determinavit ad illud projiciendum, potuit non se determinare, nec projicere; si enim in eo instanti non habuisset posse ad illud non projicere, nec fuisset culpa projicere, nec omittere recitationem: Sed qui omittit actum charitatis instante præcepto, in ipso instanti nec habet posse illum elicere, nec posse ad ipsum posse retinere, & conservare: Ergò inculpabiliter omittit actum, & amittit habitum. Contra secundò: Quia implicat, quod immediatè ante instans *A* habeat voluntas posse proximum ad eliciendum actum in instanti *A*: Ergò ruit solutio, quæ in hoc fundatur. Probat antecedens: Quia nemo est proximè potens elicere actum, vel agere in instanti *A*, dum nondum existit in instanti *A*; siquidem prius est esse, seu existere in aliquo instanti, quam posse in illo instanti, & prius natura est, posse in aliquo instanti, quam agere in illo instanti; vnde, qui nondum existit in instanti *A*, nec habet posse in eo instanti existens, implicat quod iam sit proximè potens agere in illo instanti, aut pro illo: Ergò implicat quod immediatè ante *A* voluntas sit iam potens proximè, seu habens posse proximum ad actum in *A* eliciendum. Explicatur: Ante instans *A* non habet homo omnia requisita ex parte actus primi ad actum pro *A* eliciendum: Ergò nec potestatem proximam, quæ ex illis requisitis coalescit. Probo antecedens: Quia vnum ex requisitis ex parte actus primi ad agendum in *A*, seu pro *A*, est existere in *A*; existere enim in aliquo instanti est prius natura ex parte actus primi,

primi, quam agere in eodem instanti; & iuxta omnes, ut agens agat in determinato instanti prærequiritur ex parte actus primi quod præ existat in illo ipso instanti; non enim potest verificari hæc causalis? Ideò hoc agens, sive hæc potestas existit in hoc instanti, quia agit in hoc ipso instanti, sed potius hæc: Ideò agit, quia existit in eodem instanti? Sed hoc prærequisitum ex parte actus primi, nempe existere in instanti *A*, non habet homo ante instans *A*, quia ante instans *A*, nondum existit in *A*: Ergò non habet omnia requisita ex parte actus primi ad agendum pro *A*, sive in *A*.

28. Ex quo inferes, intelligentiam illam potestatis antecedentis, quasi sit idem ac potestas antecedenter existens antecedentia durationis, seu in alio instanti anteriori, esse crassam, & nullatenus admittendam; nam aliàs; dum distinguimus, & dicimus, quod voluntas prædeterminata ad amorem habet potestatem antecedentem ad omissionem, sensus esset, quod in eo ipso instanti, in quo est prædeterminata, non habet potestatem, seu posse omittere, sed quod illud habuit in instanti antequam prædeterminaretur: Qui quidem sensus prorsus rejicitur à Thomistis, ut sensus hæreticalis Calvini, iniuriosè nobis imputatus, quasi dicamus, quod voluntas prædeterminata ad actum potest antecedenter, & in sensu diviso omittere, quatenus antequam prædeterminetur, vel si non prædeterminetur, potest, sed dum est iam prædeterminata, non potest. Hoc sanè non dicimus, nec hoc sensu intelligimus potestatem antecedentem, aut sensum divisum, ut clarè notavi *Tractat. de Provident. quest. 17. à num. 14.* Undè miror, quod D. Castel, velit salvare culpam in omissione actus charitatis per potestatem antecedentem, & in sensu diviso, ita intellecto; (quem tamen ipse sæpè ut Calvinianum, & Iansenianum impugnat;) nempe intelligendo pro potestate antecedenti, potestatem, quæ erat in voluntate ante instans, in quo omittit, sed re ipsa non est in eo instanti, & per sensum divisum potestatem, quæ esset, si voluntas non omittet, sed re ipsa non datur in eo instanti, in quo omittit; nam hæc sanè potestas, est potestas, quæ solum est in voluntate, si voluntas prædeterminetur ad amorem, non verò, si non prædeterminetur in eo instanti.

29. His fundamentis prædictam sententiam stabiliebam, quibus absque dubio redditur satis probabilis. Sed nihilominus rematurus, & profundius considerata, inveni, nedum absque dispendio libertatis, in prædicto casu, & instanti constitui posse voluntatem proximè potentem ad actum charitatis vnicè per illius habitum, sed nec ex hoc

ipso, adhuc urgente præcepto, lædi posse libertatem actus, nec omissionem à peccato excusari, aut à culpa. Undè contra pleròque Iesuitas, sequentes statuo conclusiones.

PRIMA CONCLUSIO.

30. **D**ICO primò: *Etiamsi, urgente præcepto, constituitur potestas proxima vnicè per habitum charitatis, & non per auxiliium, non inde læditur libertas actus charitatis, nec voluntas necessitatur ad ipsum.* Hanc assertionem probo ex eodem capite, quo fundere soleo, Præceptum in Christo non auferre libertatem actus præcepti. Etenim, quocumque potestas adæquata voluntatis ad aliquem actum est indifferens, & coniungibilis, secundum omnia sua constitutiva, cum actu, & non actu, implicat, quod sit necessitata ad actum, aut quod careat libertate ad ipsum, ut latè probo *Tract. de Provident. quest. 16. à num. 39.* Sed in eo casu, & instanti potestas adæquata, & proxima voluntatis ad actum charitatis, licet per ipsum habitum constituta, intrinsecè, & secundum omnia sua constitutiva indifferens est, ad actum, & non actum: Ergò implicat, quod sit necessitata, aut careat libertate ad ipsum. Probo minorem: Quia talis potestas eadem intrinsecè est, quando urget præceptum, ac dum præceptum non urget, ipsdemque constitutivis constat: Sed non urgente præcepto intrinsecè, & secundum omnia sua constitutiva est coniungibilis cum non actu: Ergò etiam urgente præcepto.

31. Explicatur: Non urgente præcepto, illa potestas constituta per habitum charitatis erat intrinsecè libera ad actum charitatis, & non ipsum: Sed per præceptum de novo urgens non necessitatur, nec necessitari potest ad actum charitatis: Ergò adhuc urgente præcepto manet libera, & non necessitata. Probo minorem: Quia per id, quod non constituit potestatem proximam ad actum, nequit necessitati potentia ad actum, ut latè probabam loco citato: Sed præceptum, quantumvis urgens, non constituit potestatem proximam ad actum charitatis: Ergò nec potest necessitare potentiam constitutam, aut elevatam per habitum charitatis, ad actum charitatis. Probo minorem: Quia præceptum nequit constituere talem potestatem proximam, nec ex parte potentie, nec ex parte obiecti: Ergò nulla ex parte, aut nullo modo. Probo antecedens: Non enim ex parte potentie, quia non præstat vires potentie, nec est principium quo eius, quo eliciat actum charitatis, ut omnibus est compertum: Deindè nec ex parte obiecti: Quod sic probo, quia

quia obiectum immediatè non influens in actum, non potest constituere ex parte obiecti potestatem proximam ad ipsum: Sed præceptum non est obiectum immediatè influens in actum charitatis: Ergò nec ex parte obiecti potest constituere potestatem proximam ad ipsum. Probo minorem: Quia præceptum solum potest influere in actum charitatis, in quantum obiectivè movet ad ipsum: Sed nequit immediatè movere ad ipsum: Ergò nequit immediatè influere ex parte obiecti: Non ergò est obiectum immediatè influens in actum charitatis. Probo minorem: Quia nequit movere immediatè ex parte obiecti ad actum charitatis, nisi obiectum motivum charitatis: Sed præceptum non est obiectum motivum charitatis, sed sola divina bonitas, præceptum autem solum est motivum formale, & immediatum actus obedientie: Ergò præceptum nequit immediatè movere ad actum charitatis.

32. Explicatur secundò, & detegitur æquivocatio RR. in hac parte. Etenim eo existimant plerique, præceptum, seu cognitionem præcepti se tenere ex parte actus primi ad actum præceptum, quia movet, & alicit moraliter, & intentionaliter ad ipsum, non tamen distinguunt, an moveat mediatè, vel immediatè, & consequenter, nec an se teneat ex parte actus primi immediati, vel mediati, proximi, vel remoti: Ego namque, quidquid alij dicant, censeo, se tenere ex parte actus primi ad actum quemlibet quidquid obiectivè, seu moraliter movet ad ipsum; sed ulterius assero, se tenere ex parte actus primi proximi, quod immediatè movet, & ex parte actus primi remoti, & mediati, quod mediatè movet: Tunc sic, sed præceptum, aut cognitio præcepti immediatè, & formaliter solum movet ad actum obedientie formalis, mediatè verò ad actum directè præceptum: Ergò solum se tenet ex parte actus primi proximi, & immediati ad actum obedientie formalis; ad actum verò charitatis, casu quo sit præceptus, ex parte actus primi mediati, & remoti. Probatur hæc minor: Nam præceptum solum est motivum formale, & immediatum virtutis, & actus obedientie, non verò virtutis charitatis, aut fortitudinis, nec actus earum: Cum enim Christo præcepta fuit mortis sublimitas, & tolerantia, actus præceptus erat formalis actus fortitudinis, ad quem movebat præceptum, non ut motivum formale, & immediatum fortitudinis, quia præceptum non est motivum proprium fortitudinis; sed ut motivum immediatum, & proprium virtutis obedientie, cuius actu mediante, movebat extrinsecè, & mediatè ad tolerantiam mortis, sive ad actum fortitudinis præceptum: Et similiter, si præcipiatur

actus charitatis, præceptum non movet, ut motivum immediatum ad ipsum, sed movet immediatè ad actum formalem obedientie, & eo mediante ad actum charitatis (si actus charitatis ex obedientia possit elici, aut moveri, quod sanè suam difficultatem habet, ut infra dicam) quatenus ex obedientie actu imperatur actus charitatis. Et hæc est communis AA. doctrina in *Tractatu de Virtutibus*, & verissima. Ea tamen supposita, liquet manifestè præceptum quidem, aut cognitionem præcepti, non posse constituere actum primum proximum, aut proximam potestatem elicitivam actus charitatis, sed solum actum primum proximum elicitivum actus obedientie formalis, & imperativum actus charitatis ex motivo obedientie; actum autem primum proximum, seu proximam potestatem immediatè elicitivam actus charitatis, vnicè constitui, sive urgeat, sive non urgeat præceptum, ex parte intellectus, & obiecti per practicam propositionem fidei de divina bonitate, quia hæc est vnicum motivum immediatum actus charitatis erga Deum, sive primarij; de quo præcipuè procedit præsens difficultas.

33. Quo supposito, sic ulterius probo assumptum: In prædicto casu, tam potestas proxima elicitiva actus charitatis, quam potestas imperativa ipsius ex motivo obedientie, est libera, & indifferens ad actum charitatis eo modo quo est potestas ad ipsum: Sed quandiu omnis potestas ad actum charitatis, tam elicitiva, quam imperativa, tam immediata, quam mediata, est libera ad aliquem actum, implicat auferri, aut lædi libertatem potentie ad illum actum, aut potentiam necessitari ad ipsum: Ergò. Minor patet: Quia implicat potentiam esse necessitatam ad actum, ad quem nullam habet potestatem, nisi liberam, & indifferentem. Maior verò quoad primam partem, iam constat, nam potestas immediata, & elicitiva actus charitatis vnicè, & adæquatè constituitur ex habitu charitatis ex parte potentie, & ex cognitione practica divine bonitatis, non autem ex cognitione præcepti, ut ostensum manet: Sed nec habitus charitatis, nec cognitio divine bonitatis obscura, & per fidem (de qua solum loquimur, quia sola illa datur in viatoribus) necessitat ad actum charitatis, nec utrumque simul, cum utrumque simul sit compatibile cum carentia, seu cum non actu charitatis: Ergò tunc casus potestas proxima elicitiva actus charitatis est immediatè libera, seu indifferens ad actum, & non actum charitatis. Quoad secundam partem etiam probatur maior: quia potestas mediata, & imperativa actus charitatis ex motivo obedientie etiam est libera ad imperandum, vel non imperandum ex eo motivo actum

actum charitatis; quod sic facile suaderetur, quia licet ea potestas constituatur ex cognitione præcepti, præceptum tamen non obligat sub culpa ad imperandum actum charitatis ex motivo obedientiæ minusque ad id necessitat, nec cum hoc habet intrinsecam connexionem, aut efficaciam: Ergò ea potestas, quantumvis constituta per præceptum, non est necessitata, nec connexa, sed prorsus libera, & indifferens ad imperandum, vel non imperandum actum charitatis ex motivo obedientiæ.

34. Dices forsitan, in eo casu potestatem proximam, & elicivam actus charitatis constitutam per habitum charitatis, necessitare ad ipsum actum charitatis, quia licet, secluso præcepto, habitus charitatis, & potestas eo constituta sit indifferens ad actum, & non actum charitatis, tamen posito præcepto, tam habitus, quam potestas eo constituta est in coniungibilis cum non actu charitatis, seu cum omissione eius, quæ tunc foret peccaminosa, & consequenter est determinata necessario ad elicendum actum charitatis, & cum illo connexa. Sed contra: Quia adhuc in eo casu potestas ad actum charitatis, vnicè constituta per habitum, & cognitionem obscuram divinæ bonitatis, non est intrinsecè, nec ab intrinsecò de se necessitata, nec determinata quoad exercitium, ad actum charitatis, nec cum illo intrinsecè connexa, quia intrinsecè eadem est, & eodem modo se habet, ac si præceptum non vrgeret, cum ipsidem præcisè constitutivis constet, ac præcepto non urgente, siquidem præceptum, aut præcepti cognitio omninò est extra constitutum talis potestatis: Ergò ea potestas, adhuc urgente præcepto, manet potestas proxima, & eliciva talis actus cum intrinseca indifferentia ad actum, & non actum: Ergò manet potentia, seu potestas liberè eliciva actus, libertate contradictionis, nempe ad actum, & non actum. Quinimò, nec ab extrinsecò, aut extrinsecè necessitatur, aut determinatur quoad exercitium ratione præcepti; quod sic ostendo, quia ratione præcepti non necessitatur immediatè ad actum ad quem præceptum immediatè non movet; sed non movet immediatè ad actum charitatis præceptum, ut ostensum manet: Ergò ratione præcepti non necessitatur immediatè ad actum charitatis præceptum: Deindè nec mediatè, quia necessitari voluntatem mediatè, est necessitari immediatè ad aliquid, quo necessitatur, aut determinatur ad actum præceptum: Sed ad nihil necessitatur immediatè ratione præcepti, quo determinatur, aut necessitatur ad actum præceptum, quia non est aliud medium, nisi actus formalis obedientiæ, aut imperium ex illis motivo, & ad hunc

non necessitatur voluntas ex præcepto, cum ad ipsum non obligetur: Ergò nec mediatè necessitatur ex vi præcepti ad actum charitatis præceptum: Ergò illa potestas eliciva actus charitatis, adhuc urgente præcepto, nec intrinsecè, & ratione sui, nec extrinsecè, & ratione præcepti, nec immediatè, nec mediatè manet necessitata, aut determinata quoad exercitium ad actum charitatis præceptum: Ergò manet absolutè indifferens ad actum, & non actum, & cum utrovis coniungibilis ex principijs intrinsecis, & ex præcepto etiam ut ex principio extrinsecò. Et quidem valde notandum est, quod hæc probatio procedit à priori, & per causas, & principia, ex quibus posset necessitas oriri, & concludit ex nullo capite voluntatem in eo casu necessitari, aut determinari quoad exercitium ad actum charitatis, ante quam ipsa per ipsum charitatis actum se determinet: Quid ergò amplius desideratur ad libertatem.

35. Ad inquirunt contrarij; non actum, seu omissionem in illo casu esse peccaminosam moraliter ratione præcepti; implicat autem quod habitus charitatis, seu potestas illo intrinsecè constituta, sit coniungibilis cum peccato mortali, & consequenter cum omissione in illo casu, aut cum non actu: Ergò nostra probatio, quantumvis à priori, & per causas, & principia, vel est fallax, vel non numerat omnia principia, vnde voluntas possit necessitari. Sed contra est: Quia si nostra probatio numerat omnia principia vnde voluntas possit necessitari, non potest esse fallax, quia si ex nullo necessitatur, & non latet aliud non numeratum vnde necessitatur, evidenter sequitur eam tunc casus non necessitari: Sed nullum principium latet innumeratum vnde possit necessitari, quia præter habitum charitatis, & præceptum vrgens, & cognitum, nullum est aliud excogitabile vnde possit oriri necessitas in eo casu; vel assignet illud contrarij, quod non facile præstabit: Ergò nostra probatio nulla fallacia laborat: Sed dices, indè probari, quod habitus charitatis, & potestas eo constituta in eo casu sit coniungibilis cum peccato mortali, quia nos probamus esse coniungibilem cum non actu; & consequenter cum omissione, & tunc casus non manet possibilis non actus, nec ommissio actus charitatis, quæ non sit mortaliter peccaminosa, seu peccatum mortale. Hoc sanè est mysterium difficile, & explicandum; nam sanè, ratio præmissa clarè, & convincenter ostendit, eam potestatem, adhuc constitutam per habitum, nec intrinsecè, nec extrinsecè ex vi præcepti positivè necessitari, aut cõpelli, aut determinari quoad exercitium ex parte actus primi ad actum, sed manere utroque modo, & utroque ex capite coniungibilem cum non actu, & consequenter

ter cum omissione: At, non cum omissione peccaminosa mortaliter, quia supponimus cum hac esse intrinsecè inconiungibilem habitum: Qua igitur cum omissione?

36. Respondeo, manere coniungibilem cum omissione purè negativa, & purè contradictoria, quæ consistit formalissimè, & præcisè in eo quod est, voluntatem ratione habitus non elicere actum charitatis, nec ratione præcepti illum imperare ex motivo obedientiæ; contradictorium enim huius quod est, voluntatem imperare actum ex motivo obedientiæ, præcisè est hoc: Voluntatem non imperare ipsum ex motivo obedientiæ; itemque, contradictorium huius: Voluntatem ratione habitus, aut ratione potestatis ut per ipsum constituta elicere actum, præcisè est hoc: Voluntatem ratione habitus, nec ratione potestatis ut per ipsum constituta, non elicere actum ipsum. Tunc sic: Sed neutrum ex his contradictorijs in prædicto casu est peccatum mortale: Ergò ex quo habitus sit coniungibilis in eo casu cum non actu, seu cum omissione negativa, & contradictoria actus, ad quem est potens, non sequitur, quod sit coniungibilis cum peccato mortali. Probat minor: Quia in primis voluntatem in eo casu non imperare actum charitatis ex motivo obedientiæ, non est peccatum mortale, quia ad sic imperandum illum non obligatur: Deindè, nec voluntatem ratione habitus non elicere actum charitatis, esse potest peccatum, aut culpa mortalis, quod sic ostendo; quia si hoc non elicere esset peccatum mortale, voluntas, ratione habitus non elicendo actum, peccaret mortaliter ratione habitus; quia ratione habitus non eliceret, & hoc esset peccare: Sed hoc dici nequit: Ergò nec quod non elicere ratione habitus, sit peccatum mortale.

37. Et ut vim huius rationis agnoscas, do tibi, quod intendis, nempe, quod in eo casu constituatur voluntas potens elicere actum charitatis per auxilium supernaturale transiens, & rogo: Esset ne peccatum mortale ratione illius non elicere actum charitatis? Si affirmas: Ergò ratione illius peccaret mortaliter; hoc autem non minus repugnat vi, aut ratione auxilij, quam vi, aut ratione habitus. Si negas: Ergò tunc casus, non elicere ratione auxilij, prout est contradictorium ad elicere ratione auxilij, non est peccatum mortale: Ergò pariter dici poterit, quod purè non elicere ratione habitus, prout est contradictorium ad elicere ratione habitus, non est peccatum mortale: Ergò quamvis habitus ponatur in eo casu indifferens indifferentia contradictionis, seu coniungibilis cum non agere ratione habitus, tanquam cum puro contradictorio huius quod est agere ratione habitus, non ponitur coniungibilis cum peccato mor-

tali: Ergò ex quo ponatur indifferenter coniungibilis in eo casu cum actu, & non actu charitatis, tanquam cum duobus extremis contradictorijs, non sequitur esse coniungibilem cum peccato mortali.

38. Sed dices: Hoc non elicere actum ratione habitus est formalissimè in eo casu transgredi præceptum de actu elicendo: Sed hoc formalissimè est peccatum: Ergò illud non elicere actum est formalissimè peccatum omissionis in illo casu. Probat maior: Quia illud præceptum formaliter præcipit elicere actum ratione habitus, quia præcipit illum elicere eo modo, quo elicibilis est, & non est elicibilis, nisi ratione habitus, ut supponimus: Sed præceptum de elicendo actum ratione habitus formaliter transgreditur quis per non elicere actum ratione habitus: Ergò. Confirmatur: Præceptum illud obligat voluntatem ad elicendum actum charitatis: Sed non obligat illam, nisi reduplicativè ut potentem illum elicere, & non est potens illum elicere, nisi ratione habitus, & vi potestatis per habitum constitutè: Ergò obligat illam reduplicativè ut constitutam per habitum: Ergò si reduplicativè ut constituta per habitum, seu ratione habitus illum non eliciat, in hoc ipso deficit suæ obligationi, & peccat. Urgetur: Quia in eo casu per aliquod, non elicere actum, seu per aliquam omissionem actus, potest voluntas peccare: Sed non per non elicere actum ratione sui, quia ratione sui non potest illum elicere, & non peccat in eo, quod non potest: Ergò per non elicere illum ratione habitus: Ergò hoc non elicere est peccatum.

39. Respondeo, negando maiorem, & instando illam in non elicere ratione auxilij, casu quo potestas elicendi constituatur per auxilium; quod sanè non esset peccatum, nisi velis quod peccaret ratione auxilij, & quod ratione auxilij deficeret à sua obligatione. Ad probationem, concessa maiori, nego minorem, quia solum est verum, quod formaliter non impletur per non elicere actum ratione habitus, non verò, quod formaliter transgreditur; quia formalis transgressio præcepti, ultra non fieri id quod præcipitur, seu ultra merè negativè non impleri, dicit formaliter aliquam causalitatem, & determinationem non faciendi, seu non elicendi, quod præcipitur; illud verò non elicere ratione habitus, prout est purè contradictorium ad elicere ratione habitus, non dicit causalitatem aliquam, aut determinationem voluntatis ad non elicere, sed solum dicit negativè se habere ratione habitus, nihilque ratione habitus causare, aut determinare; quod satis est, ut verificetur, quod illud non elicere ratione habitus, sit purè negativè non implere præceptum, non verò ut verificetur, quod est transgredi præceptum, quia

quia transgressio importat aliquam contrarietatem ad actum præceptum, non verò puram carentiam actus præcepti.

40. Ad primam confirmationem, concessa maiori, distinguo minorem: Non obligat illam directè, seu obligatione purè directiva, nisi reduplicativè ut potentem illum elicere, concedo: Indirectè, seu obligatione coerciva sub culpa, & pœna, nego minorem, & distinguo consequens eodem modo. Cum autem subinfers: Ergò deficit suæ obligationi, si illum non eliciat, distinguo: Deficit negativè suæ obligationi directivæ, concedo, sed nego, quod hoc sit peccare: Deficit causaliter, & contrariè ad obligationem coercivam, nego, quia hoc esset peccare; vnde non sequitur, quod in quantum non elicit ratione habitus, ex hoc ipso peccat. Pro cuius distinctionis intelligentia, notandum est, quod præceptum positivum habet duplicem vim, & modum obligandi. Primum, & primarium directivum in ordine ad finem, quia semper præceptum præcipit id quod præcipit in ordine ad aliquem finem, dirigendo subditum ad illum finem per illud medium præscriptum, & præceptum; & hæc obligatio totam suam efficaciam erga subditum habet ex amore illius finis, seu ex fine amato à subdito, vnde si subditus non amet illum finem, obligatio præcepti non habebit efficaciam erga illum; vnde in tantum obligatur in actu secundo ex præcepto ut directivo, & ut directè obligante, in quantum ex amore finis obligatur ad medium præscriptum ut necessarium ad illum finem. Quia tamen non in omnibus solet vigere hic amor erga finem præcepti, propterea præceptum secundario habet vim coercivam, & modum obligandi coercivè comminando malum culpæ, vel pœnæ, ut qui ex amore finis non obligatur, obligetur saltè ex timore mali culpæ, vel pœnæ. Notandum secundò, quod obligatio directiva ex fine obligat subditum reduplicativè ut potentem facere, quod præcipitur, at obligatio coerciva non est respectu subditi ut positivè potentis facere, quod præcipitur, sed respectu illius reduplicativè ut potentis illud voluntariè impedire, aut causaliter, & voluntariè illud ommittere, quia solum coercet vim, & facultatem impeditivam, aut ommissivam actus præcepti, non verò coercet vim elicivam illius, ut per se patet: Et hinc patet, quod iusto, & Filio Dei reduplicativè ut tali solum imponitur præceptum, & lex submunere, & modo obligandi directivo, non verò submunere, & modo coercivo, quia sub hoc munere coercivo solum imponitur homini ut ratione sui potenti contraire præcepto, quod sensu non incongruè explicatur illud: *Lex non est posita iusto, sed iniusto*, nempe quoad vim coercivam, quia iustus ut iustus reduplica-

tivè peccare non potest, iuxta illud 1. Ioan. 3. *qui natus est ex Deo peccare non potest, quoniam ex Deo natus est*, id est, ea ratione qua ex Deo natus est, seu qua est Dei particeps per gratiam, & charitatem; vnde iusto sub hac ratione non imponitur præceptum, nec lex quoad vim coercivam, sed solum illi ratione sui, quod pacto peccare potest: Igitur ex eo, quod iustus reduplicativè ut iustus, seu voluntas reduplicativè ut elevata habitu charitatis obligetur directivè ex præcepto, non sequitur quod possit ommittere culpabiliter, & peccaminosè sub illa reduplicacione, & ratione habitus charitatis, sequitur tamen quod sit liber libertate saltè contradictionis, & consequenter potens ommittere negativè, quia aliter non obligaretur directivè, nemo enim obligatur præcepto, adhuc directivè, nisi sub ea ratione sub qua liber est ad id, quod præcipitur. Solum ergò sequitur, quod ratione sui, & secundum suam naturalem facultatem possit ommittere causaliter, & voluntariè, quia sub hac ratione obligatur coercivè sub culpa, & pœna, si voluntariè, & causaliter omittat. Ex quo patet ad secundam confirmationem, concessa maiori, negando minorem, & ad causalem eius dico, quod ratione sui non elicere, in sensu formali, & contradictorio ad elicere ratione sui, est omninò necessarium; at causaliter ratione sui non elicere, causando contrariè ratione sui non elicentiam, seu impediendo elicentiam possibilem ratione habitus, non est voluntati necessarium, sed illi est liberum, & culpabile, de quo iam supra diximus *quest. præcedent. à numer. 13.* & amplius dicimus.

SECUNDA CONCLUSIO.

41. **D**ICO secundò: *Licet desit auxilium compatibile cum peccato constituens posse ad actum charitatis, non proinde excusatur à culpa omisio actus charitatis in casu præcepti urgentis.* Probatur: Quia propterea excusaretur à culpa, quia in eo instanti voluntas non haberet potestatem elicendi actum omisum, siquidem nec illam haberet constitutam per habitum charitatis, qui in eo instanti iam non existeret, utpotè incompatibilis cum peccato; nec constitutam per auxilium transiens, quod non daretur, ut supponimus: Sed ex hoc potestatis defectu ad actum charitatis excusari non potest omittens actum charitatis: Ergò non proinde excusaretur à culpa. Probo minorem: Quia tunc solum defectus potestatis ad actum posset excusare omisionem à culpa, quando defectus ille esset causa omittendi, & pro priori ad omisionem; motiva enim accusantia, vel excusantia exercitium ali-

aliquod voluntatis, debent esse pro priori ad tale exercitium, & aliquomodo causæ illius; si enim purè concomittanter, vel consequenter se habeant, nec exculant, nec accusant voluntatis exercitium, ut est communis sententia. Quod facillè explicatur exemplo: Nam eodem modo excusare potest, vel accusare scientia, & ignorantia, ac potestas, & impotentia: Sed ignorantia purè committans, aut consequens non excusat, sed solum ignorantia antecedens, & ut causa: Ergò pariter sola impotentia antecedens, & aliquo modo causans omisionem potest excusare, non verò si sit comittans, vel consequens. Tunc sic; sed defectus potestatis constitutæ per habitum, seu impotentia in hoc defectu consistens, in prædicto casu non est antecedens ad omisionem, sed consequens, quia ea potestas quam vsque tunc iustus habebat per gratiam, & charitatem non excluditur nisi per omisionem, & concomittanter, vel consequenter ad illam: Ergò ex illo defectu potestatis non excusatur, nec excusari potest omisio à culpa. Explicatur: Quotiescumque omittens, non potest dicere, *omisio actum, quia non potui illum elicere*, defectus potestatis non potest illum excusare, quia non aliter excusat, nisi quatenus facit omisionem in voluntariam; ille autem, qui omittit agere, non quia non potest, sed quia non vult, licet causaliter, vel concomittanter, aut consequenter non possit, non propterea involuntariè omittit, nec excusatur à culpa, si agere sit in præcepto pro tunc: Sed in nostro casu omittens causaliter, non potest dicere cum veritate: *Omisi actum charitatis, quia non potui ipsum elicere*: Ergò ex defectu potestatis non potest excusari. Probo minorem: Quia potius non potest, quia omisione causali, & culpabili abstulit à se posse, auferendo à se gratiam, & charitatem: Ergò non potest dicere cum veritate: *Omisi actum charitatis, quia non potui ipsum elicere*.

42. Dices primò, quod ille omittens in eo instanti, in quo omitteret, adhuc pro priori naturæ ad omisionem, non habuit posse; nam si illud haberet pro priori naturæ, coniungeretur cum omisione in eodem reali instanti, licet pro diversis signis, quod negamus: Ergò potest cum veritate dicere: *Quia non habui posse*. Distinguo antecedens: In eo instanti pro priori naturæ ad omisionem causalem, & culpabilem non habuit posse, ly non sumpto præcisivè, concedo: Sumpto exclusivè, nego; quia videlicet, licet pro illo priori præscindatur à posse, sicut præscinditur à gratia, & charitate, non tamen intelligitur exclusum realiter posse, sed potius pro illo priori est indifferentiæ, & capacitas naturæ coniungibilis in eo instanti cum posse; vnde si aliquid potest

respondere est: *Omisi, quia præscindebam à posse*, seu *omisio præscindens à posse, vel non posse ad actum*: Sed eo, ipso excusari non potest ex defectu potestatis; nam qui omittit elicere actum, præscindendo ab eo quod possit, vel non possit ipsum elicere, eo ipso, dicere nequit: *Omisi, quia non potui*, sed sive possit, sive non possit, omittit voluntariè, quia non vult agere, seu quia voluntariè se impedit: Ergò.

43. Dices secundò: Non posse excusari ex defectu potestatis, ut rectè probamus; sed nec accusari posse ex eo quod potest, & non facit; quia ad hoc opus erat, quod posse intelligeretur pro priori naturæ in eodem instanti; quia eadem ratione non potest deservire ad accusationem, nisi intelligatur pro priori. Respondeo, concedendo, quod nec posse elicere actum charitatis in eo casu, & instanti potest deservire ad accusandam, & culpandam omisionem, sicut nec non posse deservit ad illam excusandam, quia sicut in signo priori ad omisionem causalem præscinditur à non posse, ita præscinditur à posse, & idè nec ex posse debet imputari ad culpam, aut accusari, nec ex non posse, excusari; vnde non idè imputanda est ad culpam illa omisio; quia potens elicere actum charitatis, omisit, sed quia *nulla necessitate constrictus se voluntariè impedit ad actum illum elicendum præscindendo ex parte actus primi à posse, vel non posse illum elicere*, per hoc enim præcisè salvatur essentialiter imputabilitas illius omisionis ad culpam, dum vrget præceptum; quod valde notandum est, quia hoc pacto vitatur circulus, & petitio principij in probando culpam illius omisionis; probata enim culpa independentè à posse, vel non posse elicere actum charitatis, seu præcisivè ab illo, sine circulo potest postea probari, quod ex illa culpa amittit posse, & non potest.

44. Sed contra replicabis, quia non potest probari culpa in omisione præcisivè, & independentè à posse elicere actum: Ergò ruit nostra doctrina. Probatur assumptum. Primò: Quia nemo peccat, non faciendo, seu omittendo actum, quem elicere non potest: Ergò nisi prius monstretur, omittentem posse elicere actum, probari nequit, quod peccat. Secundò: Quia licet posse ad actum non influat in omisionem liberam, expedit tamen, & constituit potestatem expeditam ad liberam omisionem: Sed ut probetur culpa in omisione, debet prius probari potestas expedita, & libera ad omisionem, quia ex hoc pendet à priori, quod omisio sit libera, & ex eo quod sit libera pendet à priori, quod sit culpabilis, & peccaminosa: Ergò. Probatur maior: Tum, quia est communis sententia, quod licet habitus charitatis, aut auxilium sufficiens dans

dans posse ad actum præceptum non prærequiratur ad omissionem per modum principij influentis, prærequiritur tamen, & constituit potestatem liberam ad omissionem, per modum principij expedientis. Tum, quia non potest dari potestas libera, & expedita ad omissionem actus sine potestate ad eliciendum actum, quia solus ille liberè potest omittere actum, qui potest illum elicere; nam si non potest illum elicere, solum necessariò poterit illum omittere: Ergò posse ad actum expedit, & constituit potestatem liberam ad omissionem. Urgetur: Qui non potest elicere actum, non liberè, sed necessariò omittit: Ergò ut probetur ipsum liberè omittere, probari debet prius, quod potest elicere actum. Probo antecedens: Nam qui omittit non potens non omittere, non liberè, sed necessariò omittit: Sed qui omittit non potens in eo instanti elicere actum, omittit, non potens non omittere: Ergò non liberè, sed necessariò omittit. Probat minor: Quia non omittere actum est formalissimè illum elicere, siquidem omittere est ipsum non elicere, & consequenter non omittere erit, non non elicere ipsum, hoc autem quod est, non non elicere actum est formalissimè ipsum elicere, quia duæ negationes affirmant: Sequitur ergò manifestè, quod non omittere actum est formalissimè illum elicere: Ergò qui omittit non potens elicere actum, omittit, non potens non omittere: Ergò non liberè, sed necessariò omittit. Hæc sunt, quæ magis vrgent præsententia contraria. Veruntamen ex dictis facile.

45. Respondeo, negando assumptionem. Ad primam probationem, distinguo antecedens: Nemo peccat, non eliciendo actum, quem elicere non potest, si non eliciat, quia non potest, concedo: Si non eliciat, quia se determinat ad non eliciendum præcisivè ab eo quod possit, vel non possit, nego antecedens, & consequentiam, quia illa propositio solum est verà in sensu formali, & causali, nempe: *Nemo peccat, non faciendo quod non potest, quia non potest*, non verò in sensu purè materiali, & concomittanti, vel consequenti, ita ut sensus sit nemo peccat non faciendo ex propria determinatione, quod purè concomittanter, & de materiali non potest facere; nam sanè, qui nesciens, an possit, vel non possit audire Sacrum, ex propria determinatione omittit Sacrum, verè peccat, & culpabiliter omittit, quamvis re ipsa, & materialiter non habuerit posse; vnde quamvis postea cognoscat, quod tempore omissionis habebat impedimentum occultum, non propterea excusatur, ut cuique notissimum est: Cum autem omittens actum charitatis in instanti causaliter, & ex propria determinatione, non omittat, quia non potest, sed quia re ipsa se determinat, & vult, vel formaliter, vel virtualiter, vel directè, vel indirectè omittere,

quod pro eo tunc non possit elicere de materiali se habet, & concomittanter, vel consequenter, vnde non ideo non peccat.

46. Ad secundam, nego maiorem. Ad primam illius probationem ex communi sensu RR. dico, me nunquam potuisse intelligere eam illorum doctrinam, nempe, quod principium supernaturale expedit voluntatem ad peccandum, & ad omitendum peccaminosè, seu quod constituat ad id potestatem expeditam, cum potius munus gratiæ, & auxiliorum supernaturalium sit impedire voluntatem, ne peccet, & illam à peccando retrahere. Expedire enim voluntatem ad peccandum ex terminis sonat, auferre à voluntate aliquod ligamen, aut impedimentum, quo nempe ipsa antea esset impedita, & ligata, ne peccaret: Hoc autem officium potius diaboli, quam gratiæ est, aut auxiliorum sufficientium; vnde vel voces ipsæ, quantumvis vstare à RR. displicent, potissimè, cum non inveniuntur in PP. nec in Antiquioribus, quos viderim, aut vbi viderim, Theologis. Ad secundam probationem, nego antecedens. Et ad eius causalem, nego quod solus possit liberè omittere, qui potest elicere, ut patet, quando non potest, impotentia purè concomittanter, aut consequenter se habente, ut exemplo præfato non audientis sacrum constat: Undè cum arguis: Si non potest illum elicere, solum necessariò poterit illum omittere, distinguo: Loquendo de omissione ut purè negativa, transeat: Loquendo de omissione causali, & determinativa, nego; quia licet illi materialiter, & concomittanter sit necessaria omisio negativa, & contradictoria actus, sicut ei, qui occulto sibi impedimento est impotens audire Sacrum, est necessaria omisio negativa Sacri; non tamen ei est necessaria omisio causalis, & determinativa, sed omninò libera; nec omisio negativa est illi formaliter, & causaliter, seu antecedenter necessaria, quia impotentia ad actum, in qua necessitas omissionis negativæ consistit, non est antecedens, & causalis ad omitendum, ut ostensum manet, sed comittans, vel consequens, vnde non tollit culpam, aut libertatem omissionis, nec potestatem ad liberè, & culpabiliter omitendum.

47. Ex quo patet ad vrgentiam, distinguendo antecedens: Qui non potest elicere actum, si omittat, quia non potest, non liberè, sed necessariò omittit, concedo: Si omittat, ex propria determinatione præcisivè ab eo quod possit, vel non possit elicere, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Qui omittit purè negativè, non potens non omittere negativè, & qui omittit causaliter, & determinativè, non potens sic non omittere, necessariò, & non liberè omittit, concedo: Qui omittit causaliter, & determinativè non potens non omittere negativè, subdistinguo, si hæc non

potentia, vel impotentia sit antecedens, & causalis respectu omissionis causalis, concedo: Si non sit antecedens, nec causalis, sed comittans, vel consequens, nego maiorem, nempe, quod non liberè, sed necessariò omittat causaliter; & distinguo similiter minorem: Qui omittit causaliter non potens in eo instanti elicere actum, omittit non potens non omittere causaliter, nego: Omittit causaliter, non potens non omittere negativè, subdistinguo: Impotentia antecedenti, nego: Impotentia comittanti, vel consequenti, transeat minor. Et ad huius minoris probationem, dico, quod non omittere causaliter actum non est formalissimè illum elicere. Et cum probas, quia omittere actum est formaliter ipsum non elicere, concedo de omittere formaliter, & purè negativè, seu contradictoriè ad elicere, nego autem, de omittere causaliter, actu aliquo positivo, quia hoc omittere non est purè non elicere, sed est, se determinare ad non eliciendum actum, seu causare non elicientiam actus, illam impediendo actu aliquo, vnde sequitur, quod non omittere causaliter actum, non est idem formalissimè, ac ipsum elicere, quia non est purè non non elicere, sed est non se determinare, aut non causare ipsum non elicere; nec sunt duæ negationes, aut negatio negationis, sed est negatio alicuius positivi, nempe determinationis, & causalitatis in omissionem negativam. Et quidem totum hoc argumentum, quod magnificari solet, instatur manifestè, in eo qui laborat impotentia occulta ad faciendum aliquid, & ex propria determinatione omittit illud facere, non quia non potest, sed quia non vult, & ibi dicitur manifestè fallacia talis modi arguendi.

48. Sed non quiesces: Quia adhuc omisio causalis medio actu positivo non potest esse libera, nisi sic omittens habeat antecedenter in eo instanti potestatem ad sic non omitendum: Sed si non habet potestatem ad eliciendum actum charitatis præceptum non habet in eo instanti potestatem antecedentem ad sic non omitendum: Ergò omisio causalis non erit in eo libera, nec culpabilis. Minor patet: Quia posse sic omittere, sine potestate antecedenti sic non omitteendi, est posse necessitarum, & determinatum antecedenter ad sic omitteendum; sicut posse sic agere, sine potestate antecedenti sic non agendi, est posse necessitarum ad sic agendum. Minor verò probatur: Quia non est possibile medium in voluntate, vrgente præcepto, inter omittere causaliter, & elicere actum charitatis; aliàs enim vrgente præcepto, posset voluntas, nec elicere actum charitatis, nec illum causaliter omittere, & sic inventus esset modus non implendi præcepta absque peccato; quod quis dicat? Ergò non aliter potest voluntas non omittere causaliter, nisi eliciendo actum charitatis præceptum: Ergò, dum non

potest itum elicere, non potest non omittere causaliter. Explicatur: Voluntas est in eo casu necessitata vagè, vel ad eliciendum actum charitatis, vel ad illum omitteendum causaliter, & determinativè; nam aliàs, posset voluntas neutrum facere, & sic se eximere sine culpa, & peccato, ab impletione præcepti, quod quis dicat? Sed voluntas antecedenter, & vagè necessitata ad vnum à duobus, & sine potestate antecedenti ad vnum, manet antecedenter determinatè necessitata ad aliud: Ergò si in eo instanti non habeat potestatem antecedentem ad actum charitatis, in eo instanti erit antecedenter determinatè necessitata ad omissionem causalem illius.

49. Respondeo ad hanc instantiam, quæ verè tangit difficultatem præsentem, distinguendo maiorem: Nisi omittens habeat antecedenter in eo instanti potestatem positivam ad sic non omitteendum ex propria determinatione, nego maiorem: Nisi omittens habeat potestatem antecedentem negativam, seu permissivam ad sic negativè, & permissivè non omitteendum, concedo maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Ad probationem maioris eodem modo, & eadem distinctione respondeo, quod posse causaliter omittere sine potestate antecedenti negativa, aut permissiva non sic omitteendi, esset posse necessitarum ad sic omitteendum, quia potestas negativa antecedens nihil aliud est, quam non repugnantia in signo actus primi ad sic non omitteendum, aut non necessitas antecedens sic omitteendi; sine hac autem non repugnantia, & non necessitate, esset repugnantia in signo antecedenti ad sic non causandam omissionem, & necessitas antecedens, illam causandi, ac proinde nec omisio causalis libera esset: Cæterum eo ipso, quod in signo actus primi ad omissionem causalem sit potestas negativa, seu non repugnantia sic omitteendi, est etiam in eo signo non necessitas omitteendi, & consequenter, si omittit causaliter, omittit sine necessitate antecedenti sic omitteendi, quod sufficit, ut liberè, & culpabiliter omittat.

50. Iam ad probationem minoris, ex eo nempe, quod non datur medium possibile voluntati, vrgente præcepto, inter omittere causaliter, & elicere actum charitatis, potest primo responderi, distinguendo: Non datur medium possibile positivè ex influxu, & determinatione voluntatis, concedo: Medium possibile negativè, & ex pura permissione, seu non repugnantia voluntatis, nego antecedens. Cum autem vrges, quod alias posset, vrgente præcepto, nec elicere actum charitatis, nec illum causaliter omittere, distinguo similiter: Posset potentia negativa, & permissiva, per non repugnantiam ad negativam omissionem vtriusque transeat: Posset positivè ex propria determina-

minatione, implicat in terminis, quia implicat in terminis omittere ex propria determinatione utrumque, nempe actum charitatis, & omissionem causalem, quia eo ipso exerceret omissionem causalem, & non illam omitteret. Cum autem inferat, quod inventus esset modus non implendi præcepta absque peccato. Dico, quod inventus esset modus non quasi-tus ex industria, nec voluntariè exercitus, aut positivè possibilis voluntati; sed modus solum permisivè, & negativè possibilis per non repugnantiam purè omissionis non voluntariè; qui modus sic possibilis, non esset in dominio voluntatis positivo, ut cum vellet, posset pro nutu non implere præcepta absque peccato; sed posset aliquando contingere merè permisivè se habente voluntate, præter omnem eius determinationem, intentionem, & volitionem positivam.

51. Quod quidem necessariò dicendum est, si semel teneatur duplex sententia probabilis; una, quæ asserit, voluntatem non esse necessitatam quoad exercitium ad bonum in genere, & ut sic, adhuc propositum ab intellectu, seu non esse necessitatam, adhuc vagè, quoad exercitium ad volendum bonum aliquod ex sibi propositis; quæ sententia probabilis est. Alia, quæ asserit, omissionem puram absque omni actu positivo non fore peccaminosam, quantumvis instante præcepto; quæ etiam valdè probabilis est, & mihi vera, & iuxta illam modo procedimus; stabilita enim hac utraque sententia, absdubio, adhuc urgente præcepto, posset voluntas nihil omnino velle, & ab omni actu cessare, saltè aliquo brevi mora temporis, siquidem ad nihil volendum esset necessitata quoad exercitium, adhuc vagè, & in genere: Posset ergò omittere purè, & consequenter non peccando, iuxta secundam sententiam: Posset ergò pro aliqua brevi duratione non implere præceptum absque peccato per purè negativam omissionem, potentia purè negativa, seu permisivam, sed non potestate determinativa, & causativa omissionis, ut explicatum relinquo; quo pacto posse omittere, satis est ad libertatem purè contradictionis, & purè quoad exercitium, licet non ad libertatem contrarietatis, & quoad specificationem, ut iam dicam.

52. Sed quia forsam hæc doctrina nova videbitur, & displicebit, secundo respondeo ad probationem minoris ex impossibilitate mediæ, distinguendo antecedens: Non est possibile medium in voluntate absolute, & omnibus inspectis, omitto antecedens: Non est possibile medium respectu voluntatis ratione sui præcisè consideratæ, sive ratione potestatis proximæ ad omissionem causalem, nego antecedens: Quia dato quod absolute, & omnibus inspectis non possit dari medium, etiam

men si consideretur voluntas præcisè ratione sui, prout per cognitionem defectuosam constituitur proximè potens occasione omissionem amore boni commutabilis impediens amorem Dei, sub hac reduplicatione, illi non repugnat medium omissionis negativæ, quia voluntas sub illa reduplicatione non est necessitata quoad exercitium ad amorem boni commutabilis incompossibilem cum amore Dei, quia cum omne bonum commutabile ut distinctum à Deo sit bonum finitum, & limitatum, implicat voluntatem ratione sui, ex vi propositionis illius boni, necessitari, aut necessitatam esse quoad exercitium ad illius amorem; aliàs semper voluntas esset ex necessitate naturæ exercens talis objecti amorem impeditivum dissolutionis Dei, seu charitatis, caritative esset contra naturam rationalem, utpotè impediens actum eius necessarium, necessitate naturæ: Imò esset semper necessario peccans, quia esset semper necessario exercens amorem impeditivum amoris Dei; cum autem hoc dici nequeat, dicendum est à fortiori, voluntatem ratione sui ita esse potentem proximè amare bonum commutabile amore occasione omissionem amoris Dei, seu charitatis, quod hæc potestas proxima ad talem amorem non sit necessitata quoad exercitium, sed libera quoad exercitium, & libertate saltè contradictionis; & consequenter, quod ratione sui, rationeque talis proximæ potestatis non sit connexa cum tali amore, nec repugnans eius omissioni negativè. Ex quo iam sequitur, quod voluntati ratione sui præcisè consideratæ, & potestati proximæ eius ad omissionem causalem, est possibile, seu illi non repugnans medium inter talem omissionem causalem, & actum charitatis, nempe, *ratione sui non causare omissionem, seu ratione sui non amare bonum commutabile amore impeditivo charitatis*, quia ad hoc non est necessitata ratione sui. Ex quo ad summum sequitur, quod urgente præcepto, posset voluntas, nec eliceret actum charitatis ratione sui (ad quod non elicere supponitur necessitata) nec omittere causaliter ratione sui, sed ratione sui purè negativè se habere, nihil volendo ratione sui incompatible, aut impeditivum amoris Dei, & hoc sanè esset ei possibile ratione sui, & ratione suæ potestatis proximæ ad amorem boni commutabilis. Nec inde sequitur, quod inventus esset modus non implendi præceptum absque peccato, quia si voluntas ita se gereret ratione sui, non illi deficeret posse ad actum charitatis, sed illud haberet ratione habitus, & eliceret actum, impletetque præceptum ratione illius.

53. Ex quo, ad explicationem, iuxta primam solutionem datam, neganda est maior de necessitate vaga quoad exercitium, & explicanda

PLICANDUM, quo pacto posset neutrum facere, & non implere præceptum absque peccato, ut supra. Vel iuxta secundam, concedo maiorem, & distinguo minorem: Voluntas antecedenter necessitata vagè ad unum è duobus, & sine potestate antecedenti ad unum, est determinatè necessitata ad aliud, si carentia potestatis antecedentis ad unum sit antecedens, & casualis respectu alterius, concedo: Si sit comittans, vel consequens, nego minorem, & consequentiam; quia quamvis voluntas in eo instanti non habeat potestatem antecedentem ad unum ex illis duobus, nempe ad actum charitatis, tamen hoc non habere, seu eius carentia, non est causa alterius extremi, nempe omissionis casualis, nec constituit posse ad illam, & idè non facit, nec impotentiam antecedentè ad actum charitatis, nec necessitatem antecedentè determinatam ad omissionem causalem. Quod autem carentia potestatis antecedentis ad actum charitatis in eo casu non sit carentia antecedens omissionem causalem, nec defectus casualis respectu illius, iam supra probabimus, quia nempe pro signo priori ad omissionem causalem minimè intelligitur defectus, seu carentia habitus charitatis, sed pro illo signo solum ab ea præscinditur; per meram autem præcisionem à posse, vel non posse ad unum extremum, non redditur antecedenter determinata necessitas vaga, ad aliud, sed manet adhuc antecedenter vaga, & indifferens. Undè potest distingui illa minor ita: Voluntas antecedenter vagè necessitata ad unum è duobus, & sine potestate antecedenti ad unum, est necessitata determinatè antecedenter ad aliud, si ly sine potestate antecedenti ad aliud, sumatur purè præcisivè, nego, si sumatur privativè, aut remotivè, sub distinguo: Si privativè sit sine tali potestate antecedenter ad aliud extremum, concedo: Si solum comittanter, vel consequenter, nego minorem, & consequentiam.

54. Sed dices: In eo instanti est carentia realis, & privativa potestatis antecedentis ad actum charitatis: Sed carentia realis, & privativa potestatis antecedentis debet esse carentia antecedens, & non purè comittans, aut consequens: Ergò in eo instanti est carentia realis antecedens. Probatur minor: Quia carentia realis, & privativa potestatis antecedentis debet esse in eodem signo, in quo foret potestas illa antecedens, si daretur: Sed illa foret in signo antecedenti actus primi: Ergò carentia illius est in signo antecedenti actus primi. Quod urgeri potest eodem tenore, ac in *Tra. de Provident. quæst. 18. à num. 31.* probabam qualitatem physicè prædeterminatam ad actum præceptum non posse impediri à voluntate, nec per omissionem illius, nec per actum contrarium, quia cum ea qualitas sit antecedens,

etiam carentia, & defectus illius debet esse antecedens.

55. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem, quæ laborat in æquivoco: Carentia realis, & privativa potestatis antecedentis debet esse antecedens respectivè ad signum, erga quod esse antecedens talis potestas, concedo: Respectivè ad signum erga quod non esset antecedens talis potestas, nego minorem, & distinguo consequens: Ergò in eo instanti est carentia realis antecedens ad omissionem causalem, nego consequentiam: Antecedens ad omissionem purè negativam, & formalem actus charitatis, seu ad signum, in quo actus charitatis existeret, si existeret, concedo consequentiam. Ad probationem minoris, dico, quod illa, & argumentum factum à nobis loco citato, rectè probat, quod potestas antecedens ad actum charitatis in eodem signo formaliter deficit, quando de ficit in quo existeret, si existeret; veruntamen rogo: Quando existit potestas proxima ad actum charitatis, existit ne in signo actus primi, & potestatis proximæ ad omissionem causalem? Neutiquam, quia potestas proxima, & actus primus ad omissionem causalem realiter distinguitur à potestate proxima ad actum charitatis, siquidem sunt duæ potestates proximæ realiter distinctæ, utpotè una purè naturalis, nempe, quæ est ad omissionem causalem, & alia supernaturalis, quæ est ad actum charitatis: Ergò in signo illius non includitur ista: Purè ergò concomittanter se habent, & concurrunt in eadem voluntate, tum ex parte cognitionum constituentium, tum ex parte virtutis potentiæ: Ex parte quidem cognitionum, nam cognitio fidei proponens voluntati objectum actus charitatis, & constituens potestatem ad ipsam, realiter distinguitur à cognitione naturali proponente voluntati bonum occasionativum omissionis, & nec una est in signo alterius, nec positivum ordinem habent inter se, sed purè concomittanter concurrunt ex parte intellectus, una trahens in amorem Dei, alia trahens in omissionem causalem illius, seu in amorem alicuius boni commutabilis: Similiter etiam ex parte virtutis activæ; nam virtus activa actus charitatis, quæ est habitus, vel si mavis auxilium, realiter distinguitur à virtute innata potentiæ, qua activa est omissionis casualis, seu amoris inordinati boni commutabilis, & nec ista ut talis constituit illam, nec illa istam, sed purè comittanter concurrunt, quando concurrunt: Ex quo sequitur, quod nec in signo potestatis proximæ ad actum charitatis intelligitur potestas proxima ad omissionem causalem, sed purè ab illa præscinditur; nec in signo potestatis proximæ ad omissionem causalem intelligitur potestas proxima ad actum charitatis, sed

sed purè ab illa præscinditur, Dato ergò quod potestas proxima ad actum charitatis deficiat, quando deficit, in eo ipso signo, in quo existeret, si existeret, minimè sequitur, quod deficiat in signo antecedenti, & actus primi ad omissionem causalem, quia si existeret, non existeret in eo signo; sed solum sequitur, quod deficiat, quando deficit, in signo proprio actus primi proximi ad actum charitatis, in quo existeret, si existeret; in signo autem proprio actus primi, & potestatis proxime ad omissionem causalem omninò præscinditur ab eo, quod existat, vel deficiat.

56. Itaque tota nostra doctrina reducitur ad hoc, quod voluntas, adhuc urgente præcepto, in primis ex se per modum potentia, prout respicit bonum in genere, est libera, & indifferens per modum potentia, tum ad actum charitatis præceptum, tum ad omissionem causalem illius, quia videlicet est quasi subiectivè dibisibilis, seu divisivè constituitur potens duplici potestate proxima ad duo exercitia opposita, nempe, & potestate proxima ad actum charitatis per virtutem infusam, & cognitionem fidei; & potestate proxima ad omissionem causalem illius, seu amorem boni commutabilis constituta per suam virtutem naturalem, & cognitionem naturalem defectuosam. Deindè dicimus quod istæ duæ potestates concomittanter per accidens concurrunt, quia neutra est ratio alterius, neutraque alteri subordinatur, sed ex æquo quælibet respicit suum actum, & obiectum quodammodo contrarium, & oppositum actui, & obiecto alterius, & mutuo se possunt impedire in agendo: Sunt item istæ potestates adinvicem inconnexæ, quia voluntas potest habere potestatem proximam ad omissionem occasionalem, id est, ad amorem boni commutabilis impossibilem cum actu charitatis, quin habeat potestatem proximam ad actum charitatis; & similiter potestatem proximam ad actum charitatis, quin habeat potestatem proximam ad prædictum amorem boni commutabilis, casu nempe, quo deficiat, prout deficiere potest, propositio defectuosa practica illius: Et idè dicimus, quod quando concurrunt simul, concurrunt, & committantur per accidens, & inconnexè, non per se, & connexivè. Dicimus item, quod istæ duæ potestates proxime constituunt duo signa actus primi, ita ut nec in signo unius intelligatur altera, nec è contra. Rursus dicimus, quod quælibet ex illis est potestas proxima libera ad suum actum libertate contradictionis, & quoad exercitium, licet neutra ratione sui sit libera libertate contrarietatis proxima ad utrumque actum contrarium: Est quidem, quælibet libera libertate contradictionis ad suum actum, quia neutra necessatur quoad exercitiū à suo obiecto, &

consequenter, quælibet est potens negativè omittere ratione sui. Neutra autem est ratio sui libera libertate contrarietatis proxima ad utrumque, quia neutra ratione sui est potestas proxima ad utrumque exercitium contrarium, sed solum ad unum cum indifferentia puræ contradictionis ad illius negativam, & contradictoriam omissionem. Ex quo iam sequitur manifestè, quod voluntas ratione potestatis naturalis potest liberè libertate contradictionis omittere causaliter actum charitatis independentem ab eo, quod in eodem instanti concurrat, vel non concurrat potestas proxima supernaturalis ad actum charitatis, & consequenter potest peccare peccato omissionis, & excludere à se gratiam, & charitatem, quamvis in eo instanti non detur auxilium sufficiens ex parte potentia ad actum charitatis eliciendum. Ex qua doctrina iam facilè.

SOLVUNTUR ARGUMENTA prioris sententia.

57. **A**D principale fundamentum prioris sententia ex numer. 3. nego maiorem; quia potestas proxima ad actum charitatis per se medium non debet, verum nec potest esse libera libertate contrarietatis; quia non potest per se, & ratione sui esse potestas proxima ad peccandum. Solum ergò debet per se esse libera libertate contradictionis, & permittere in potentia libertatem contrarietatis ad malum. Nec oppositum probatur, ex eo quod homo tunc esset liber libertate contrarietatis ad actum charitatis, & omissionem peccaminosam; quia in primis hoc non exigitur per se ad actum charitatis, nec ad potestatem proximam illum liberè, & meritorie eliciendi, quia ad libertatem, & meritum factis est libertas contradictionis, non autem exigitur libertas proxima contrarietatis. Ille enim, cuius mens ita intenta esset in Deum ut summum bonum, quod pro tunc nullum aliud obiectum ei occurreret ut proximè amabile contrapositivè ad Deum, ut pluries contingit animabus devotis, abs dubio liberè, & meritorie amaret Deum, & tamen sine libertate proxima contrarietatis, sed cum sola libertate contradictionis. Deindè dato, quod simul esset liber libertate proxima contrarietatis, non esset sic liber ex vi solius potestatis proxime ad actum charitatis, imò nec ex vi unius potestatis proxime, quæ esset una per se; sed ex vi duplicis potestatis proxime, quarum una constituta cognitione, & virtute naturali, esset ad omissionem causalem, seu actum contrarium charitati; alia constituta cognitione, & virtute supernaturali esset ad actum charitatis; ex quibus duobus

duobus potestatibus non fieret una potestas per se, nec una libertas per se, sed ad summum una per accidens, quia ille duæ potestates proxime cum suis cognitionibus non comparantur per modum actus, & potentia, nec habent inter se positivam subordinationem, aut connexionem, ut iam diximus.

58. Ex quibus infero, ut objectionibus parvi momenti satisfaciam, actum charitatis, adhuc in via, & prout fide regulatum, non esse essentialiter liberum libertate proxima contrarietatis, nec illam per se exigere in potentia, seu in voluntate, sed ad summum exigere in voluntate libertatem radicalem, aut remotam contrarietatis, seu per modum potentia ad extrema contraria, & libertatem proximam contradictionis ad ipsum, & non ipsum, quia per se procedit à potestate proxima sic libera, & à potentia radicaliter, & remotè libera per modum potentia ad extrema contraria, sed non semper à potentia, ut proximè libera ad extremum contrarium, ut cuique notum est.

59. Loquendo autem de libertate contradictionis, seu potestate proxima sic libera ad actum charitatis, concedo, quando debet esse ex se indifferens, & coniungibilis cum utroque extremo contradictionis; sed nego, quod debeat esse coniungibilis cum omissione causali, & peccaminosa, quia hæc non est extremum puræ contradictionis ad actum charitatis; vndè solum infertur, quod ex se maneat negativè indifferens, & coniungibilis cum omissione sui negativa, & formali, quæ est formale contradictorium actus charitatis; veruntamen hæc omisio per se peccaminosa non est, ut iam probabimus, quia non est ex determinatione potestatis sic negativè, & contradictorie omittentis. Ex quo patet ad urgentiam ex eodem numer. 3. distinguendo maiorem: Potestas libera ad actum charitatis debet esse coniungibilis cum actu, & omissione negativa ipsius, concedo: Cum omissione causali, & peccaminosa, nego maiorem, & minorem in sensu concesso. Ad cuius probationem, nego maiorem, quia adhuc in eo casu urgente præcepto, est possibilis omisio negativa, qua ipsa potestas proxima potest ut quo negativè omittere, & non causaliter, nec ex propria determinatione ipsius potestatis proxime; sic enim omittere negativè non repugnat illi potestati proxime, adhuc urgente præcepto, quia non est necessitata ad agere contradictorium, nec ab intrinseco, nec ex præcepto, ut iam supra probabimus; illa autem omisio negativa non esset culpabilis, nec peccaminosa potestati sic omittenti, si sic omitteret. Ex quo patet ad idem fundamentum repetitum numer. 6. semper enim negandum est, quod habitus charitatis, aut potestas proxima per illum consti-

tuta sit connexa intrinsecè cum actu charitatis, aut intrinsecè inconiungibilis cum omissione negativa, & contradictoria, adhuc in illo casu, seu urgente præcepto; quia oppositum iam probatum relinquimus numer. 30. Undè rectè, & meritò non admittebam solutionem D. Castel, quæ ibi satis convincenter impugnatur, vsque ad numer. 13.

60. Ad secundum fundamentum ex numer. 4. concessa maiori, quæ rectè ibi probatur, nego minorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: In dominio talis potestatis est elicere positivè, & non elicere purè contradictorie, & negativè, concedo: Est non elicere causaliter, & determinativè, nego maiorem; & distinguo minorem: Eliciendo actum charitatis in illo instanti, habitus existit præsuppositivè, & non eliciendo, seu omitendo causaliter, habitus non existeret, quia tale omittere causaliter esset peccatum, concedo: Et non eliciendo, seu omitendo purè negativè, ex hoc ipso habitus non existeret, nego minorem, & consequentiam. Et ratio est, quia habitus charitatis, quoad sui existentiam, & conservationem, non est in dominio positivo voluntatis, ita ut voluntas possit positivè illum conservare, nec tale dominium, aut potestas competit voluntati; tum, quia solus Deus est qui potest conservare positivè gratiam, & qui habet in sui dominio positivè illam conservare, vel non, sicut illam dare, vel non; tum, quia liberum arbitrium non potest habere dominium positivum supra gratiam, nec quoad esse, nec quoad conservari, solum enim habet dominium se impediendi ne illam recipiat: Undè gratia, & habitus charitatis in recipi dependet à libero arbitrio solum permissivè, seu ab illo ut ratione propria facultatis non impediente, seu permitte illius receptionem, & conservationem: Igitur potestas, & dominium conservandi gratiam solius est Dei, potestas verò, & dominium illam impediendi solius est voluntatis ratione sui. Rectè ergò probat argumentum, quod potestas proxima constituta per habitum charitatis non potest esse potestas proxima liberè conservandi ipsum habitum, aut in cuius dominio sit ipsum existere, vel non existere; cæterum nego, quod in prædicto casu potestas supernaturalis eliciendi, vel non eliciendi actum charitatis debeat esse sic dominativa supra esse, vel non esse habitus, quia licet sit dominativa ad eliciendum, vel non actum charitatis, nec per ipsum elicere conservatur positivè gratia, sed supponitur conservata, & existens positivè, ut actus primus per actum secundum; nec per non elicere purè contradictorium, & negativum, quod respicit pro alio extremo, excluditur, aut destruitur gratia, quia tale non elicere, non est peccatum, nec omisio

peccaminosa, aliàs enim potestas supernaturalis omitteret peccaminosè; sed est pura omisio negativa per se minimè exclusiva gratiæ. Undè cum arguis, quod si elicitur actus conservatur gratia; si non elicitur, destruitur, distingo: Si elicitur, conservetur per ipsum elicere, nego: Infertur à posteriori conservari positivè à Deo, concedo: Item, si non elicitur purè contradictoriè, & negativè, destruitur per ipsum sic non elicere, nego: Per non elicere causale, seu per omissionem causalem, ad quam non est potestas supernaturalis, & quæ non est in dominio potestatis supernaturalis, transeat; ex quo minimè sequitur, quod potestas supernaturalis in eo casu debeat esse ratione sui potestas, & dominium conservandi gratiam, aut illam destruendi, nec quod in eius dominio sit illam existere, vel non existere, ac proindè ex hoc capite non probatur constitui non posse per habitum, & gratiam, nec debere constitui per auxilium distinctum. Solum ergò sequitur, quod potestas impediendi gratiam, vel illam conservandi permisivè non possit constitui per habitum, quod libenter fatemur; ceterum nec etiam postet constitui per auxilium, sed solum per facultatem nativam voluntatis ad omissionem causalem, & peccaminosam, quæ tunc est potens destruere gratiam, vel permisivè se habere ad illius conservationem, quia si ratione sui omittat causaliter, ut potest, destruet gratiam, si ratione sui non omittat causaliter, ut etiam potest, permittet negativè conservationem gratiæ, & sic illa facultas naturalis est potestas, & dominium destruendi positivè gratiam, vel permisivè illam conservandi, seu permittendi eius conservationem. Et ita solvendum est illud fundamentum, non autem admittenda solutio ibi data *num. 15.* quæ rectè ibi impugnatur.

61. Ad tertium fundamentum ex *num. 16.* concessa maiori, quæ benè ibi probatur, nego minorem. Ad eius probationem, distingo maiorem: Pendet ex eo, quod eliciatur, vel non eliciatur formaliter, seu negativè ratione potestatis supernaturalis, nego maiorem: Ab eo, quod eliciatur permisivè, vel causaliter non eliciatur ratione potestatis naturalis, sub distingo: Pendet ab hoc intrinsecè, & ex natura sua, nego: Extrinsecè, & ex suppositione accidentali præcepti, concedo maiorem; ad cuius causalem eodem sensu respondeo. Primò: Quod habitus charitatis, adhuc in eo instanti, intrinsecè, & prout constituit potestatem proximam elicivam actus charitatis, non indiget, nec dependet ab eo, quod eliciatur, vel omittatur actus charitatis, quia quantum est ex se compatibilis est cum actu, & cum omissione adhuc causali, solum enim accidentaliter, & extrinsecè ex suppositione

præcepti redentis in ortaliter peccaminosam omissionem causalem, non potest coniungi cum illa: Satis autem est ut potestas proxima per illum constituta maneat libera, quod intrinsecè, & præscindendo à qualibet suppositione extrinsecè, & accidentali non constitutiva talis potestatis, sit in connexa, & indifferens ad actum, & omissionem, quamvis ex aliqua suppositione extrinsecè sit inconiungibilis cum omissione causali, & voluntaria. Respondeo secundò: Quod si admittatur possibilis pura omisio non voluntaria, nec peccaminosa, modo supra explicato *num. 51.* adhuc ex suppositione præcepti, habitus charitatis non pendet in sui conservatione ab eo quod eliciatur actus, imò nec cum illo connectitur, sed potest conservari sine illo per puram negativam omissionem omnis actus, quæ adhuc pro tunc non repugnat voluntati, & non foret peccaminosa.

62. Respondeo tertio: Adhuc dato, quod voluntas non possit in illo casu purè omittere, & adhuc ex suppositione præcepti, quod existere habitum charitatis in eo instanti pendet à priori in genere causæ materialis ex eo quod voluntas ratione suæ potestatis naturalis permittat elici actum charitatis, seu non impediat omissionem causalem eius elicentiam; quia si voluntas ratione suæ potestatis naturalis, ut potest, omittat causaliter, vel impediat actum charitatis, eo ipso peccat mortaliter, (supposito, ut supponimus, vigere præceptum) & consequenter à priori in genere causæ materialis impedit conservationem gratiæ, & habitus charitatis, & causat eius non existentiam; si autem potens omittere causaliter, & impedire actum charitatis per suam naturalem facultatem, ipsum non omittat causaliter, nec impediat actu vlllo positivo, sed permisivè, & negativè se habeat, conservat permisivè habitum charitatis, quia non ponit obstaculum eius conservationi, vnde pendet permisivè habitus charitatis in sui conservatione à potestate naturali permittente de se elicentiam actus charitatis; in sui verò non conservatione, pendet causaliter in genere causæ materialis ab eadem potestate naturali omittente causaliter actum charitatis, quia si ita omittat, supposito præcepto, peccat mortaliter, & causaliter destruit gratiam, & habitum, & tunc non conservatio habitus est causaliter à potestate naturali omittente peccaminosè. Ex quo ad summum sequitur, quod in illo instanti habitus charitatis non intelligatur existens, nisi dependenter, & pro posteriori in genere causæ materialis ad potestatem naturalem negativè permittentem elicentiam actus charitatis, seu eam non impediendam; non verò quod dependeat à priori ab elicentia formali actus charitatis, nec quod non intelligatur

ligatur existens, nisi pro posteriori ad illam, præsertim loquendo in genere causæ efficientis; nam potius in hoc genere præintelligitur existens in signo actus primi independenter, imò inconnexè, & indifferenter ad elicentiam formalem, vel formalem non elicentiam sui actus; quia ut probatum manet, nec ex sua intrinseca activitate est ab intrinseco efficax, & connexus cum actu, nec ex suo obiecto obscure per fidem proposito determinatur, aut necessitatur quoad exercitium, imò nec ex directa, & obiectiva motione præcepti necessitatur adhuc extrinsecè: Undè semper manet in suo signo actus primi cum indifferentia activa contradictionis, nempe agendi, & non agendi, & tanquam principium activè, & intrinsecè inconnexum cum sui exercitio, & actu; quod satis est ad libertatem contradictionis. Undè opus non est recurrere ad solutionem D. Castel, quam meritò ibi impugnabam. Nec item ad mutuas prioritates ut communiter explicantur, licet recurramus ad mutuam prioritatem inter voluntatem permittentem respectu gratiæ, & gratiæ efficientis respectu liberi arbitrii, infra explicandam.

63. Ad quartum ex *num. 21.* respondeo, ut ibi *n. 22.* Ad argumentum in contra, nego quod ibi non esset culpa. Ad probationem, distingo antecedens: Non est culpa omittere purè negativè actum charitatis in instanti, pro cuius nullo signo possum talem actum elicere transeat: Omittere causaliter, sub distingo: Si omittam causaliter, quia non potui, ita ut non possit elicere sit causa omittendi, & constituat potestatem proximam sic omittendi, concedo: Si purè comittanter, aut consequenter se habeat, nego antecedens, & consequentiam; quia non probamus culpam in eo casu, quia potest elicere, & non elicit, cum teneatur, sed quia præcisivè ab eo quod possit, vel non possit, nulla constructus necessitate, ex propria determinatione omittit causaliter, seu occasionat, vel causat omissionem actus præcepti; quæ ratio, & probatio culpæ non fundatur à priori in eo quod potest, sed præcisivè à posse elicere actum charitatis, & idè nulla est mutua prioritas, nec petitio principij, si dicatur, quod ex tali culpa amittit posse, seu eo caret in eo instanti; fatemur enim quod non est culpa, quia ex ea culpa non potest, sed potius ex ea non potest, quia culpa est; esse verò culpam probamus, quia præcisivè ab eo, quod possit, vel non possit, causaliter, & determinativè omittit. De quo iam supra diximus, & quæ in contra obijciuntur, satis solvimus, à *num. 41.* Undè solutiones ibidem impugnatæ, meritò impugnantur, quia prima petit principium, nisi ad hanc nostram, reducatur. Alia verò falsò principio fundatur.

64. SED obijcies adhuc contra datam doctrinam. Quia falsum est, quod urgente præcepto, & negata possibilitate purè omissionis non peccaminosæ, (in qua suppositione procedimus,) possit intelligi potestas proxima constituta per habitum charitatis potens omittere adhuc negativè: Ergò nec intelligi potest liberà libertate contradictionis ad actum, & omissionem negativam. Probatur antecedens: Quia non potest intelligi potens negativè omittere in sensu composito omissionis puræ, & negativè potestatis naturalis, nam aliàs posset voluntas simul utraque potestate purè omittere, & esset possibilis pura omisio absque omni actu illam causante, contra suppositionem: Deindè, nec potest purè, & negativè omittere ex parte sua, omittente causaliter, seu causante illam omissionem potestate naturali, quia supposito præcepto, omisio illa causaliter est peccatum mortale, & cum illa est inconiungibilis potestas proxima constituta per habitum charitatis: Ergò nec potest intelligi potens negativè omittere simul cum potestate naturali etiam negativè omittenti, nec simul cum potestate naturali occasionante omissionem: Ergò nullo modo. Explicatur: In casu præcepti, potestas constituta per habitum supponit per nos in genere causæ materialis voluntatem ratione suæ potestatis naturalis permittentem negativè, & non impediendam positivè actum charitatis: Sed ex hac suppositione iam potestas constituta per habitum non potest ratione sui purè omittere negativè, seu non elicere actum charitatis, quia si sic omitteret, ea omisio esset ex omni parte pura, & negativa, quia nec occasionaretur à voluntate ratione sui, cum supponamus eam permisivè se habentem, nec ratione habitus, quia ratione habitus non potest omittere causaliter, nec occasionare omissionem: Ergò si non sit possibilis pura omisio, tunc casus potestas constituta per habitum non posset omittere, adhuc negativè, ex parte sua. Explicatur secundò: Quia si est impossibilis pura omisio negativa ex omni parte, voluntas supponitur vagè necessitata, vel ad actum charitatis, vel ad actum occasionativum omissionis ipsius: Sed semel quod intelligatur existens habitus charitatis, intelligitur exclusus actus occasionativus omissionis, quia urgente præcepto, esset peccatum mortale, quod excludit, vel supponit exclusum habitus charitatis: Ergò intelligitur iam voluntas ratione illius determinate necessitata ad elicendum actum charitatis, & impotens negativè omittere. Patet consequentià: Quia necessitas

vaga ad vnum est duobus, excluso vno, est necessitas determinata ad aliud.

65. Respondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, omitta maiori, distingo minorem: Non potest pure omittere ex parte sua, omittere causaliter potestate naturali, per impotentiam absolutam intrinsecam, nego: Per impotentiam extrinsecam ex suppositione præcepti, concedo minorem. Et cum probas, quia, supposito præcepto, omisso causalis esset peccatum mortale, distingo: Esset peccatum mortale ab intrinseco potestatis supernaturalis, nego: Ex suppositione præcepti extrinseci, & accidentalis illi potestati, concedo minorem, & distingo primum consequens distinctione data, negoque secundum. Quia ex eo quod omisso causalis ratione præcepti sit peccatum mortale, solum probatur, quod ea potestas non possit, ex suppositione extrinsecæ præcepti, coexistere cum tali ommissione causalis, quæ est exercitium alterius libertatis, & potestatis proximæ, nempe naturalis, & quod dependeat in essendo à non ommissione causalis, tanquam ab exercitio negativo potestatis, & libertatis naturalis; non autem probatur, quod semel existens sit intrinsece absolute necessitata ad suum actum charitatis, seu non intrinsece libera ad ipsum, & non ipsum, tanquam ad exercitia contradictoria suæ intrinsecæ libertatis, & indifferentiæ; quia nec probatur illam intrinsece esse connexam absolute cum suo actu; nec probatur esse intrinsece, & absolute inconiungibilem cum sui ommissione negativa intrinsece sumpta, & prout extremum pure contradictorium sui actus, quia sic minimè esset peccatum mortale, adhuc supposito præcepto, cum non esset ommissio voluntaria, & causalis. Imò nec probatur, eam potestatem esse intrinsece absolute inconiungibilem cum ommissione causalis potestatis naturalis, quia illa ommissio causalis non est intrinsece, & ex terminis peccatum mortale, nec hoc habet ex potestate supernaturali, sed ex suppositione accidentali præcepti. Solum ergo probatur, illa potestatem semel existentem non posse omittere impotentia extrinseca ex duplici suppositione, nempe ex suppositione præcepti, & ex eo quod potestas naturalis supponitur pure omittere, seu non occasionans ommissionem actus charitatis; sed hæc impotentia in primis esset extrinseca ea parte, quæ est ex suppositione præcepti; deinde esset consequens ea parte, quæ est ex suppositione libertatis naturalis non impediens, cum possit, actum charitatis, seu omittere actum impeditivum: Impotentia autem consequens, & extrinseca minimè præiudicat libertati, ut omnibus notum est.

66. Ad primam explicationem, concessa maiori, & minori, solum sequitur, quod potestas illa, seu voluntas ratione illius, non

posset negative omittere impotentia extrinseca, tum ex suppositione præcepti, tum ex suppositione libera permissivè voluntati ratione sui; quæ impotentia omittere minimè tollit veram libertatem contradictionis in potestate constituta per habitum, nec libertatem contrarietatis in potentia. Ad secundam explicationem, concessa maiori, distingo minorem: Semel quod intelligatur habitus infusus, intelligitur exclusus actus occasionativus ommissionis, exclusione permissivè libera pro illo priori, concedo: Independentem à libertate permissiva potentiam, nego minorem; & distingo consequens: Ergo intelligitur iam voluntas ratione habitus determinatè necessitata ad eliciendum actum charitatis, necessitate, aut determinatione antecedenti omne exercitium, tam positivum, quam permissivum suæ libertatis, nego: Necessitate consequenti ad permissionem liberam suæ voluntatis, & ex suppositione extrinseca præcepti, concedo consequentiam; ex quo nihil contra libertatem contrarietatis in potentia, nihil contra libertatem contradictionis in potestate constituta per habitum, quia necessitas determinata solum consequens exercitium libertatis, saltè permissivum, non est necessitas antecedens opposita libertati.

67. Quod ut clarè intelligas: Pone voluntatem in bivio duorum tantum obiectorum, quæ sibi proponantur practicè ab intellectu, & nullum aliud; sitque vnum Deus ut summum bonum, & aliud aliqua creatura maximè delectabilis, sed prohibita; quæ proponatur etiam ut propter se amabilis tanquam ultimus finis. Sanè, si non est possibilis pura ommissio, voluntas esset antecedenter vagè necessitata ad amorem vnius, vel alterius ut ultimi finis; supponamus autem quod ratione suæ potestatis naturalis negativè omittere amorem illius creaturæ, sanè ex hac suppositione, iam est determinatè necessitata ad eliciendum amorem Dei ratione potestatis supernaturalis, quia non potest pure omittere utrumque? Sed rogo, hæc necessitas præiudicabit villo pacto libertati? Minimè; quia videlicet est necessitas consequens exercitium permissivum libertatis naturalis, & ex suppositione, quod ratione illius non impeditur, cum posset, elicientiam amoris Dei: Ergo pariter in nostro casu.

68. Sed dices: Potestas constituta per habitum supponit iam in signo actus primi exercitium permissivum libertatis naturalis, si-ve ommissionem negativam amoris creaturæ, & consequenter in signo actus primi est iam determinata necessitas ad aliud exercitium positivum, nempe amoris Dei: Sed necessitas determinata in signo actus primi, est necessitas determinata antecedens: Ergo sequitur voluntatem esse antecedenter, & non solum consequenter necessitatam determinatè ad actum charitatis.

tatis. Respondeo negando maiorem: Quia licet potestas constituta per habitum, ut existens in signo actus primi, supponat in genere causæ materialis exercitium permissivum, aut negativum libertatis naturalis, non supponit illud ut exercitium in ipso signo actus primi, nec ut constituens ipsum signum actus primi, & potestatis proximæ supernaturalis, nec in eo genere causæ, in quo talis actus primus procedit actum secundum, nempe in genere causæ efficientis; sed supponit illud in alio genere causæ, nempe in genere causæ materialis, tanquam exercitium extra signum talis actus primi, nempe in signo actus secundi correspondentis actui primo potestatis naturalis. Undè in ipso signo actus primi ad actum charitatis, nihil intelligitur intrinsece in illo determinans necessitatem vagam voluntatis ad actum charitatis; sed in illo signo totus actus primus, totaque potestas supernaturalis constituta per habitum, seu voluntas ratione illius, intelligitur intrinsece indifferens in genere causæ activæ, seu efficientis ad actum, & non actum charitatis; quamvis alias ipse actus primus, & potestas per habitum constituta supponat, modo explicato, ommissionem negativam actus oppositi; ex qua suppositione libera permissivè voluntati, & extra signum actus primi, & potestatis proximæ, voluntas intelligitur liberè negativè, & indirectè determinata, aut necessitata ad actum charitatis; sed hæc determinatio, aut necessitas ex suppositione libera, minimè obstat libertati, ut cuique notum est.

69. Sed non quiesces: Licet ommissio negativa amoris creaturæ, quæ in tali casu infert, supposita necessitate vaga ad illos duos amores, exercitium amoris Dei, non supponatur intrinsece in ipso signo actus primi, & potestatis proximæ ad actum charitatis, tanquam illud signum constituens, supponitur tamen antecedenter ad illud signum, siquidem habitus charitatis in illo signo existens talem ommissionem iam supponit: Ergo necessitas ex suppositione illius ommissionis negativæ est necessitas magis antecedens, quam si antecederet in signo actus primi, siquidem est anterior ad signum actus primi. Secundò: Quia tunc solum necessitas ex suppositione libera non opponitur libertati proximæ ad aliquem actum, quando est ex suppositione libera eidem libertati, & potestati, non verò quando est ex suppositione libera alteri potestati, & libertati; nam bene potest voluntas ex suppositione sibi libera secundum vnam sui libertatem se necessitare proximè ad actum alterius potestatis, ut cum per actum imperantem sibi liberum se necessitat immediatè ad actum imperatum, in probabili sententia, tunc enim suppositio actus imperantis est libera voluntati penes vnam sui potestatem proximam, sed nihilominus in tali sen-

tentia præiudicat libertati proximæ ad actum imperatum, qui est actus alterius potestatis proximæ: Sed suppositio ommissionis negativæ amoris creaturæ non est suppositio libera potestati proximæ ad actum charitatis, sed solum potestati proximæ naturali ad amorem, vel non amorem creaturæ; quia solum est ommissio negativa ipsius, qua omittere amorem, quem elicere potest: Ergo quod sit ei libera, non obest ut possit necessitare antecedenter potestatem proximam ad actum charitatis, & præiudicare illius proximæ libertati.

70. Respondeo distinguendo antecedens: Supponitur ad illud signum in eodem genere causæ, nempe efficientis, in quo illud signum est prius ad actum charitatis, nego: In alio genere causæ, nempe materialis, concedo antecedens, & nego consequentiam, quia tunc solum suppositio antecedens actum primum est magis antecedens, quam ipsa actus primus, quando antecedit ipsum actum primum in eo genere causæ, in quo actus primus antecedit, non verò, quando antecedit in alio genere, sicut, quod excedit Paulum excedentem Petrum; v. g. tunc solum magis excedit Petrum, quando excedit Paulum in eo genere, in quo Paulus excedit Petrum, non verò quando illum excedit in alio genere, nam Petrus ipse potest excedere Paulum in quantitate molis, & Paulus Petrum in quantitate virtutis, & tamen nemo dicet, quod in eo casu Petrus magis excedit se ipsum, quam Paulus illum excedit. Et similiter, nemo dicet, quod causa efficiens magis antecedit se ipsam, quam causa finalis illam antecedit, quamvis illa antecedit in suo genere causæ efficientis causam finalem, quia videlicet causa finalis, non in eodem, sed in alio genere eam antecedit. Similiter ergo, quamvis ommissio negativa amoris creaturæ antecedit actum primum, seu potestatem proximam ad actum charitatis, quæ antecedit ipsum actum charitatis, non idè sequitur, quod illa ommissio sit magis antecedens ad actum charitatis, quam ipse actus primus, quia non in eodem, sed in diverso genere antecedit. Ex quo.

71. Ad secundam, distingo maiorem; tunc solum, quando est ex suppositione libera, vel positivè eidem libertati, vel permissivè alteri comittanti eiusdem potentiam, concedo: Præcisè ex eo quod sit libera eidem libertati, nego maiorem: Et distingo minorem: Suppositio ommissionis negativæ non est libera potestati proximæ ad actum charitatis, nec alteri libertati eiusdem potentiam concomittanter se exercenti, nego minorem: Et est libera permissivè alteri libertati eiusdem potentiam concomittanter se exercenti, concedo minorem, & nego consequentiam. Et quidem hoc argumentum æquè probat, quamvis potestas supernaturalis ad amorem Dei constituatur per auxilium con-

iungibile cum peccato patibili à libertate naturali, nam ea potestas, ex suppositione quod naturalis libertas omittat negativè suum actum; est etiam necessitata, consequenter ad talem negativam omissionem, ad suum actum amoris Dei, quia supponimus non posse utramque potestatem simul omittere, ne sequatur pura omisio absque omni actu: Ergò iam potestas supernaturalis ad amorem erit necessitata ad ipsum amorem ex suppositione libera permissivè alteri libertati, nempe naturali; & tamen hæc necessitas ex suppositione sic libera, adhuc iuxta contrarios, non admittit libertatem proximam amoris Dei: Ergò pariter in nostro casu. Et ratio est, nam duæ ille potestates, una ad amorem prohibitum, & alia ad amorem Dei, illa naturalis, & hæc supernaturalis, concomittanter se habent in eadem voluntate, ut supra notavimus *num. 56.* & ex æquo mutuo se possunt impedire in agendo, siquidem ex æquo respiciunt amores, seu exercitia contraria, & mutuo se excludentia, ita tamen quod exercitium negativum unius in genere causæ materialis præcedat exercitium positivum, alterius, siquidem prius est in genere causæ materialis voluntatem ratione sui negativè omittere amorem prohibitum, seu illo non se impedire, quam quod ratione potestatis supernaturalis eliciat amorem Dei; sed in genere causæ formalis prius est exercitium positivum unius, quam negativum alterius, quia per amorem Dei excludit formaliter amorem prohibitum, & causat formaliter eius omissionem negativam in potestate naturali; vnde suppositio omissionis negativæ ut illi libera permissivè, est suppositio antecedens in genere causæ formalis ad exercitium positivum potestatis supernaturalis, & idèd necessitas ex illa suppositione minimè illius proximæ libertati præiudicat.

72. Et ratio omnium est, quia sola ea necessitas est ita antecedens, quod auferat libertatem, quæ in genere causæ efficientis præcedit actum secundum, seu quæ efficit necessitadè, ut res sit, ut dixit Anselmus: Suppositio autem omissionis negativæ amoris prohibiti ut permissivè libera voluntati ratione sui, quamvis inferat in casuposito exercitium amoris Dei, non tamen præcedit in genere causæ efficientis, nec ad potestatem proximam amandi Deum, nec ad exercitium talis amoris, quia non præcedit efficiendo, ut amor sit, sed solum præcedit in genere causæ materialis, ut non impeditio habitus, & actus charitatis ex parte principij potestatis impedire utramque: Quamvis ergò ex suppositione huius omissionis negativæ amoris prohibiti voluntas vagè ex se necessitata ad unum ex illis duobus amoribus intelligatur determinatè necessitata ad unum, nempe Dei, hæc necessitas minimè est antecedens ad amorem Dei, ita ut præiudicet eius libertati

proximæ, siquidem (ut vno verbo dicam) est solum necessitas ex suppositione quod potens se liberè impedire ne amet Deum, se non impedit, quamvis possit. Ex quo iam sequitur disparitas ab actu imperante, nam ille non consequitur, adhuc permissivè, ad facultatem imperatam, nec ad eius exercitium; deinde præcedit actum imperatum in genere causæ efficientis, & efficiendo positivè ut sit; vnde in illa sententia potest dici necessitas antecedens præiudicans libertati proximæ actus imperati, (quamvis nec illa sententia mihi vera sit.) Veruntamen, adhuc illa admittit, id non sequitur in necessitate orta ex eo præcisè, quod voluntas ratione sui, seu libertatis naturalis non impedit libertatem supernaturalem, quia hæc suppositio non est antecedens in genere causæ efficientis, nec præcedit efficiendo ut res sit; sed solum permittendo, & non impediendo in genere causæ materialis.

73. Sed ad maiorem explicationem replicabis adhuc: Illa omisio negativa non potest existere in exercitio, nisi ex aliquo actu, qui sit causa, vel occasio eius, siquidem procedimus in sententia negante possibilem puram omissionem: Sed tunc non est possibilis alius actus, qui sit causa illius omissionis, nisi amor Dei: Ergò illa omisio negativa amoris prohibiti non potest existere in exercitio, nisi occasio nata ex amore Dei: Ergò voluntas ratione suæ facultatis naturalis non potest tunc in exercitio omittere negativè amorem prohibitum, nisi dependenter, & consequenter ad amorem Dei elicitum à potestate proxima amandi Deum constituta per habitum: Quomodo ergò potestas proxima constituta per habitum supponit iam voluntatem negativè omittentem in exercitio, si hæc omisio in exercitio dependet ab ea potestate, & ab eius actu ut illam causante? Respondeo, hoc rectè conciliari in diverso genere causæ, nam omisio illa negativa amoris prohibiti, quæ est non impeditio amoris Dei, non impeditio charitatis, & non impeditio gratiæ, cum potestate impediendi, pendet, & causatur immediatè in genere causæ formalis ab ipso amore Dei, & mediatè in genere causæ efficientis à causa efficienti amoris Dei, nempe à gratia, & charitate: Cum hoc autem rectè componitur, quod amor Dei, charitas, & gratia in alio genere, nempe causæ materialis, supponat illam omissionem negativam ut non impeditioem sui ex parte facultatis naturalis potestatis impedire; quia supponit illam in genere causæ materialis ut purè negativè, seu permissivè liberam facultati naturali, & reddit illam in genere causæ efficientis, & formalis causalitèr liberam libertati supernaturali constitutæ per habitum. Undè verificatur quam optimè illa propositio, aliàs deficillima D. Thom. *super Epistol. ad Hebraeos, cap. 12. lect. 3.* dicentis:

Quod

Quod hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum gratiæ, ex gratia Dei est, adhuc intellecta de eadem gratia; quia ipsum non se impedire voluntatem ratione sui, ne gratiam recipiat, & ne eliciat amorem, licet ut pura, & negativa permissio, vel tanquam negativa omisio impediendi præcedat, & prærequiratur in genere causæ materialis ad receptionem gratiæ, & elicientiam amoris, quia ut purè omisio, & permissio est, non est à gratia, nec à charitate, & sic præcedere potest; tamen ut omisio libera causalitèr pendet in genere causæ formalis ab actu amoris Dei illam formalitèr causante, & efficienter à charitate, & gratia efficiente ipsum amorem, vnde sic est ex ipsa gratia. Est dicere, quod causalitèr solum est libera potestati supernaturali constitutæ per habitum, & ut sic libera illa non impeditio, est ex gratia, sed permissivè, & negativè est libera ipsi potestati naturali ratione sui, & negativè ex ipsa, quia ipsa sola ratione sui non impedit, cum possi impedire, & ut sic libera præcedit in genere causæ materialis receptionem gratiæ.

74. Et hoc pacto fit mihi intelligibilis mutua illa prioritas, quæ intervenit inter liberum arbitrium, & gratiam in ipsa iustificatione. Non enim hucusque intelligere potui, quo pacto ipse actus positivus contritionis efficienter elicitus à charitate, & gratia, possit præcedere ut positivè disponens ex parte liberi arbitrij ad receptionem ipsius gratiæ in genere causæ materialis; licet rectè intelligere possim, quod negativa permissio, seu non impeditio gratiæ ex parte liberi arbitrij præcedat in genere causæ materialis permissivè ad receptionem gratiæ, & simul ipsa negativa permissio ex parte liberi arbitrij solum permissivè libera fiat causalitèr libera, & voluntaria ratione gratiæ in alio genere causæ, ut explicatum manet: Quia hoc nihil aliud significat, quam gratiam pendere in sui existentia, & in sui operatione à libero arbitrio permittente, seu non impediante ratione sui, cum possit ratione sui impedire, gratiæ receptionem, & operationem, liberum verò arbitrium in omittendo impedimentum gratiæ, seu amorem illi oppositum, pendere efficienter ab ipsa gratia: Ita ut omisio hæc solum præcedat ut pura omisio negativa, & ut pura permissio ex parte liberi arbitrij; sed non ita, quod talis omisio ut causalis præcedat ad receptionem ipsius gratiæ, quia ut causalis est actus elicitus charitatis, & gratiæ ut antecedenter receptæ, & existentis in anima, & voluntate, & idèd talem receptionem, & existentiam præcedere non potest; potissimè quia recipitur talis actus immediatè in ipsa charitate, & gratia, tanquam in subiecto quo, & consequenter supponit illam in genere causæ materialis: Quomodo ergò in eodem genere poterit præcedere ad receptionem ipsius gratiæ, & charitatis? Undè solum in-

telligitur præcedere ut omisio negativa, & formalis liberi arbitrij. Sed de hoc alibi.

75. Denique obijcies, falsam esse, ac fictitiam libertatem proximam, quam assignamus; tum facultati naturali ad actum impeditivum amoris, & omissionem purè negativam ipsius, tum potestati supernaturali ad actum charitatis, & omissionem negativam ipsius: Sed in hac fundatur tota nostra doctrina: Ergò falsò nritur fundamento. Probatur antecedens: Quia illa potestas proxima, supernaturalis; v. g. non esset libera ad vtrumque contradictionis extremum: Ergò fictitia est libertas illi attributa. Probatur antecedens: Quia non posset liberè ponere vtrumque contradictionis extremum: Ergò non esset libera ad vtrumque. Probatur antecedens: Quia non posset liberè ponere omissionem: Ergò nec vtrumque contradictionis extremum. Probo antecedens: Quia omisio non potest liberè poni, nisi determinativè ponatur, nec potest determinativè poni, nisi per aliquem actum positivum, seu causalitèr: Sed potestas supernaturalis non potest ratione sui determinativè ponere omissionem, quia nequit illum causare actu aliquo positivo: Ergò. Respondeo ex dictis, negando antecedens. Ad probationem, distinguo antecedens: Illa potestas proxima non esset libera causalitèr, & determinativè ad vtrumque contradictionis extremum, concedo: Ad vnum causalitèr, & determinativè, & ad aliud purè permissivè, nego antecedens. Ad eius probationem dico, quod ut illa potestas proxima sit libera libertate solum contradictionis, opus non est, quod sit potens ponere vtrumque positivè, sed satis est, quod possit ponere vnum, & negativè permittere aliud, seu quod possit ponere vnum sine necessitate ad illud ponendum. Potestas enim ad ponendum positivè, & causalitèr vtrumque extremum est necessariò potestas ad duos actus contrarios, quæ non requiritur ad libertatem contradictionis, imò nec est de essentia libertatis, quia causa libera solum definitur, *qua potest agere, & non agere;* non verò, quæ potest agere vnum, & illius contrarium; vnde satis est ad libertatem illius potestatis proximæ, quod sit ad extrema contradictionis immediatè indifferens, ad vnum ponendum, & ad aliud permittendum, & quod illa duo extrema vnum sit illi liberum positivè, & aliud solum negativè; aut permissivè, licet non causalitèr, aut determinativè.

76. Nec ex hoc inferas, posse dari in exercitio puram omissionem liberam, & voluntariam absque omni actu. Quia in primis illa omisio non esset propriè libera, & voluntaria potestati negativè, & permissivè omittenti, vnde non posset ei imputari ad culpam, nec ad meritum, sed solum esset ei libera cum adito, & impropriè, nempe negativè, & permissivè,

sive, quia posset eam impedire, & non impedire. Deinde, quia solum sequitur esse possibilem puram omissionem, quæ sit pura principio formaliter omittenti, & respectu illius, quia ab illo non potest causari actu positivo, non verò pura respectu potentiam omittentis, quia potentia illam causaret vi alterius principij per actum positivum. De qua libertate contradictionis positivè respectu unius extremi, & puræ permissivæ respectu alterius, alibi satis disputabo, & ostendam illam dari in Deo, & in Beatis, non solum restrictè loquendo ex parte unius potentiam proximam, sed simpliciter attenda adæquatè tota potentia voluntatis.

77. Denique obijcies: Probabilis etiam est sententia, quæ asserit, urgente præcepto, esse possibilem puram omissionem. In hac ergò sententia potestas proxima supernaturalis, si posset omittit, posset omittit etiam omittente potestate naturali: Ergò posset omittit, quin potestas naturalis esset causa illius omissionis: Ergò posset omittit ita quod sola potestas supernaturalis esset causa suæ omissionis: Ergò posset peccare. Confirmatur: In tali sententia, si voluntas purè omittit actum charitatis præceptum, peccaret, quia illum purè & liberè omittit: Sed illum purè, & liberè omittit ratione potestatis supernaturalis, quia solum ratione illius posset illum elicere: Ergò peccaret ratione potestatis supernaturalis. Et urgetur: Nam, quidquid sit de his opinionibus, quando voluntas omittit actum præceptum, non solum peccat, & est culpabilis, quia actu aliquo positivo causat omissionem, sed quia elicit actum oppositum, seu impeditivum actus præcepti, sed quia omittit formaliter, & contradictoriè ipsum actum præceptum, seu quia non elicit ipsum cum possit: Sed hoc non elicere cum possit, debet esse coniungibile cum ipso posse: Ergò & posse debet esse coniungibile cum peccato omissionis: Non ergò constitui potest per habitum charitatis inconiungibilem.

78. Respondeo, quod ea sententia est probabilis in duplici sensu. Primò: Quod sit possibilem puram omissionem, sed non peccaminosa; & si in hac sententia loquamur, concessò antecedenti, & prima consequentia, nego secundam; quia in ea sententia, ut voluntas purè omittat, non est necessaria causa, quia à se supponitur non agens in actu primo, & ut persisteat sic non agens in actu secundo, nulla opus est causa, sed satis est non impediri, & permitti, seu reliqui, & sic illa potestas supernaturalis purè omittit sine causa, seu non causando omissionem, sed purè illam, in se permittendo, vel se relinquendo in actu secundo sicut in actu primo, & ideo non peccaret, nec ipsa, nec alia potestas naturalis. Ad confirmationem, maior supponitur falsa in dicta sententia, quia

iuxta eam pura ommissio non foret peccaminosa. Secundo est probabilis ea sententia, ita quod pura ommissio possibilem foret peccaminosa. Et iuxta illam, concessò antecedenti, nego primam consequentiam, quia omittente voluntate, tum ratione sui, seu suæ facultatis naturalis, tum ratione habitus, seu potestatis supernaturalis, solum voluntas ratione sui omittit causaliter, & determinativè actum charitatis, & sic sola illa ratione sui culparetur, & peccaret, ut explicavi *quest. precedent. num. 17.* vide ibi dicta, & *num. 15.* ne eadem reparamus. Ad confirmationem, concessò maiori, nego minorem, quia determinativè, & liberè solum omittit ratione potestatis naturalis, seu ratione sui, quia licet ratione sui non posset ipsum elicere quoad differentiam, posset quoad rationem genericam, & sic inciperet ipsa ratione sui liberè omittens rationem genericam, & ex ideo ratione habitus, non iam liberè, nec determinativè, sed determinata omittit, unde sola voluntas ratione sui peccaret, ut supra explicabam *quest. precedent. à num. 18.* Ad urgentiam, dico, quod dum quis omittit actum præceptum, solum peccat, quia omittit voluntariè, causaliter, & ex propria determinatione; si enim sit non omittat, sed purè negativè, & permissivè se habendo, absque omni determinatione, non potest peccare, nec culpari, quia peccaret non voluntariè: Peccat igitur, quia omittit voluntariè, & ex propria determinatione, seu quia si non elicit actum præceptum; non semper, cum possit ipsum elicere, quia hoc non semper requiritur; sed satis est, quod voluntariè omittat, seu determinativè non eliciat illum, præscindendo ab eo quod possit, vel non possit, se determinando ad non actum, si vè possit, sive non possit ipsum elicere, & non quia non potest. Et quidem hoc argumentum probat nimis, quia probat voluntatem ratione auxilij sufficientis ex parte potentiam peccare, quia ratione illius potest, tenetur, & non elicit; quod tamen nemo audebit dicere.

ALICUA COROLARIA VALDE utilia.

79. EX dictis plura inferri possunt utilissima ad plures difficiles questiones de iustificatione, & gratia, & libertate. Breviter infero sequentia. Primò: Quod ad peccandum in aliquo actu, vel omissione, non requiritur semper quod voluntas actu habeat gratiam proximè, & adæquatè sufficientem ad vitandum tale peccatum; sed satis est, quod non careat illa antecedenter, seu quod carentia illius, seu impotentia ex illius defectu non sit antecedens, & causa actus, vel omissionis peccaminosæ; nam eo ipso, quod sit purè committens, vel consequens

talis carentia, vel impotentia, non excusat peccantem à culpa, ut constat ex dictis à *num. 41.* & latius alibi explicabo. Ad hoc autem, ut ea carentia gratiæ non sit antecedens, satis est, quod gratia ex parte Dei semper sit in promptu, ita ut non intelligatur negata in signo actus primi ad peccatum independentem ab exercitio libertatis. Quod quidem satis indicavit Concil. Senon. dicens: *Neque tanta gratia necessitas libero præiudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu.* Neque enim Deus posset aliquid præcipere, nisi promptus ex parte sua adiuvere sufficienter saltem. Si enim talis gratia, saltem sufficiens, intelligeretur actu negata in signo actus primi ante peccatum, posset tunc peccans dicere: *Peccavi, quia non potui vitare peccatum,* & sic planè excusaretur. Sed de hoc alibi, ut dixi.

80. Secundò infero, quomodo possit explicari, quod peccator sæpè obligetur ad actum contritionis, & sit culpabilis in eius omissione, quamvis careat gratia, & charitate, quæ iuxta communem sententiam Thomistarum sunt principia necessaria ex parte actus primi ad talem actum contritionis; hoc enim explicandum est, quia licet illa gratia careat consequenter, vel committanter, non antecedenter, ut dictum manet.

81. Tertiò infero, quod ad merendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ non sufficit libertas à coactione, sed requiritur libertas à necessitate; quia requiritur, ut probatum relinquimus contra D. Castell, quod potestas proxima ad actum non sit necessitata, nec connexa cum actu, sed intrinsecè indifferens ad actum, & non actum. Veruntamen non requiritur libertas contrarietatis, seu quoad specificationem utrimque proximam; hoc est, proxima ad utrumque contrarietatis extremum, seu exercitium; sed satis est libertas contradictionis utrimque proxima, nempe quæ sit proxima ad actum, & proxima ad omissionem negativam, & contradictoriam actus. Requiritur tamen ad meritum, & demeritum proprium viatores in statu naturæ lapsæ libertas contrarietatis ad bonum, & malum, proxima ad unum, & saltè radicalis, aut remota ad aliud.

82. Infero quartò, solutionem illius controversiæ in abstracto à RR. excitatæ, nempe: *An principium connexum cum actu, constituens potestatem ad actum, & auferibile per omissionem, adversetur libertati actus.* Respondetur enim, quod si sermo sit de principio intrinsecè, & absolute connexo cum actu, de quo videtur loqui D. Castell, tale principium necessitaret voluntatem antecedenter ad actum, & consequenter illam impossibilitaret antecedenter ad omissionem, & sic esset inauferibile per omissionem, ut probabant, *Illustris. Palanc.*

ubi supr. n. 7. unde implicat in terminis tale principium. Si verò ponatur solum connexum cum actu extrinsecè ex suppositione non constituyente potestatem ad actum, dico, non auferre libertatem actus, sed cum illa facile conciliari. Nam connexio actus primi cum secundo ex suppositione extrinsecè non constituyente actum primum, nihil officit libertati, ut cuique notum est. Undè ideo RR. talem controversiam implicatissimam reddere, quia non distinxerunt inter connexionem, & connexionem; gratia enim, & habitus charitatis, urgente præcepto de actu charitatis, non primo, sed secundo modo connectitur cum actu charitatis, nempe ex suppositione extrinsecè præcepti, quæ suppositio non constituit potestatem proximam elicitive actus charitatis. Undè nec opus est, quod principium sic connexum sit auferibile per omissionem contradictoriam, & negativam actus, quæ est exercitium negativum illius, quia per hanc non potest auferri à priori; sed solum opus est, quod sit auferibile per omissionem causalem, quæ sit exercitium alterius potestatis proximæ. Et nec hoc est necessarium ex terminis ad libertatem contradictionis in actu, sed solum ad libertatem contrarietatis; nam in Christo potestas proxima ad acceptationem mortis fuit connexa ex suppositione præcepti cum acceptatione, iuxta communem Thomistarum sententiam, & inauferibilis à libertate Christi; & tamen cum illa componunt libertatem contradictionis sufficientem ad meritum in actu acceptandi. Imò, si voluntas possit purè negativè omittit actum præceptum (ut potuisse voluntatem Christi Domin. suo loco ostendam; & de nostra voluntate non est improbable) nec potestas sancta Christi fuit connexa, adhuc ex suppositione præcepti, cum actu præcepto, nec in nobis potestas sancta constituta per gratiam, & charitatem erit connexa, adhuc ex suppositione præcepti, cum actu charitatis præcepto. Undè constat, principium illud constituens posse ad actum, & connexum intrinsecè, & absolute cum actu, suppositivum esse, & cogitatum sine utilitate ad controversiam ullam circa principia, quæ de facto dantur.

83. Aliter etiam posset distingui principium connexum cum actu ex suppositione præcepti, nempe connexum in essendo, vel à posteriori, & connexum in possendo, vel agendo, vel à priori. Connexio enim in essendo, seu à posteriori, si non sit connexio à priori, in possendo, aut in agendo nihil officit libertati, quia non necessitat antecedenter ad actum. Undè alibi dicimus, quod admitta cognitione supernaturali indivisibili, quæ simul proponeret practicè voluntati obiectum finitum ut amabile, & cognosceret speculativè amorem

elicendum à voluntate erga illud, talis cognitio, quamvis constituens potestatem ad amorem, & connexa cum illo, non auferret libertatem illius amoris, nec necessitaret ad illum, quia videlicet solum entitativè, seu in essendo, & à posteriori esset connexa cum amore, nempe in quantum cognitio speculativa, & intuitiva amoris; non verò causaliter, à priori, in proponendo, & movendo ad amorem, quia sic moveret practicè cum indifferentia; connexio autem illa entitativa, speculativa, & in essendo, seu à posteriori, cum non esset activa, nec motiva voluntatis, purè de materiali se haberet ad libertatem, seu necessitatem voluntatis, quia sola est necessitas antecedens, quæ à priori, & activè infert necessariò actum, ut vidimus *num. 64.* Sic ergò posset dici de habitu charitatis constituente posse, quod scilicet in essendo, & per modum formæ passivè incompatibilis cum omisione peccaminosa, connectitur directè cum carentia talis omisionis, & indirectè cum actu charitatis, connexione à posteriori in genere causæ materialis, quia nempe in eo genere supponit carentiam talis omisionis, quæ in exercitio esse non potest sine actu charitatis, quia non datur medium propter necessitatem vagam voluntatis, ad vnum ex illis; quæ connexio, ut cuique consideranti patebit, purè est in essendo, purè est connexio passiva, purèque à posteriori, & indirecta; non autem est connexio activa, & à priori, nec in possendo, aut agendo, erga suum obiectum obscurè propositum; quia sic semper eius activitas, & potestas per ipsum constituta manet intrinsecè inconnexa in genere causæ efficientis, sed activè, & posttativè, & hoc sufficit ad libertatem in agendo, ut per se patet; quia est activitas inconnexa, & connexio non activa. Quam doctrinam hic adumbrare libuit, quia valdè utilem alibi.

84. Quintò infero, falsam esse sententiam P. Puente Hurtado *disp. 127. de Charit. sect. 1. & seq.* & P. Oviedo *controv. 2. de Merito*, & aliorum RR. qui dicunt, gratiam habitualem, & charitatem non concurrere ad implenda præcepta, quando obligant sub mortali, quia tunc non possunt constituere posse ad actum præceptum. Falsa inquam est ista sententia, tum quia falso nititur principio, nempe quia constituerent potestatem connexam, necessitam, & non liberam. Secundò, quia valdè absurdum videtur dicere, gratiam, & charitatem esse inutilem, & non iuvare ad implendam legem obligantem sub mortali, nec ad vincendas tentationes graves, & declinanda peccata mortalitatis imminetia. Quia aliàs gratia, & charitas in maiori illius necessitate, nempe dum quis obligatur sub mortali ad diligendum Deum, vel dum

quis est in periculo proximo, aut tentatione gravi peccandi mortaliter, quæ vinci non possit nisi amando Deum, esset tunc ociosa, & nihil iuvaret iustum. Cui absurdo non satisfacies dicendo, quod posset iuvare, & influere pro posteriori in actum charitatis pro priori elicitò ratione auxiliij. Tum quia implicat eundem actum elici immediatè à duplici principio, aut virtute totali in eodem instanti, saltè de lege ordinaria. Tum quia influxus gratiæ, & charitatis pro posteriori ad victoriam tentationis, & impletionem præcepti per actum charitatis elicitum ratione auxiliij, ille inquam influxus esset post bellum auxilium, esset superfluous, & minimè necessarius, cum supponeretur parta victoria, & legis observantia; unde semper sequitur gratiam, & charitatem non fore necessariam. De quo legatur Div. Thom. 1. 2. *quest. 10. art. 1. ad 3. & quest. 109. art. 4. & quest. 2. de Malo, art. 5. ad 7.* & D. August. *de Heretic. cap. 88.* ubi docent, quod negare necessitatem gratiæ, & charitatis ad diligendum Deum super omnia, & implendam totam Legem, est Hæresis Pelagiana. Et profecto si ad id non iuvat, quando non iuvat; necessaria non est nam PP. & Concilia non requirunt gratiam ad implendam Legem, & vincendas tentationes, nisi ut præstet vires, & adiuvet, ac det posse. Undè licet supra dixerim, fundamentis à me positis fieri probabilem sententiam contrariam, à ratione nempe; tamen ab Autoritate difficile probari poterit, & copiosissimè, ac urgentissimè impugnari, tum ex dictis. Tum ex August. *qui lib. de Corrupt. & Grat. cap. 11. & 12.* non aliud adiutorium concedit primo homini, & Angelo ad perseverandum, nisi adiutorium, quod amittit per peccatum, & in quo non perseveravit, quia noluit, possetque perseverare si vellet; quod quidem adiutorium fuit. sanè gratia incompatibilis cum peccato, aliàs illam per peccatum non amisset, ut supponit Aug. *Et lib. 3. Hypognoft. contra Pelagianos*, aperte ait, quod primus homo, *per velle malum perdidit posse bonum*, & item, quod *possibilitas ipsa est prima gratia, qua primus homo stare potuisset, si servare mandata voluisset: Hac ergò per inobedientiam desolatus homo, factus est diabolus, cui maluit obedire, quam Deo, captivus*: Illa ergò gratia constituerebat posse inconiungibile cum peccato, & cum malo velle, & tamen libere amittit bonum posse per velle malum, & possibilitatem, quam dabat prima gratia, per inobedientiam. Mitto alia plura, quia intentum solum fuit ostendere, quod gratia, & charitas, ut dans posse ad actum præceptum, non adimit villo pacto libertatem actus præcepti, & eliciatur, nec culpabilitatem omisionis, si omittatur.

**DUE SINGULARES COGITATIONES
excluduntur.**

85. Sextò inferò, in casu præsentis controversiæ, non rectè conciliari libertatem actus charitatis, nec imputabilitatem omisionis, persequentes cogitationes, quas in quodam Manuscripto incerti sed subtilis ingenij, quod ad manus casu venit, cum ferè iam totam istam quæstionem typographus absolveret, meditata inveni. Prima est; si nempe Deus non conservet posse constitutum per habitum, nisi prævidens per scientiam mediam, quod si voluntas habeat habitum charitatis elicit actum; ita enim posset voluntas constitui potens per habitum, quin habitus maneret coniungibilis cum omisione, & maneret culpabilis omisio, quamvis sine tali posse. Sed huiusmodi cogitatio, in primis difficultati præsentis addit ingentem difficultatem scientiæ mediæ regulantis conservationem habitus. Secundò infert, quod Deus conservaret gratiam, & charitatem, quando, & quia prævideret voluntatem amantem Deum per ipsam; & illam non conservaret, quando, & quia prævideret voluntatem peccantem; unde conservatio gratiæ, & consequenter donum perseverantiæ in illa, esset ex merito prævisio voluntatis, & negatio conservationis ex demerito prævisio; quod redolet hæresim Pelagianam. Tertio, quia vel scientia media actus charitatis sub hypothese conservationis habitus, esset sub hypothese habitus solius, ut compatibilis cum omisione; vel sub hypothese habitus, & præcepti urgentis? Si primum; illa scientia media non esset ad rem, nec posset dirigere ad conservationem habitus simul cum præcepto; tum, quia scientia media iuxta suos Authores solum dirigit ad exequendam, vel non exequendam hypotesim, sub qua videt eventum, non verò ad hypotesim sub qua talem eventum non prævidet; tum, quia Deus ex hypothese solius habitus videns actum futurum, posset forsam videre illum non futurum ex hypothese compacta ex habitu, & præcepto: Undè, ut habitum simul cum præcepto conservaret sine periculo coniunctionis cum omisione, deberet prævidere actum charitatis futurum adhuc sub hypothese habitus simul conservati cum præcepto: Vel ergò hoc prævideret scientia necessaria, vel contingenti, & media? Si necessaria: Ergò actus charitatis sub hypothese habitus, & præcepti urgentis foret necessarius, & non liber. Si contingenti: Ergò hypothese simultanea habitus, & præcepti, contingenter videretur coniungeda cum actu charitatis, & consequenter antecedenter, & possibiliter coniungibilis cum omisione, quæ necessariò foret peccaminosa: Ergò vel illa hypothe-

sis inferret necessariò actum charitatis, & proinde auferret libertatem; vel esset antecedenter coniungibilis cum peccato, cuius contrarium supponitur. Et difficultatem in suo robore, minimè salutem per excipientiam mediam.

86. Secunda cogitatio procedit independenter à scientia media, fundaturque in eo, quod voluntas potest impedire omisionem actus charitatis in casu quæstionis per alium actum, quam per ipsum actum charitatis, nempe per imperium efficax actus charitatis, quod imperium non procedat à charitate, & gratia: Item in eo, quod potest voluntas ratione sui omittere causaliter actum charitatis affectu positivo illi contrario; vel purè omittere omittendo imperium efficax actus charitatis: Hoc enim supposito probat, quod licet in casu dicto voluntas constituatur potens ad actum charitatis vnicè per gratiam, & eliciat vi talis potestatis actum, elicit illum cum potestate proxima illum omittendi, vel positivè per affectum illi contrarium, vel purè per omisionem imperij efficacis illius: Sed eo ipso elicit illum liberè: Ergò salvatur libertas. Secundò probat, quod si omittat, liberè, & culpabiliter omittat; quia licet in instanti omisionis non habeat potestatem ad actum charitatis, habet potestatem ad illam acquirendam: Sed non potenti proximè elicere aliquem actum præceptum, potenti tamen acquirere posse proximum ad illum, vitio vertitur si omittat, & culpabilis est in omisionem: Ergò si omittat, liberè, & culpabiliter omittit. Maiorem fundat, quia licet in eo instanti non habeat potestatem proximam ad actum charitatis, habet tamen potestatem proximam ad imperium efficax illius: Sed per imperium efficax actus charitatis infallibiliter acquiritur in eo casu habitus charitatis, & gratiæ, seu posse proximum ad actum charitatis in his consistens: Ergò habet potestatem acquirendi tale posse. Probat minorem, quia per tale imperium efficax impeditur omisio actus charitatis in eo instanti: Sed impedita omisione, acquiritur gratia, & charitas, quia hæc non potest deficere in eo instanti, nisi ex causa omisionis culpabilis: Ergò. Quod si ab eo inquiras, an tale imperium sit naturale, & ex viribus naturæ, an supernaturale, & ex viribus gratiæ? Respondet consequenter, non esse supernaturale, nec ex vi viribus gratiæ, quia aliàs eadem difficultas esset de illo, ac de actu charitatis; nam, si ad illud poneretur auxilium sufficiens compatibile cum peccato, pariter posset poni ad actum charitatis; unde inquit, esse imperium naturale voluntatis, quo ex proprijs viribus imperat actum charitatis efficiet.

87. Veruntamen hic modus dicendi, licet ingeniosè excogitatus, plura involvit parum in fide sana. Ideòque ne forsam aliqui

eo decipiantur, placuit breviter detegere, quæ implicat, nisi fallor, sanæ fidei contraria. In primis enim supponit, & asserit sæpè voluntatem per tale imperium efficax habere in sua libera potestate acquirere gratiam, & charitatem, & cum tale imperium sit naturale, & viribus naturæ elicium, iam voluntas sua naturali virtute poterit acquirere gratiam, & charitatem iustificantem, & liberari à peccato, acquirereque ius ad gloriam, & perseverare in gratia: Quid autem amplius dicebat Pelagius? Ut quid etiam Christus pro nobis mortuus est? Si gratiam, & gloriam viribus naturæ acquirere possumus? Aut cur sibi potius, quam Dei gratiæ, non poterit quis arrogare, quod consequutus fuerit gratiam, & ius ad gloriam? Mitto alia plura asserta Pelagij, quæ in hac vi naturali acquisitiva gratiæ continentur.

88. Nec difficultatem evacuat, primo dicendo, quod vi talis imperij naturalis non acquirit gratiam, sed vnicè conservationem illius præexistentis. Non inquam, tum quia conservatio, & perseverantia in gratia etiam est gratuita, & non ex operibus, donumque supra omne meritum nostrum, sicut prima gratiæ acquisitio, ut tenent communiter Theologi contra Pelagium. Tum, quia id ipsum dici debet de primæ gratiæ acquisitione, si enim imperium naturale efficax elicendi actum charitatis vinculat sibi infallibiliter conservationem gratiæ, & per severantiam in illa, quando præsupponitur existens, cur, quando supponitur amissa, non vinculat infallibiliter illius infusionem, seu acquisitionem, potissimè si urgeat præceptum elicendi actus contritionis, vel charitatis, qui elici nequit sine illa? Sanè in hoc secundo casu, æquè certum est, quod si desit omisio peccaminosa actus contritionis præcepti, infundetur gratia, quam in primo, quod si desit omisio peccaminosa actus charitatis præcepti, conservabitur gratia: Item, non minus certum est in hoc secundo casu, quod si imperet efficaciter actum contritionis deficiet omisio peccaminosa illius, quam in primo, si imperet efficaciter actum charitatis, quod deficit omisio peccaminosa illius: Ac demum, æquè certum est, quod in secundo casu potest viribus naturæ imperare efficaciter actum contritionis, ac in primo actum charitatis: Ergo æquè certum debet esse quod in secundo casu potest quisque viribus naturæ medio tali imperio acquirere gratiam, ac in primo illam conservare.

89. Nec secundò evacuat dicendo, quod tale imperium non connectitur cum gratia ex natura rei, sed solum ex lege extrinseca Dei, qua deerevit in prædicto casu conferre, vel conferre gratiam omnibus, qui vi-

tarent omisionem peccaminosam per tale imperium. Non inquam evacuat, nam talis lex extrinseca Dei, nihil aliud esset, quam divina confirmatio sententiæ Pelagij. Nam ea Deus diceret, ac dicitaret, quod dicitabat Pelagius, nempe, quemque posse viribus naturæ conari efficaciter ad actus charitatis, & contritionis, & cuicumque sic conanti se datum gratiam, ita quod gratia æqualiter, & communiter omnibus esset oblata ex parte Dei, quisque autem viribus solius naturæ illam præ alio acquireret suo naturali conatu, & efficaci imperio. Undè tota discretio primaria iustificationum à non iustificatis, perseverantium à non perseverantibus, esset ex viribus naturæ: Ergo talis lex extrinseca Dei, non vitat, sed confirmat errorem Pelagij, eaque prorsus releganda est ab Scholis.

90. Nec tertio evacuat, dicendo, quod per tale imperium non acquiritur positivè gratia, sed removendo positivè prohibens, nempe peccatum omisionis, quod solum potest in dicto casu gratiam excludere. Non inquam evacuat, quis non minus est Pelagianum, asserere, quod homo possit viribus solius naturæ vitare positivè omne peccatum impeditivum gratiæ, præsertim urgente gravi tentatione de peccato mortali, quam quod possit viribus solius naturæ acquirere positivè gratiam, & charitatem, & implere totam legem: Supponamus ergo, quod urgente præcepto de actu charitatis, urgeat gravis tentatio omittendi: Nunquid tunc posset solus viribus naturæ vitare per tale imperium efficax peccatum omisionis? Si non posset, difficultas quæstionis manet in soluta, quia solum poterit per gratiam inconiungibilem cum peccato, vel per auxilium transiens, de quo est controversia. Si potest: Ergo poterit viribus solius naturæ vincere gravem tentationem de peccato mortali contra præceptum supernaturale diligendi Deum per charitatem: Quod sanè Pelagianum est. Inquit, minimè esse contra communem Catholicorum existimationem dicere, quod possit quis viribus naturæ vincere tentationem gravem de peccato mortali, quia sæpè illam quis vincit per peccatum veniale, ut cum graviter tentatus ad vindictam, vindictam omittit ex vanagloria, aut ex hypocrisia, quid ergo mirum, quod possit illam vincere per actum naturalem honestum? Mira sanè solutio. Sanè, si hoc esset vincere tentationem in sensu Theologico, etiam diceretur vinci, cum per peccatum maius vitatur peccatum minus; quod quis non rideat? Etenim dum disputant Theologi, an possit quis sine gratia vincere tentationem gravem peccati læthalis, sensus est, non de vitiatione operis externi, quod sæpè vitatur, non vitato peccato, sed de vitiatione affectus inter-

interni ad creaturam ut ultimum finem posthabita lege Dei, in quo primario peccatum mortale consistit; nam si hic affectus non vitatur, non vitatur peccatum læthale, quamvis vitetur opus exterius ex motivo placèdi hominibus, aut innamem gloriam aucupandi: Qui ergo affectum retinet ad vindictam potius quam ad legem Dei, sed ex vana gloria omittit, tentationem re ipsa non vincit, sed victus ab ea, peccatum vane gloriæ, peccato interno vindictæ accumulatur: Solum ergo ille vincit tentationem re ipsa, qui vel amore divini legis, vel saltè timore supernæ vindictæ excludit affectum internum circa vindictam propriam, magis amando subiectionem ad Dei legem, vel vitam æternam, quam propriam vindictam: Hoc autem posse quemque præstare per peccatum veniale, dum gravi tentatione urgeatur, quid prorsus ridiculum est. Et quidquid sit de tentatione gravi in particulari materia, sicut est tentatio de vindicta, tamen tentatio contra præceptum charitatis, si est gravis, implicat vinci re ipsa, nedum per peccatum veniale, sed etiam per affectum purè naturalem viribus solius naturæ elicium, quantumvis honestum; & oppositum asserere, est planè Pelagio favere, & contra communem Catholicorum sensum. Ut alibi exponam, & ostendam.

91. Deindè, evisceremus illud imperium efficax: Vel illud sanè est ex motivo purè naturali, vel ex motivo supernaturali. Si ex motivo naturali, implicat esse imperium efficax actus charitatis, nam imperare efficaciter actum supernaturalem ex motivo naturali prorsus est implicatorium, ut vidimus *Tract. de Fide disp. 5. quæst. 11. à num. 4. & 18. & Tract. de Spe quæst. 11.* Si ex motivo supernaturali, implicat quod sit imperium merè naturale, ut ibidem ostendimus. Item charitas, cum sit imperatrix omnium virtutum, implicat quod imperetur ex alio motivo, aut ex alia virtute; imò non esset charitas, si imperaretur ex alio motivo, quia de essentia charitatis est amare Deum ut ultimum finem propter se ipsum, & propter suam summam bonitatem absque subordinatione ad alium finem, vel motivum; si autem imperaretur ex alio motivo, iam amaret Deum per prius propter aliud, quam propter se; ex quo alibi probabo, actum charitatis erga Deum non posse immediatè, aut directè imperari adhuc ex obedientia formali. Est enim charitas primus ac primarius affectus voluntatis erga ultimum finem, totum amantem, & omnes eius affectus subordinans Deo ut primo dilecto, nullique priori affectu subordinatus, unde qui amat Deum charitate, amat quia amat, amat ut amet, amat quia amatur; non verò amat, nec quia timet, nec quia obedit,

nec quia colit, nec quia reveretur, nec quia alio affectu prius moveatur; sed si timet, timet quia amat, si obedit, obedit quia amat, si colit, & reveretur, colit, & reveretur, quia amat; si alio quodlibet affectu se exercet erga amatum, afficitur quia amat, & hæc est charitas: Undè si vult efficaciter amare, & efficaciter imperat sibi amorem, nequit sic velle, & sic imperare, nisi quia amat, nisi ut amet, nisi quia amatur, & consequenter non nisi per charitatem: Repugnat ergo illud imperium efficax, illa efficax volitio amandi, quæ ex viribus naturæ, & non ex charitate.

92. Mitto, quod adhuc omisso illo efficaci imperio naturali, libertas actus charitatis potius evertitur, quam conciliatur, quia tanto magis libera est charitas, & gratia, quanto minus naturæ subditur, & ab ea dependet. Undè dicit Fulgentius: *Voluntas non libera se consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem*: Si ergo subiiciatur gratia, & charitas in essendo, & amando libertati naturali imperanti, prorsus eius ingenuitas, & libertas evertitur. Item, quia supposito illo imperio naturali, voluntas ut constituta, & elevata per gratiam ex suppositione sibi non libera esset iam determinata ad amorem, & consequenter necessitata à priori, & necessitate antecedenti, quia illud imperium in nullo genere causæ esset consequens ad gratiam, & charitatem nec ab illa dependens. Rursus, quia si voluntas omitteret illud imperium, ex hoc non peccaret, quia præceptum non est de illo imperio, sed de actu charitatis: Omisso ergo illo imperio, restat difficultas, an posset etiam ut constituta per habitum omittere? Si posset: Ergo posset peccare, & coniungere peccatum cum habitu, quod supponitur impossibile: Si non posset: Ergo non maneret libera. En difficultatem intactam.

93. Nec mihi obiecias, quod supra dictum relinquimus, nempe voluntatem posse ratione sui omittere negativè omnem actum impeditivum actus charitatis præcepti, quia omisione vincitur etiam omnis tentatio peccati, & excluditur peccatum, & ea supposita, est determinata voluntas ad actum charitatis. Non inquam, quia in primis illa omisio negativa, licet ut negativa præcedat in genere causæ materialis permissivè, subsequitur tamè, & causatur in genere causæ formalis ad actum charitatis, & ingenere causæ efficientis ad gratiam, ut ibidè diximus. Item, illa est suppositio consequens in his generibus, & sic non inducit necessitatem antecedentem. Item, illa non est victoria positiva tentationis, nec positiva resistentia, sed mera permissio, ut gratia, & charitas positivè resistat, & vincat tentationem, nec est positiva, aut voluntaria, & casualis vitatio peccati; sed merè negativa non pa-

paratio illius, & permissio ut positivè, & voluntariè videretur per gratiam: Nulla ergò est paritas, sed summa disparitas, siquidem imperium illud efficax est omninò antecedens, & nullo modo consequens ad exercitium gratiæ, & charitatis iuxta suum Athorem. Item, est positiva exclusio, & vitatio peccati in esse peccati, est positiva resistantia, & victoria tentationis gravis, & totum hoc independentè à vitia. Hæc sufficiant contra prædictam corraationem, ne vilius incautè illi assensum præstet. Quisque poterit plura contra illam addere.

QUÆSTIO XII.

UTRUM CHARITAS SIT virtus, & an specialis?

FATEOR prolixè satis in præcedentibus disputavimus, veruntamen gravitas controversiæ excusare potest. Nunc iam ad litteram redimus D. Thom. qui *artic. 3.* inquit: *Utrum charitas sit virtus?*

2. Cum ipso respondeo: *Esse virtutem.* Probat primo ex D. Augustino *lib. de Morib. Eccles. cap. 11.* dicente: *Charitas est virtus, qua coniungit nos Deo.* Deindè in *corpore* sic: Actus habent bonitatem, seu rationem virtutis, secundum quod attingunt, & mensurantur debita regula, & mensura; virtus enim humana consistit in attingendo regulam humanorum actuum: Sed charitas attingit primam regulam bonitatis, & virtutis in humanis actibus: Ergò est virtus. Probat minor: Quia regula bonitatis in humanis actibus est duplex, scilicet humana ratio, & ipse Deus: Sed charitas attingit Deum, siquidem coniungit nos Deo, ut constat ex August. Ergò attingit regulam virtutis. Explicatur: Sicut est regula virtutis recta ratio humana, ita etiam ipse Deus: Sed attingere rectam rationem constituit virtutem humanam, quia est attingere regulam: Ergò attingere Deum constituit etiam charitatem in ratione virtutis, quia est attingere regulam.

3. Sed in contra obijcit sibi Div. Thom. Quia charitas est amicitia: Sed amicitia non est virtus, ut ait Philosoph. *lib. 1. Ethicor.* Ergò nec charitas. Respondet Div. Thom. dupliciter, primò, quod Philosoph. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit, quod est virtus, vel cum virtute. Secundò: Quod licet amicitia humana non esset virtus, nisi quatenus est amicitia honestè fundata in virtute humana, vnde est magis aliquid consequens ad virtutem, quam virtus; tamen charitas est propriè virtus, quia non fundatur in virtute humana, sed in bonitate Divina.

4. Obijcit secundò: Quia virtus est ultimum potentia: Sed charitas non est ultimum, sed magis ultimum est gaudium, & pax, quæ sunt fructus charitatis: Ergò charitas non est virtus. Respondet, distinguendo maiorem: Virtus est ultimum ordine causa, & effectus, negat: Ultimum per modum excessus concedit, & in hoc sensu negat minorem, quia gaudium, & pax sunt ultimum per modum effectus, charitas autem per modum excessus, quia est modus quidam attingendi bonitatem Divinam ita excellens, quod in illo agit potentia secundum ultimum, id est, perfectissimum quod potest, & idè est virtus, non distincta à gaudio, sed eadem, quia eiusdem virtutis est amare aliquem, & gaudere de bono illius.

5. Obijcit tertio: Virtus est accidens animæ, cum sit quidam habitus: Sed charitas non potest esse accidens animæ, cum sit perfectior, & nobilior ipsa anima; nullumque accidens sit perfectior substantia: Ergò Respondet, concessa maiori, negando minorem: Quia de ratione accidentis solum est, quod sit imperfectior substantia in esse entis, seu penes differentiam, & modum essendi per se, & in se, aut per accidens, & in alio; cum hoc autem componitur, quod secundum speciem suam possit esse nobilior, vel indignior, est enim indignior, quando oritur ex principiis proprii subiecti, tanquam effectus eius; est autem nobilior secundum speciem, quando participatur ex aliqua superioris natura, ut similitudo formalis illius, sicut lux in diaphano: Et hoc modo charitas est nobilior anima, in quantum est participatio quædam Spiritus Sancti, vel Divini amoris.

6. Inquit deindè *art. 4. D. Thom.* *An sit specialis virtus?* Respondet, & nos cum ipso *affirmativè.* Et probat primò: Quia si solum esset generalis virtus, non connumeraretur cum virtutibus specialibus, quia nullum generale connumeratur cum speciali, sicut genus non facit numerum cum speciebus, nec totum cum parte: Sed charitas connumeratur cum virtutibus specialibus, nempe cum fide, & spe, iuxta illud Apostol. *ad Corinth. 13.* *Nunc autem manent fides, spes, & charitas, tria hæc, &c.* Ergò est virtus specialis. Secundò probat: Quia habitus, & virtus specificatur per objecta: Sed objectum charitatis est ratio specialis bonitatis: Ergò & ipsa charitas est habitus, & virtus specialis. Probat minor: Quia objectum charitatis est bonum divinum ut est objectum beatitudinis, id est, prout est in se: Sed hoc pacto est ratio specialis boni specialiter correspondens charitati præ alijs virtutibus: Ergò objectum charitatis est ratio specialis bonitatis, vel boni.

7. Sed

7. Sed obijcit sibi primo D. Hieronymum dicentem: Ut omnium virtutum definitionem complectat; *virtus est charitas:* Ergò charitas est virtus generalis omnes virtutes complectens. Secundò: Id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non est virtus specialis: Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, iuxta illud Apostol. *Charitas patiens est, benigna est, &c.* Ergò non est specialis virtus. Tertio: Quia virtus correspondet legi: Sed lex de charitate non est specialis, sed generalis: Ergò nec charitas est virtus specialis, sed generalis. Minor probatur, ex August. *lib. 1. de Perfect. Inst.* dicens, quod generalis iusio est, *diliges, & generalis prohibitio, non concupisces:* Ergò de dilectione, seu charitate non est iusio specialis, sed generalis.

8. Respondet ad primum: Quod charitas generaliter ponitur in definitione omnium virtutum, non quia sit genus virtutis, sed quia ab ea pendent, & informantur omnes virtutes, sicut prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, & quodammodo dicitur omnis virtus, quia ab illa pendent omnes virtutes; vnde sicut per hoc non tollitur, quod prudentia sit specialis virtus, ita nec tollitur, quod charitas sit specialis virtus. Ad secundum respondet, quod respicientis ultimum finem proprium est imperare facultates inferiores circa ea, quæ sunt ad finem, ut patet in facultatibus artificialibus; & cum charitas sit virtus circa ultimum finem, idè se extendit ad actus aliarum virtutum, quæ sunt circa media, non tanquam ad actus proprios, & à se elicitos, sed per modum imperij, & in hoc sensu dicitur, quod charitas patiens est, id est, imperans patientiæ, ut patienter sublineat; sed hoc non tollit, quod sit specialis virtus suum specialem actum elicitem habens, nempe diligere Deum propter se. Ad tertium respondet, quod iusio de dilectione dicitur generalis, non quia formaliter non sit specialis lex, sed quia hæc lex est finis omnis legis, iuxta illud Apostol. *Finis legis est charitas.*

9. Inquit rursus D. Thom. *artic. 5.* *An charitas sit una virtus, & respondet affirmativè.* Et probat primò: Quia sicut objectum fidei est divina veritas, ita charitatis divina bonitas: Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, iuxta illud ad Ephes. 4. *Vna fides:* Ergò & charitas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis. Secundo in *corpore.* Quia charitas est amicitia; amicitia autem solum potest esse multiplex, aut diversa, vel ex diversitate finis, aut objecti, eo modo quo diversificantur amicitia utilis, delectabilis, aut honesti; vel ex diversa communicatione, in qua fundatur, sicut differunt amicitia civilis, erga peregrinos,

vel erga consanguineos: Sed nullo ex his modis potest multiplex esse, aut diversa virtus charitatis, quia in primis finis, & objectum ipsius unicum est, nempe divina bonitas; communicatio etiam, in qua fundatur, una est, nempe communicatio beatitudinis æternæ: Ergò charitas est una virtus, & non multiplex, aut diversa.

10. Sed obijcit sibi primò: Quia virtutes diversificantur ex objectis: Sed objecta charitatis sunt duo, nempe Deus, & proximus: Ergò sunt duæ virtutes charitatis. Secundò: Quia diversæ rationes attingendi objectum idem, specificantur diversos habitus: Sed sunt multæ rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficijs debitores sumus ad eum diligendum: Ergò & multi habitus charitatis. Tertio: Quia charitas comprehendit amicitiam ad proximam: Sed hæc ex multiplex: Ergò & charitas. Respondet ad primum, distinguendo maiorem: Virtutes differunt ex objectis æquè primo inspectis, concedit. In spectis ordine primarij, & secundarij, negat, & eadem distinctione minoris, negat consequentiam; quia charitas solum Deum respicit primariò, & propter se, proximum verò non nisi secundariò, & propter Deum. Ad secundum, eodem modo respondet, quod diversæ rationes primariæ attingendi objectum diversificant habitus, non verò diversæ rationes secundariæ; ratio autem amandi Deum charitate est unica, nempe, quia in se bonus, iuxta illud: *Confitemini Domino, quoniam bonus.* Aliæ autem rationes, quæ ex beneficijs faciunt nos debitores eum diligendi, sunt secundariæ, & ex primaria descendentes, vnde non multiplicant charitatem. Ad tertium, respondet, quod charitas comprehendit amicitiam ad proximum, non purè humanam, de qua Philosophus loquitur, & quam dividit in varias species, sed solum divinam, & propter Deum; quæ non est multiplex, sed unica, quia habet unicum objectum, & in unica communicatione fundatur, ut dictum est.

11. Inquit demum D. Thom. *artic. 6.* *An charitas sit excellentissima virtutum.* Et respondet *affirmativè.* Et probat primo ex illo Apostol. *Maior autem horum est charitas.* Deindè, quia titulo virtutis Theologicæ excedit omnes morales: Denique titulo respicienti Deum propter se, excedit alias Theologicas. De quo vide *Tract. precedent. quæst. 12.* ubi comparavimus inter se tres virtutes Theologicas iuxta ordinem perfectionis, durationis, & generalitatis, ibi enim solvimus, quæ in præfati Div. Thom. obijcit, & solvit.

QUES

QUÆSTIO XIII.

AN AMICITIA HUMANA
sit specialis virtus.

IGITUR super litteram Div. Thom. in precedent. artic. excitari possunt sequentes quæstiones. Prima, ad artic. 3. in resp. ad 1. An amicitia humana sit virtus. Secunda, super artic. 4. in corpor. An scilicet sola bonitas divina sit obiectum charitatis. Tertia, super idem. An sola bonitas essentia divina prout distincta ab attributis sit obiectum primum charitatis. Circa primam.

2. Noto primò: Quod quæstio ista non procedit de amicitia utilis, & delectabilis, quæ simpliciter non sunt amicitia, sed solum secundum quid, ut supra dicebamus quæst. 1. Sed solum de amicitia honesti, quæ sola est simpliciter amicitia. Noto secundò: Sermonem non esse de amicitia completè sumpta, prout significat mutuum duorum amorem, quia sic non reperitur in singulis seorsim, sed de amicitia incompletè, prout in recto dicit amorem amicabilem unius in recto, connotando in obliquo amorem amicabilem alterius.

3. Dico igitur: Quod amicitia humana honesti, seu in honestate fundata, est vera, & specialis virtus. Fateor communioem esse inter Thomistas sententiam contrariam, veruntamen mens Div. Thom. satis ambigua est, licet, me iudice magis inclinet in nostram conclusionem. Quia in present. artic. 3. ad 1. primo dicit, quod Philosoph. Non negavit amicitiam esse virtutem, sed solum dixit, quod est virtus, vel cum virtute. Posset enim dici, quod est virtus moralis circa operationes, quæ sunt ad alium, sub oia tamen ratione quam iustitia; nam iustitia est circa operationes, quæ sunt ad alium sub ratione debiti legalis; amicitia verò circa operationes, quæ sunt ad alium sub ratione beneficii cuiusdam debiti amicabilem moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosoph. in 8. Ethic. Undè cum subdit: Potestas tamen dici quod non est virtus per se ab alijs distincta, non enim est laudabilis, nisi ex obiecto, secundum scilicet, quod fundatur in honestate virtutum, potest intelligi, quod non est per se distincta obiectivè, seu ex parte obiecti ab alijs virtutibus, quia ipsas respicit ex parte obiecti, non verò quod non sit distincta subiectivè ex parte actus, & habitus, quia omnes fatentur amorem amicitia esse actum, vel habitum specialem distincta honestate gaudentem ab honestate aliarum virtutum. Et 8. Ethicor. lect. 1. ait: Quod amicitia est qua-

dam virtus, & reducit ad genus iustitia in quantum est habitus electivus. Et in hac 2. 2. quæst. 114. artic. 1. inquit: An amicitia sit specialis virtus. Et concludit in corpor. Et idè oportet esse quandam specialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis observet, & hæc vocatur amicitia, seu affabilitas. Et artic. 2. in corpor. inquit: Quod hæc virtus est pars iustitia, in quantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Nec obstat, quod hic amicitiam appellat affabilitatem, quæ non est affectus amoris mutui, nec verè amicitia, sed virtus distincta erga actiones externas. Non inquam obstat, nam expressè inquit: An amicitia sit specialis virtus, & respondet affirmativè. Non autem dici potest, quod de vna interrogat, & de alio resolvit. Undè cum vocat amicitiam affabilitatem, non de qualibet affabilitate intelligendus est, quam quisque debet amicis, & inimicis, intraneis, & extraneis, iuxta illud: Omnibus affabilem te præstare; sed de convictu speciali debito inter amicos titulo speciali amicitia, qui convictus quodammodo debet esse affabilis, sed non est virtus ipsa affabilitatis, vnde potest quis agere contra leges amicitia, licet non contra leges affabilitatis, si nempe, servata affabilitate, amico reservet, non reservanda, aut non communiter cum eo in communicandis. Ex quibus infero, mentem D. Thom. licet ambigam, magis nobis favere; quamvis alijs in locis videatur negare amicitiam esse specialem virtutem. Undè M. Serna probabiliter tenet utramque Dub. 1. §. 1.

4. Deinde probatur conclusio ratione fundamentali: Nam actus habens specialem honestatem generat habitum specialem honestatis: Sed actus amicitia habet specialem honestatem: Ergò repetitus generat habitum specialem honestatis: Sed habitus specialem honestatis est virtus specialis: Ergò amicitia habitualis est virtus specialis. Maior patet: Quia habitus specificantur, & generantur ex actibus. Minor verò probatur: Quia honestas amicitia est distincta in specie ab honestate aliarum virtutum moralium: Ergò actus amicitia habet specialem honestatem. Probatur antecedens: Quia honestas amicitia consistit in eo quod est, amicabile bonum sicut sibi, & illi convivere, communicareque in bonis cum illo: Sed hæc honestas nulli alteri virtuti competit: Ergò honestas amicitia est specie distincta ab honestate aliarum virtutum moralium.

5. Dices primò, honestatem amicitia esse distinctam specie materiali ab honestate aliarum virtutum, quia actus amicitia solum distinguitur ab actibus aliarum virtutum, tanquam secundarius à primario; nam virtutes morales primario inclinatur ad bene moraliter operan-

operandum, & secundario ad diligendam eandem honestatem in alijs, & proximum propter illam. Sed contra est: Quia vel amicitia est actus secundarius omnium virtutum collectivè, vel cuiuslibet: Neutrum potest dici: Ergò non est actus secundarius aliarum virtutum: Ergò pro illa debet assignari habitus qui talem actum respiciat primario: Ergò eius honestas est distincta specie formali ab honestate aliarum virtutum, tanquam primaria à primaria, & non solum specie materiali, tanquam secundaria à primaria eiusdem virtutis. Probatur minor: Quia in primis falsum est, quod amicitia sit actus secundarius cuiuslibet virtutis; tum, quia amicitia est actus unice speciei; & implicat virtutem quamlibet habere eundem actum secundarium ac cætera omnes: Actus enim secundarius consequitur ad primum; & cum quolibet virtus habeat actum primum specie distinctum ab alijs, ad omnes actus primarios singularum virtutum non potest per se sequi unicus specie actus secundarius. Tum, quia amicitia essentialiter est ad alium; falsum autem est quod omnis virtus secundario sit ad alium; quis enim dicat, quod temperantia, castitas, continentia, & alia similes secundario sunt ad alium castum, continentem, & temperatum? Cum per se solum ordinentur refrenandas, & continentas proprias passiones, non alterius: Ergò dici nequit, quod quolibet virtus secundario eliciat actum amicitia erga alium. Deinde nec quod omnes virtutes collectivè eliciant talem actum secundario; tum, quia implicat unum actum elici simul à tot habitibus diversis. Tum, quia actus secundarius non elicitur nisi ratione primarij; & prorsus repugnat quod omnes simul ratione tot actuum primarium specie diversorum eliciant unum actum specie.

6. Contra secundò: Quia falsum est etiam quod virtutes morales secundario inclinent activè, & elicitivè ad diligendam propriam honestatem in alijs: Sed ut secundario elicerent actum amicitia, opus erat quod activè, & elicitivè in id inclinarent: Ergò non eliciunt, adhuc secundario, talem actum: Ergò requiritur virtus specialis. Probatur maior: Quia aliud est inclinare obiectivè, aliud inclinare activè, in quo æquivocantur contrarij. Fateor enim quod virtutes inclinant obiectivè ad diligendam ipsarum honestatem, sive in se, sive in alijs; siquidem cum virtutes sint formaliter honestæ, & bonæ moraliter, qui supra illas refletit, ex earum pulchritudine movetur, & inclinatur obiectivè ad amandam earum honestatem, & subiectum virtuosum eam habens;

Illustris. Palanc.

hic autem amor honestatis, & virtutis sanè non est actus elicitus à virtute ipsa, vel virtutibus ipsis amatis, sed ab alio principio reflectente supra illas, & ex motione obiectiva earum. Undè virtutes ipse amate non inclinant activè, & elicitivè ad amorem reflexum suæ honestatis, & pulchritudinis, quia non sunt elicitivæ huius amoris reflecti; prudentia enim, & omnes virtutes intellectuales non sunt elicitivæ amoris, cum amativæ non sint, sed solum intellectivæ; nec virtutes morales castitatis, continentie, fortitudinis, &c. Sunt per se amativæ suæ honestatis formalis, sed solum honestatis obiectivæ relucens in obiectis earum, quam directè respiciunt; amare autem honestatem formalem, & subiectivam earum pertinet ad aliud principium reflexum supra illas, non ad ipsas: Ergò falsum est, quod tales virtutes inclinent activè, & elicitivè, adhuc secundario, ad diligendam suam honestatem in alijs.

7. Dices secundò, quod licet actus amicitia habeat specialem honestatem distinctam ab honestate aliarum virtutum, non tamen specialem difficultatem; quia semel quod quis vicerit difficultatem in acquirendis virtutibus, & sic virtuosus, nullam difficultatem specialem habet in amando ipsas virtutes, sive in se, sive in alijs, sed naturali sequitur sequela hic amor, absque vlla difficultate. Sed contra: Quia dato, quod virtuosus naturali sequela amet, & compleceat in propria honestate, & virtute, negari nequit, quod sit specialis difficultas in amando illam in alio sicut in se, complacendo de virtute alterius sicut sua, & reputando alium unum secum; cum enim humana voluntas ex propria limitatione quodammodo ad bonum proprium sit restricta, non potest non experiri aliquam difficultatem in generosa illa amplitudine amandi bonum alterius sicut suum, & communicandi cum amico ut vno secum; vnde contra hanc generositatem amicitia sunt speciales tentationes, nempe invidia, in iustitia, diffidentia, & alia ortæ ex restrictione amoris ad bonum proprium, quæ non sunt contra alias virtutes: Ergò in amicitia non solum est specialis honestas, sed specialis difficultas. Secundò: Quia amicitia non est amor honestatis in alio ut cetera, sed amor cum communicatione in bonis, & cum convictu, & socialitate: Sed dato quod in simplici amore virtutis in alio non esset specialis difficultas in virtuoso, tamen semper est specialis difficultas in amore fundato in mutua communicatione, & convictu; siquidem convivere amicabilem cum alio, & communicare in bonis proprijs cum illo constanter, & fideliter paucorum est, habetque suas speciales regulas observatu difficilimas in vera, & propria amicitia

amicitia, vnde vel ipse Eminentissimus Cardin. Aguirre in sua Philosoph. Moral. Disput. 5. quest. 5. numer. 36. licet teneat amicitiam non esse virtutem specialem, nihilominus ait, immerito dici, quod amicitia non exerat vires in vincenda vlla difficultate, cum plane difficiles sint, & summe ardui quidam actus amicitia, praesertim ij, quibus amicus omnia bona sua, & vitam quoque ipsam manifesto periculo exponit in gratiam amici. In cuius confirmationem aducit Senecam Epistol. 9. sic veram amicitiam exprimentem: In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam, quem in exilium sequar, cuius me morti opponam, & impendam, hanc reputans veram amicitiam: Sed hoc difficilimum est, & arduum, & ideo si quando visum fuit, quod aliqui ita fuerint amici, pro heroicissima virtute habitum fuit: Ergo falsum est, quod amicitia non habeat in suo peculiari actu specialem difficultatem vincenda.

8. Ex quo patet ad obiecta, obijcitur enim primo: Virtus requiritur ad vincendas difficultates: Sed amicitia humana non addit specialem difficultatem supra virtutes morales: Ergo non est specialis, & distincta virtus ab ipsis. Probat minor: Quia amicitia humana consistit in mutua amicorum benevolentia, vel dilectione propter bonum honestum vtriusque: Sed haec dilectio non addit specialem difficultatem: Ergo. Probat minor: Quia virtus quaelibet sufficit ad diligendum proximum affectum eandem virtute, invenit quippe in eo suam honestatem: Ergo in diligendo alium propter honestatem similem non est specialis difficultas, quam ipsa virtus vincere non possit. Confirmatur primo: Quia sine difficultate quisque diligit sibi simile: Ergo, supposita similitudine duorum in virtute, poterit quisque sine difficultate alterum diligere. Confirmatur secundò: Supposita vnione duorum per charitatem, vt quis speret bonum alteri non requiritur alia virtus spei praeter illam, qua sperat bonum sibi: Ergo supposita similitudine, vel vnione in virtute, vt vnus diligat alium propter virtutem non requiritur alia virtus; nisi illa, qua diligit se vt virtute praeditum. Tertio: quia amicitia non respicit pro motivo specialem honestatem distinctam ab honestate aliarum virtutum: Ergo non est virtus specialis. Probat antecedens: Quia amicitia movetur ad amandum amicum, quia iustum, quia fortem, temperatum, castum, mansuetum, prudentem, &c. Ergo non habet pro motivo specialem honestatem distinctam ab honestate aliarum virtutum, sed solum illam.

9. Respondet Theophil. Raynal.

10. Aliter ergo respondet, concessa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Consistit in mutua benevolentia simpliciter, aut infœcunda, nego: In mutua benevolentia fœcunda, & communicativa bonorum cum amico, concedo maiorem, & nego minorem. Ad eius probationem, nego antecedens de dilectione fœcunda, & communicativa; quia licet aliquis sit virtuosus in se; v. gr. iustus, temperatus, mansuetus, &c. Ista virtutes non sunt per se dilectivæ earundem in alio, sed solum directe tendunt in sua propria obiecta, vnde nec secundario sunt elicivæ amoris reflexi de honestate virtutum, vt iam probabimus; sed ad hunc amorem reflexum requiritur aliud principium elicivum, cum hac tamen differentia, quod ad amandam in se honestatem, & pulchritudinem virtutum titulo generali virtutis, & honestatis, satis est ipsa natura rationalis inclinando ad virtutem regulata per synderesim: Cæterum ad amandam illam in alio cum communicatione, & convictu, servato debito talis convictus, & communicationis, requiritur specialis virtus, quia est specialis difficultas. Ad confirmationem, distinguo antecedens: Sine difficultate quisque diligit sibi simile affectu simplici, & per modum simplicis complacentiæ, concedo: Affectu fœcundo, & communicativo bonorum, cum mutuo convictu, & quadam obligatione, ac debito, nego antecedens, & consequentiam, quia licet amor inefficax alterius sibi similis sit naturalis affectio, & non indigeat virtute, tamen amor fœcundus alterius sibi similis in virtute, communicativus bonorum

11. Aliter ergo respondet, concessa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Consistit in mutua benevolentia simpliciter, aut infœcunda, nego: In mutua benevolentia fœcunda, & communicativa bonorum cum amico, concedo maiorem, & nego minorem. Ad eius probationem, nego antecedens de dilectione fœcunda, & communicativa; quia licet aliquis sit virtuosus in se; v. gr. iustus, temperatus, mansuetus, &c. Ista virtutes non sunt per se dilectivæ earundem in alio, sed solum directe tendunt in sua propria obiecta, vnde nec secundario sunt elicivæ amoris reflexi de honestate virtutum, vt iam probabimus; sed ad hunc amorem reflexum requiritur aliud principium elicivum, cum hac tamen differentia, quod ad amandam in se honestatem, & pulchritudinem virtutum titulo generali virtutis, & honestatis, satis est ipsa natura rationalis inclinando ad virtutem regulata per synderesim: Cæterum ad amandam illam in alio cum communicatione, & convictu, servato debito talis convictus, & communicationis, requiritur specialis virtus, quia est specialis difficultas. Ad confirmationem, distinguo antecedens: Sine difficultate quisque diligit sibi simile affectu simplici, & per modum simplicis complacentiæ, concedo: Affectu fœcundo, & communicativo bonorum, cum mutuo convictu, & quadam obligatione, ac debito, nego antecedens, & consequentiam, quia licet amor inefficax alterius sibi similis sit naturalis affectio, & non indigeat virtute, tamen amor fœcundus alterius sibi similis in virtute, communicativus bonorum

12. Aliter ergo respondet, concessa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Consistit in mutua benevolentia simpliciter, aut infœcunda, nego: In mutua benevolentia fœcunda, & communicativa bonorum cum amico, concedo maiorem, & nego minorem. Ad eius probationem, nego antecedens de dilectione fœcunda, & communicativa; quia licet aliquis sit virtuosus in se; v. gr. iustus, temperatus, mansuetus, &c. Ista virtutes non sunt per se dilectivæ earundem in alio, sed solum directe tendunt in sua propria obiecta, vnde nec secundario sunt elicivæ amoris reflexi de honestate virtutum, vt iam probabimus; sed ad hunc amorem reflexum requiritur aliud principium elicivum, cum hac tamen differentia, quod ad amandam in se honestatem, & pulchritudinem virtutum titulo generali virtutis, & honestatis, satis est ipsa natura rationalis inclinando ad virtutem regulata per synderesim: Cæterum ad amandam illam in alio cum communicatione, & convictu, servato debito talis convictus, & communicationis, requiritur specialis virtus, quia est specialis difficultas. Ad confirmationem, distinguo antecedens: Sine difficultate quisque diligit sibi simile affectu simplici, & per modum simplicis complacentiæ, concedo: Affectu fœcundo, & communicativo bonorum, cum mutuo convictu, & quadam obligatione, ac debito, nego antecedens, & consequentiam, quia licet amor inefficax alterius sibi similis sit naturalis affectio, & non indigeat virtute, tamen amor fœcundus alterius sibi similis in virtute, communicativus bonorum

13. Obijcies secundò: Amicitia honesti est ille amor, quo volumus amico bonum honestum, seu honestatem: Sed ad hoc sufficiunt virtutes propriæ, nam virtus, qua mihi diligo honestatem, sufficit vt illam velim ei, quem reputo vnum mecum: Ergo non requiritur virtus specialis. Confirmatur: Quia amicitia est amor ille, qui inclinatur ad convivendum cum alio, & com-

14. Denique obijcies, quia si amicitia esset specialis virtus, deberet poni in numero cum quatuor cardinalibus: Ergo Philosophus non rectè numerasset virtutes cardinales, dicendo, quod solum sunt quatuor, nempe prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia. Probat sequela: Quia amicitia

15. Denique obijcies, quia si amicitia esset specialis virtus, deberet poni in numero cum quatuor cardinalibus: Ergo Philosophus non rectè numerasset virtutes cardinales, dicendo, quod solum sunt quatuor, nempe prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia. Probat sequela: Quia amicitia

16. Denique obijcies, quia si amicitia esset specialis virtus, deberet poni in numero cum quatuor cardinalibus: Ergo Philosophus non rectè numerasset virtutes cardinales, dicendo, quod solum sunt quatuor, nempe prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia. Probat sequela: Quia amicitia

17. Denique obijcies, quia si amicitia esset specialis virtus, deberet poni in numero cum quatuor cardinalibus: Ergo Philosophus non rectè numerasset virtutes cardinales, dicendo, quod solum sunt quatuor, nempe prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia. Probat sequela: Quia amicitia

non est prudentia, nec iustitia, nec fortitudo, nec temperantia: Ergo si esset specialis virtus deberet addi numero illarum, & essent quinque virtutes cardinales addita amicitia. Ad hoc iam respondet D. Thom. in hac 2.2. quest. 114. artic. 2. in corpor. dicens: *Quod hac virtus est pars iustitia, in quantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc, quod est ad alterum sicut illa; deficit autem à ratione iustitia, quia non habet plenam debitam rationem; sed solum attendit quodam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosius, quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri, quod dicit cum facere.* Unde non debet augere numerum virtutum cardinalium, sed computatur cum iustitia, cuius pars est imperfecta. Nec item definit propterea esse specialis virtus, sicut ceteræ partes iustitiæ. Unde Eminentiss. Aguirre, dicens, non esse specialem virtutem, sed appendicem iustitiæ, si velit non esse specialem virtutem cardinalem, rectè docet; secus autem si contendat esse solum quasi actum secundarium iustitiæ inter partes iustitiæ non connumerandam; tum, quia in hoc sensu Authores contrarij non solum dicunt esse appendicem iustitiæ, sed omnium aliarum virtutum moralium, quæ componunt subiectum virtuosum, inquit enim, esse affectionem consequutam ad omnes virtutes, & ad illarum honestatem, eo nempe quia animus illis præditus consequenter illas in alio amat ipsumque, quia sibi in illis simile, in quo nullam specialitatem habet iustitia. Tum, quia hoc modo non potest assignari iustitia, cuius sit appendix, non enim est appendix, aut affectio secundaria iustitiæ commutativæ, nec distributivæ, nec vindicativæ, nec alterius: Ergo non est appendix, aut affectio secundaria ullius partis iustitiæ, sed est pars specialis iustitiæ, licet potentialis, & imperfecta.

QUESTIO XIV.

**AN SOLA BONITAS DIVINA,
& increata sit obiectum motivum, aut
terminativum charitatis.**

NOTA quod bonitas potest summi primo in communi, prout abstrahit à creatis, & increata. Secundò, prout divina, sed adhuc ut abstrahens à divina per essentiam, & increata, vel divina per participationem, & creata. Item obiectum est duplex, terminativum nempe, & motivum; sicut quod, & quo. Terminativum autem aliud est secundarium, aliud primum. De motivo autem, an etiam possit dividi in pri-

marium, & secundarium; infra dicam. Igitur.

NOSTRA CONCLUSIO.

DICO: *Sola bonitas divina per essentiam, seu increata, est obiectum primum charitatis, tam motivum, quam terminativum.* Ita omnes Thomistæ cum D. Thom. in present. artic. 4. in corpor. Et probatur primò: Quia charitas est virtus Theologica, sicut fides, & spes: Sed de ratione virtutis Theologicæ est habere pro obiecto primum motivo, & terminativo aliquid divinum, & increatum, ut supra ostensum manet de fide, & spe, quia denominantur Theologicæ ab obiecto formali, & specificativo, quale solum est obiectum primum motivum, & terminativum: Ergo sola bonitas divina per essentiam, & increata est obiectum primum motivum, & terminativum charitatis. Secundò: Quia charitas in nobis est formalis participatio voluntatis divinæ, seu divinæ charitatis, qua se diligit: Sed voluntas divina non respicit pro obiecto motivo, aut terminativo primum bonum abstrahens à creato, & increato, sed solum bonitatem divinam per essentiam, & determinatè increatam: Ergo idem est dicendum de charitate in nobis. Maior est communis Theologorum. Minor Thomistarum, qui illam satis efficaciter suadent 1. part. quest. 19. Consequens autem probatur. Primò: Quia formalis participatio alicuius naturæ, vel attributi debet retinere eandem speciem in participante participativè, ac in principali per essentiam, aliàs non erit participatio formalis, sed virtualis solum: Sed non potest retinere eandem speciem participativè, nisi retineat idem obiectum specificativum, seu primum motivum, & terminativum: Ergo charitas nostra titulo participationis formalis charitatis divinæ debet retinere idem obiectum formale motivum, & terminativum ac illa: Ergo si illa respicit primum motivè, & terminativè bonitatem divinam per essentiam, pariter nostra. Secundò: Quia non alio titulo omnes dicunt, quod lumen gloriæ respicit pro obiecto primum motivo, & terminativo essentiam divinam, nisi quia est participatio intellectus divini: Ergo ex eo quod charitas est participatio formalis voluntatis divinæ, pariter probatur solum respicere pro motivo, & terminativo bonitatem divinam per essentiam.

3. Tertiò probatur: Quia inclinatio consequens aliquam naturam solum tendit primum in bonum illius naturæ: Sed charitas est inclinatio consequens naturam divinam parti-

cipatam per gratiam: Ergo solum tendit primum in bonum naturæ divinæ: Sed hoc solum est bonum divinum per essentiam: Ergo.

4. Dices primò: Bonum naturæ divinæ aliud esse intrinsecum, aliud extrinsecum: Obiectum autè primum inclinationis consequentis ad naturam divinam esse bonum naturæ divinæ, tam intrinsecum, quod est increatum; quàm extrinsecum, quod creatum esse potest. Sed contra est: Quia bonum extrinsecum naturæ divinæ non est simpliciter bonum illius, quia illam minimè perficit, nec magis bonam reddit; item non est bonum, quo natura divina indigeat: Sed inclinatio consequens aliquam naturam non tendit primum in bonum quod non sit perfectio ipsius naturæ, aut quo ipsa natura non indigeat: Ergo inclinatio consequens naturam divinam non potest tendere primum in bonum creatum.

5. Dices secundò: Bonum creatum licet non sit simpliciter bonum naturæ divinæ in se, quia in se non est perfectibilis bono creato, est tamen bonum naturæ divinæ participatè à creatura, quia creatura ut participans naturam divinam perfici potest bonis creatis. Sed contra est: Quia natura divina, adhuc ut participata formaliter à creatura, non inclinatur primum ad se ipsam ut participatam, nec ad bonum ipsius, ut participatè, sed ad ipsam per essentiam ut est fons, & origo vnde participatur: Ergo licet ut participata maneat perfectibilis aliquo bono creato, in hoc non inclinatur primum, sed secundario. Probatur antecedens: Quia adhuc ut participata trahit eandem speciem, inclinationem, & tendentiam specificam, & consequenter ad idem obiectum, ac erat in suo fonte; solum enim variatur modus essendi, de esse substantivè, & per essentiam ad esse participativè, seu adiectivè, & per accidens: Ergo homo factus particeps naturæ divinæ, & charitatis divinæ ad idem bonum inclinatur per participationem ad quod Deus est inclinatus per essentiam: Sed Deus non inclinatur per essentiam, & substantivè, nisi tantum ad bonum suum simpliciter tale: Ergo homo factus particeps naturæ divinæ non inclinatur primum participativè, & adiectivè, nisi ad bonum Dei simpliciter tale. Explicatur primò: Quia homo factus particeps naturæ divinæ non respicit se ipsum ut ultimum finem, adhuc ut participem naturæ divinæ, quia aliàs non participativè, sed substantivè, & per essentiam esset Deus, & se ut Deum respiceret: Ergo quia participatio formalis naturæ divinæ non inclinatur primum in bonum ipsius naturæ ut participatè, sed in bonum ipsius naturæ per essentiam ut ex qua participatur. Secundò: Quia lumen gloriæ consequitur ad gratiam ut participationem

naturæ divinæ, non respicit primum ipsam gratiam, nec animam ut participem naturæ divinæ per illam, aliàs quis bearetur videndo se ipsum ut participem divinæ naturæ: Ergo pariter charitas consequuta ad gratiam. Tertiò: Quia ad hoc fit homo particeps naturæ divinæ, & divinæ charitatis, ut inclinetur, non ad se ipsum ut sic participem, sed ad ipsum principium, & originem vnde participat, tanquam ad terminum primum, & ut ipsi uniatur tanquam suæ beatitudini obiectivæ, seu ut habeat eandem beatitudinem obiectivam per participationem, quam Deus habet per essentiam: Ergo terminus primum inclinationis charitatis non est ipsa gratia creata, nec bonum ipsius, sed ipsa natura divina, & bonitas ipsius vnde participatur gratia.

6. Contra secundò: Quia adhuc respectu gratiæ, seu hominis ut per illam participantis essentiam divinam, bonum primum illius non est aliquid creatum, sed solum Deus ut est in se: Ergo. Probatur antecedens: Quia illud solum est bonum primum, & simpliciter tale respectu alicuius, quod solum satiat eius inclinationem, & appetitum, & quod solum ab illo propter se appetitur: Sed homo reduplicativè ut particeps naturæ divinæ non appetit bonum creatum, adhuc ipsius participationis, propter se, quiescendo in illo, nec satiatur eius inclinatio, aut appetitus in possidendo illam participationem, nec in videndo se ut participem naturæ divinæ, sed tota eius inclinatio, & appetitus progreditur ad videndum ipsum Deum in se ipso, cuius naturam participat, & solum satiatur ipsius visione: Ergo primum, & primum bonum ipsius solum est bonum divinum in se, & non ut principatum.

7. Dices tertiò: Quod licet charitas creata sit participatio charitatis divinæ non sequitur quod habeat idem specificativum cum charitate divina, quia misericordia, & iustitia infusa sunt formales participationes iustitiæ, & misericordiæ increatæ, & tamen non habent idem formale specificativum. Respondent aliqui, virtutes morales infusas non esse formales participationes virtutum moralium, quæ sunt in Deo, & sic nec iustitiam infusam, nec misericordiam infusam esse formalem participationem iustitiæ, aut misericordiæ Dei, & consequenter non esse paritatem. Sed hæc solutio non placet, si semel admittantur in Deo virtutes morales propriæ, & formaliter tales; nam si potest voluntas participare formaliter charitatem increatam, cur non poterit participare formaliter iustitiam, & misericordiam, & alias virtutes morales increatas? Potissimè cum istæ non sint æquæ perfectæ; qui enim potest participare formaliter quod est maius, cur non poterit partici-

pare formaliter, quod est minus? Unde melius respondeo, vel in Deo non esse virtutes morales virtualiter distinctas à virtutibus Theologicis, quæ habeant obiectum specificativum distinctum ab specificativo virtutum Theologicarum, quia ut suo loco ostendam, in voluntate divina non distinguitur, adhuc virtualiter, charitas à iustitia, & misericordia, & alijs virtutibus moralibus, sed eadem ipsissima virtus primario est charitas, & solum secundario iustitia, aut misericordia. Vel, quod in idem recidit, quod in Deo virtutes morales propter identitatem cum charitate non habent obiectum specificativum, & primarium distinctum ab obiecto charitatis; attamen cum semel participat ab anima distinguantur à charitate, habent de necessitate obiectum specificativum distinctum ab obiecto specificativo charitatis.

8. Unde contra sic argumentor, ideo iustitia, & misericordia infusa non habent idem formale specificativum ac misericordia, & iustitia divina, quia non participant formaliter iustitiam, & misericordiam divinam quantum ad tendentiam primariam, nec quantum ad identitatem cum charitate, ratione cuius in Deo respiciunt obiectum formale specificativum: Sed charitas creata est participatio formalis charitatis increate quantum ad tendentiam primariam, & in quantum formaliter est ipsa divina charitas specificata à bonitate divina ut obiecto primario motivo, & determinativo: Ergo charitas creata debet habere idem obiectum formale motivum, & terminativum, nempe bonitatem divinam. Explicatur: Quia iustitia, & misericordia infusa propter sui limitationem non participant iustitiam, & misericordiam increatam adæquatè, imò nec secundum conceptum primarium illarum, qui est amor divine bonitatis propter se, sed solum inadæquatè secundum conceptum, aut denominationem secundariam, qualis est, denominatio iustitiæ, & misericordiæ, quæ proinde non est ad obiectum specificativum, & primarium, sed ad secundarium, & non specificativum; alibi enim ostendam, nec iustitiam in Deo esse primario iustitiam, nec misericordiam primario misericordiam, sed primario solum esse charitatem: Attamen misericordia infusa primario est misericordia, & iustitia similiter primario est iustitia, quia neutra est charitas, nec primario, nec secundario, ut potè realiter distinctæ à charitate: Ex quo sequitur, quod istæ virtutes infusæ habeant in nobis de necessitate obiectum primarium distinctum ab obiecto charitatis infusæ, imò & ab obiecto, quod in Deo respiciunt primario, per primariam tendentiam: Quia videlicet in nobis iustitia est primario, & per primarium conceptum, quod in Deo est secun-

dario, sed per secundariam denominationem: Tunc sic, sed charitas infusa in nobis est primario quod etiam in Deo est primario, quia in Deo primario est amor Dei prout est in se, & etiam in nobis: Ergo in nobis debet habere idem obiectum specificativum ac in Deo, licet virtutes morales in nobis non habeant idem obiectum primarium ac in Deo, quia in nobis non sunt primario per identitatem, quod sunt primario in Deo.

9. Denique probatur conclusio: Quia propterea sola bonitas divina per essentiam non esset obiectum primarium charitatis, quia charitas non solum diligit Deum, sed proximum: Sed adhuc ut diligens proximum non respicit ipsum ut obiectum primarium, sed solum Deum: Ergo. Probo minorem: Quia dum diligit proximum, diligit ipsum propter Deum primario dilectum: Ergo adhuc dum diligit proximum respicit solum Deum pro obiecto primario.

10. Dices primò: Proximum posse diligi ex charitate, non solum propter Deum, sed etiam propter se, quia cum in se sit particeps naturæ divine, propter se ipsum ut divinæ naturæ participem amari potest ex charitate. Sed contra: Quia iuxta August. lib. 1. de Doctrina Christian. cap. 10. Charitas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum, & proximo propter Deum: Ergo proximus non amatur per charitatem, nisi propter Deum. Secundò: Quia proximus, adhuc ut particeps naturæ divine, amari nequit charitate, nisi propter ipsam naturam, cuius est particeps? Ergo non propter se. Probatur antecedens: Quia participatio, imitatio, & similitudo formalis naturæ divine non amatur, nec æstimatur, nisi quia primario æstimatur, & amatur ipsa natura cuius est imitatio, participatio, & similitudo; sicut imago Sanctissimæ Virginis; v. g. non æstimatur, nec amatur, nisi ex amore Virginis, & sic de alijs: Ergo adhuc ut particeps naturæ divine non amatur proximus charitate, nisi propter ipsam naturam divinam, cuius est particeps.

11. Dices secundò: Ex hoc solum probari, quod bonitas divina debeat esse motivum extrinsecum amandi proximum ut participem naturæ divine, non tamen excludi, quod bonitas in illo participata, & creata sit motivum intrinsecum dilectionis ipsius per charitatem, & consequenter, quod ex charitate diligatur intrinsecè propter se. Sed contra est: Quia licet bonitas naturæ divine ut participata sit motivum intrinsecum dilectionis proximi, non tamen ex æquo respicitur à charitate, sicut divina bonitas per essentiam, sed ordine primarij, & secundarij, ita ut sola bonitas divina per essentiam sit motivum primarium charitatis, bonitas verò divina per parti-

icipationem motivum secundarium: Sed eo ipso sola bonitas divina per essentiam est motivum formale, & specificativum charitatis, quia motivum secundarium non specificat, nec est obiectum formale respectu illius respectu cuius est secundarium: Ergo. Maior probatur primò: Quia dilectio proximi non est actus ex æquo elicitus à charitate, sicut dilectio Dei, sed est actus secundarius consequens ad dilectionem Dei, sicut ad actum primarium, vnde 1. Ioan. 4. dicitur: Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat, & fratrem suum, ubi diligere proximum ponitur ut actus consequens ad dilectionem Dei, ut ad primarium actum: Sed motivum intrinsecum actus secundarij alicuius virtutis non respicitur ex æquo cum motivo actus primarij, sed tanquam motivum secundarium talis virtutis: Ergo licet bonitas divina participata sit motivum intrinsecum dilectionis proximi, non respicitur à charitate ex æquo, seu æquè primo, sed tanquam obiectum, & motivum secundarium. Secundò: Quia licet bonitas divina participata sit motivum intrinsecum dilectionis proximi, non movet absolute, nec ut bonum quodam absolute contradistinctum à bonitate divina per essentiam, sed ut imitatio quædam, & formalis participatio ipsius naturæ divine per essentiam, seu ut ipsa divina natura per essentiam cum alio modo essendi limitato, & per participationem. Sed eo ipso non respicitur æquè proximo, sed solum secundario, quia virtus quæ per se proximo respicit aliquod bonum in se, secundario respicit illud in sui formali similitudine, & imitatione, sicut eadem Astrologia quæ primario respicit sphaeram cælestem, secundario respicit sphaeram ligneam prout illius est formalis imitatio: Ergo.

12. Dices tertio: Ex nostra probatione solum sequi, quod sola bonitas divina per essentiam sit ratio formalis sub qua, seu primario motiva charitatis, non verò quod sola illa sit ratio formalis qua, seu primario terminativa, quia licet sola bonitas divina sit ratio amandi per charitatem, non tamen est ratio amandi solum naturam divinam, sed etiam amandi alia bona creata, ut proximum, & alia. Sed contra: Quia si semel sola bonitas divina est ratio formalis sub qua charitatis, solum Deus ut summum bonum debet esse obiectum formale terminativum, seu ratio formalis qua: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens: Quia solum illud est obiectum formale terminativum, seu ratio formalis qua alicuius virtutis, seu facultatis, in quo propriè, & simpliciter reperitur ratio formalis sub qua; illa verò, in quibus solum reperitur secundum quid, & per similitudinem, aut participationem, solum sunt obiecta terminativa secunda-

ria, & materialia; qua ratione diximus in Logica, voces, & conceptus formales non esse obiectum primarium illius, quia artificium rationis, quod respicit primario Logica, non invenitur simpliciter in conceptibus, & vocibus, sed solum significativè in vocibus, & in conceptibus repræsentativè, & per similitudinem intentionalem: Sed bonitas naturæ divine solum convenit propriè, & simpliciter ipsi Deo, solumque ipsum constituit intrinsecè, & simpliciter bonum; alia verò à Deo solum participativè, & secundum quid, per quandam imitationem, & similitudinem: Ergo, si semel sola bonitas divina est ratio formalis sub qua charitatis, solum Deus erit obiectum formale quod, seu primario terminativum. Confirmatur: Quia bonitas divina, licet sit ratio formalis amandi ipsam, & alia à se, tamen non est æquè primo ratio amandi ipsam, & alia, sed cum quodam ordine primario movens ad amorem sui, & secundario ad amorem aliorum: Ergo sola ipsa erit ratio formalis qua, seu obiectum primario terminativum, primarioque amatum ratione sui, alia verò non nisi secundario.

SOLVUNTUR OBIECTA.

13. **O**BIJECTES primò: Obiectum charitatis est bonum divinum prout abstrahit à bono divino per essentiam, & bono divino per participationem: Ergo non est determinatè, & præcisè bonitas divina per essentiam. Probatur antecedens: Quia bonum divinum in illa abstractione est obiectum alicuius virtutis: Sed non alterius à charitate: Ergo est obiectum formale charitatis. Probatur maior: Quia bonum divinum in illa abstractione est potens specificare aliquam virtutem, vel habitum: Ergo est obiectum formale alicuius virtutis. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem, nego maiorem. Ad eius probationem, nego antecedens; quia ratio boni divini non abstrahit à bono divino per essentiam, & per participationem ut ratio communis transcendentaliter participata ab uno, & alio; sed tanquam unum, & idem bonum divinum in specie, à tali in se, & simpliciter, vel à tali secundum quid in sui formali participatione, & imitatione; repugnat autem, quod bonum divinum specificet habitum, vel virtutem, ut bonum divinum, & quod illam non specificet ut bonum divinum simpliciter, & per essentiam tale, nam bonum divinum, qua tale, stat pro bono divino per essentiam; vnde virtus quæcumque, eo ipso quod specificetur à bono divino simpliciter, & sine addito, debet respicere primario, & propter se bonum divinum quod est tale per se,

se, & secundario bonum divinum, quod est tale secundum quid, & per participationem. Sicut sphaera praescindens à caelesti, & lignea, ut sic abstracta, & praescindens, non potest specificare aliquam Astrologiam; quia sphaera simpliciter talis est caelestis, lignea vero solum imitativa, & secundum quid; & facultas respiciens primario sphaeram sine addito, primario respicit sphaeram simpliciter, & solum secundario imitationem illius. Item, quia quotiescumque aliqua ratio communis intelligitur ut communis ad differentias importantes essentialiter ordinem primarij, & secundarij sub illa ratione, ratio illa communis ut ex aequo communis utique non potest specificare virtutem illam, quia sic tolleret ordinem primarij, & secundarij: Sed ratio boni divini, si concipiatur ut communis ad divinum per essentiam, & per participationem, importat ex parte ipsarum differentiarum ordinem primarij, & secundarij, quia importat ex vna parte bonum divinum per se, & substantivè tale, & ex alia bonum quod solum est divinum, quia formalis imitatio illius, tali ordine, quod eo ipso quod illud attingatur quia bonum divinum, attingitur propter se, quia in se, & propter se est tale; & eo ipso quod hoc attingatur quia bonum divinum, attingitur quia imitatio, & participatio alterius, quia non aliter est bonum divinum; in quo exprimitur ordo primarij, & secundarij: Ergo illa ratio ut communis ex aequo utrique non potest specificare habitum, vel virtutem, sed necessario illam solum specificat ut bonum divinum per essentiam tantum, licet movendo secundarium ad attingentiam boni divini per participationem.

14. Obijcies secundò: Illud est obiectum formale adaequatum alicuius virtutis, quod specificat omnes actus talis virtutis intrinsicè: Sed bonum divinum per essentiam non specificat omnes actus charitatis intrinsicè, sed plures specificantur à bono creato: Ergo bonum divinum determinatè per essentiam non est obiectum formale adaequatum charitatis, sed bonum abstractivè à creato, & increato. Probat minor: Quia in primis actus charitatis, quo diligimus proximum quia iustum, seu quia divinae naturae participem, & Deo gratum, est actus charitatis, & intrinsicè specificatur à bonitate abstractivè à creato, quoniam habet per participationem à Deo; item odium peccati quia offensa Dei, est actus charitatis, & non specificatur intrinsicè à bonitate divina in recto, sed à contrarietate cum illa, quam dicit offensa: Item, amor quo volumus Deo gloriam extrinsecam est actus charitatis, & tamen specificatur à bonitate ipsius gloriae extrinsecè, quae est bonitas creata, quia illa sola est finis quae intenditur per illum actum: Ergo

plures sunt actus charitatis, qui specificantur intrinsicè à bono creato, & non solum à bono divino per essentiam.

15. Respondeo, distinguendo maiorem: Illud est obiectum formale adaequatum, quod specificat intrinsicè omnes actus primarios talis virtutis, concedo: Omnes etiam secundarios, nego maiorem: Et distinguo maiorem eodem modo. Ad cuius probationem dico, quod omnes illi actus relati sunt actus secundarij charitatis, nam amor proximi propter bonitatem divinam in illo participatam, essentialiter subordinatur ut actus secundarius amoris ipsius bonitatis divinae in se; non enim quis amat aliquem quia participem bonitatis divinae, nisi quia primario amat ipsam bonitatem divinam in se: Similiter odium peccati quia offensa Dei, essentialiter est actus secundarius virtutis amativae Dei propter se, quia eadem virtute, qua quis Deum amat propter se, ex hoc ipso consequenter, & secundario detestatur quidquid contra ipsum est, & eius offensivum: & similiter amor gloriae extrinsecae Dei quia gloria Dei est, comparatur essentialiter ut secundarius virtuti diligenti Deum propter se; & ideo nihil mirum quod isti actus specificentur intrinsicè, ut actus secundarij sunt charitatis, ab obiecto secundario charitatis, nempe à bono aliquo creato ut est aliquid Dei, vel à malo aliquo ut contra Deum. Ex quo minimè sequitur, quod bonum divinum per essentiam non sit obiectum adaequatum formale specificativum charitatis, quia de ratione obiecti formalis adaequati specificativi alicuius virtutis non est specificare intrinsicè omnes actus etiam secundarios ut secundarios talis virtutis, nec ex aequo comprehendere obiecta specificativa actuum secundariorum, aliàs obiectum formale adaequatum charitatis deberet esse ratio aliqua communis bono divino, & malo contra Deum, quia malum contra Deum specificat aliquem actum charitatis, nempe odium peccati; sed satis est quod specificet intrinsicè amorem, vel actum primarium talis virtutis; & hoc convenit bono divino per essentiam, quia illud specificat intrinsicè omnem actum primarium charitatis, nempe omnem amorem Dei propter se ipsum, & ut est in se ipso.

16. Denique obijcies, nam D. Thom. in 3. dist. 27. quaest. 10. art. 4. quaest. 2. in corpore ait, quod obiectum charitatis est bonum divinum commune secundum rem, secundum specialem rationem: Sed bonitas divina per essentiam non est communis, cum sit singularissima: Ergo non est obiectum formale adaequatum charitatis. Respondeo explicando maiorem: Est bonum commune logicè, nego: Commune causaliter, & physicè, concedo

maiolem, & distinguo maiorem eodem modo; quia licet essentia divina non sit singularissima logicè loquendo, quia nullo modo est multiplicabilis logicè in plures essentias divinas, sicut nec Deus in plures Deos; est tamen communis causaliter secundum communem rationem entis, prout communicatur, & participatur transcendentaliter ab omnibus effectibus, & creaturis; & secundum specialem rationem naturae divinae prout solum participatur à iustis: Igitur Div. Thom. ait, & bene ait, quod bonum divinum est obiectum charitatis ut commune secundum specialem rationem, id est, ut communicabile, & participabile formaliter secundum conceptum specialem naturae divinae à iustis; per quod non exprimitur quod obiectum charitatis sit aliqua ratio logicè communis bonitati create, & increate, sed potius quod est sola bonitas increata per essentiam ut participabilis, & communicabilis amicis suis.

COROLARIA NOTATA digna.

17. **E**X dictis infero primò: Quod eadem charitate, qua diligimus Deum propter se, possumus diligere proximum propter Deum, & consequenter, quod ad hunc amorem proximi non requiritur charitas specie distincta ab ea, qua diligimus Deum propter se ipsum. Probat primo ex August. 8. de Trinit. cap. 8. dicente: Ex vna igitur eademque charitate Deum, proximumque diligimus; sed Deum propter se, nos autem, & proximum propter Deum. Quid clarius? Constat etiam ex D. Thom. qui sapientissimè id ipsum testatur praesertim hic artic. 5. ubi expressè affirmat charitatem esse vnam virtutem specificè in quantum diligit Deum, & proximum.

18. Deinde probatur ab inconvenientiam si ad diligendum proximum propter Deum necessaria esset alia charitas, & virtus specie distincta, etiam ad speranda bona creata propter Deum necessaria esset alia spes ab illa, qua speramus Deum, & ad credendas veritates creatas propter Deum esset necessaria alia fides ab ea, qua credimus Deum: Sed hoc est falsum, imò & absurdum, quia iam fides non esset vna contra illud: Una fides, nec spes vna, nec charitas vna, sed plures, & consequenter virtutes Theologicæ non essent precisè tres, sed valde plures quam tres, contra illud Apostol. Manent autem fides, spes, charitas, tria haec: Ergo. Rursus ex dictis, quia charitas ipsa, qua diligimus Deum propter se, ex hoc ipso quod diligit Deum propter se inclinatur ad diligendam illi glo-

Illustris. Palanc,

riam, & honorem, & quidquid ad eius gloriam, & honorem conducere potest: Ergo per se ipsam absque alia charitate, aut virtute distincta sufficit ad diligenda alia propter Deum, & consequenter proximum propter ipsum. Antecedens probatur: Quia eadem amicitia, qua quis amat amicum, vult illi bonum, & quidquid ad eius bonum conducit: Sed charitas est amicitia ad Deum: Ergo eadem charitate, qua diligimus ipsum propter se, volumus illi gloriam, & honorem, & quidquid ad illam conducere potest, ut bonum illi. Denique, quia actus essentialiter dicentes ordinem primarij, & secundarij, postulant eundem habitum, eandemque virtutem, & non duas specie distinctas: Sed dilectio Dei propter se, & proximi propter ipsum comparantur essentialiter per modum actus primarij, & secundarij: Ergo postulant elici ab eodem habitu, & virtute specificè, non à duabus specie distinctis.

19. Sed obijcies: Duo sunt praecepta charitatis, Dei videlicet amor, & proximi, ut inquit Gregor. Sed ex praeceptis distinguuntur virtutes: Ergo duae sunt virtutes charitatis, vna ad amandum Deum, alia ad amandum proximum. Secundò: Quia actus, quorum obiecta differunt specie, sunt inter se specie distincti, & postulant habitus specie distinctos, quia habitus specificantur ab actibus: Sed dilectio Dei propter se, & proximi propter Deum sunt actus specie distincti, quia respiciunt obiecta specie diversa: Ergo. Nec dicas, non esse actus ex aequo specie formaliter diversos, sed ordine primarij, & secundarij cum diversitate solum materiali in ordine ad habitum. Contra enim est: Quia eundem ordinem habent inter se intentio finis, & electio mediorum, ac dilectio Dei, & proximi, quia sicut proximus diligitur propter Deum dilectum, ita media eliguntur propter finem intentum: Et tamen electio exigit distinctum habitum, nempe virtutes morales electivas circa media: Ergo. Confirmatur primò: Quia scientia, & intellectus principiorum differunt, tanquam habitus diversi: Et tamen scientia conclusionum non est, nisi propter principia intellecta: Ergo licet amor proximi non sit, nisi propter Deum, postulat habitum distinctum. Secundò: Quia virtutes morales praesertim infusae, non attingunt sua obiecta, nisi propter Deum ex charitate dilectum: Sed cum hoc coheret quod sint virtutes specie diversae à charitate: Ergo licet dilectio proximi sit propter Deum charitate dilectum, exigit virtutem specie diversam. Tertiò: Quia virtus obedientiae erga homines superiores est specie distincta à virtute obedientiae erga Deum, & tamen obedimus hominibus propter Deum iuxta illud 1. P. 2. Subiecti stote

omni humana creatura propter Deum: Ergo licet diligamus proximum propter Deum, erit distincta virtus necessaria ad diligendum proximum, ac Deum.

20. Respondeo ad has paritates, quæ satis importune sunt in præsentis assumptione. Ad primam, distinguo maiorem: Duo sunt præcepta charitatis ordinatè se habentia per modum primarij, & secundarij, concedo: Ex æquo duo sine tali ordine, nego maiorem; & distinguo minorem: Ex præceptis distinguuntur virtutes, ex præceptis distinctis ex æquo, concedo: Ex præceptis ordinatè comparatis vt secundarium cum primario, nego minorem, & consequentiam, quia cum præcepta sint de actibus, & non de habitibus, oportuit duo esse præcepta charitatis, vnum primarium, aliud secundarium, sicut sunt duo actus; cæterum sicut actus, quamvis duo, quia sunt duo per modum primarij, & secundarij, non arguunt distinctos habitus, ita nec duo præcepta.

21. Ad secundam, bene ibi. Ad replicam, omisissis varijs solutionibus, quæ semper petunt principium, nego maiorem, quia licet electio mediorum sit propter finem, non tamen comparatur vt actus secundarius virtutis intentivæ finis, quia non subest idem difficultati, sive facilitati formali, sed diversæ, diversa enim difficultas formalis est in medijs vt eligibilibus, ac in fine vt intento, quia difficultas finis intendendi solum est in eo quod sit bonum absolute consequibile, cum autem pervenitur ad electionem, est nova difficultas formalis in comparatione mediorum ad invicem, & ad finem ipsum; ad quam comparationem prærequiruntur virtutes speciales, tanquam ad difficultates speciales vincendas; unde potest quis rectè intendere finem, & ex recta intentione, propterque finem rectè intentum male eligere; idèdque negari non potest nova difficultas formalis in electione, quæ per rectam intentionem non vincatur. Attamen in amando proximum propter Deum super omnia dilectum non est nova difficultas formalis, quia semel quod quis diligit Deum super omnia, ex hoc ipso victa manet omnis difficultas formalis in diligendo proximum propter Deum, quia ad hoc non requiritur vlla nova consultatio, aut comparatio difficilis proximorum inter se, sed præcisè ipsa cognitio proximi vt boni in ordine ad Deum, in qua nulla est difficultas specialis. Undè ex dilectione Dei nullus malè diligit proximum, nec diligendo proximum propter Deum potest quisquam in hoc ipso pravè diligere, sed rectitudo amandi proximum propter Deum naturali sequela secundario consequitur ad rectitudinem amoris Dei propter se, idèdque non indiget distincta virtute, sed eadem. Nec dicas,

posse esse difficultatem in amando proximum propter Deum, quæ non sit in amando Deum, quia possunt esse passionibus contra proximum, quæ non sint contra Deum. Contra enim est: Quia difficultates istæ ex passionibus sunt subiectivæ, & materiales, non obiectivæ, & formales: Ergo non arguunt distinctam virtutem. Secundò: Quia licet sint passionibus contra proximum relatè ad me, non tamen contra proximum relatè ad Deum, nisi sint etiam contra Deum: Ergo ex illis non resultat nova difficultas formalis vt ametur relatè ad Deum, & propter Deum.

22. Ad confirmationem, respondent aliqui, scientiam attingere conclusionem propter principia tanquam propter motivum extrinsecum, non intrinsecum, quia motivum intrinsecum est veritas mediata conclusionum vt illata ex præmissis. Et similiter dicunt de virtutibus moralibus, quod motivum earum intrinsecum non est bonitas finis, sed bonitas moralis mediorum, seu honestas specialis obiectiva; finis verò bonitas solum est motivum extrinsecum earum: E contra autem in dilectione proximi propter Deum, nam motivum intrinsecum illius est sola bonitas Dei, non verò bonitas intrinseca proximo, seu creata. Sed hæc solutio in primis videtur petere principium; nam haud facile assignabitur ratio disparitatis, cur veritas principiorum sit solum motivum extrinsecum assentiendi conclusionibus propter veritatem principiorum, & bonitas divina sit motivum intrinsecum diligendi proximum propter Deum; nec è contra, cur motivum intrinsecum assentiendi conclusionibus propter præmissas sit veritas mediata, seu illata ipsius conclusionis, & non veritas præmissarum; motivum verò intrinsecum diligendi proximum non sit bonitas ipsius proximi à Deo participata. Idem que in virtutibus moralibus, nam etiam virtutes morales respiciunt honestatem specialem mediorum propter finem, seu propter honestatem finis. Deindè falsum videtur: Quod motivum intrinsecum, & proximum dilectionis proximi propter Deum sit sola bonitas divina in recto; tum quia proximus non est bonus ipsa bonitate divina sed ordine ad illam, seu participatione illius; sed cum diligitur propter Deum diligitur, quia bonus in ordine ad Deum: Ergo motivum intrinsecum non est ipsa bonitas divina in recto, sed ordo ad ipsam, seu participatio ipsius. Tum, quia aliàs amor proximi non distingueretur ab amore bonitatis divinæ propter ipsam, nec essent duo actus specie, adhuc materiali, diversi, cum haberent idem formale motivum intrinsecum, & primariò terminativum; hoc autem communiter negatur, quia solum in Deo, aut in beatis est vnus, & idem actus

actus amoris erga Deum, & creaturam propter ipsum cum duplici termino, vno primariò, alio secundariò: In nobis autem omnes distinguunt amorem Dei, & creaturæ propter ipsum tanquam duos actus, & non præcisè tanquam vnus cum duplici termino. Ac demum: Quia, cum proximus amatur propter Deum, amatur intrinsecè, quia est aliquid Dei præviè amati, vel quia est vtilis in ordine ad ipsum: Hoc autem quod est esse aliquid Dei, vel vtile ad ipsum, est aliqua bonitas intrinseca proximi, & non ipsamet bonitas divina per essentiam: Ergo motivum intrinsecum, & proximum est aliqua bonitas proximi, licet non absoluta, relatata tamen ad Deum.

23. Undè aliter respondeo, concessa maiori, & minori, negando consequentiam, & ratio disparitatis est, quia est diversa difficultas formalis, & obiectiva in cognoscenda veritate conclusionum propter veritatem principiorum, ac incognoscenda veritate principiorum propter se: Quia videlicet ad primum requiritur observare rectam illationem, & connexionem, quæ per se nota non est cognoscenti veritatem principiorum, & idèd adhuc manet obiectivè difficilis, & propterea requiritur habitus distinctus discursivus, & illativus ex veritate principiorum, quo facilitate, & rectificetur intellectus in discurrendo, & inferendo conclusiones; attamen, supposita dilectione Dei super omnia propter se, nulla manet difficultas obiectiva, & formalis in diligendo proximum propter Deum, vt explicatum manet, quia eadem facilitate, qua diligitur aliquem, diligitur ei bonum, & diligitur omnia eius, & cum proximus sit aliquid Dei, & ad bonum Dei, nulla est difficultas in amando proximum propter Deum, sed facili, & quasi naturali sequela consequitur, vt qui amat Deum super omnia propter ipsum, amet omnia eius, & proximum quia est aliquid eius, imò & omnes creaturas, quia sunt creaturæ Dei. Ad secundam confirmationem, similiter concessa maiori, & minori, nego consequentiam propter similem disparitatem, quia adhuc dilecto Deo super omnia, in obiecto virtutum moralium infusarum est specialis, & nova difficultas formalis, nempè attingere illud in debita mensura, & medio per proportionem ad finem, & ad alia media; quod quidem medium, proportio, & mensura difficilissima est in virtutibus moralibus, & non vincitur per amorem Dei propter se, & idèd requiruntur virtutes morales infusæ, quæ tale medium, mensuram, & proportionem attingant, attamen in amore proximi propter Deum non est hæc difficultas, quia amor proximi propter Deum, & quia est aliquid Dei, vel ad Deum, non indiget mensura aliqua determinata, nec

consistit in medio aliquo difficili supposito amore Dei propter se, sed qui magis diligit Deum propter se magis diligit proximum propter Deum, & qui minus, minus; & nullum est peccatum, sed potius maximè virtus in diligendo magis, ac magis proximum propter Deum, quia est signum maioris dilectionis Dei, & ex maiori amore Dei procedit. Ad tertiam confirmationem, dico, quod obedientia ad superiores humanos dupliciter potest intelligi, nempè, vel obediendo ipsis vt per se, & autoritate humana præcipientibus; vel in quantum in illis præcipit ipse Deus, & sunt Ministri Dei: Si primo modo illis obediatur, obedientia erga ipsos, quamvis sit propter obedientiam erga Deum, est virtus distincta, quia solum est imperata à charitate, vel obedientia erga Deum, sed non elicitur, nisi à virtute humana obedientiæ erga superiores humanos, quia in hoc sensu respicit præceptum, & superioritatem humanam pro obiecto formali absque ordine intrinseco, & essentiali ad præceptum Dei, licet per accidens possit ordinari; & hoc pacto est manifesta disparitas à charitate Dei, & proximi, quia charitas proximi non respicit absolute bonitatem proximi vt præscendentem ab ordine ad Deum, sed essentialiter, & intrinsecè respicit illam vt aliquid Dei, vel ad Deum, aliter enim charitas non esset; & idèd est manifesta disparitas. Si verò summatur obedientia erga superiores humanos materialiter humanos, sed vt formaliter divinos, in quantum sunt Ministri Dei, & locum Dei tenentes, obedientia ad illos in hoc sensu non est specie distincta ab obedientia erga Deum, quia eadem obedientia obediunt Deo præcipienti, sive per se, sive per suos Ministros; & in hoc est paritas cum dilectione Dei propter se, & proximi propter ipsum, seu quia est aliquid Dei, vel ad Deum, unde est eadem virtus specificè.

24. Sed replicabis: Quia etiam supposita dilectione Dei super omnia, in dilectione proximi potest esse excessus, vel defectus: Ergo est nova difficultas formalis in amore proximi propter Deum. Probatur antecedens: Quia plures peccant plus diligendo proximos aliquos, & in hoc solet esse indiscretio, quæ non est in amore Dei propter se: Ergo in dilectione proximi propter Deum est nova difficultas, sicut in virtutibus moralibus. Respondeo, quod in dilectione proximi absoluta solet esse excessus, & indiscretio, non autem in dilectione proximi propter Deum, seu quia aliquid Dei est, nam amor hic ex essentia sua regulatur ipso amore Dei: Potest etiam esse indiscretio licet non in ipso amore proximi propter Deum, tamen in actibus imperatis ex ipso amore, & in medijs electis ad bonum

proximi; sed ad hos actus imperatos, & ad media eligenda assignantur speciales virtutes quas fatemur, distinctas esse charitate Dei, & proximi. Itaque distinguendum est inter amorem proximi propter Deum, & inter id quod volumus, vel facimus ex tali amore; in ipso enim amore proximi propter Deum, sistendo in illo, & intransitive nulla est nova formalis difficultas, supposito amore Dei propter se, & ideo ad illum intransitive non requiritur nova virtus rectificans, sed satis est ipsa virtus charitatis ergo Deum: Ad volendum verò, vel faciendum aliquid particulare ex amore proximi cum rectitudine, fatemur quod est nova difficultas formalis, & ideo ad id requiruntur virtutes morales ponentes medium, discretionem, & proportionem in rebus proximo volitis, & in modo ipsi benefaciendi, sicut erga nos ipsos contingit, quia erga proximum amicabiliter dilectum; sicut erga nos, potest esse avaritia, ambitio, & alia vitia, si velimus illi ultra mensuram divitias, honores, &c. Et ideo in his volendis, & procurandis amico, adhuc supposito amore illius, requiruntur virtutes morales. De quo vide *Tract. precedent. quest. 3. num. 37. & 47.*

25. Obijcies denique, quia amor liber: & necessarius non possunt ab eodem habitu procedere; Sed amor Dei propter se in Patria est necessarius, & amor proximi liber: Ergo procedunt à diversis habitibus, & virtutibus. Maior probatur: Quia cognitio clara, & obscura non possunt ab eodem habitu procedere: Ergo nec amor necessarius, & liber. Secundò: Quia cognitio simplex, & discursiva postulant diversos habitus: Ergo pariter amor necessarius, & liber. Confirmatur: Quia quamvis dilectio proximi propter Deum, seu quia est aliquid Dei possit procedere à charitate erga Deum, tamen dilectio amicabilis proximi, seu amicitia cum ipso est amor ipsius propter ipsum: Ergo hæc saltem non potest procedere ab eodem habitu, à quo procedit dilectio Dei propter se.

26. Respondeo, negando maiorem. Ad probationem, negari posset maior, quia bene posset idem habitus cognoscere clarè, & primariò obiectum aliquod, cuius connexio cum alio esset obscura, & sic secundariò moveri ad cognitionem obscuram erga obiectum secundarium. Quod si dicas, repugnare quod connexio obiecti clarè cognita sit obscura cum alio secundariè, inde inferam disparitatem, & concessio antecedenti, negabo consequentiam, quia ideo cognitio clara, & obscura non possunt esse ab eodem habitu, quia respectu eiusdem habitus non possunt comparari obiectum clarum, & obscurum ordine primarij, & secundarij, quia

obiectum clarum primarium non potest movere obscurè ad secundarium, quia non potest connecti, nisi necessariò, & clarè, cum ipso. Attamen obiectum necessariò amatum potest liberè, & non necessariò connecti cum alio secundariò, & sic movere secundariò ad illius amorem liberum. Et instatur argumentum: Quia est possibilis, saltè in Deo, idem amor necessarius erga obiectum primarium, & liber circa secundarium: Et tamen nullibi est possibilis eadem cognitio simul clara erga obiectum primarium, & obscura erga secundarium: Est ergo manifesta disparitas. Ad secundam probationem pariter responderi potest, vel non esse repugnantiam in eo, quod idem habitus sit quasi lumen simplex principiorum, & discursivus erga conclusiones ex illis illatas, ut plures affirmant de scientia infusa; vel si hoc non admitatur, est ratio disparitatis, quia in obiecto ut cognoscibili per discursum, sive ut inferibili, est nova difficultas formalis, quæ non est in proximo ut diligibili propter Deum, ut supra dicebamus. Ad confirmationem est maior difficultas. Et ideo ut illi respondeam.

SECUNDUM COROLLARIUM.

27. **I**NFERO secundò: *Amorem amicabilem proximi non postulare diversam speciem virtutem charitatis ab ea, qua diligimus Deum propter ipsum.* Constat ex August. & D. Thom. supra citatis, qui clarè etiam loquuntur de amore amicabili proximi. Deinde ratione, nam stat amor amicabilis proximi, qui sit amor illius propter Deum: Sed amor proximi propter Deum non postulat virtutem distinctam ab ea, qua diligimus Deum propter se: Ergo nec amor amicabilis proximi titulo amicabilis. Maior patet abundè ex supra dictis *quest. 2. à numer. 27. & quest. 3. à num. 16. & Tractat. precedent. quest. 3. à num. 30.* His enim locis satis monstravimus, amorem benevolentie erga proximum, & consequenter amicitiam erga illum, non postulare moveri ex voluntate ipsius nec amare illum propter se, ut propter finem cuius gratia, sed satis esse amore illum propter ipsum ut finem cui: Sed stat optimè amare proximum propter ipsum, tanquam propter finem cui, & propter Deum tanquam propter finem cuius gratia, & hoc per eundem amorem, & charitatem: Ergo amor, quo diligimus proximum amicabiliter, titulo amicabilis, non postulat procedere à virtute distincta. Confirmatur primò: Quia Deus diligit iustos amicabiliter, ut supponimus ex *quest. 3. citat.* Sed non diligit iustos, nisi propter se, & ex motivo suæ bonitatis, quia impli-

implicat amorem divinum moveri ex bonitate creata, ut alibi ostendemus: Ergo. Secundò: Quia, ut quis diligatur amicabiliter, satis est diligi propter se ipsum, non absolute sed ut participem naturæ Dei, & imitative Deum, & quia talem in se ipso, nam eo ipso quod sic diligatur, sic cum diligens potest ex complacentia in ipso velle illi bonum, quod sanè sufficit ad amorem benevolentie, & amicitie: Sed amor, quo quis amatur propter se reduplicative, & formaliter ut particeps naturæ Dei, seu quia in se ipso imitative Deus, est formaliter amor ipsius propter Deum, ut motivum cuius gratia: Ergo coherent in unico amore, & esse amorem amicabilem proximi, & esse amorem illius propter Deum ut finem, & motivum cuius gratia. Confirmatur secundò: Quia amor ille, quo iusti ac spirituales iucundè conversantur, & communicant inter se, ut proficiant, & crescant in amore ipsius Dei, & quia mutuo se vident, aut existimant emulatores, imitatores, & participes Dei, Deoque dilectos, & gratos; negari nequit quod sit verè amicitia supernaturalis, seu amor verè amicabilis inter ipsos, quia quo se mutuo vident magis proficere in Dei participatione, & imitatione, & gratia, tanto magis mutuo complacent, & iucundè conversantur, tanquam filij eiusdem patris, quod sanè est officium strictissimæ amicitie: Sed negari nequit, quod amor ille, quo se sic diligunt, sit amor ipsorum propter Deum, seu quod illo amore se amant in Deo, & propter Deum, ut motivum cuius gratia: Ergo stat simul eundem amorem esse amicabilem erga proximum, & esse proximi propter Deum. Sed ad amorem proximi propter Deum non exigitur specialis virtus à virtute charitatis erga Deum distincta: Ergo nec ad amorem amicabilem ipsius.

28. Sed obijcies: Amor amicabilis proximi debet amare ipsum, primò propter ipsum. Secundò propter ipsius bonitatem. Tertio ex complacentia in illa: Sed sic non potest amari per charitatem erga Deum, que solum amat propter Deum, propter Dei bonitatem, & ex complacentia in illa: Ergo. Respondeo, distinguendo primam partem maioris: Debet amare ipsum propter ipsum ut finem cui, concedo: Ut finem cuius gratia, nego, vel subdistinguo: Propter ipsum absolute, nego: Propter ipsum ut formaliter participem naturæ Dei, & eius bonitatis, concedo. Et similiter distinguo secundam partem: Propter ipsius bonitatem absolutam, nego: Propter ipsius bonitatem, vel absolutam, vel ut participativè Dei, concedo: Similiter ad tertiam, distinguo: Ex complacentia in illa absolute, nego: Vel absolute, vel ut participativè divina, concedo maiorem, & eodem

modo distinguo minorem, quia licet per charitatem non diligamus proximum propter ipsum absolute ut finem cuius gratia, diligimus tamen illud; per illam, propter ipsum ut finem cui, propter ipsum; inquam, ut formaliter participem Dei, & licet charitate non diligamus ipsum propter eius propriam bonitatem absolutam, bene verò propter eius propriam bonitatem participatam formaliter à Deo; & similiter, licet non diligamus charitate proximum ex complacentia in illo absolute sumpto, bene verò ex complacentia in illo ut particeps Dei, seu naturæ divinæ, quia hoc non excludit, sed potius importat essentialiter amare ipsum primariò propter Deum, propter Dei bonitatem, & ex complacentia in illa.

29. Sed replicabis: Actus amicitie erga proximum, licet sit propter Deum, non tamen propter ipsum, ut motivum, & specificativum intrinsecum, quia hoc pacto solum respicit bonitatem proximi ex Deo in illo participatam, quia ex illa solum specificatur: Sed actus alicuius virtutis debet specificari ab obiecto formali specificativo talis virtutis: Ergo vel obiectum formale specificativum charitatis est bonitas divina abstracta à divina per participationem, & divina per essentiam, quod negamus; vel si solum est bonitas divina per essentiam, amor amicabilis proximi non erit actus charitatis, quia non specificatur ab specificativo formali charitatis, sed solum à bonitate divina per participationem, quæ virtutem charitatis non specificam. Respondeo, ommissa maiori, distinguendo minorem: Actus primarius virtutis debet specificari ab obiecto formali specificativo talis virtutis, concedo: Actus secundarius; subdistinguo: Ab illo in recto, nego: Ab illo in obliquo, concedo minorem, & nego consequentiam, quia solum actus primarius virtutis postulat specificari ab obiecto formali virtutis directè, & in recto attacti; attamen actus secundarius solum postulat specificari ab obiecto formali virtutis indirectè, & in obliquo, hoc est, ab aliquo importante in obliquo obiectum formale virtutis, seu quatenus est aliquid eius, vel ad ipsum spectans; unde actus Theologicus circa offensam Dei est ab eadem Theologia, que agit de Deo, licet non respiciat in Recto Deum, sed solum in obliquo, & similiter metaphysica agit secundario de ente rationis, quia similitudo entis realis, quod est obiectum formale specificativum ipsius, & sic de alijs.

40. Denique replicabis: Potest bonitas supernaturalis proximi per se specificare virtutem moralem, & distinctam à virtute Theologica charitatis: Sed eo ipso non est cur

de facto talis virtus non datur, siquidem datur sufficiens specificativum illius: Ergo. Probatior maior: Quia bonitas supernaturalis proximi per se, & ratione sui est amabilis virtuosè, & laudabiliter: Ergo per se, & ratione sui potest specificare virtutem amativam illius. Confirmatur: Bonitatis, seu vita naturaliter honesto proximi potest specificare amicitiam humanam, & acquisitam, quæ per nos est virtus moralis acquisita: Ergo pariter bonitas supernaturalis proximi, seu eius vita supernaturaliter virtuosa virtutibus infusis potest specificare amicitiam supernaturalem erga ipsum, quæ sit virtus moralis infusa, & non Theologica. Hoc argumento ducti, aliqui astruunt virtutem moralem amicitie infusæ erga proximum propter illius bonitatem, & virtutem supernaturalem, distinctam à virtute Theologica charitatis, vel si de facto non datur, inquit illam saltem esse possibilem. Veruntamen. Contra hos.

TERTIUM COROLLARIUM.

31. **I**NFERO tertio: Non dari, nec esse possibilem virtutem moralem infusam determinatam ad amandum proximum propter illius bonitatem supernaturalem. Probatior primò: Quia omnis amor amabilis proximi propter bonitatem, quam habet ex gratia Dei, est formalissimè charitas, & charitas fraternalis appellatur à SS. PP. & Doctoribus, ubicumque mutuum hunc amorem bonis commendant: Sed inaudita est virtus moralis charitatis, quæ Theologica non sit, omnes enim absolute nominant charitatem virtutem Theologicam, cum tamen, si daretur charitas moralis, opus esse distinguere inter charitatem, & charitatem, quod Antiqui minimè fecerunt: Ergo fas non est adstruere, saltem de facto, virtutem moralem charitatis speciem diversam à charitate Theologica. Secundò: Nam D. Thom. sapissimè objicit sibi contendendo probare, ac dilectionem proximi requiri virtutem distinctam ab ea, qua diligitur Deus, potissimè argumento de sumpto ex eo quod ad colendos sanctos datur virtus specie distincta ab ea, qua collitur Deus: Et tamen nullibi concessi virtutem distinctam charitatis à virtute Theologica, qua diligitur Deus propter se, sed semper reddit disparitatem inter virtutem religionis, & charitatem, admittendo ibi virtutes distinctas, secus hic: Ergo quia non datur talis virtus moralis infusa determinata ad dilectionem proximi. Videatur D. Thom. in present. quest. 25. artic. 1. & quest. 27. artic. 8. & quest. 81. artic. 8. & quest. 103. artic. & in 3. dist. 27. quest. 1. artic. 4. ad 2. &

alibi sæpè. Tertio: quia repugnat talis virtus restricta ad amorem proximi cum repugnantia eliciendi amorem Dei propter se: Ergo non datur. Probatior antecedens: Quia repugnat virtus restricta ad amandum Deum propter se, cum repugnantia amandi proximum amicabiliter propter Deum, quia videlicet repugnat virtus ad actum primum, quæ non possit elicere secundarium: Sed pariter repugnat virtus elicitiva actus secundarij, quæ non possit per se elicere actum primum: Ergo pariter repugnat virtus infusa ita restricta ad amorem proximi propter bonitatem supernaturalem gratiæ, quæ non possit elicere actum amoris Dei propter se.

32. Et ratio fundamentalis est: Quia implicat amare proximum propter bonitatem eius supernaturalem, nisi amando ipsum propterea, quia est particeps bonitatis divinæ per essentiam talis: Sed implicat virtus moralis restricta ad amandum proximum quia particeps bonitatis divinæ talis per essentiam, cui repugnet elicere amorem bonitatis divinæ per essentiam: Ergo repugnat talis virtus moralis infusa determinata præcisè ad amorem proximi propter eius bonitatem supernaturalem. Maiorem probo, postea minorem probaturus: Quia bonitas supernaturalis ut talis formaliter consistit in eo quod sit participatio quædam bonitatis divinæ per essentiam, & formalis imitatio illius sub ratione speciali bonitatis divinæ: in hoc enim differt ens supernaturale à naturali, ut communiter tradunt Thomistæ, quod naturale solum participat essentiam divinam transcendentaliter sub ratione aliqua generali, & communi, sed ens supernaturale constituitur per esse participationem specialem, vel formalem essentia, & naturæ divinæ ut divinæ differentialiter, per quam, qui sic participat, sit participativè Deus, vel divinus, aut filius Dei, & natus ex Deo: Sed implicat amare proximum propter bonitatem eius supernaturalem, nisi amando ipsum propter id, in quo consistit differentialiter eius bonitas supernaturalis: Ergo implicat amare ipsum propter eius bonitatem supernaturalem, nisi hoc amore ametur quia particeps divinæ bonitatis per essentiam talis. Deinde probo minorem: Quia implicat virtutem vllam amare proximum, quia particeps bonitatis divinæ, cui per prius non incumbat amare ipsam bonitatem divinam, cuius est particeps proximus: Ergo implicat quod sit restricta præcisè ad amorem proximi. Confirmatur: Quia amor proximi quia participis bonitatis divinæ essentialiter comparatur ut actus, vel amor secundarius respectu amoris ipsius bonitatis divinæ propter se, imò & obiectum eius, nempe bonitas proximi, ut participatio est bonitatis divinæ, essentialiter est obiectum secundarium respectu

tu ipsius bonitatis divinæ, siquidem essentialiter illam connotat ut propter se amabilem: Sed repugnat virtus restricta ad actum, & obiectum essentialiter secundarium respectu alterius, quæ non possit tendere in alterum, & primum: Ergo.

33. Respondebis, proximum posse considerari bonum supernaturaliter, sive iustum dupliciter. Primò ut talis est ex participatione Dei. Secundò absolute, & ut est in se iustus, præcisè à participatione Dei; & licet primo modo non possit amari, nisi secundo, & per charitatem Theologicam primario amantem Deum, ut rectè probamus; tamen secundo modo potest amari primario, & propter se per virtutem moralem amicitie supernaturalis, quia hoc modo non explicat ordinem obiecti secundarij ad primum, sed sumitur absolute. Contra tamen est, & reddit argumentum factum, quia homo non potest considerari ut bonus, & iustus bonitate, & iustitia supernaturali absolute in se, & præcisè à participatione Dei: Ergo, si solum hoc modo posset amari primario propter se, non potest amari primario propter se ut bonum bonitate supernaturali. Probatior antecedens: Quia bonitas, & iustitia supernaturalis non potest præcisè à formali participatione Dei, ut Deus est: Ergo nec homo potest considerari ut bonus, & iustus bonitate, & iustitia supernaturali absolute, & præcisè à tali participatione. Probo antecedens: Quia nihil potest præcisè à suo formali, & differentiali constitutivo: Sed bonitas, & iustitia supernaturalis constituitur formaliter, & differentialiter per esse formalem participationem Dei, ut Deus est: Ergo ab hoc conceptu participationis Dei præcisè nequit.

34. Ex quo ad replicam ex num. 30. nego maiorem. Ad eius probationem, distinguo antecedens: Bonitas supernaturalis proximi per se, & ratione sui est amabilis virtuosè, & laudabiliter primario, & sine ordine ad naturam divinam prius amatam, nego: Secundario, & per ordinem ad bonitatem divinam primario amatam, concedo antecedens, & nego consequentiam; quæ solutio iam constat ex dictis. Ad confirmationem, concessio antecedenti, nego consequentiam, quia est maxima disparitas; bonitas enim naturalis proximi non est participatio formalis bonitatis Dei, sed solum transcendentalis, nec constituitur formaliter, & differentialiter per esse participationem Dei ut Deus est, sed habet suam essentiam formaliter absolutam à respectu ad Deum, & ideo potest considerari absolute in se, & amari absolute propter se sine respectu ad Deum; at verò bonitas supernaturalis constitutivè, & differentialiter est

formalis participatio bonitatis Dei, & ideo non potest considerari, nec amari absolute propter se; sed solum respectivè ad Deum, cuius est participatio, & propter ipsum ut primario amatum: Est dicere, quod bonitas, & honestas naturalis proximi, cum sit formaliter purè humana, & non formaliter, nec participativè divina, potest specificare amicitiam moralem, & purè humanam; at bonitas supernaturalis proximi cum sit formaliter, & constitutivè divina participativè, & ordinis divini, & naturæ divinæ solum propria, & connaturalis, solum specificare potest amicitiam Theologicam ac divinam, ac proinde quæ primario sit amicitia cum Deo.

35. Sed replicabis: Potest bonitas supernaturalis amari primario propter se, & non propter Deum primario dilectum: Ergo ruit solutio. Probatior antecedens, primò: Quia plures appetunt bona supernaturalia, ut revelationes, prophetias, & gratiam miraculorum, & non propter Deum primario dilectum. Secundò: Quia per unam virtutem moralem infusam potest quis amare bonitatem obiectivam eiusdem virtutis in se, & in proximo, siquidem virtus quæ sufficit ad amandam virtutem in se, sufficit ad amandam illam in quocumque eam viderit: Sed virtus moralis infusa non diligit primario Deum, aliàs non moralis, sed Theologica esset: Ergo. Tertio: Quia attritio supernaturalis procedit ex amore alicuius boni supernaturalis: Sed talis amor supernaturalis non potest esse propter Deum primario dilectum, aliàs esset charitas, quod est falsum, quia attritio sæpè est sine charitate, & ad illam præcedit: Ergo. Confirmatur primò: Quia, dum volumus bonum supernaturale nobis, ut fini cui, talis amor non est charitas Theologica; cum sit amor concupiscentiæ: Ergo pariter amor, quo volumus bonum supernaturale proximo, non est amor charitatis Theologica: Sed est amor supernaturalis amicitie: Ergo datur amicitia supernaturalis, quæ non sit charitas Theologica. Confirmatur secundò: Quia datur amicitia naturalis cum proximo, quæ non sit primario amicitia cum Deo: Cur ergo non poterit dari amicitia supernaturalis cum proximo, quæ non sit primario amicitia cum Deo? Tertio: Quia per nos datur actus amoris proximi propter ipsius bonitatem supernaturalem, quia non est actus amoris Dei propter se, licet illum supponat: Sed hic actus non est à charitate Theologica, siquidem non est actus Theologicus, cum obiectum proximum, & immediatum ipsius non sit Deus: Ergo est ab alia virtute morali. Quarto: Quia cognitio rerum supernaturalium in se ipsis specificat scientiam infusam, distinctam specie à cognitione illarum in Deo, quæ est scientia

communicationem, & participationem. Nec demum obstat, si dicas, etiam excellentiam divinam posse convenire creaturæ per communicationem, quia Cruci, & humanitati Christi ita convenit, vnde adorantur adoratione patriæ propter excellentiam divinitatis. Non inquam obstat, quia non communicatur intrinsecè per participationem, aut multiplicationem, ita ut sit alia excellentia Crucis, aut humanitatis, ponens in numero cum excellentia Dei, sed solum communicatur extrinsecè, & denominativè, constituens idem numero obiectum adorationis; quia dum Crux adoratur adoratione patriæ, & similiter humanitas Christi, nihil ibi adoratur, nisi Deus, & eius suprema excellentia, quæ in Cruce pendit, vel quæ humanitati vnita est; non autem alia numero excellentia creata participata ab illa; bonitas verò divina communicatur per multiplicationem, & participationem quandam proximo, ponendo in numero cum Deo, vnde proximus ratione bonitatis divinæ in se participatæ est distinctum obiectum charitatis, & amoris ab ipso Deo, & plures proximi sic participantes dicuntur plures Dij per participationem, ita ut deitas quodammodo multiplicetur in illis, sicut natura Patris multiplicatur in filiis, nempe per plures participationes illius; quod dici non potest de excellentia divinitatis prout denominat Crucem adorabilem, quia in pluribus Crucibus non sunt plures excellentiæ divinitatis, sed vna, & eadem immultiplicata adoratur in omnibus.

42. Denique infero: Charitatem primario esse benevolentiam amicabilem erga ipsum Deum, ut summum bonum in se, & propter se, & secundariò benevolentiam etiam amicabilem erga iustos, & amicos Dei, propter bonitatem divinam in illis participatam; & magis secundariò elicere amorem concupiscentiæ erga bonum commodum proximis ut amicis Dei, ipsique utilis ad magis placendum Deo. Item, esse actum secundarium charitatis benevolentiam iusti erga se, quatenus Dei Filium, & amicum se esse confidit, & divinæ naturæ confortem; licet hæc benevolentia non sit amicitia, quia non est ad alterum; ex illa tamen posse magis secundariò per charitatem velle, sibi bonum conducens ad magis placendum Deo per amorem concupiscentiæ, quia charitas secundariò potest elicere amorem concupiscentiæ, tam erga se, quam erga alios amicos Dei, quia tales, ut iam diximus. Potest etiam ex benevolentia erga Deum secundariò elicere amorem, quo velit Deo gloriam, & honorem extrinsecum; licet hic amor erga Deum non sit strictæ concupiscentiæ, quia nihil extrinsecum Deo est propriè bonum commodum, aut utilis ipsi Deo, sed magis nobis, Deo autem est bonum

decens, & honestum, & idè cum Deo volumus honorem, & gloriam magis propriè dicitur hic amor benevolentiae, quam concupiscentiæ. Veruntamen valdè advertendum est, quod charitas secundariò extenditur ad volendum nobis, vel proximis bonum solum in generali, & absolutè, non verò in particulari, vbi iam opus est determinare mensuram, & medium talis boni. Vnde per charitatem nemo potest velle, nec sibi, nec alteri determinatum honorem, quia hic est iam nova difficultas formalis determinandi proportionem, & medium; nec potest quis per charitatem velle sibi, aut alteri determinatam abstinentiam à cibis, nec determinatam largitionem bonorum pauperibus, nec determinatum modum procedendi in agibilibus, quia in his omnibus est nova difficultas formalis assignandi medium virtutis, & consequenter nova ratio formalis specificans novas virtutes morales à charitate distinctas: Vnde isti actus particulares possunt quidem elici ex charitate, sed non à charitate, possunt esse actus charitatis imperativè, sed non elicitive: Igitur ipsa elicitive vult sibi vel proximo bonum solum absolutè, & in genere conducens ad magis placendum Deo; sed imperativè movet voluntatem, ut per alias virtutes velit hoc vel illud bonum determinatum, & mensuratum, & proportionatum fini. Sicut virtus, cui attinet intendere finem, vult etiam media in genere; sed eligere media in particulari pertinet ad alias virtutes. Hæc dixerim ad plures æquivocationes vitandas circa præcedentem doctrinam.

QUÆSTIO XV.

QUO PACTO BONITAS DIVINA sit obiectum formale motivum, & terminativum charitatis?

CIRCA præsentem questionem variè sentiunt Authores, tam ex nostris, quam extraneis, licet eorum diversitas, ut reor, magis sit de modo concipiendi, quam de re. Igitur ut veriore sententiam exprimere possim.

1. Dico primò: Loquendo in sensu reali, non potest in Deo distinguo bonitas, quæ sit obiectum formale charitatis, & bonitas, quæ non sit obiectum formale illius, sed summa Dei bonitas prout est in re omnis Dei bonitas est obiectum formale motivum, & terminativum charitatis. In hoc sensu convenio cum PP. Salmantic. in present. & nifallor, debent convenire omnes. Quod sic probò: Quia in sensu reali bonitas Dei est vna simplicissima, & summa bonitas omnino à parte rei indistincta in plures bonitates: Ergò loquendo de illa prout est in re, sive in sensu

rea-

reali, non potest distinguo in Deo bonitas, quæ sit, & bonitas, quæ non sit obiectum formale charitatis; sed solum dici potest, quod summa Dei bonitas prout est in re omnis Dei bonitas, est obiectum formale motivum, & terminativum charitatis.

2. Nec valet si dicas, quod licet prout est in se, & à parte rei sit simplex, & indistincta realiter, & formaliter, est tamen multiplex, & distincta virtualiter in bonitatem naturæ, & bonitates peculiare attributorum. Contra enim est: Quia hæc virtualis distinctio, & multiplicitas solum sufficit ut in effectibus eam bonitatem participantibus vna non sit realiter alia, quia in ipsis realiter multiplicatur, & divisim participatur; vel etiam sufficit pro fundamento ut intellectus noster in ipso Deo obiectivè per rationem distinguat actu bonitatem essentiae, & bonitates peculiare attributorum; inadæquatè eas concipiendo, & tunc in sensu formali neget vnam de alia, & affirmet de vna, quod negat de alia ratione distinctionis rationis actualis; non autem sufficit se sola, & sistendo in ipsa, ut in Deo ipso intrinsecè, & à parte rei vna bonitas re ipsa non sit alia, nec ut vna non sit à parte rei, quod est alia; nec, ut videns Deum prout est in se intrinsecè in ipso distinguat bonitatem, & bonitatem, affirmando de vna, & negando id ipsum de alia, quia re ipsa sic videns non videt in Deo intrinsecè vnum, & aliud, vnam, & aliam bonitatem, sed id ipsum, & id ipsum, & semper id ipsum, & nunquam nisi id ipsum, & vndique id ipsum, abque omni distinctione absoluta intranscendit, seu intrinsecè in ipso; (solum enim videt distinctionem relativam personarum.) Ergò ratione illius distinctionis virtualis prout illa est à parte rei non potest in sensu reali vna bonitas esse, & alia non esse obiectum formale charitatis.

4. Nec item dicas, quod videns Deum prout est in se, videt in ipso distinctionem virtualement inter essentiam, & attributa, & inter bonitatem horum, & illius, & sic videt quod essentia est virtualiter, quod virtualiter non sunt attributa; & potest affirmare quod essentia, ut virtualiter distincta ab attributis, est obiectum formale charitatis, & non attributa. Contra enim est: Quia sic videns Deum non videt in ipso intranscendit distinctionem virtualement quæ intrinsecè, & intranscendit in ipso sit distinctio, sed solum videt in ipso summam: & omnimodam simplicitatem, & identitatem; distinctionem autem virtualement solum videt transitive, transcendit videlicet ad videndum modum quo ipsa summa, & summè simplex Dei perfectio resucet in effectibus, aut in conceptibus nostris inadæquatè, & imperfectè, & hoc est videre distinctionem virtualement, videre

nempe quod in Deo est summè vnum, summè simplex, & indistinctum id, quod in effectibus distinctè realiter participatur; & in nostris conceptibus ut obiectivè distinctum, & multiplicatum repræsentatur. Unde distinctio virtualis pro recto est summa simplicitas, & vnitas connotans in obliquo distinctionem in effectibus, vel in conceptibus nostris inadæquatè: Ergò videns Deum ut est in se, intransitive in ipso non videt distinctionem, quæ intrinsecè, & intransitive in ipso sit distinctio adhuc virtualis; & consequenter intrinsecè in ipso Deo non videt quod essentia sit virtualiter id, quod non sunt virtualiter attributa, sed solum videt quod Deus intrinsecè, & in recto est omnino indistinctè, & simplicissimè, quidquid distinctè, & multipliciter est extrinsecè in effectibus ipsum participantibus, & in nostris conceptibus inadæquatè ipsum repræsentantibus; vnde negare non potest, nec dicere quod attributa prout sunt in ipso Deo non sunt virtualiter quod virtualiter est essentia divina: quia non videt in Deo attributa, nec essentiam, nisi prout sunt vna simplicissima perfectio per se subsistens, quæ est ex parte sua, & in recto virtualiter quidquid multipliciter est in suis effectibus, & nihil non est virtualiter, sed omnia est virtualiter; vnde ibi non est affirmare, & negare, adhuc virtualiter, de ipso recto prout est in re, sed solum affirmare de illo, sive formaliter omnia quæ sunt formaliter in Deo, sive virtualiter omnia, quæ est extrinsecè in effectibus, & in conceptibus nostris. Quia tamen hic modus cog noscendi Deum est proprius beatorum, secundum quem non loquuntur, nec exprimunt, nisi vnicum verbum totum Deum clarè dicens, & quidditivè exprimens, quod verbum solis ipsis auditum, & notum est; idè omisso hoc modo concipiendi, & loquendi de Deo prout est in se, & in sensu reali nobis omnino impossibili.

5. Dico secundò: Loquendo ex nostro modo concipiendi cum distinctione obiectiva inter predicata divina, sive in sensu formali, obiectum formale motivum charitatis solum est bonitas propria natura divina, & non bonitas propria attributorum, nec collectio, aut aggregatum bonitatis essentia, & attributorum, nec bonitas divina logicè abstrahens à bonitate essentia, & attributorum. Ita in present. M. Gonet. artic. 3. conclus. 2. M. Ferre quæst. 3. num. 49. Illustrif. Godoy, & M. Bayona in M. S. de Charitat. nec non alij RR. contra PP. Salmantic. in present. disputat. 2. dub. 2. num. 14. & contra alios ab eis citatos. Probatumque primò: Quia illud est obiectum formale motivum charitatis, quod est ratio formalis

obiectiva; cur Deum per charitatem diligimus; Sed hæc ratio obiectiva est bonitas peculiaris naturæ divinæ: Ergo hæc est obiectivè formale motivum charitatis. Probatur minor: Quia ratio formalis obiectiva cur Deum diligimus charitate est deitas ipsius sub ratione boni: Sed deitas sub ratione boni explicat bonitatem propriam naturæ divinæ: Ergo talis ratio est bonitas peculiaris naturæ divinæ. Probatur maior: Quia ratio formalis obiectiva, cur Deum diligimus charitate, est quia Deus est: Ergo est Deitas sub ratione boni. Probatur antecedens: Quia talis ratio formalis obiectiva est illa propter quam diligimus Deum per charitatem: Sed diligimus ipsum propter se ipsum, seu vt vulgariter dicitur: *Por ser quien es*: Ergo quia Deus est: Ergo ratio formalis obiectiva cur Deum diligimus per charitatem est ipsa deitas sub ratione boni.

6. Dices, posse etiam Deum diligere, non solum quia Deus, sed etiam quia summè sapiens, aut quia summè potens, aut iustus; qui quidem amor Dei etiam est amor charitatis, & non movetur ex deitate ipsa, seu ex bonitate peculiari ipsius, sed ex bonitate peculiari divinæ sapientiæ. Sed contra est: Quia adhuc hoc admissio, dum Deus sic diligitur, non diligitur primario, nec ex motivo primario, sed secundario, & ex motivo secundario: Sed obiectum formale motivum charitatis non est motivum secundarium, nec cur Deus secundario diligitur, sed solum est motivum primarium, & cur primario diligitur: Ergo non bonitas sapientiæ, iustitiæ, aut aliorum attributorum, sed solum bonitas essentiæ est obiectum formale motivum charitatis. Probatur maior: Quia per prius est Deus amabilis quia Deus, quam quia sapiens, & iustus, quia per prius est amabilis propter se ipsum, quam propter sua attributa: Ergo, dum diligitur, quia summè sapiens, non diligitur primario, nec ex motivo primario, sed secundario. Confirmatur: Quia summa Dei sapientia non potest amari propter se ipsam absolute, sed ad summum propter se ipsam relative, & in ordine ad Deitatem vt per prius amabilem; sola autem Deitas est amabilis absolute propter se sine ordine ad aliud prius amabile: Sed obiectum primario motivum charitatis solum est bonitas amabilis propter se absolute, & sine ordine ad aliud prius amabile: Ergo sola bonitas Deitatis, & non sapientiæ, est tale motivum. Probatur maior: Quia summa Dei sapientia non potest amari propter se ipsam nisi propter se ipsam vt sapientia Dei est, nec enim est summè bona, nisi vt sapientia Dei summi boni, nec summè amabilis in sua linea, nisi vt sapientia Dei summè amabilis; Deitas vero absolute, & in se est summè bona, &

non vt perfectio, aut deitas alterius per prius summi boni, quia est qua Deus primò constituitur in se talis, & quia talis summè bonus: Ergo sapientia non potest amari propter se ipsam absolute, sed ad summum propter se ipsam in ordine ad Deitatem; Deitas autem amatur propter se ipsam absolute sine ordine ad aliud amabile.

7. Secundo probatur conclusio, quia obiectum formale motivum charitatis est ratio illa obiectiva, vi cuius Deus constituitur in ratione ultimi finis: Sed hæc est Deitas, & natura divina, seu bonitas propria ipsius, non autem bonitas attributorum: Ergo bonitas propria naturæ divinæ est obiectum formale motivum charitatis, non vero bonitas attributorum. Probatur maior primò: Quia illa est formalis ratio ultimi finis in Deo, quæ est ratio primi principij: Sed sola natura divina habet in Deo rationem primi principij, quatenus radix est prima omnium perfectionum: Ergo sola illa habet rationem ultimi finis. Secundò: Quia ultimus finis formaliter, est in quo ultimo quiescit appetitus: Sed appetitus ultimo quiescit in bonitate Deitatis, non vero in bonitate attributorum, quia supra, & ultra attributorum perfectionem inquirat ipsam Deitatem, in qua quiescit, quia ultra, nec supra illam nihil desiderari potest: Ergo. Tertiò: Quia illud in Deo habet formaliter rationem ultimi finis, quod omnimodè est propter se, & gratia sui, & cuius gratia sunt omnia: Sed hoc solum verificatur de essentia divina, quia propter illam, & gratia illius sunt omnia, tam extra Deum, quam intra Deum, siquidem etiam attributa sunt propter essentiam divinam, vt perfectiones eius, ipsa autem essentia divina propter nihil est à se distinctum, sed vnicè propter se, & gratia sui: Ergo sola essentia divina est formaliter ratione sui ultimus finis.

8. Dices, Deum non habere rationem ultimi finis, nisi sub ratione summi boni sub ratione autem summi boni non solum dicitur essentiam, & naturam, sed omnes perfectiones attributales, quia præcisivè ab illis non est summum bonum, quia non est summè perfecta. Sed contra: Quia Deus habet rationem ultimi finis sub ratione, sub qua est quidditivè, & essentialiter summè bonus, non vero sub ratione sub qua est completivè, & attributaliter summè bonus: Sed solum per bonitatem propriam naturæ, & essentiæ est quidditivè, & essentialiter summè bonus, per bonitatem autem attributorum solum completivè, attributaliter, & quasi adiectivè est summè bonus: Ergo solum ratione bonitatis essentiæ est ultimus finis formaliter. Maior probatur: Quia solum habet rationem ultimi finis, vt summè bonus bonitate illa, cuius

ius gratia, & propter quam competunt ei cæteræ bonitates, & quæ illi non competit propter aliam, aut gratia alterius: Sed solum est summè bonus hoc pacto in quantum bonus quidditivè, & essentialiter, seu constitutivè, non vero in quantum bonus attributaliter, quia bonitas attributorum est propter bonitatem essentiæ, & gratia illius, & non è contra: Ergo. Explicatur: Interroganti, cur Deus est summè bonus attributaliter, hoc est, cur est summè perfectus perfectionibus attributalibus; rectè, & à priori respondetur: Quia est summè bonus substantivè, & essentialiter, & enti essentialiter, & substantivè summè bono debentur perfectiones attributales summè bonæ: Ergo Deus est attributaliter summè bonus, quia per prius est quidditivè, essentialiter, & constitutivè summè bonus: Sed est formaliter ultimus finis sub primaria ratione, sub qua est summè bonus propter se, & gratia sui, non vero sub secundaria ratione sub qua est summè bonus propter aliam priorè rationem summi boni, & gratia illius: Ergo habet rationem ultimi finis sub ratione summi boni constitutivè, & essentialiter, non vero sub ratione summè boni attributaliter.

9. Dices, nos falsò supponere duplicem hanc rationem, & conceptum summi boni, præsertim loquendo de conceptu summi boni simpliciter talis; quia summum bonum simpliciter tale importat omnem bonitatem excogitabilem, cui nulla possit addi perfectio, & bonitas; quo pacto distingui non potest summum bonum essentialiter, & summum bonum attributaliter, quia neutrum horum intelligeretur vt summum bonum simpliciter, siquidem intelligeretur vt capax additionis, & quo maius bonum excogitari posset, nempe bonum ex utroque resultans incapax additionis. Sed contra est: Quia si hoc quid probat, probat contra suppositum conclusionis, nempe quod loquimur de bonitate essentiæ, & attributorum vt distinctis, & inadæquatè conceptis ex nostro modo concipiendi. Fateor enim quod re ipsa, & à parte rei non potest intelligi prout est in se summum bonum simpliciter, & intelligi prout distinctum ab alijs sui perfectionibus, & bonitatibus, quæ illi ultra summam bonitatem convectiant, & ided à parte rei bonitas Dei est summè simplex, & summè vna, & non esset re ipsa summa bonitas, nisi esset summè simplex, & summè vna, & hoc sensu non est distinguibilis signatè in illa bonitas essentialis, & bonitas attributalis, & perfectiva bonitatis essentiæ, quia re ipsa bonitas essentialis non esset summa bonitas, si re ipsa esset perfectibilis, nec bonitas attributalis esset simpliciter summa, si esset perfectiva re ipsa alterius prioris bonitatis; & si

velimus loqui in sensu reali de bonitate divina prout est à parte rei, aliud omninò dici non potest. Sed hoc pacto non manet locus quæstioni, nec varietati sententiarum circa bonitatem essentiæ, & bonitatem attributorum, aut bonitatem communem utriusque, quia negatur suppositum de bonitate, & bonitate, seu de bonitatibus in Deo, cum in prædicto sensu non sit, nisi vna simplicissima bonitas, de qua omnes fatentur, quod sit obiectum formale charitatis. Ut ergo detur locus quæstioni, oportet distinguere in illa summa, & simplicissima bonitate, prout ex nostro modo concipiendi distinguimus, & bonitatem summam essentiæ, & bonitates, aut perfectiones summam attributales, ita vt quælibet intelligatur summa in sua linea; bonitas essentiæ vt constituens essentiam summè bonam in linea essentiæ, bonitas sapientiæ, vt constituens sapientiam summè bonam in linea sapientiæ, & sic de cæteris. Ex quo sic.

10. Contra solutionem insurgo, primò: Quia essentia divina prout ratione distincta ab attributis, concipitur vt summè bona simpliciter in linea essentiæ, & similiter attributa in linea attributorum: Ergo non falsò, sed verè supponimus illum duplicem conceptum, & rationem. Secundò: Quia in presenti loquimur, vt sit locus quæstioni, de bonitate Dei vt distincta ex nostro modo concipiendi in bonitatem essentiæ, & attributorum: Ergo non potest non supponi duplex ille conceptus, & ratio bonitatis. Tertiò: Quia bene potest essentia divina intelligi vt summè bona simpliciter in linea essentiæ, quamvis intelligatur ex nostro modo concipiendi vt perfectibilis per perfectiones, & bonitates attributales; tum, quia vt intelligatur sic summè bona in linea essentiæ, satis est quod non intelligatur augmentabilis, aut perfectibilis in linea essentiæ; nec excogitabilis aliqua essentia magis bona in linea essentiæ, licet ipsa possit intelligi magis bona per sui attributa. Tum, quia de ratione summè bonitatis simpliciter solum est, quod re ipsa non sit perfectibilis additamento bonitatis, non vero quod non possit concipi à nobis in distinctis lineis essentiæ, & attributorum vt summè bona in qualibet, licet vt perfectibilis per alias lineas. Tum, quia dum hoc modo intelligitur, solum in actu exercito concipitur vt perfectibilis per attributa. Tum, quia proprie non concipitur vt perfectibilis, sed solum penes implicitum, & explicitum, quia essentia divina, adhuc vt à nobis concepta, obiectivè implicat omnes perfectiones attributales, licet explicitè concipiatur vt ab illis distincta, illæque explicentur à nobis vt perfectiones essentiæ divinæ: Ergo non falsò, sed

sed cum maximo fundamento, & necessitate supponimus illam duplicem rationem, & conceptum bonitatis essentiae, & attributorum.

11. Demum dices, totum hoc fore ad casum, sibi bonitas divina esset motivum charitatis ut à nobis inadæquatè concepta, & secundum nostras præcisiones; veruntamen hoc falsissimum esse, quia movet ad sui amorem amicabilem prout est in re, & non secundum nostras præcisiones, ut patet in beatis non præscindentibus, & in Deo ipso se amante. Sed contra est: Quia, quidquid sit de beatis, & de Deo, in nobis bonitas divina movet ut cognita per fidem, per fidem autem cognoscitur non adæquatè, sed modo inadæquato, & præcisivo, ita ut primario credatur Deus ut Deus, quam ut sapiens, & potens, &c. Ut vidimus *Tractat. de Fide, quest. 10.* ubi ostendimus obiectum primario terminativum fidei esse Deum sub præcisa ratione deitatis: Sed obiectum primario motivum charitatis debet esse obiectum primarium fidei sub ratione boni propositum voluntati; quia charitas in via regulatur per fidem: Ergo debet esse sola, & præcisa deitas sub ratione boni. Ex quo idem sequitur in Patria, quia idem obiectum formale motivum habet charitas in Patria, ac in via, cum sit eadem specificè: Sed in via motivum primarium ipsius est sola deitas sub ratione boni: Ergo similiter in Patria. Nec obstat, si dicas, quod charitas utpotè virtus voluntatis difert à fide intellectus in eo, quod charitas, sicut voluntas, attingit bonum ut in re, non prout in intellectu, quia fertur ad rem ut est in se; attamen fides, sicut intellectus, attingit verum intra se intentionaliter, quia intellectus trahit res ad se; vnde fides potest esse præcisiva, & attingere primario deitatem, secus autem charitas, quæ fertur affectivè ad Deum prout in re. Contra enim est: Quia licet voluntas, & charitas feratur ad bonum ut in re, non tamen movetur ex bono ut in re, & physicè, sed ex bono ut cognito: Ergo licet prædicta disparitas probaret, obiectum terminativum charitatis non esse solam deitatem, tamen minimè probat, quod obiectum motivum non sit sola ipsa sub ratione boni per fidem proposita. Explicatur: Licet charitas suo amore feratur ad Deum ut est in se, non movetur ad illius amorem, nisi ex ipso Deo ut credito per fidem: Sed per fidem primario creditur sub ratione deitatis, & secundario quoad rationes attributales: Ergo primario movet sub ratione deitatis ad suum amorem, & ad summum secundario ratione bonitatis attributorum.

12. Tertio probatur conclusio, quia illud est obiectum formale motivum charitatis, quod movet formaliter ad actum prima-

rium charitatis, nempe ad amorem amicabilem ipsius Dei: Sed hoc est sola deitas sub ratione boni, seu bonitas essentiae: Ergo sola illa est obiectum formale motivum charitatis. Probatur minor: Quia dum Deus amatur amicabilem, amatur quia bonus Deus, seu quia bonus bonitate naturæ: Ergo obiectum formale motivum huius amoris est sola bonitas deitatis, seu naturæ divinæ. Confirmatur: Eadem proportionaliter bonitas per essentiam movet ad amandum amicabilem Deum, quæ ut participata à proximo movet ad amandum amicabilem proximum: Sed ad amorem amicabilem proximi per charitatem non movet bonitas divinæ sapientiæ, aut iustitiæ, aut alterius attributi ut participata à proximo, sed solum bonitas divinæ naturæ ut proximo participata per gratiam sub conceptu naturæ: Ergo ad amorem amicabilem Dei non movet, nisi bonitas divinæ naturæ per essentiam. Explicatur secundò: illa bonitas est obiectum formale motivum amicitiae ut talis, in qua primario communicant amici, & in qua primo assimilantur: Sed Deus, & creatura ut amici primario, seu per se primo comunicant, & assimilantur in natura, homo per gratiam, & Deus per essentiam: Ergo illa est obiectum formale motivum huius amicitiae, nempe charitatis. Explicatur tertio: Obiectum formale charitatis est illa bonitas, quæ reddit utrumque amicum obiectum congruum dilectionis amicabilem, in vno per essentiam, in alio per participationem, & gratiam: Sed hæc non est bonitas attributorum, nec bonitas logicè communis attributis, & naturæ divinæ, sed sola bonitas naturæ divinæ, quia hæc sola per participationem in homine est, quæ reddit illum obiectum congruum divinæ dilectionis amicabilem: Ergo. Quarto: Quia charitas est amicitia inter Deum, & hominem, tanquam inter Patrem, & Filium: Ergo idem est motivum formale talis amicitiae, quod est formale fundamentum talis paternitatis, & filiationis: Sed hoc fundamentum formale est ex parte Patris natura divinæ per essentiam, & ex parte Filij ipsamet per participationem, & similitudo in hac fundata, quia Filius, ut Filius, est talis, quia procedit à Patre ut ei similis in natura, & Pater est Pater, quia ex vi generationis communicat naturam suam filio: Ergo sola bonitas in naturæ est obiectum formale charitatis.

13. Ex dictis infertur veritas conclusionis quoad secundam, & tertiam, & quartam partem illius, primò: Quia si sola bonitas naturæ est obiectum formale charitatis, ut probatum manet: Non ergo bonitas propria attributorum, nec ex æquo bonitas essentiae, & attributorum, nec bonitas logicè communis illis. Secundò: Quia in Deo non potest esse

esse multiplex, nec multiplicari motivum formale charitatis, siquidem nec potest multiplicari adhuc ratione nostra cum fundamento ratio ultimi finis, quia non possumus concipere cum fundamento, in Deo plures ultimos fines, sicut nec plura prima principia formaliter, nisi concipiamus plures Deos formaliter: Ergo ratio ultimi finis, & consequenter ratio summi boni motiva charitatis solum potest esse in Deo vna, & immultiplicabilis, adhuc ex nostro modo concipiendi cum fundamento in re: Sed eo ipso non potest esse bonitas ut logicè communis essentiae, & attributis, quia hoc pacto multiplicatur in Deo ratione nostra; item nec bonitas essentiae, & bonitas attributorum ex æquo, quia hæc est multiplex ratione nostra; nec item collectio, quia collectio importat etiam ex æquo multiplicatem: Ergo sola bonitas naturæ divinæ & non vlla ex illis est obiectum formale motivum charitatis.

14. Dico tertio: Loquendo etiam ex nostro modo concipiendi, obiectum formale seu primario terminativum charitatis est sola bonitas naturæ divinæ. Hæc conclusio addit difficultatem supra priorem, & ideò ab aliquibus tenentibus illam, hæc negatur. Veruntamen servata distinctione inter essentiam, & attributa ex nostro modo concipiendi, & ordine quo illa concipimus, sic probatur, primo: Quia idem debet esse obiectum formale, seu primario terminativum charitatis in Deo per essentiam, cuius participatio est obiectum formale terminativum actus charitatis erga proximum: Sed obiectum formale terminativum actus charitatis erga proximum est participatio formalis naturæ divinæ, non verò participatio attributorum: Ergo in Deo proportionaliter idem est dicendum. Secundò: Quia bonitas primario movens ad charitatis amorem, primario movet ad sui ipsius dilectionem, quam ad dilectionem perfectionum ipsi consequentiam: Sed bonitas naturæ divinæ est quæ primario movet charitatem erga Deum: Ergo primario movet ad dilectionem ipsius naturæ divinæ, quam ad dilectionem perfectionum consequentium, id est, attributorum: Sed obiectum primario terminativum charitatis est illud, ad quod diligendum primario movetur charitatis ex suo motivo formali: Ergo. Tertio: Quia loquendo ex nostro modo concipiendi non possumus intelligere, quod charitatis terminetur ad Deum diligendum quoad essentiam, & attributa, nisi cum aliquo ordine intelligamus essentiam, & attributa terminantia dilectionem charitatis: Sed non possumus hoc intelligere cum ordine, nisi intelligendo per prius terminare dilectionem amicabilem charitatis Deum ut Deum, sive naturam divinam, quam Deum ut sapientem,

ut omnipotentem, seu quoad attributa: Ergo.

15. Dices, amorem charitatis terminari ad Deum prout est in se, & consequenter non ad naturam divinam cum præcisione ab attributis, nec ad attributa cum præcisione à natura; ac proinde in Deo non esse intelligibile obiectum primario terminativum, & obiectum secundario terminativum, sed solum esse obiectum primario terminativum, qui est solus Deus ut est in se, & ut summum bonum complectens quidquid bonitatis est in Deo. Sed contra: Quia licet amor charitatis terminetur ad Deum prout est in se, rogo à te: Quid importat Deus prout est in se? Explica hoc mihi. Si repetas, quod præcisè importat ipsum Deum prout est in se, nihil explicas: Ergo necesse est, quod distinguas in ipso Deo prout est in se, & quod est in se Deus, & quod est in se sapiens, & quod est in se iustus, misericors, &c. Ergo dum ais, quod terminatur ad Deum prout est in se, non potes hoc explicare, nisi dicendo, quod terminatur ad Deum prout in se est Deus, prout in se est sapiens, prout in se est iustus, &c. Supposita igitur hac distinctione, & explicatione, iterum rogo: An æquè primo terminetur ad Deum prout est in se sapiens, misericors, & iustus, ac ad ipsum prout est in se Deus? An verò cum aliquo ordine, ita ut per se primo terminetur ad ipsum prout in se est Deus, & per se secundo ad ipsum prout in se est iustus, misericors, sapiens, &c. Si hoc secundum, habemus intentum. Si primum contra est, quia implicat quod æquè primo respiciat charitas in Deo attributa, ac essentiam: Ergo. Probatur antecedens: Quia attributa non conveniunt Deo equè primo, ac essentia, semel quod distinguamus inter illa, & essentiam, quia Deus proprius intelligitur ut Deus, quam ut sapiens, iustus, &c. & per prius convenit illi sua essentia, quam attributa, quæ illi conveniunt propter essentiam: Sed eo ipso quod terminetur ad Deum prout est in se, terminetur ad essentiam, & attributa prout ei conveniunt: Ergo non potest terminari æquè primo ad essentiam, & attributa.

16. Confirmatur, quamvis charitas terminetur ad Deum prout est in se, & Deus prout est in se sit Author naturæ, non sequitur quod per se primo terminetur ad Deum ut Authorem naturæ. Item, quamvis Verbum Divinum per se procedat ab intellectu Paterno prout est in se, & in se sit amor, non sequitur, quod per se primo procedat ut amor, quia per se primo procedit ut Deus, seu ut similis in natura divina, & solum per se secundo ut similis in attributis, ut fatentur omnes Thomistæ cum suo Angelico Magistro:

Ergò licet charitas terminetur ad Deum prout est in se, non sequitur quod per se primo terminetur ad tributa, seu æquè primo ac terminatur ad essentiam. Confirmatur denique: Quia obiectum formale terminativum charitatis, est illud, in quo ultimo sit amor, tanquam in ultimo fine formaliter: Sed ita non quiescit in perfectionibus attributibus, sed solum in essentia, quia perfectiones attributales sunt propter essentiam, & sola essentiam est ratio formalis ultimi finis, quia propter nihil est, nisi propter se ipsam: Ergò.

SOLVUNTUR OBIECTA.

17. **O**BIICIUNT primò PP. Salmant. quia idem est obiectum formale charitatis, quod est obiectum nostræ beatitudinis formalis, seu quod est nostra beatitudo obiectiva, nam ut sæpè ait Div. Thom. obiectum formale charitatis est Deus ut est nostra beatitudo obiectiva: Sed non solum bonitas naturæ divinæ, sed Deus prout est in se complectens omnem sui perfectionem est nostra beatitudo obiectiva: Ergò idem de obiecto formali charitatis est dicendum. Probant minorem: Quia de essentia nostræ beatitudinis formalis est, quod attingat quidquid bonitatis, & perfectionis est in Deo, adèd vt si per impossibile videretur essentia non visis attributis, visio illa non esset beatitudo formalis: Ergò obiectum nostræ beatitudinis formalis non est Deus solum sub ratione deitatis, nec sola bonitas essentie, sed Deus vt complectitur quidquid bonitatis est in Deo. Confirmatur primò: Quia idem est obiectum formale motivum charitatis, ac amoris beatifici, quia ille est actus primarius charitatis: Sed ratio formalis sub qua motiva huius amoris est bonitas, quæ complectitur essentiam, & attributa, non verò sola bonitas essentie: Ergò. Probant minorem: Quia ab omni illa bonitate movetur beatus ad amandum Deum, quam in illo videt, nam si aliquam in eo bonitatem videret, à qua non moveretur, obisteret amori erga illam: Sed videt in Deo quidquid perfectionis, & bonitatis est in illo formaliter: Ergò ab omni illa movetur: Ergò ratio formalis sub qua motiva non est sola bonitas essentie, sed bonitas, & pulchritudo simplex, quæ essentiam, & attributa comprehendit. Confirmant secundò: Quia ratio formalis sub qua charitatis est bonitas divina prout est in se: Sed prout est in se non dicit tantum bonitatem essentie, sed etiam attributorum: Ergò.

18. Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem, non sola bonitas divinæ naturæ, sed Deus prout comprehendit om-

nem divinam perfectionem est nostra beatitudo obiectiva, æquè primo prout comprehendit perfectiones attributales, ac prout comprehendit essentiam, nego: Per se primo vt importat perfectionem essentie, & per se secundo vt importat perfectiones attributales, concedo minorem, & consequentiam in hoc sensu. Ad probationem minoris pariter, distinguo antecedens: De essentia nostræ beatitudinis formalis est quod attingat æquè primo quidquid perfectionis est in Deo, nego: Quod attingat per se primo perfectionem essentie, & per se secundo reliquas perfectiones nulla intacta remanente, concedo antecedens, & nego consequentiam de obiecto formali per se primo inspecto nostræ beatitudinis formalis. Ex quo nihil contra nos, quia ultro fatemur, quod visa essentia, & non visis attributis talis visio non esset beatitudo formalis; cæterum hoc non probat, quod attributa æquè per se primo ac essentia divina videri debeant, aut esse obiectum motivam illius visionis; non etiam non visis relationibus sentiunt communiter Thomistæ, quod non esset beatitudo formalis, tamen non indè sequitur, quod relationes æquè primo ac essentia sint obiectum formale motivum beatitudinis formalis, aut beatitudo obiectiva, nisi velis adstruere tres beatitudines obiectivas in Deo, quod nemo dicere audebit. Igitur casu impossibili, quo non viderentur attributa, aut relationes, illa visio non esset beatitudo formalis, non quia non videret quod in Deo est ratio formalis motiva, & terminativa visionis, & amoris, sed quia non videret illam completè adæquatè, & prout est in se secundum omnem suam intrinsecam perfectionem, & formalitatem; qui modus illam videndi essentialiter exigitur ad conceptum essentialem beatitudinis formalis, non verò quod æquè primo videat attributales perfectiones ac essentiam, quia dum modo illas per se secundo videat in Deo, satis est ad videndam essentiam Dei prout est in se adæquatè, & completè, & hoc sufficit ad quietandum appetitum, & consequenter ad beatificandum. Et quidem aliqui dicunt, quod quamvis quis videret Deum prout est in se, si non videret æternitatem suæ visionis, hæc visio tunc non beatificaret ipsum simpliciter, quia non quietaret appetitum simpliciter; & tamen nemo dicet, quod perpetua duratio visionis sit obiectum formale motivum ipsius. Et ratio à priori est, quia conceptus beatitudinis formalis non salvatur præcisè in attingentia obiecti formalis motivi, aut terminativi visionis, sicut nec conceptus beatitudinis obiectivæ salvatur præcisè in ratione formali motiva, aut terminativa visionis, sed in illa vt est in se dicens, non solum rationem formalem primario motivam, & terminati-

nativam, sed alias etiam rationes secundario motivas, & terminativas in ipso Deo formaliter existentes, quia aliter non videretur Deus vt est in se, adæquatè, & completè: Undè stat quod non sit beatitudo formalis, nisi videantur omnia, nec obiectiva, nisi omnia videantur, quin tamen omnia sint formalis ratio motiva, aut terminativa.

19. Ad primam confirmationem, omissa maiori, nego minorem. Ad eius probationem, distinguo maiorem: Ab omni illa bonitate movetur primario, seu æquè primò, nego maiorem: Vel primario, vel secundario, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam, quia movetur ab omni bonitate, quam in Deo videt, sed quodam ordine virtuali, iuxta virtualem ordinem, quem illa bonitas habet in Deo, nempe à bonitate essentie per se primò, seu primario, & à bonitate attributorum per se secundo, seu secundario. Ad secundam, distinguo pariter maiorem: Est bonitas divina prout est in se, secundum omnem bonitatem, quam importat in se, nego: Secundum bonitatem essentialem, quam importat prout est in se, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Instoque argumentum in generatione æterna, qua Pater generat Filium prout est in se, quin tamen indè inferatur, quod illum generet æquè primo vt est amor, seu quod procedat per se primo vt amor divinus, sed solum vt Deus.

20. Obijciunt secundò: Quia obiectum formale charitatis est bonitas prima, & summa, qua Deus constituitur simpliciter, & absolute summè bonus: Sed hæc bonitas non salvatur in sola essentia vt prævenit attributa, sed in illa simul cum attributis: Ergò non sola bonitas essentie, sed bonitas complectens essentiam, & attributa est obiectum formale charitatis. Probant minorem: Quia summum bonum absolute, & simpliciter importat integritatem omnium, quæ nata sunt convenire formaliter subiecto: Sed hæc non salvatur in sola essentia: Ergò. Secundò: Quia si per impossibile auferrentur à Deo attributa, manente essentia, non maneret in se simpliciter perfectus, quia perfectus est, cui nihil deficit, tunc autem deficeret ei maxima perfectio: Sed idem est Deum esse summè bonum, ac esse summè perfectum: Ergò præcisivè ab attributis non esset, nec potest intelligi summè bonus simpliciter. Tertio: Quia non intellectis attributis, non intelligitur in Deo bonitas, cui repugnet bonitatis additio: Sed bonitas prima iuxta D. Thom. *quest. 21. de Veritat. art. 4. ad 9.* talis debet esse quia ex hoc ipso individuatur, & ab alijs distinguitur, quod non recipit aliquam additionem: Ergò non intellectis attributis, non intel-

Illustris. Palanc.

ligitur bonitas prima talis, & individua.

21. Respondeo, distinguendo maiorem: Obiectum formale charitatis est bonitas prima, & summa, qua Deus constituitur summè, & simpliciter bonus in linea essentie, seu essentialiter, concedo: Quasi integraliter, & in omni linea, nego maiorem, & minorem in sensu concessio. Ad cuius primam probationem, pariter distinguo maiorem: Summum bonum in linea essentie, seu essentialiter importat integritatem omnium, &c. nego: Summum bonum quasi integraliter, & in omni linea, concedo maiorem, & nego minorem in sensu concessio, nihilque indè contra nos inferitur. Ad secundam dico, quod in illa hypothesis impossibili, si semel maneret eadem essentia divina ac nunc, maneret illa simpliciter & infinite bona, & summa essentia Dei, quia de hac bonitate nihil illi deficeret, licet non maneret summè bona, & perfecta quasi integraliter, & attributaliter, & concessa minori, distinguo consequens distinctione data, quia semel admissio, quod præcisivè ab attributis intelligitur Deus vt verus Deus essentialiter, non potest negari quod intelligatur summè bonus essentialiter, quia Deus ex conceptu proprio Dei est summè bonus essentialiter, & essentia illius est summè bona, quia est summa, & perfectissima essentia, qua nulla melior essentia, nec maior excogitari potest, & totum hoc præcisivè ab attributis, nam potius bonitas summa, & infinita attributorum probatur à priori ex bonitate summa, & infinita essentie, eo videlicet, quia essentie summè, & infinite bonæ, & perfectæ debentur attributa summè, & infinite perfecta, & bona, hoc est, debentur ei sapientia summè perfecta, iustitia summè perfecta, &c. hoc autem intelligi non potest, nisi essentia divina priori ad attributa intelligatur summè perfecta, & summè bona simpliciter in linea essentie, & vt constituens Deum essentialiter summè perfectum, & bonum in quantum Deum: Hæc igitur bonitas summa, & infinita est obiectum formale charitatis.

22. Ex quo ad tertiam, distinguo maiorem: Non intellectis attributis, non intelligitur in Deo bonitas, cui repugnet bonitatis essentialis additio, nego: Cui repugnet bonitatis attributalis additio, sub distinguo, cui repugnet huius bonitatis additio realis, aut obiectiva per non inclusionem bonitatis attributalis in illa, nego: Cui repugnet additio huius bonitatis penes explicatum nostrum modum concipiendi cum fundamento in re, seu virtualiter, vt communiter dicitur, concedo; & ad minorem dico, verissimum esse, quod bonitas prima

Cccc

indi

individuatur ex hoc ipso quod non admittit re ipsa, seu in sensu reali additionem, imò nec obiectivè adæquatè, & implicitè per non inclusionem obiectivam alicuius bonitatis, quæ ei possit addi; quia re ipsa, & obiectivè implicitè includit omnem bonitatem, ita ut nulla possit excogitari sic non inclusa, seu sic illi addita, quia hoc pacto, & in hoc sensu nulla est distinctio inter essentiam, & attributa; & ideò de illis in hoc sensu non loquimur in hac conclusione; sed de illis ut distinctis eo modo quo distinguuntur, nempe pernes conceptus explicitos obiectivos cum fundamento in re, non enim aliter possumus loqui de essentia, & attributis, quia non aliter ea concipimus; hoc autem sensu non est contra summam, & primam bonitatem essentia divinx, quod sit capax additionis bonitatis attributalis, imò ipsi PP. Salmant. qui nimis insistant huic argumento, expressè probant *num. 16.* quod attributa: *Dicunt perfectionem virtualiter distinctam ab essentia, & quod addunt essentia divina, non solum rationem entis, sed rationem perfectionis, & bonitatis, seu ut infra ibid. dicunt: Addunt secundum nostrum modum intelligendi perfectionem, & bonitatem:* Non ergò est contra summam bonitatem essentia divinx, quod sit capax additionis virtualis, aut ex nostro modo concipiendi bonitatis attributalis.

23. Dices ex ipsis, essentiam divinam præcisivè ab attributis esse capacem talis additionis, sed inde probari, quod præcisivè ab attributis non sit simpliciter, & summè bona, quia non est summè, & simpliciter, bonum, quod intelligitur sine aliqua bonitate, quæ ei potest superaddi. Sed contra: Quia essentia divina præcisivè ab attributis est bona, aliàs ei non fieret bonitatis additio: Sed non est finitè, nec secundum quid bona: Ergò simpliciter, & infinitè est bona præcisivè ab attributis. Maior patet, primò: Quia essentia simpliciter infinita ut talis, implicat, quod solum secundum quid, aut finitè intelligatur bona. Secundò: Quia essentia finitè, aut secundum quid bonè, non debentur attributa simpliciter infinitè bona, qualia debentur essentia divinx pro priori, & præcisivè ab attributis. Tertio: Quia aliàs Deus non posset dici bonus simpliciter per essentiam, si per essentiam solum esset bonus secundum quid, aut finitè: Sed Deus à SS. PP. plerumque dicitur simpliciter bonus per essentiam: Ergò quia essentia illius est simpliciter infinitè bona. Nec dicas, dici Deum summè, & finitè bonum per essentiam, quia non habet bonitatem ab alio, nec tanquam à causa finali, nec tanquam ab efficienti, vel quia identificat realiter formaliter attributa, quibus constituitur summè bonus simpliciter. Contra enim est: Quia licet

hoc sufficit ut dicatur Deus summè bonus per essentiam in sensu reali, quo sensu non distinguimus in Deo essentiam, & attributa, sed vnicè est in eo essentia, & totus essentia pura, summa, & simplex; tamen non sufficit ut dicatur summè bonus per essentiam in sensu metaphysico accipiendo essentiam ut contradictam ab attributis prout communiter accipitur ex nostro modo concipiendi: Sed Deus dicitur simpliciter infinitè bonus per essentiam, non solum accipiendo essentiam in sensu reali prout est quidquid Deus est, sed accipiendo essentiam in sensu metaphysico ut contradictam ab attributis, nam aliàs ex summa perfectione essentiali Dei non posset à priori probari summa perfectio sapientia, potentia, misericordia, &c. Ergò. Et urgeri potest, quia bono intelligitur simpliciter bonus, & sanctus, & dignus amore amabili per participationem divinx naturæ prout distincta ab attributis, & præcisivè à participatione attributorum, quia per solam gratiam, quæ est participatio solius naturæ divinx, talis constituitur pro priori ad virtutes infusas, quæ sunt formales participationes attributorum: Sed hoc esset falsum, si Deus per suam naturam ut distinctam ab attributis non esset simpliciter bonus essentialiter, & sanctus, & dignus amore amabili: Ergò ita est per solam bonitatem essentia, aut naturæ in sensu formali.

24. Obijcies tertio: Seù replicabis; licet natura divina ut sic distincta sit, seu intelligatur summè bona essentialiter, tamen charitas non terminatur ad illam, nec movetur ex illa ut sic distincta, sed ad illam, & ex illa ut re ipsa est in se: Sed re ipsa in se est vna simplicissima bonitas summa in omni linea absque distinctione essentia, & attributorum; Ergò sic est obiectum formale motivum, & terminativum charitatis. Maior probatur: Quia charitas est virtus voluntatis: Voluntas autem fertur ad obiectum prout est in re. Deinde: Quia licet moveatur ex divina bonitate ut cognita, saltè in Patria cognoscitur divina bonitas prout est in se vno conceptu simplicissimo, & adæquato minimè distinguenti inter essentiam, & attributa: Ergò ibi movetur charitas ex illa ut est in se adæquatè vna simplicissima bonitas indistinctè ambiens attributa, & essentiam. Confirmatur: Quia charitas saltè in Patria non præscindit obiectivè, imò nec visio beata proponens bonitatem divinam ut amabilem: Ergò nec distinguit inter attributa, essentiam: Ergò ad totum Deum terminatur, ex toto movetur, tanquam ex vno simplicissimo obiecto motivo, & terminativo. Secundò: Quia charitas in Deo nihil secundario, nec materialiter amat; Ergò quidquid in eo amat, amat, primario, & formaliter: Ergò nihil est in Deo: quod

quod non sit obiectum formale, & primarium. Probatur antecedens, primò: Quia nihil amat in Deo propter aliud, sed solum propter se, siquidem non distingui in Deo vnum, & aliud, se amat Deum ut bonum simplicissimum, & indistinctum: Sed amare aliquid secundario, aut materialiter, est illud amare non propter se, sed propter aliud: Ergò nihil amat secundario, aut materialiter. Secundò: Quia non stat amare aliquid secundario, & aliud primario, nisi amando plura, ut plura, comparative vnum ad aliud: Sed charitas, saltè in Patria, non amat in Deo plura ut plura comparando vnum ad aliud: Ergò non amat aliquid secundario, & aliud primario. Tertio: Quia amare aliquid secundario est amare illud cum ordine, vel obiectivo, vel formali ad primarium: Sed charitas nihil amat in Deo cum ordine, nec obiectivo, nec formali ad aliud, quia nec obiectivè, nec formaliter distinguit in obiecto amato vnum & aliud: Ergò. Quarto: Quia amare aliquid secundario in ordine ad primarium est illud amare ut medium ad finem: Sed charitas nihil amat in Deo ut medium ad finem: Ergò nihil amat secundario. Quintò: Quia charitas nihil in Deo diligit, nisi ut ultimum finem: Sed quod diligitur secundario, non diligitur ut ultimus finis: Ergò nihil diligit in Deo secundario. Sextò: Quia nihil diligit in Deo, nisi super omnia: Sed quod diligitur secundario non diligitur super omnia: Ergò nihil diligit secundario.

25. Respondeo, hoc argumentum convincere assumptum, si loquamur in sensu reali, & probare primam conclusionem. Cæterum, quia nos, ut sæpè dixi, non possumus Theologicè explicare, quid sit illud, quod movet, & terminat charitatem in Deo, nisi distinguendo cum fundamento in re essentiam, attributa, & relationes; semel quod concipiamus, & loquamur distinctè, & explicitè, cum fundamento in ipsa simplicissima eminentia Dei, non possumus dicere quod omnia hæc æquè primo movent, & terminant, sicut nec possumus dicere, quod omnia hæc æquè primo Deum constituunt in ratione Dei, quia ad hoc non est fundamentum, siquidem non est fundamentum ut prædicata divina, quæ semel concipimus ut distincta, concipiamus sine ordine illo, quo inveniuntur participata in eis, in quibus participantur, nec ut concipiamus ea ut aggregatum per accidens ex omnibus illis æquè primo concurrentibus, sed solum est fundamentum ut ea concipiamus cum ordine essentia, & attributorum, non solum in essendo, sed etiam in terminando, & movendo ad sui visionem, & amorem, quia eodem ordine debent intelligi quoad amari, & intelligi, quo intelliguntur quoad esse in Deo;

siquidem amantur, & videntur ut sunt, & sic à nobis debent intelligi, videri, & amari, ut intelliguntur esse, & sicut cum tali ordine explicamus ea esse in Deo, ita cum tali ordine debemus explicare ea videri, & amari in Deo ipso. Quod supposito.

26. Concessa maiori argumenti, distinguo minorem: Re ipsa in se est vna simplicissima, ac summa bonitas in omni linea æquè primo; nego: In linea essentia per se primo, & per se secundo in lineis attributibus, concedo: & cum addis: *Absque distinctione attributorum, & essentia*, tu ipse tibi contradicis, quia dicis: *In omni linea*, & addis *sine distinctione*, cum tamen intelligendo omnem lineam, apertè intelligas plures, & distinctas lineas. Quod si dicas, ita te pronunciasse, quia aliter concipere, nec loqui vales explicando. Id etiam, & nos dicimus: Sed semel loquendo cum tali distinctione, iam locum habet distinctio de per se primo, & per se secundo data. Ad probationem maioris; iam supra diximus *num. 11.* vide etiam instantias manifestas *num. 15. & 16.* Ad primam confirmationem, distinguo maiorem: Non præscindit obiectivè, nec præbet fundamentum ut nos in illa distinguamus, nego: Et præbet tale fundamentum, concedo. Vel aliter: Non præscindit obiectivè, & nos possumus illam distinctè, & clarè explicare non præscindendo obiectivè, nego: Et non possumus, nisi præscindendo obiectivè; concedo antecedens, & distinguo consequens: Ergò ad totum terminatur, & ex toto movetur in sensu reali, concedo: In sensu formali, subdistinguo: Ad totum per se primo, nego: Ex parte per se primo, nempe ad essentiam, & ex parte per se secundo, nempe ad attributa, concedo; ex quo nihil contra nos. Ad secundam, distinguo antecedens: Nihil amat secundario, sumpto ly *secundario* in sensu reali, concedo: Sumpto in sensu formali, & explicativo ex nostro modo explicandi, & concipiendi; nego antecedens. Ad cuius primam probationem, distinguo maiorem: Nihil amat propter aliud; ly *propter aliud* sumpto in sensu reali; concedo: Sumpto in sensu formali, vel virtualiter, ut alij aiunt, nego maiorem, quia ad hoc opus non est, quod ipsa charitas, nec visio illam regulans, distinguat formaliter vnum, & aliud, sed satis est, quod nos non possimus loqui, nisi ibi distinguendo cum fundamento in re vnum, & aliud, nam eo ipso tenemur dicere quod amat vnum propter aliud, & non vnum, & aliud æquè primo. Ad secundam probationem; distinguo maiorem: Non stat amare vnum primario, & aliud secundario in sensu reali, nisi amando plura ut plura, concedo: Vnum primario, & aliud secundario in sensu formali; subdistinguo: Nisi

Nisi amando plura ut plura fundamentaliter, concedo: Formaliter nego maiorem, & eodem modo distinguo ly *comparativè unum ad aliud*, & eodem modo distincta minori, nego consequentiam, loquendo in sensu formali; quia ad hoc opus non est, quod ipse amor realiter distinguat inter unum, & aliud, nec quod realiter ordinet unum ad aliud, sed satis est, quod à nobis explicari non possit ille amor ad suum obiectum, nisi distinguendo in illo cum quodam ordine unum, & aliud, ut ipsi contrarij, velint nolint, distinguunt, licet non ordinent, sicut nos ordinamus, unum ad aliud, ut secundarium ad primum; distinguere enim ibi unum, & aliud, & velle quod unum, & aliud sit æquè primum sine ordine, est quod contradicimus.

27. Ad tertiam, distinguo maiorem: Amare aliquid secundario in sensu reali, est illud amare cum ordine obiectivo, vel formali, concedo: Amare illud secundario in sensu formali, subdistinguo: Est illud amare cum ordine obiectivo, vel formali actuali, nego: Actuali, vel fundamentali, concedo, & in hoc sensu, nego minorem, & consequentiam; quia ut aliquid ametur secundario in sensu formali, seu ex nostro modo concipiendi cum fundamento, satis est quod amans illud amet illud cum ordine fundamentali, hoc est, quod præbeat sufficiens fundamentum amor illius, ut nos concipiamus illum primario terminari ad unum, propter ipsum, & secundario ad aliud propter primum; ad quod non requiritur, quod amor ipse actu distinguat, nec formaliter, nec obiectivè unum, & aliud, sed satis est, quod distinguat fundamentaliter, hoc est, quod præbeat fundamentum nobis ut sic distinguamus, & præscindamus, si velimus distinctè, & clarè explicare amorem illum, eiusque obiectum. Ad quartam, vel nego maiorem, vel distinguo: Est illud amare ut medium latè, vel strictè, propriè, vel impropriè, concedo: Ut medium propriè tale, nego maiorem; & minorem in sensu concesso, quia ut aliquid secundario ametur non requiritur, quod ametur ut medium propriè tale, seu propriè utile, aliàs Deus nihil secundario amaret, ut supra vidimus; sed satis est amari ut medium, latè accipiendo medium pro omni illo, quod est ad finem, seu quod ad finem spectat, ut cumque spectet, sive spectet ut quid conducens ad finem consequendum, quæ est propria ratio mediij, sive spectet ut ad ipsum finem participandum, quæ est propria ratio creaturarum, sive ad ipsum glorificandum, & honorandum, sive denique ad ipsum intrinsecè constituendum perfectum, quo pacto spectant ad substantiam creatam accidentia propria cum ordine reali, & ad substantiam divinam attributa cum ordine fundamentali,

seu rationis ex nostro modo concipiendi, & id sufficit ut secundario amentur propter essentiam in sensu formali, & explicativo, sicut accidentia propria substantiæ creatæ amantur propter ipsam secundario in sensu reali, & virtutes infusæ, quæ sunt participationes attributorum, propter gratiam, quæ est participatio nature divinæ.

28. Ad quintam, distinguo maiorem: Charitas nihil in Deo diligit, nisi ut ultimum finem, in sensu reali, concedo: Nisi ut ultimum finem in sensu formali, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam intellectum in sensu formali: Quia charitas diligit quidem attributa ut ultimum finem in sensu reali, quia in sensu reali quidquid est in Deo est ultimus finis; cæterum, loquendo in sensu formali, & præcisivo, secundum quod à nobis intelligitur, attributa non sunt formaliter ultimus finis, sed sunt attributa, seu perfectiones ultimi finis, quæ ut talia non intelliguntur amari ultimatè propter se, sed propter essentiam, cuius sunt perfectiones attributales, quæ sola amatur ut ultimus finis in sensu formali. Ad sextam, distinguo pariter maiorem: Nihil diligit in Deo, nisi super omnia realiter à Deo distincta, seu in sensu reali loquendo, concedo: Nihil diligit, nisi super omnia virtualiter, aut ratione nostra distincta in ipso Deo, nego maiorem, quia licet charitas nihil diligit in Deo, nisi super omnia, quæ realiter non sunt ipse Deus; aliqua tamen diligit in Deo, & non super omnia, quæ ratione nostra distinguuntur ab ipso Deo, ut Deus est; quia hoc pacto solum diligit deitatem super omnia, siquidem sola illa est super omnia, quæ in Deo sunt ratione nostra distincta ab essentia; sapientiam enim, aut misericordiam non diligit super omnia alia attributa, minusque super deitatem ipsam, quæ constituitur Deus, sed solam Deitatem sic amat super omnia alia intrinseca ipsi Deo, non in sensu reali, quia in sensu reali non est ibi unum, & aliud, nec supra, & infra, sed in sensu formali, & ex nostro modo concipiendi.

29. Denique obijcies pro Ripalda: Quia obiectum formale charitatis est ratio communis bonitatis divinæ prout indifferenter dicitur, vel de collectione omnium, quæ sunt in Deo, vel de quolibet seorsim: Ergo non est sola bonitas nature. Probat assumptum: Obiectum formale charitatis debet amplecti omnem rationem motivam affectuum, vel actuum charitatis: Sed sola ratio illa boni divini sic communis amplectitur omnem rationem motivam actuum charitatis: Ergo sola illa est motivum formale adæquatam charitatis. Probat minorem, quia per charitatem potest Deus amari, quia Deus, vel quia summè perfectus in omni linea collectivè, hoc est, quia summè sapiens,

piens, summè iustus, summè misericors, summè potens, &c. collectivè; vel præcisè, quia summè sapiens, aut præcisè, quia summè iustus, &c. Ergo omnes istæ possunt esse rationes motivæ affectuum charitatis: Sed sola ratio illa communis bonitatis divinæ amplectitur ex æquo omnes istas rationes: Ergo sola illa amplectitur omnes rationes motivas affectuum charitatis. Confirmat: Omnes affectus charitatis debent specificari, & moveri ex motivo, & specificativo charitatis: Sed omnes prædicti affectus sunt charitatis: Ergo moventur ex specificativo, & motivo charitatis. Probat minorem, primò: Quia omnes illi affectus sunt Theologici, siquidem omnes moventur ex bono increato: Ergo sunt affectus virtutis Theologicæ: Sed non alterius, nisi charitatis: Ergo sunt affectus charitatis. Secundò: Quia omnis affectus amicitie erga Deum est actus charitatis: Sed omnes illi affectus sunt amicitie erga Deum: Ergo & actus charitatis. Probat minorem, tum, quia quolibet ex illis affectibus diligimus Deum propter se, tum illum diligimus propter perfectionem ipsius. Tum, quia sæpè amicos nostros diligimus, vel propter omnes eorum perfectiones, & virtutes collectivè in genere nobis propositas, vel propter singulas divisim, ut propter liberalitatem, vel propter modestiam, &c. & tamen omnes isti affectus sunt amicabiles, seu strictè amicitie erga ipsos: Ergo pariter erga Deum. Secundò: Quia quilibet ex illis affectibus sufficit ad iustificationem, si sit efficax, & super omnia; nam sanè qui detestaretur peccatum efficaciter ex amore divinæ misericordie super omnia, aut ex amore Dei, quia summè sapientis, aut quia summè iusti, vel quia summè boni in genere, aut quia collectivè summè boni ex omnibus eius perfectionibus, absdubio iustificaretur: Sed solus affectus charitatis sufficit ad iustificationem: Ergo omnes illi affectus sunt charitatis. Tertio: Quia cæteri habitus Theologici non solum respiciunt Deum ut Deum formaliter, sed etiam ut perfectum singulis, aut omnibus attributis collectivè, aut sigillatim; spes enim potest sperare videre Deum, tum ut Deum formaliter; tum ut summè sapientem sigillatim; tum ut summè perfectum in genere, aut collectivè omnibus suis perfectionibus: Similiter fides potest credere Deum ut Deum, vel sigillatim, aut collectivè, aut in genere cum omnibus, & singulis perfectionibus, & lumen gloriæ videt in Deo, non solam deitatem, sed omnes, & singulas perfectiones: Ergo pariter dicendum est de charitate.

30. Respondeo, negando assumptum. Ad eius probationem, vel nego, vel distinguo maiorem: Debet amplecti omnem rationem primariò motivam affectus primarij

charitatis, concedo: Omnes rationes motivæ omnium affectuum, sive primariò, sive secundariò spectent ad charitatem, subdistinguo: Debet amplecti omnes illas ut rectum sua obliqua, concedo: Ut ratio communis ex æquo omnes illas, nego maiorem, & minorem in sensu concesso. Ad eius probationem, distinguo antecedens: Potest Deus amari per charitatem sub omnibus illis motivis æquè primò, nego: Quia Deus est primariò, & ex reliquis per se secundo, aut secundariò, concedo antecedens, & nego consequentiam, quæ non inferitur.

31. Sed dices: Potest quis diligere Deum, quia summè sapientem, & propter bonitatem sapientiæ diligere illi omnes alias perfectiones: Ergo potest diligere illum, quia summè sapientem primariò, seu æquè primo, ac diligitur quia Deus: Sed hic affectus erit charitatis: Ergo per charitatem potest diligi primariò, seu æquè primo quia sapiens, ac quia Deus. Respondeo, distinguendo antecedens, quoad secundam partem: Et propter illius sapientiam diligere illi omnes alias perfectiones, ex meritis obiecti, & ex nativa inclinatione charitatis ad sic diligendum, nego: Ex libera ordinatione diligentis, omitto antecedens, & distinguo consequens, eodem modo; & ad minorem sub sumptam dico, quod ille affectus erit charitatis quod substantiam, sed non ex inclinatione charitatis quoad illam ordinationem arbitrariam diligentis, seu præposteram, nec ex meritis obiecti, quia obiectum charitatis, ex suppositione quod sub singulis perfectionibus diligatur, exigit quod illæ attingantur, & moveant eo ordine quo concipiuntur cum fundamento in re convenire Deo; cum verò in Deo deitas non sit propter sapientiam, nec cæteræ perfectiones propter illam ut finem, sed è contra, sapientia, & cæteræ perfectiones propter deitatem, inter se autem una non sit propter alias, nec è contra, indè est, quod ex meritis obiecti, & attenda exigentia illius, & consequenter nec ex nativa inclinatione charitatis, quæ commensuratur exigentiæ obiecti, non potest diligi deitas propter sapientiam, nec ex amore illius, sed solum è contra, nec cæteræ perfectiones attributales propter unam sigillatim; sed omnes propter Deum ut Deum: Quod si ordine præpostero diligantur, quantum ad illum ordinem affectus ille non erit ex charitate, nec ex meritis, aut exigentia obiecti, sed ex arbitrio diligentis; charitas autem non specificatur ex obiecto, quod solum ex arbitrio diligentis accipitur ut primum respectu cæterorum, sed ex illo, quod ex meritis obiecti exigit primariò movere, & amari, quia specificativa habituum, non sunt ex arbitrio cuiusque, sed ex meritis obiecti,

iecti, & ex tria inclinatione habitus commensurata exigentię obiecti. Ex quo.

32. Ad confirmationem, distinguo maiorem: Omnis affectus charitatis primarius debet moveri primario ex obiecto specificativo, & motivo charitatis; concedo: Omnis affectus sive primarius, sive secundarius, negò. Et distinguo minorem, omnes illi affectus sunt charitatis æquè primo, negò: Vnus solum primarius, nempe quo diligitur, quia Deus summè bonus essentialiter, & alij secundarij, concedo minorem; cuius probationes, quas Ripalda multiplicat, nihil aliud probant. Non prima, quia ex quo omnes illi affectus sint Theologici, solum probatur, quod sint affectus, vel primarius, vel secundarij virtutis Theologicę, quia bene possunt dari affectus secundarij virtutis Theologicę, qui sint Theologici, quia specificantur ab aliquo prædicato Dei increato, & Divino: Vel potest dici, quod sunt affectus Theologici in sensu reali, quia moventur ex prædicatis, quæ realiter sunt ipse Deus; licet non Theologici, nisi tantum obliquè, & indirectè in sensu formali, quatenus formaliter moventur directè ex aliquo Dei, & non directè ex ipso Deo ut Deus est: Ex quo non inferas esse directè morales, quia inter affectum directè moralem, & directè Theologicum, datur medium, nempe affectus indirectè Theologicus consequens secundario ad affectum directè Theologicum, tanquam ad primarium; unde nec actus secundarius charitatis est directè moralis, quamvis nec sit directè Theologicus, quia est indirectè Theologicus, id est, secundarius ad Theologicum, & participativè, seu consequitivè Theologicus. Nec secunda, quia dato, quod omnes illi affectus sint amicabiles erga Deum, non tamen opus est, quod omnis affectus amicabilis Dei sit actus primarius charitatis, nisi sit erga Deum, quia Deus est. Nec oppositum probatur, ex eo quod quilibet affectus ex illis sufficeret ad iustificationem, quia bene potest ad iustificationem sufficere actus secundarius charitatis, qui virtualiter sit amor Dei super omnia, licet non formaliter, ut patet in actu contritionis, in quantum virtualiter est amor Dei super omnia. Nec demum tertia, quia licet illi habitus Theologici possint secundario respicere ea omnia motiva, & rationes, non tamen primario, nisi solam deitatem, vel sub ratione veri credibilis, ut fides; vel sub ratione veri ut est in se, ut lumen glorię; vel sub ratione boni nostri, ut spes; vel sub ratione summi boni prout est in se, ut charitas.

33. Et hæc de obiecto charitatis, ubi notandum duxi, ne forsam desideres voces distinctionis virtualis, aut ordinis utrun-

que; me non ideo illas prætermisisse, quia distinctionem virtuales extrinsecam negem in prædicatis divinis, sed quia illam intrinsecam non admitto, & malui uti vocibus distinctionis rationis cum fundamento, aut ex nostro modo concipiendi, quia in his nulla est æquatio.

QUÆSTIO XVI.

AN CHARITAS SIT FIDE PERFECTIOR, non solum moraliter, sed etiam physicè?

HANC quæstionem controversant Thomistæ super artic. 4. D. Thom. in præsent. In qua, licet supponant litteram D. Thom. absolutè asserentis, & probantis, charitatem esse perfectiorem fide, nihilominus aliqui illorum, ut Ferrara 3. contra gent. cap. 23. & Serra in præsent. artic. 6. quæst. 23. Ferrer quæst. 9. §. 2. asserunt, litteram D. Thom. intelligi debere solum in esse moris, non vero in esse entis, & physicè, nam hoc in genere fidei excedere charitatem docent. Veruntamen opposita sententia est communis inter Thomistas, imò & inter extraneos, quos citant, & secuntur in præsent. PP. Salmantic. Disput. 7. dub. 1. num. 33.

2. Et quidem, quod charitas sit præstantior fide absolutè, præscindendo à genere in quo sit præstantior, est incontestabile inter Catholicos, tanquam quid de fide, tum ex illo Apostol. 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc, maior autem horum est charitas.* Et cap. 12. præmissis pluribus gratijs, & charismatibus, inquit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, quam esse charitatem ibi satis ostendit, dum omnia alia sine charitate nihil valere dicit.* Et D. Thom. ad ea verba: *Dilectio, inquit, est via, qua directius in Deum itur.* Tum ex illo ad Colos. 3. post exortationem ad omnes virtutes, inquit: *Super omnia autem hæc charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Tum præcipue ex illo Matth. 22. *Hoc est maximum, & primum mandatum: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Secundum autem simile huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet, & Propheta.* Patet autem quod maximum mandatum debuit esse de perfectissima virtute. Tum, quia perfectissima est illa virtus, ad quam, ut ad finem, ordinantur omnia opera virtutum, quæ lex ordinat, & præscribit: Sed talis est charitas, iuxta illud 1. ad Thimothe. 1. *Finis autem legis est charitas.* Ergò. Tum etiam ex SS. PP. qui in hoc ipsum conspirant, quorum loca referuntur.

Quæst. XVI. An charitas sit perfectior fide? &c.

runt PP. Salmant. Tum, quia charitas est forma omnium, quæ dat illis ultimam perfectionem, speciem, & pulchritudinem, & meritum, adeò ut sine illa nihil valeant, iuxta illud Apostol. 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, &c. charitatem autem non habuerò, nihil sum, nihil mihi prodest, factus sum velut as sonans, aut cymbalum tintiens; illa autem omnia valet, unde Augult. in Sent. à Prosp. collectis numer. 377. sic ait: Quanta est charitas, qua si desit, frustra habentur cætera, si adsit habentur omnia.* Et Tractat. 87. in Ioann. Merito igitur Magister bonus dilectionem sic sæpe commendat, tanquam sola præcipienda sit, sine qua non possunt prodesse cætera bona, & qua non potest haberi sine cæteris bonis, quibus homo efficitur bonus. Tum, quia virtus definitur: *Quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit;* hoc autem nulli alteri virtuti æquè competit ac charitati, siquidem subiectum, & omnia eius opera, ac virtutis in Deum ordinat, in quo ordine bonitas, & rectitudo subiecti, & omnium eius operationum ultimè consistit. Tum, quia ipsa imperat cæteris omnibus virtutibus, à nulloque imperatur ex natura sua, quia nempe sola est, quæ respicit ultimam finem omnium; & facultati respicienti finem aliarum incumbit imperare cæteras, & non imperari ab eis; ut patet in artibus, militari, & equestri, nam militaris imperat equestri, eo quod finis equestris est militia, imò & polytica imperat militari, quia finis militiæ est bonum polyticum, & commune Reipublicæ: Sed perfectior est virtus cæteris omnibus imperans, quam alia ab ea imperatæ, sicut maior est Rex, quam eius subditi: Ergò. Demum, quia nulla alia virtus magis nos coniungit Deo, nec magis nos Deo assimilat, quam charitas, iuxta illud Ioann. Epist. 1. cap. 1. *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo:* Ergò nulla alia melior est virtus, nec ipsa fides.

3. Quid ergò, quod Lutherus oppositum asseruerit? Erravit sanè contra fidem, sive contra ipsum Verbum Dei, quod adeò se sequi iactabat. Allegat omnia illa loca, in quibus Apostol. videtur fidei attribuere iustificationem, ut ad Rom. 1. *Iustus ex fide vivit.* Et 5. *Iustificati igitur per fidem.* Vbi semper intelligit per fidem solam, adeò ut in ipso textu ausus fuerit ly solam addere, ut suos falleret; & ex indè fidem extollebat supra charitatem, utpotè, quæ sine charitate sufficeret ad hominem iustificandum. Veruntamen oppositum definit Concil. Trident. Session. 6. de Iustific. cap. 8. dicens, prædicta Apostoli verba intelligenda esse in eo sensu, quem perpetuo tenuit S. M. E. nempe, ut per fidem iustificari

dicamus, quia fides est humana salutis initium, & fundamentum, & radix iustificationis, non verò quia ipsa sola sine charitate iustificet, ut somniabit Lutherus, quia solum iustificat, dum per dilectionem operatur, ut dicit idem Apostol. ad Galat. 5. Hoc igitur supposito.

NOSTRA CONCLUSIO.

4. DICO: Charitas est fide perfectior, non solum in esse moris, sed etiam in esse entis, seu in specie qualitatis, & in hoc etiam sensu intelligenda est littera D. Thom. Hoc secundum probatur, nam D. Thom. Tum in præsent. Tum 1. 2. quæst. 66. Tum quæst. unic. de Charitat. in Disput. semper asserit absolutè, charitatem esse perfectiorem fide, & excellentissimam, maximam, potissimamque omnium virtutum: Sed non est credibile, quod si esset imperfectior physicè, & in esse entis, hoc non distinxisset: Ergò. Nec dicas cum M. Ferrer D. Thom. agere in eis locis ut Theologum, non ut Methaphysicum; in quibus hæc est differentia, quod Theologus contemplatur virtutes in esse moris in quantum magis, vel minus nos Deo coniungunt, Methaphysicus verò per ordinem ad suum obiectum in esse obiecti, ex quo specificantur; eoque D. Thom. rectè affirmat ut Theologus charitatem esse perfectiorem, quia perfectius nos Deo coniungit; licet ut Methaphysicus oppositum diceret, quia fides tendit in obiectum nobilissimum in esse obiecti. Contra enim est: Quia D. Thom. uti perfectissimus Theologus non agit ita præcisè ut Theologus, quod non attendat considerationem methaphysicam; Theologia enim non agit perfectè de suo obiecto, nisi utendo tanquam ancillis Physicæ, & Methaphysicæ, ut videre est in ipso D. Thom. qui principia Physicæ, & Methaphysicæ ferè nunquam prætermittit in suis articulis: Mirum ergo esset, quod tunc, quaterve excitans præsentem quæstionem, illam oblitus fuisset. Tum, quia iuxta M. Ferrer, consideratio methaphysica est per ordinem ad obiectum in esse obiecti: Sed D. Thom. probat maiorem perfectionem charitatis præ fide, & spe, ex obiecto illius in esse obiecti; quia nempe fides, & spes attingunt Deum secundum quod ex ipso provenit nobis, vel cognitio veri, vel adeptio boni, sed charitas attingit Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat: Semper autem est maius id quod est per se, quam id quod est per aliud; ex quo infert, quod maius, & excellentius est obiectum charitatis, nempe Deus ut est in se, quam obiectum fidei, & spei, nempe Deus ut ex eo aliquid nobis provenit; non quidem maius in esse entis, quia Deus in esse entis non est maior Deo: Ergò esse obiecti. Et tamen infert: *Et ideo charitas est excellentior.*

lenior fide, & spe. Ergo id probat ut methaphisicus, & non solum ut Theologus. Mitto alia quibus PP. Salmant. aperte revincunt hanc evasionem, & erudite probant mentem D. Thom. de utraque perfectione esse intelligendam, nempe in esse moris, & in esse entis; quia in D. Thom. hoc indubitabile videbatur.

5. Probatur deinde conclusio rationibus ex D. Thom. de promptis. Primò: Quia illa est perfectior virtus, adhuc in esse physico, quæ respicit nobilius obiectum, in esse obiecti: Sed charitas respicit novilius obiectum, in esse obiecti, quam fides: Ergo est illa perfectior, adhuc in esse physico. Probatur minor: Quia charitas attingit Deum ut summum bonum in se, & propter se; fides verò attingit ipsum ut nobis obscure revelantem, & loquentem: Sed nobilius obiectum est Deus ut in se, & propter se, quam Deus ut nobis obscure revelans: Ergo. Probatur minor: Quia Deus ut in se, & propter se nullam explicat restrictionem, aut limitationem, sed summam amplitudinem, & perfectionem, ut tamen nobis obscure revelans explicat modum finitum, & obscurum loquendi ad extra conformiter ad nostram capacitatem: Sed nobilius obiectum est Deus ut dicens totam suam amplitudinem, & perfectionem sine ulla restrictione, quam ut se explicans ad extra modo obscuro, finito, & commensurato nostræ capacitati: Ergo. Explicatur: Deus plus infinite est in se ipso absolute, quam sit ad extra comparative ad nos, quia nunquam potest explicare ad extra tantum quantum est ad intra in se ipso absolute: Sed est obiectum charitatis secundum quod est in se; obiectum autem fidei, & spei secundum quod est ad extra comparative ad nos, nempe secundum quod ad extra est Doctor noster, & noster adiutor: Ergo longè nobilius est ut obiectum charitatis, quam ut obiectum fidei, & spei.

6. Dices, hanc rationem instanti, tum quia omnipotentia, quæ ut talis est ad nos, non est minus perfecta, quam æternitas, quæ est ad se, & non ad extra: Tum inveracitate, quæ solum est ad nos, & tamen non est minus perfecta, quam bonitas, quæ est in Deo ad se. Sed contra, primò: Quia quod omnipotentia non sit minus perfecta formaliter, quam æternitas, ideo est, quia æternitas licet ad se, non explicat summa amplitudine perfectionem Dei, sed solum in vna linea, nempe durationis: Sed Deus ut summè bonus in se explicat cum summa amplitudine totam Dei perfectionem, vel formaliter in esse Dei, vel etiam radicaliter in omni linea perfectionis: Ergo explicat maiorem nobilitatem in esse obiecti, quam quodlibet attributum ut ad nos, licet æternitas non explicet maiorem perfectionem, quam omnipotentia in se. Secundo

quod: Quia omnipotentia potest considerari dupliciter, vel ut est in se quasi in actu primo absoluta ab omni respectu transcendentali ad nos, nam talis est in se, ut suo loco dicemus; & hoc pacto coincidit cum Deo ut in se, quia consideratur ut in se & sic instantia non est ad rem: Vel potest considerari ut se explicat in effectibus per operationes ad extra; & sic instantia est ad rem, sed omnipotentia infinite minus explicat, quam quod primo modo importat, & minus etiam, quam quolibet attributum ad intra, quia solum finitè se explicat ad extra, & quolibet attributum est infinitum ad intra: Sed obiectum fidei, aut spei non est Deus secundum præcisam, & absolutam potestatem loquendi, aut auxiliandi ad extra, ut absolutam, & in se infinitam, sed ut se explicat ad nos conformiter ad nostram capacitatem: Ergo semper manet minus nobile obiectum fidei, & spei, quam Deus ut est in se. Tertio: Quia quod attinet ad veracitatem, vel summum ut perfectio absoluta Dei in actu primo, & hoc modo instantia non est ad rem, quia non facimus comparisonem inter Deum quasi potentem ad extra in actu primo, & Deum in se; quia utroque modo consideratur ut in se absolute, & sine connotatione ad nos: Vel ut se explicat per loquutionem ad extra conformiter ad nostram capacitatem, & hoc modo sanè minus explicat, & minus nobile obiectum est, quam bonitas quæ Deus in se bonus est: Ergo hæc etiam instantia est nulla. Confirmatur: Quia Deus potest amari etiam per charitatem quia est in se omnipotens, & quia est in se summè verax absolute: Rogo ergo, erit tunc obiectum istius actus charitatis nobilius; quam obiectum spei, & fidei? Dico quod erit, quia actus iste charitatis respicit omnipotentiam, & veracitatem ut est in se, sine connotatione ad nos; fides verò respicit solum veracitatem ut se explicantem obscure conformiter ad nostram capacitatem, & spes omnipotentiam ut auxiliantem nobis conformiter ad nostram capacitatem; & magis dicit primo, quam secundo modo: Ergo potiori ratione nobilius erit obiectum primarium charitatis, nempe Deus ut est in se absolute, quam obiectum fidei, & spei.

7. Secundo probatur ex eodem D. Thom. in present. art. 6. ad 1. & 1. part. quest. 82. art. 3. in corp. Quia perfectior est in nobis amor, quam cognitio, quando ambo sunt erga superiora nobis, licet erga inferiora perfectior sit cognitio, quam amor: Sed per fidem cognoscimus, & per charitatem amamus quæ sunt superiora nobis: Ergo perfectior est charitas, quam fides. Probatur maior: Quia quæ cognoscimus, cognoscimus intendendo

hendo illa ad nos, & intra nos, & secundum modum quo in nobis sunt; quæ autem amamus, amamus voluntate, quæ fertur ad res ut sunt in se: Sed superiora nobis perfectiori modo sunt in se ipsis, quam in nobis: Ergo perfectiori modo attinguntur à nobis per amorem, quam per cognitionem. E contra autem est erga inferiora, quia illa perfectiori modo sunt in nobis, quam in se ipsis; unde (inquit Div. Thom.) Philosoph. prætulit virtutes intellectuales moralibus, quia illæ, & istæ sunt de his, quæ sunt infra nos. Nec ex hoc inferas, ut aliqui inferunt, visionem beatificam fore minus perfectam amore beatifico. Propterea enim dixi in nobis, quia in nobis superiora non sunt obiectivè prout sunt in se, sed longè aliter, & imperfectiori modo; attamen in beatis, Deus est obiectivè in illis ut est in se, & sic ibi cognitio Dei non potest excedi à charitate ex attingentia Dei ut est in se, quia etiam ipsa videt Deum ut in se, quia est in ipsis, ut est in se; unde cum visio aliàs excedat in ratione generica intellectivi, potest esse simpliciter perfectior amore.

8. Nec item inferas pro inconvenienti, quod amor Dei Authoris naturæ erit perfectior, quam cognitio, seu contemplatio naturalis ipsius. Tum, quia in hoc nullum esset inconveniens. Quid enim quod dicamus amorem Dei Authoris naturæ super omnia esse perfectiorem etiam physicè, quam ipsius contemplationem ex effectibus naturalibus, & à posteriori conceptam? Dices, esse inconveniens, quia aliàs non in illa contemplatione, sed in illo amore foret collocanda beatitudo formalis naturalis, contra expressa testimonia Philosophi, & D. Thom. & contra communem doctrinam Thomistarum. Sed contra est: Quia non ideo in illa contemplatione collocant beatitudinem formalem, quia perfectior sit, sed quia est affectio, & tentio, seu tractio ad se beatitudinis obiectivæ: Sed hæc ratio maneret, quamvis esset minus perfecta, quam amor: Ergo, hoc admisso, posset in illa constitui beatitudo formalis naturalis. Tum etiam, quia nec sequitur, quod amor ille sit perfectior illa contemplatione, quia amor ille non tendit ad Deum prout est in se absolute à connotatione ad creaturas; aliàs enim satis difficile explicaretur distinctio illius amoris à charitate supernaturali; sed est amor Dei ut explicantis suam bonitatem in effectibus naturalibus, sive tanquam totius, cuius quasi partes, vel participationes sunt omnes creature, ut alibi explicabo; & ideo non est titulus, cui excedat contemplationem illam, quæ simili modo Deum contemplatur. Nec magis exigit amor ille, titulo actus voluntatis, quia voluntas non petit ferri ad rem prout est in se sem-

Illustris. Palanc.

per absolute, sed prout est in se, vel absolute, vel connotative ad aliud. E contra est in charitate, quæ omnino fertur in Deum prout summè bonum in se, & propter se absolute; ad quod non pertingit fides, quæ illum cognoscit, tum ut nobis revelantem, tum prout representatur intra nos per species rerum materialium.

9. Tertio probatur, quia charitas perfectius nos unit cum Deo, quam fides: Sed virtus perfectius uniens cum Deo est perfectior: Ergo charitas perfectior est, quam fides. Maior patet, tum, quia fides importat absentiam, & distantiam quandam à Deo, cum solum cognoscat illum ex auditu, non ex visu, sicut conoscimus res absentes; attamen charitas affectivè nos unit cum Deo ut est in se. Tum & præcipue ex illo Ioann. Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet; & Deus in eo, quod quidem nec dictum est, nec dici potest de fide: Ergo charitas perfectius nos coniungit cum Deo. Dices, hoc ad summum probare, quod charitas sit perfectior in esse moris, non verò in esse entis, & physicè. Sed contra est: Quia maior perfectio in esse moris, quando convenit actu, vel habitui intrinsecè, & ex natura sua, & non per aliquam denominationem, aut impositionem moralem ex forma re ipsa extrinseca, arguit maiorem perfectionem etiam physicam, & in esse entis: Ergo ruit solutio. Probatur assumptum: Quia maior perfectio in esse moris consistit in maiori adhesionem, & commensurationem cum prima regula moralitatis, quæ est ipse Deus, aut eius divina lex, & voluntas: Sed maior adhesio, & commensuratio cum Deo, aut cum eius divina lege, & voluntate esse non potest absque maiori perfectione physica, & reali: Ergo. Probo minorem: Quia in creatura rationali absque dubio est maior perfectio, non solum moralis, sed etiam physica, magis adherere, & conformari suo ultimo fini, ut tali, magisque assequi suum ultimum finem; hoc enim commune est omni creaturæ, nempe esse perfectiorem, quanto magis suo fini accedit, & quod magis suum finem assequitur; & illi proportionatur: Sed creatura rationalis magis accedit, & adheret suo ultimo fini, magisque illum assequitur, quod magis adheret, & commensuratur cum Deo, aut cum eius divina lege, & voluntate; siquidem hic est eius proprius; & ultimus finis; nempe adherere Deo, eiusque legi, ac voluntati conformari: Ergo tantò magis perfectior, nedum moraliter, sed etiam physicè: Ergo hæc est maior illius perfectio etiam physica. Quam si nolis appellare physicam, quia non est innata naturæ, nec eodem modo illi convenientis, aut ex naturæ instinctu sicut operationes, & perfectiones aliarum naturam

Dddd

non

non intellectualium; quæstio erit purè deno- mine, quia nec nos perfectionem charitatis in tali sensu physicam appellamus, sed solum qua- tenus re ipsa reddit realiter, & intrinsecè na- turam rationalem magis suo fini accedentem, in qua eius vera, & realis perfectio propria consistit.

10. Confirmatur, nam rogo à te: In quo consistit maior perfectio physica pro- pria creaturæ rationalis, ut talis? Si neges sup- positum, dicens, perfectionem propriam creaturæ rationalis ut talis non esse physicam, sed moralem: Ergò dum distinguis, quod charitas est perfectior fide in esse moris, sed non in esse physice, quia in hoc præstat fides charitati, solum dicit fidem excedere charita- tem in perfectione non propria creaturæ ra- tionali, ut rationali: Quod sanè haud facile explicabitur, & non erit ad rem, quia in præ- senti comparamus charitatem cum fide in per- fectione propria creaturæ rationalis ut talis, inquirendo quænam ex illis sit maior perfe- ctio creaturæ rationalis ut talis; non verò quænam sit maior perfectio naturæ animalis, aut alterius naturæ communis. Si verò non neges suppositum, assigna in quo maior per- fectione creaturæ rationalis ut talis sit? Sa- nè non aliter responderi potest, nisi quod consistit in maiori accessu ad suum proprium, & ultimum finem: Sed absdubio per charita- tem magis accedit creatura rationalis ad suum proprium, & ultimum finem, quam per fidem. Ergò.

11. Dices, consistere in maiori ac- cessu physico, sed non in maiori accessu affe- ctivo, & morali. Sed contra: Quia accessus physicus non potest esse proprius creaturæ ra- tionalis, si intelligatur contradistinctus ab ac- cessu affectivo, vel intentionali: Sed maior perfectio physica propria creaturæ intellectu- alis non potest consistere in accessu non proprio creaturæ rationalis: Ergò nec in accessu phy- sico contradistincto ab actu intentionali, aut affectivo. Secundò: Quia nec de fide potest verificari, quod importet maiorem accessum physicum ad finem proprium creaturæ ratio- nalis. Tertio: Quia ad finem ut finem non ac- cedit creatura rationalis ut talis physice, sed so- lum affectivè, aut intellectivè. Quarto: Quia si aliquis accessus physicus potest excogitari in creatura rationali, maxime in quantum physice participat de Deo magis ac magis de propria perfectione: Sed charitas hoc modo magis accedit physice ad Deum: Ergò adhuc physice est magis perfecta. Probo minorem: Quia nemo potest magis accedere ad Deum ut ultimum finem, nisi in quantum magis parti- cipat de Deo ut primo principio, in Deo enim ratio ultimi finis, & primi principij sibi invicem correspondent, sicut ratio cau-

sæ efficientis, & ratio causæ finalis; quò enim magis finalizat, magis efficit, & quò magis creatura subordinatur illi ut fini, tantò magis illi subordinatur ut efficienti: Sed cha- ritas magis accedit ad Deum ut finem quàm fi- des: Ergò magis de illo participat ut efficien- ti, & magis illi ut efficienti subordinatur quàm fides: Ergò magis accedit etiam physice.

SOLVUNTUR OBIECTA.

OBIECTIS primò pro con- traria sententia. Fides est virtus intellectus, chari- tas voluntatis: Sed intellectus est potentia sim- pliciter nobilior, quàm voluntas: Ergò fides est virtus potentie nobilioris quàm charitas: Sed virtutes proportionantur potentijs, cuius sunt virtutes: Ergò etiam fides est nobilior simpliciter quàm charitas. Confirmatur: Nam idè intellectus est perfectior simpliciter quàm voluntas, quia tendit sub ratione veri, quæ est ratio obiectiva simplicior, & abstractior, quàm ratio boni, sub qua tendit voluntas: Sed etiam charitas tendit sub ratione boni, & fi- des sub ratione veri: Ergò fides est perfectior. Respondetur, concessa maiori, & minori, dis- tinguendo consequens: Ergò fides est virtus perfectissima potentie nobilioris, nego im- perfecta, concedo consequentiam, & distin- guo minorem: Virtutes proportionantur po- tentijs cuius sunt virtutes, omnes æquali pro- portione, nego minorem: Inæqualiter iux- ta inæqualitatem proprii obiecti, & modi tendendi, concedo minorem, & nego con- sequentiam. Itaque non omnes virtutes pro- portionantur æqualiter cum potentijs, alijs non solum fides, sed logica ipsa, aut natu- ralis philosophia, quæ, ut scientia est, est virtus intellectualis, esset perfectior charita- te simpliciter; quod quis dicat? Proportio- nantur autem cum potentijs inæqualiter iux- tarum diversitatem, ita quod cæteris pari- bus, perfectior est virtus potentie nobilia- ris, quàm potentie minus nobilis, sed per- fectione est virtus perfectissima potentie nobilioris, quàm virtus etiam perfectissima po- tentie minus nobilis; non ita quod sit magis perfecta quilibet virtus, licet infima, poten- tie nobilioris, quàm perfectissima potentie minus nobilis; potissimè si non servent æquali- tatem, nec in modo tendendi, nec in obiecto formali: Et sic contingit in charitate, & fide, nam charitas est virtus perfectissima volunta- tis habens obiectum perfectissimum, & perfe- ctissimo modo attactum, nempe Deum, ut est summum bonum in se; at tamen fides non est virtus perfectissima intellectus, sed cum im- perfectione obscuritatis; nec habens obiectum per-

fectissimum intellectus, quia licet respiciat Deum, non respicit illum ut est in se, sed enig- maticè, & per species rerum creaturum: Undè minimè probatur quod sit perfectior simplici- ter quàm charitas.

13. Ex quo ad confirmationem, concessa maiori, distingo minorem: Fides tendit sub ratione veri, & charitas sub ratio- ne boni cum inæqualitate in illa ratione veri, & hæc ratione boni, concedo: Cum æquali- tate, negò: Itaque ex terminis, & absolu- tè, seu cæteris paribus, perfectius est tende- re sub ratione veri, quàm sub ratione boni, & perfectior ratio obiectiva est ratio ve- ri, quàm ratio boni, & idè rectè indè pro- batur quod intellectus est simpliciter perfec- tor, quàm voluntas, quia potentie istæ ex se non respiciunt hoc verum, aut hoc bonum, sed verum illa, & hæc bonum absolute, ex terminis, & ingenere. Cum hoc autem rectè cohæret, quod aliqua ratio boni sit nobilior, simplicior, & abstractior, quàm aliqua ratio veri, sicut ex terminis perfectior est substan- tia cælestis, quàm sublunaris, sed potest esse aliqua substantia sublunaris perfectior cæles- ti, ut quolibet vivens, vel saltè vivens ra- tionale. Et ex terminis perfectior est cog- nitio intellectus Angelici, quàm cognitio intel- lectus humani, & tamen potest aliqua cog- nitio intellectus humani esse simpliciter perfec- tor cognitione intellectus Angelici, ut visio elicita ab intellectu humano Christi Domini erga Divinam essentiam, imò & cognitio qua anima separata cognoscit Angelum, quid- ditativè perfectior est simpliciter, quàm cog- nitio qua ipse Angelus cognoscit lapidem, & sic de alijs. Sic ergò obiectum charitatis, quod est bonum divinum ut est in se, potest esse no- bilius, & abstractius, quàm verum quod est obiectum fidei, quamvis verum exterminis sit nobilius obiectum, quàm bonum exterminis.

14. Sed replicabis primò: Quia species contenta sub genere perfectiori est perfectior, quàm species contenta sub gene- re minus perfecto: Sed intellectibus ex genere suo est perfectius volitivo ex genere suo iuxta dicta, & fides est quasi species con- tenta sub primo, charitas sub secundo: Ergò fides est perfectior, quàm charitas. Secundò: Quia dato casu quod charitas propter sui spe- ciale obiectum, & modum tendendi sit per- fectione fide, hic excessus est talis secundum quid, & non tollit oppositum excessum sim- pliciter: Ergò semper manet fides simplici- ter perfectior, quàm charitas. Probat per an- tecedens ex D. Thom. 1. part. quæst. 82. artic. 3. vbi ait: *Quod secundum quid, & per com- parationem ad alterum voluntas invenitur in- terdum altior intellectu, quando nempe ob-*

iectum voluntatis in altiori re invenitur, quàm obiectum intellectus, ut supra arguebamus in 2. prob. Sed ex hoc capite probabimus excessum charitatis supra fidem: Ergò est excessus secundum quid. Undè, concludit D. Thom. melior est amor Dei quam cognitio, nempe, se- cundum quid, simpliciter tamen intellectus est melior voluntate. Tertio: Quia fides est per- fectione nostra intellectus, cum non habeat aliam perfectiorem: Sed per nos virtus perfectissima potentie nobilioris excedit per- fectionem potentie minus nobilis: Ergò ex- cedit charitatem.

15. Respondeo, distinguo maio- rem: Species contenta sub genere perfectiori est perfectior, si ratione differentie non superetur multò magis ab specie generis im- perfectioris, concedo: Si superetur multò magis, nego maiorem, & concessa minori, consequentiam, quia stat optimè, quod due species taliter comparentur, quod vna ex- cedit aliam in perfectione generica, sed altera excedat primam in differentia specifica, non solum quantum sufficit ad refarciendum ex- cessum genericum, sed multò magis; & quæ sic excedit, est perfectior simpliciter; & sic est charitas respectu fidei. Ad secundam, distingo antecedens: Ille excessus est exces- sus secundum quid respectivè ad potentiam, concedo: Respectivè ad virtutes fidei, & cha- ritatis, nego antecedens, quia sensus D. Thom. ibid. ut legenti constabit, solum est, quod ex- cessus, quem respectu aliquorum obiecto- rum, v. gr. Dei, habet voluntas in amando ipsum; præ intellectu in cognitione illius, sit secundum quid respectu potentie, & non tollat quod intellectus sit simpliciter melior vo- luntate; quia perfectio potentie simpliciter non sumitur ab hoc, vel illo obiecto parti- culari, nec ab hoc, vel illo actu, vel habitu, sed à suo obiecto specificativo in tota sua lati- tudine: Non tamen excludit D. Thom. quod facta comparatione inter cognitionem Dei pro hoc statu, & eius amorem, amor sit sim- pliciter perfectior, quàm cognitio, & quod excessus iste sit simpliciter talis relatè ad ac- tus, & habitus cognoscendi, & amandi Deum; imò talem excessum fatetur, dum contraposi- tivè ait: *Amor Dei est melior, quàm cog- nitio, simpliciter tamen intellectus est melior voluntate; si enim amor Dei solum secun- dum quid excederet Dei cognitionem, nulla esset contrapositio, quia etiam voluntas iuxta D. Thom. est melior secundum quid intellec- tu. Ad tertiam, distingo maiorem: Fides est perfectissima virtus nostri intellectus ab- solute, negò: Perfectissima restrictè ad statum imperfectum viatoris, concedo maiorem, & distingo minorem eodem modo, negoque consequentiam, quia charitas est perfectissima*

virtus voluntatis abſolutè , & non ſolùm reſtri- cte ad ſtatum imperfectum viatoris , ſiquidem non poteſt habere aliam perfectionem , nec in hoc , nec in alio ſtatu , ſed permanet eadem etiam in ſtatu beatifico. Attamen fides eſt perfectiſſima ſolùm reſtriçtè ad ſtatum imperfe- ctum viatoris , quia in Patria habebit loco il- lius lumen gloriæ , & viſionem , quæ eſt longè perfectior.

16. Obijcies ſecundò : Regula eſt perfectior regulato , ſicut menſura menſurato: Sed fides eſt regula charitatis : Ergò perfectior charitate. Confirmatur : Non alia ratione prudentia eſt perfectior cæteris virtutibus mora- libus iuxta D. Thom. in præſent. quaſt. 47. artic. 6. ad 3. niſi , quia regulat illas : Sed etiam fides regulat charitatem : Ergò eſt per- fectior illa. Reſpondeo , conſeſſa maiori , diſ- tingueno minorem : Fides eſt regula charita- tis ratione obiecti ſignatè crediti , & propoſiti voluntati , concedo : Ratione modi proponen- di , aut rationis formalis , ſub qua exercitè il- lud credit , & proponit , nego minorem , & conſequentiam ; quia ſolùm inferitur ; quod obiectum fidei , vt ſignatè proponitur , & cre- ditur à fide , nempe vt ſummum , & infinitum bonum in ſe , ſit perfectius charitate , quia ra- tione illius regulat charitatem ; non verò , quod ſit perfectior ipſa fides , quia ipſa fides ratione ſui non eſt regula , & menſura charitatis ; fides enim habet modum imperfectum attingendi Deum , nempe obſcurè , & ænigmaticè , cui modo non commenſatur charitas , ſed ſolùm commenſatur ipſi Deo , in quantum fides credit , & proponit ſignatè illum vt infinitè bonum , & amabilem ſine limite , aut modo ; vnde rectè dixit Bernardus , quod modus aman- di Deum eſt amare ſine modo , & perfectam Dei dilectionem appellant Myſtici modi neſ- ciam. Ex quo patet ad confirmationem , diſtin- guendo cauſalem : Niſi quia regulat illas præſ- cribendo illis modum , & medium , & impe- rando illis , concedo : Aliter , nego maiorem , & minorem in ſenſu conſeſſo , quia fides non regulat charitatem præſcribendo illi modum , ſed ſolùm proponendo illi obiectum amabile ſi- ne modo , nec illi imperando , ſed potius illi quali miniſtrando vt imperatrici virtutum ; quæ diſparitas eſt expreſſa D. Thom. 1. 2. quaſt. 66. artic. 6. dicens : Prudentia moderatur motus appetitiuos ad virtutes morales pertinentes. Sed fides non moderatur motum appe- titivum tendentem in Deum , ſed ſolùm oſten- dit ei obiectum ; motus enim iſte excedit cog- nitionem humanam , ſecundum illud ad Ephes. 3. Supereminentem ſcientia charitatem Chriſ- ti.

17. Obijcies tertio : Quia contrario- rum eadem eſt ratio : Sed infidelitas contraria fidei eſt peius vitium , quàm odium Dei con-

trarium charitati : Ergò fides eſt virtus melior charitate. Minor probatur : Quia plus deſtruit infidelitas , quàm odium Dei de ratione virtu- tis : Ergò eſt peius vitium. Antecedens patet : Quia infidelitas deſtruendo fidem deſtruit om- nia dona , & virtutes ſupernaturales ; at odium Dei deſtruendo charitatem , non deſtruit fidem , nec ſpem , nec alia dona : Ergò. Reſpondetur negando minorem. Ad eius probationem , diſ- tinguo antecedens : Plus deſtruit directè , & formaliter , nego : Indirectè , & illativè , con- cedo antecedens , & nego conſequentiam , quæ minimè inferitur , ſicut non inferitur ; qui de- trueret materiam primam plus deſtrueret , quàm qui formam : Ergò materia eſt melior forma : Item , qui deſtrueret quantitatem molis , plus deſtrueret , quàm qui deſtrueret qualitatem , quia deſtructa quantitate , deſtruuntur qualita- tes : Ergò quantitas molis eſt perfectior qua- litatibus : Nec item : Qui tolleret primam gra- tiam excitantem plus deſtrueret , quàm qui tol- leret gratiam habitualem : Ergò gratia exci- tans eſt perfectior gratia habituali. Et ratio eſt : Quia ſæpè res imperfectior eſt fundamentum , & initium perfectioris , & tunc ablatio illius eſt indirectè ablatio ſui , & alterius. Ex quo non ſequitur , quod propterea ſit perfectior , licet eius deſtructio ſit maior. Quod autem odium Dei ſit maius peccatum , quàm infidelitas pro- bat D. Thom. infra quaſt. 34. artic. 2. & ſu- præ quaſt. 10. artic. 3. vbi videri poteſt.

18. Denique obijcies : Charitas eſt quali inſtrumentum fidei , iuxta illud ad Ga- lat. 5. Fides , quæ per dilectionem operatur Sed inſtrumentum eſt imperfectius principalitè Ergò & charitas fide. Confirmatur : Fides facit beatum in via : Iuxta illud Matth. 16. Bea- tus eſt Simon Bar-Iona , quia caro , & ſanguis non revelabit tibi. Et illud : Beata , qua cre- didiſti , quia perficienter in ſe , &c. Sed per- fectior eſt virtus , quæ beatum facit habentem , & in qua beatitudo conſiſtit : Ergò. Reſpon- deo cum D. Thom. in præſent. quaſt. 23. ar- tic. 6. ad 2. Quod fides non operatur per dile- ctionem ſicut per inſtrumentum , vt Dominus per ſervum , ſed ſicut per formam propriam. Forma autem perfectior eſt , quàm quod for- matur. Ad confirmationem , dico , quod fides facit beatum analogicè , & imperfectè , quatenus apprehendit , & tener aliquo modo Deum intentionaliter ; ſed tota hæc beatitudo im- perfectior eſt , quàm vnio cum Deo per charitatem.

QUÆSTIO XVII.

AN SINE CHARITATE POSSIT eſſe aliqua virtus , & an charitas ſit forma virtutum?

1. PRIMUM inquit D. Thom. in præſent. quaſt. 23. art. 7. Et tangit controverſiam il- lam dogmaticam , vtrum ſcilicet omnia opera peccatoris ſint vitia , & peccata , eo quod ſunt ſine charitate. Cæterum ab illa modo abſtine- bimus , & ſolum iuxta litteram D. Thom. reſ- pondemus. Pro quo digniſſima notatu eſt ad- vertentia Caietani in præſent. nempe virtutem poſſe conſiderari , vel purè philoſophicè , vel Theologicè. Conſideratur philoſophicè , dum præciſè attenditur finis naturalis , quem Phi- loſophus conſiderat. Sumitur verò Theologicè , dum attenditur finis ſupernaturalis hominis , ad quem eſt elevatus per gratiam , nempe Dei vi- ſio , & fruitio. Notandum ſecundò : Quod bonum hominis eſt duplex , nempe vniverſale , & par- ticulare. Vniverſale eſt ad quod homo ordina- tur vltimatè per omnes ſuas operationes , & hoc eſt finis eius vltimus , nempe beatitudo ipſius. Particulare eſt illud bonum ad quod ordinatur in aliqua linea particulari per particulares ac- tiones ; v. g. in quantum civis ordinatur vt pars Civitatis ad rectè convivendum cum con- civibus , & vt rector , ad conſervationem Ci- vitatis ; vel etiam eſt bonum particulare honeſ- tas obiectiva cuiuslibet virtutis particularis , vt parcitas , & temperantia in alimento , equitas in contractibus , liberalitas in egenos , & hic eſt finis proximus , & particularis cuiusvis vir- tutis. His ſuppoſitis.

2. Dico primò : In ſenſu Philoſo- phico poteſt dari vera virtus ſine charitate , licet imperfecta. Ita D. Thom. illis verbis : Si verò illud bonum particulare ſit verum bonum , vt puta conſervatio Civitatis , vel aliquid hu- iusmodi , erit quidem vera virtus. Sed imper- fecta , niſi referatur ad finale bonum. Item , conſtat ex ipſo illis verbis : Sed ſi accipiatur virtus , ſecundum quod eſt in ordine ad aliquem finem particularem , ſic poteſt aliqua virtus dici ſine charitate. Ex quibus ſic arguo : Virtus vera moralis in ſenſu philoſophico eſt ha- bitus , quo homo rectè ſe habet in ordine ad bonum particulare , quod ſit verè , & non ſo- lùm apparenter bonum : Sed ſine charitate eſſe poteſt talis habitus : Ergò & virtus vera in ſen- ſu philoſophico. Probat minor : Quia po- teſt aliquis ſine charitate exercere actus libera- litatis erga egenos , vel temperantia in cibis propter honeſtatem obiectivam in his particu- laribus reſplendentem , & per tales actus acqui- rere habitus correfpondentes : Sed illis habitibus

rectè ſe habebit ad bonum particulare : Ergò ſine charitate poteſt homo habere habitum , quo rectè ſe habeat ad bonum particulare , quod verè eſt bonum , & non ſolùm apparenter. Quod autem illa virtus eſſet imperfecta ſine charitate ; patet , quia perfectio virtutis con- ſiſtit in eo , quod ordinet hominem ad ſuum bonum vniverſale , ſeu ad ſuum finem vlti- mum : Sed hoc non haberet ſine charitate : Er- gò non eſſet virtus perfecta ſine charitate.

3. Dico ſecundò : In ſenſu Theologi- co non datur vera virtus ſine charitate. Ita etiam D. Thom. illis verbis : Sic ergò patet , quod vera virtus ſimpliciter eſt illa : qua or- dinat ad principale bonum hominis , vnde Phi- loſoph. 8. Etichor. dicit , quod virtus eſt diſpo- ſitio perfecti ad optimum , & ſic nulla vera virtus poteſt eſſe ſine charitate. Et concludit articulum : Et ſecundum hoc ſimpliciter vera virtus eſſe non poteſt ſine charitate. Et probatur : Quia in ſenſu Theologico , vera virtus non eſt , quæ non facit hominem rectè ſe ha- bere ad vltimum ſuum finem , quem præci- pue Theologus conſiderat ; nam ſicut Medi- cus non iudicat , niſi in ordine ad ſanitatè , & Aſtologus , niſi in ordine ad Aſtra , ita Theo- logus non iudicat de virtutibus , niſi in ordine ad Deum finem ſupernaturalem hominis ; vna- de non reputat ſimpliciter virtutes , quæ ho- minem ad hunc finem non ordinat , quo ſen- ſu Apoſtolus , omnia nihil valete reputabat ſi- ne charitate , quæ illa ad Deum ordinaret : Sed nulla virtus moralis ſine charitate hominem or- dinat in Deum vt finem ſupernaturalem : Er- gò nulla erit virtus ſine charitate , loquendo in ſenſu Theologico.

4. Sed obijcit ſibi D. Thom. primò : Quia virtutis proprium eſt bonum actum pro- ducere : Sed illi , qui non habent charitatem aliquos bonos actus eliciunt , vt veſtire nu- dum , cibare famelicum , &c. Ergò habere poſ- ſunt aliquam veram virtutem ſine charitate. Se- cundò : Quia charitas non eſt in infidelibus , cum ſine fide non poſſit eſſe vera charitas : Sed in illis eſſe poteſt vera caſtitas , & vera iuſtitia , dum rectè de his iudicant : Ergò & vera vir- tus ſine charitate. Tertio : Quia ſcientia , & ars ſunt virtutes , ſaltèm intellectuales : Sed iſtæ poſſunt eſſe ſine charitate : Ergò & aliqua ve- ra virtus. Reſpondet ad primum , quod , ali- quem non habentem charitatem operari , po- teſt intelligi dupliciter ; vel reduplicativè , vel ſpecificativè ; ſicut ſimiliter de non habente fi- dem ; operari primo modo non habentem cha- ritatem , eſt operari ſecundum id vi cuius cha- ritate caret , hoc eſt ex fine contrario charita- ti , & hoc ſenſu non poteſt elicere bonum opu- dum , aut cibet eſſurientem , ſi facit ex fine contrario charitati , ſecundum quem caret cha- rita-

ritate, non bene, sed male operatur. Sicut actus infidelis, in quantum infidelis, quamvis nudum operari, semper est malus, si ex fine suae infidelitatis faciat, ut ait August. 4. *contra Iulian. cap. 3.* Operari autem secundo modo cum qui non habet charitatem, nempe non secundum id quo charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei; v. g. fidem, aut spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, potest esse bonum, & actus sic operantis, potest esse bonus ex suo genere, non tamen perfecte, quia deest debita ordinatio in ultimum finem. Ita Div. Thom. Vbi notandum est, quod per ly *bonus ex suo genere*, non excludit quod sit bonus etiam in individuo, quia actus fidei, & spei in non habente charitatem abs dubio sunt boni in individuo, sed solum excludit, quod sint perfecti ex fine, seu perfecte, & consummate boni ex debita ordinatione ad ultimum finem. Minusque inferre licet esse in individuo malos, adhuc ex fine, aut ex defectu ordinationis in finem, quia nec sunt ex fine malo, aut indebito, nec ex defectu ordinationis in finem, siquidem ille defectus ordinationis concomittanter, & non causaliter se habet ad illos, unde illos actus minime vitiat, sicut nec alios elicitos ex fine honesto, licet carentes tali ordinatione, si procedant non ex fine contrario, sed ex naturali inclinatione naturae ad bonum honestum, quae non est totaliter ablata per peccatum: Unde in hoc sensu potest esse vera virtus sine charitate, sed non perfecta in ratione virtutis.

5. Ad secundum respondet, concessa maiori, distinguendo minorem: In illis potest esse vera castitas, quae sit vera virtus simpliciter, negat: Secundumquid, concedit. Nec obest, quod recte videantur de his iudicare, quia finis se habet in agibilibus, sicut principium in speculabilibus; unde sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta aestimatio de primo, & indemonstrabili principio, ita non potest esse rectum iudicium simpliciter de agibilibus, si desit recta aestimatio de ultimo fine, nec simpliciter vera iustitia, aut vera castitas, si desit ordinatio ad finem, quae est per charitatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat. Ita D. Thom. ex qua comparatione infero, quod sicut scientia ex se subalternata, sine subalternata, quoad intrinseca respectu sui obiecti particularis esset vera scientia, sed non simpliciter ex defectu subalternantis, & reducens eius principia proxima usque ad primum principium, ita virtus moralis sine charitate ordinante finem proximum eius ad ultimum finem; & sicut stante aliquo errore circa primum principium, si non esset error in illa ratione primi principii, ex qua inferretur conclusio, sed in alia per accidens, & comittanter se habente, posset

esse vera conclusio, & vera scientia secundum quid; ita quamvis infidelis errat circa ultimum finem, si non errat circa illum sub eorum ratione, sub qua est ultimus finis suae operationis, potest recte secundum quid iudicare de sua operatione, & recte operari secundum quid. De quo alibi magis late differam.

6. Ad tertium respondet D. Thom. distinguendo maiorem: Scientia & ars sunt virtutes intellectuales ordinatae ad reddendum hominem simpliciter bonum, negat: Sunt virtutes ordinatae ad aliquod particulare bonum, concedit maiorem, & minorem, & negat consequentiam de vera virtute simpliciter in ordine ad bonum universale hominis, quod est bonum eius simpliciter; quia scientia solum est virtus ad hoc ut homo recte se habeat in particulari circa eius obiectum, & ars circa aliquod particulare factibile, quod sane habere potest homo sine charitate; attamen virtus moralis per se ordinatur ad reddendum hominem bonum, hoc est, recte se habentem in ordine ad suum ultimum finem; definitur enim: *Qua bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*; quod quidem nulla virtus moralis simpliciter praestat sine charitate, quia sine illa non potest facere hominem simpliciter bonum, sed solum secundum quid; & ideo nulla est vera virtus simpliciter sine illa. Hucusque littera Divus Thom.

7. Sed obijcies specialiter contra conivationem primae, & secundae conclusionis; quia Philosophus non solum considerat virtutem in ordine ad bonum particulare, seu ad finem proximum illius, sed in ordine ad bonum universale hominis, & eius finem ultimum, ut pater ex *Text. Philosophic. allegation. in 2. conclus.* Sed hac ratione diximus quod in sensu Theologico, non datur vera virtus simpliciter sine charitate: Ergo nec in sensu Theologico. Respondeo distinguendo maiorem: Philosophus considerat virtutem etiam in ordine ad bonum universale hominis, & ad finem ultimum supernaturalem; nego: Naturalem, subdistinguo: Semper ut finem ultimum universaliter in omni linea, nego: Vel sic, vel particulariter in aliqua linea, concedo maiorem, & nego minorem, quia Theologus considerat virtutes in ordine ad finem ultimum supernaturalem, Philosophus vero in ordine ad finem ultimum naturalem: Haec autem est differentia inter unum, & alium, quod finis ultimus supernaturalis non potest respici ab homine tanquam finis ultimus in vna linea particulari, & non universaliter in omnibus; unde implicat hominem conversum esse ad ultimum finem supernaturalem in vna linea, & aversum in alia; ut mox explicabo: Attamen

finis ultimus naturalis potest respici ut finis ultimus in vna linea, licet cum aversione ab illo in alia, quia respicitur magis divisibiliter, & sub quadam ratione communi, unde potest homo elicere aliqua bona opera moralia naturalia propter ultimum finem naturalem, recte se habendo ad illum in illa linea, licet simul sit aversus, & distortus habitualiter ab illo in alijs. Ex quo sequitur, quo Theologus ut Theologus, qui attendit finem supernaturalem hominis, nullam pronunciat, nec invenit veram virtutem sine charitate, quia nullam invenit quae facit hominem recte se habere ad ultimum finem supernaturalem, adhuc in aliqua linea particulari. Attamen Philosophus, adhuc ut considerans ultimum finem naturalem, potest pronunciare, & invenire aliquam veram virtutem sine charitate, qua nempe homo recte se habeat in aliqua linea ad suum ultimum finem naturalem: Licet ut diximus illa virtus sit imperfecta in ratione virtutis, & possit appellari talis secundum quid, quia non reddit hominem simpliciter virtuosum, sed tantum secundum quid, hoc est, tantum in aliqua linea, nam in omni linea recte se habere non potest ad ultimum finem naturalem, nisi diligendo Deum Authorem naturalem universaliter super omnia, & implendo totam legem naturalem; quod in statu naturae lapsae non potest sine charitate, & gratia: Unde si Philosophus in hoc sensu pronuntiaret, aut assereret, dari veram virtutem simpliciter sine charitate, fateor, quod falleretur, & eius existimatio esset fallax ut contendit Bañez in *praesenti*. contra Caietanum.

8. Quantum ad secundam partem quaesiti, dico primo cum D. Thom. *Charitas est forma virtutum moralium*. Probatur: Forma in moralibus consistit in ordine ad finem: Sed charitas dat virtutibus moralibus ordinem ad finem: Ergo est forma virtutum moralium. Probatur maior: Quia principium in moralibus est voluntas: Sed forma, vel quasi forma voluntatis est finis: Ergo forma in moralibus consistit in ordine ad finem. Probatur minor: Quia forma, vel quasi forma voluntatis, est obiectum, quod dat ei speciem: Sed obiectum voluntatis ut voluntas est, a quo specificatur, est finis: Ergo finis est forma, vel quasi forma voluntatis. Et confirmari potest: Quia forma est, quae dat speciem, & pulchritudinem: Sed charitas dat speciem, & pulchritudinem virtutibus moralibus: Ergo est forma illarum. Probatur minor: Quia pulchritudo, vel deformitas in actibus voluntatis potissime defumitur ex intentione qua fiunt, iuxta illud: *Si oculus tuus fuerit simplex*, nempe intentio charitatis, ut exponunt communiter SS. PP. *totum corpus tuum lucet*.

id est, id est, totum opus pulchrum, & gratum Deo: *Si autem oculus tuus fuerit nequam*, totum corpus tuum tenebrosus erit, id est, si intentio fuerit distorta, opus erit deformis: Sed charitas est recta intentio, seu oculus simplex in ultimum finem intendens: Ergo ipsa dat speciem, & formam, seu pulchritudinem apud Deum actibus virtutum. Unde aiebat Sponsus. *Vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum*, id est, in simplici oculo cordis sui, cuius pulchritudo ita te totam pulchram reddit, & formosam, ut vulneres cor meum. Secundò: Quia forma etiam dicitur, quae dat esse, perfectionem, & valorem: Sed charitas dat virtutibus esse, perfectionem, & valorem, iuxta illud Apostol. 1. ad Corinth. 13. *Si linguas hominum loquar*, &c. & in quo clare inquit, omnia opera virtutum sine charitate, nihil esse, nihil valere, nihil prodesse, ipsamque quodammodo esse omnem virtutem, dum inquit: *Charitas patiens est, benigna est*, &c. Ergo est forma virtutum.

9. Sed in contra obijcit D. Thom. *Forma alicuius rei*, vel est exemplaris: Vel essentialis: Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum, alias esset eiusdem speciei cum ipsis: Nec est forma essentialis, alias non distingueretur ab eis: Ergo. Propter hanc difficultatem dubitatur, quo genere, aut modo sit charitas forma virtutum. Sed cum ipso D. Thom.

EXPOSITUR; QUO PACTO charitas format virtutes.

10. Respondeo, & dico secundò: *Charitas est forma aliarum virtutum: Non exemplariter, nec essentialiter, sed effectivè, in quantum efficit in actibus earum ordinem ad finem, quo ordine formantur*. Quod non sit forma exemplaris, recte probatur in argumento, & insuper, quia forma exemplaris proprie est idea: Sed charitas non est idea aliarum virtutum, siquidem aliae virtutes in suis actibus eliciendis non respiciunt charitatem ut formam, quam imitentur, sed subiectivè imperantur a charitate ut a movente efficienter: Ergo non est forma exemplaris. Sed dices D. Thom. 9. 14. de Verit. art. 3. ad 3. inquit *Modus, quo charitas dicitur forma virtutum appropinquat ad modum illum, quo exemplar formam dicimus, quia id quod est perfectior in fide a charitate deducitur, ita quod charitas habeat illud essentialiter, fides vero, & cetera virtutes participaliter*. Ergo. Respondeo tamen, nullam hic esse contradictionem, quia non asserit D. Thom. esse formam exemplarem, sed appropinquare modo illius, quia videlicet, ordinem ad ultimum finem, qui est essentialis in charitate, participat efficienter ipsa

ipsa charitas cœteris virtutibus, quæ per talem ordinem participaliter in illis ex charitate derivatum, formantur, & sunt virtutes formatæ; cum tamen sine illo dicantur virtutes informes. Quod quidem non probat charitatem esse formam exemplarem, sed probat tantum tertiam partem asserti, nempe quod sit forma effectivè. Secunda verò pars, etiam probatur, quia forma essentialis virtutis est species eius ex proprio obiecto, qua essentialiter constituitur in esse talis speciei, & specie essentiali distincta ab alijs: Sed virtutes cœteræ sic non constituuntur per charitatem, cum habeant obiectum ab obiecto charitatis diversum, & specie differant ab illa: Ergò.

rr. Sed obiicit etiam Div. Thom. Quod est fundamentum, & radix, non est forma respectu fundati, & radicati: Sed charitas est fundamentum, & radix virtutum aliarum: Ergò non est illarum forma. Probat minorem ex illo Apostol. ad Ephes. 3. *In charitate radicati, & fundati*: Ergò charitas est fundamentum, & radix. Confirmat: Quia finis, efficiens, & forma non sunt idem, vt constat ex Philosophia distinguente causam efficientem, finalem, & formalem: Sed charitas est finis aliarum virtutum, iuxta illud: *Finis legis est charitas*; & efficiens, quia est mater virtutum: Ergò non est forma. Distinguit maiorem: Fundamentum, & radix per modum materis, non est forma, concedit: Fundamentum, & radix per modum sustentantis, & nutrientis, seu foventis, subdistinguit: Non est forma essentialis, concedit: Non est forma efficienter modo explicato, negat. A confirmationem, explicat quo pacto sit charitas finis, & mater virtutum. Est enim finis, quatenus eas ordinat ad suum finem, quod non opponitur cum eo quod illas formet, quia potius eas ordinare ad suum finem est eas formare, & non est idem finis, & forma virtutum, quia finis est ipsum charitatis obiectum, nempe summum bonum, & forma est ordo, seu ordinatio illarum ad talem finem. Vnde concessa maiori, distinguenda est minor: Charitas quantum ad proprium obiectum est finis concedit: Quantum ad ordinationem, quam imprimi actibus virtutum, negat, quia quantum ad hanc est forma. Deinde explicat, quo pacto sit mater virtutum, quia mater est, quæ in se concipit ex alio, quasi ex eius semine, & charitas ex appetitu finis, qui est quasi semina virtutum, concipit actus aliarum virtutum, eos imperando ex præconcepto semine finis. Et hoc non tollit etiam, quod det eis formam, quia eos sic imperando, præbet eis ordinem ad finem, in quo formitas illorum consistit.

12. Dico tertio: *Charitas format alias virtutes, non per puram denominationem extrinsecam, sed imprimendo actibus earum*

intrinsicam ordinem ad finem. Hoc assertum est contra aliquos extraneos, sed colligitur apertè ex ipsa littera D. Thom. ad 2. vbi inquit, quod est forma virtutum magis effectivè, in quantum omnibus formam imponit. Quod explicat in 3. *Sentent. dist. 27. quest. 2. art. 4. quæstionc. 3.* dicens: *Similiter est forma perficiens unamquamque virtutem in ratione virtutis: Inferior enim potentia non habet perfectionem virtutis, nisi secundum quod participat perfectionem superioris: Sicut habitus, qui est in irascibili non habet rationem virtutis, nisi in quantum intellectum, & discretionem recipit à ratione, quam perficit prudentia, & secundum hoc prudentia ponit modum, & formam in omnibus alijs virtutibus moralibus. Vnde non potest esse, quod aliquis habitus existens in aliqua potentia anime, habeat rationem virtutis, loquendo de virtutibus meritorijs, nisi secundum hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione virtutis, quam charitas perficit. Et ideo charitas est forma virtutum aliarum omnium, sicut prudentia moralium.* Ex quibus patet, quod charitas format virtutes, derivando in eis, & eis participando suam perfectionem, suumque ordinem ad suum finem: Sed hoc non fit per puram denominationem extrinsecam, quia in extrinseca denominatione nihil derivatur, nec participatur de forma denominante in re extrinsecè denominatam; vnde quando res denominatur extrinsecè visa, aut cognita, nihil derivatur, aut participatur in re cognita de cognitione, nec in re visa de visione: Ergò.

13. Veruntamen dico quarto: *Hæc ordinatio intrinsicæ, quam charitas participat alijs virtutibus, non debet esse, nec qualitas, nec modus permanenter ipsis inherens independenter ab actu charitatis, sed solum est modus transiens derivatus in actibus earum.* Est contra PP. Salmantic. Sed probatur: Quia nihil potest à charitate derivari, nisi per eius actum: Sed per eius actum non derivatur qualitas, aut modus permanens independenter ab eius actu, vt per se patet, sed solum modus transiens: Ergò. Respondent PP. Salmantic. quod licet nihil derivetur efficienter per rigorosam efficientiam, nisi per eius actum, derivatur autem per naturalem emanationem in virtutibus inferioribus relatis, seu ordinatio habitualis in ultimum finem. Quod probant, primo: Quia videmus, inquirunt, quod virtutes eliciunt actus formatos, sive relatos in Deum ultimum finem, & meritorios vitæ æternæ, priusquam charitas suam operationem eliciat, vt contingit cum homo iustificatus sola attritione intra Sacramentum, elicit actus fidei, & spei immediatè, aut aliarum virtutum: Sed istos actus elicere non possent sic ordinatos, si virtutes ipsæ non essent ordinatæ: Ergò sunt ordinatæ in finem charitatis habitualis.

ualiter independenter ab actu charitatis. Secundò: Quia non possunt continere tales actus vt ordinatos, nisi ipsæ per prius in actu primo sint ordinatæ: Ergò debent recipere ante actum aliquam ordinationem, quæ habitualiter sine ordinatæ. Tertio: Quia omnes virtutes, & vires anime in iusto dicuntur formatæ, & vivæ per charitatem: Et tamen non semper operantur: Ergò habitualiter habent prædictam ordinationem independenter ab actu. Quarto: Quia omnes virtutes iusti habent habitualiter statum virtutis, & inclinant habitualiter ad actus, non præcisè secundum speciem acceptos, sed ad illos vt formatos, & meritorios vitæ æternæ: Sed hanc inclinationem non habent ex se: Ergò ex charitate derivatur habitualiter. Quintò: Quia charitas, cum sit summa inclinatio ad ultimum finem, debet dominari simpliciter toti supposito, convertendo ad Deum, & ei subijciendo omnes vires eius capaces libertatis: Sed hoc præstare non potest per se ipsam formaliter, cum formaliter solum efficiat voluntatem erga finem: Ergò hoc præstat derivando omnibus anime viribus ordinem, & inclinationem habituales, vt sic maneant habitualiter subiectæ.

14. Veruntamen, his non obstantibus, prædicta sententia displicet. Primò: Quia multiplicat plurimos habitus charitatis virtualis iuxta multitudinem virium, & virtutum quæ in anima charitati subijciuntur, cum pro qualibet sit necessaria habitualis ordinatio ad finem charitatis, quam habituales ordinationem appellant charitatem virtuales habituales: Res autem est inaudita, nedum in D. Thom. sed in reliquis antiquis, hæc multitudo charitatum virtualium habitualium in anima. Secundò: Quia frustra nea esset hæc multitudo charitatum habitualium, quia vt omnes vires anime sint habitualiter subiectæ charitati, & habitualiter ordinatæ ad finem eius in actu primo, satis est, quod sit in anima solus vnicus habitus charitatis habitualiter in actu primo omnibus imperans efficaciter, & omnes habitualiter subijciens; hoc enim non importat actualiter eas sibi subijcere, sed solum esse inclinationem ad imperandum eis, & eas suo imperio subijciendas; ipsæ enim ex se subiectæ sunt fini dominantis in anima, & affectioni erga finem prædominanti, vnde per hoc præcisè, quod prædominet habitualiter in anima finis charitatis, illi sunt habitualiter subiectæ. Tertio: Quia falsum est, quod omnes vires anime in iusto sint intrinsicæ subiectæ habitualiter fini charitatis, cum sæpè adversus finem charitatis rebelent, & repugnent, & charitas ipsa suas indigeat exercere vires in eis subijciendis; solum enim in statu innocen-

tis ita subiectæ erant per modum integritatis, aut iustitiæ originalis, non autem modò. Quarto: Quia vt modò subiectæ fiant habitualiter ad finem charitatis, seu ad finem ultimum, ponuntur virtutes, vel acquisitæ, vel infusæ, quarum est tales vires inferiores morigerare, mortificare, & rectificare, vt non repugnent, sed promptè ob ediant imperio charitatis, vel voluntatis ex fine honesto imperantis. Cum hac sola differentia, quod virtutes morales infusæ ex natura sua determinatè subordinant vires anime, quas informant, fini charitatis, quia ex natura sua sunt ancillæ charitatis, & non alterius amoris erga finem, vnde cum illa veniunt, & cum illa pereunt; attamen acquisitæ ex natura sua non sunt ancillæ charitatis determinatæ, sed solum ex natura sua subordinantur, & subordinant vires anime fini honesto naturali, & amoris naturali finis honesti; cæterum cum charitas eminenter sit amor finis honesti, illa supposita, ei sunt subiectæ, & parent ex natura sua: Ergò tam respectu harum, quam respectu illarum, superfluit omninò ordinatio habitualis eis impressa vt sint subiectæ charitati.

15. Quintò: Quia falsum est, quod ante operationem charitatis, prorumpere possint in actus formatos, & meritorios vitæ æternæ, quia nullus est possibilis actus meritorius vitæ æternæ, nisi ex imperio charitatis procedat, vel formaliter, vel virtualiter, & implicat imperium virtuale charitatis, vbi non præcesit formale, vt alibi ostendam. Sextò: Quia aliàs, posset aliquis mereri vitam æternam præter intentionem, & omninò non liberè; qui enim eliceret actum spei, & fidei, eo modo quo illum eliciebat ante iustificationem, nempe ex solo amore prævio boni proprii, per vos mereretur vitam æternam, quam non mereretur ante iustificationem, propter ordinationem virtuales emanantem à charitate: Sed talis emanatio non esset illi libera, sed naturalis, & præter intentionem sperantis, & credentis, quia ille non eliciisset præviam intentionem ad finem charitatis: Ergò mereretur vitam æternam non liberè, sed præter intentionem; quod quis dicat? Quo magis vrgeri potest, si quis esset iustificatus non liberè, vt quando parvulus per baptismum, & non eliciisset actum charitatis; ille enim per solos actus fidei, & spei, & aliarum virtutum posset mereri vitam æternam non liberè, siquidem emanatio illius ordinationis, qua actus illi essent meritorij, tunc non esset ei libera, nec formaliter, nec præsuppositivè. Quod quidem argumentum alibi magis vrgebo. Septimò: Quia si talis ordinatio inesset omnibus viribus, & virtutibus anime, non per actum charitatis, sed per emanationem naturalem, potius esset per emanationem à gratia, quam

quam per emanationem à charitate; emanatio enim proprietatum, vel quasi proprietatum potius est à natura, quam à principio vllò proximo; cum autem in ordine supernaturali gratia habeat conceptum naturæ, charitas autem sit principium proximum, emanatio illa esse ex gratia, non ex charitate. Octavo: Quia Div. Thom. non aliunde probat charitatem ordinare alias virtutes ad suum finem; nisi quia eas movet, eisque imperat: Sed non movet, nec imperat per simplicem emanationem: Ergo nec eas ordinat habitualiter per simplicem emanationem formæ habituales.

16. Unde ad obiecta in contra respondeo. Ad primum, nego assumptum, quia implicat actus meritorius vitæ æternæ, qui non procedat, vel elicitivè, vel imperativè à charitate ex actu eius præsupposito, & permanente, vel formaliter, vel virtualiter, ut alibi ostendam. In illo autem, qui iustificatur per solam attritionem, si non fiat de attritio contritus formaliter per aliquem actum charitatis elicitum in Sacramento, vel immediatè post, actus fidei, & spei elicitum solum ex amore concupiscentiæ, non possunt esse meritorij vitæ æternæ. Ad secundum, distinguo antecedens: non possunt continere tales actus ut ordinatos in genere causæ principalis quoad ordinationem illam, concedo; sed nego quod sic illorum ordinationem continere debeant: Per modum instrumenti subordinati, nego antecedens; quia virtutes inferiores non attingunt finem virtutis superioris, nisi instrumentaliter, ut sepius ait Div. Thom. ad hoc autem satis est, quod contineat ordinem ad talem finem in potentia participativa talis ordinis, & quod, dum actu movetur, participant in suis actibus talem ordinationem; non autem quod antequam moveantur, illam habeant ut formam intrinsecam permanentem in actu primo, ut explicavi *Tractat. de Provident. quest. 14.* Ad tertiam, distinguo maiorem: Omnes vires iusti dicuntur formatæ, & vivæ per charitatem, etiam dum non operantur, vivæ inquam, & formatæ in radice, & in causa, concedo maiorem. Intrinsicè, & formaliter in se ipsis, nego maiorem, quia in iusto dormiente, vel non operante ex motivo charitatis, fides, v. gr. & spes, & aliæ virtutes inferiores, dicuntur formatæ, & vivæ ex parte subiecti, sive in radice, & in causa, quatenus sunt virtutes subiecti vivi radicaliter per gratiam, & proximè per charitatem, & Deo grati; ex hoc enim omnes virtutes subiecti denominantur vivæ radicaliter vita divina, & gratæ Deo habitualiter, quia gratia non solum subiectum, sed omnia eius addit Deo grata propter ipsum, & hoc

facto virtutes eius sunt formatæ per gratiam, & charitatem, etiam dum non operantur. Sunt etiam habitualiter ordinatæ ad Deum, eò quod sunt in subiecto habitualiter ad Deum ordinato, & habitualiter prompto eas in suis actibus ordinare ad Deum; non verò sunt formatæ intrinsicè, nec intrinsicè vivæ, nec intrinsicè ordinatæ ad finem superioris virtutis per formam intrinsecam permanentem ab ipsis distinctam, & ipsis impræssam, quæ sit ipsis formalis vita gratiæ, formalisve ordinatio in finem charitatis, imò nec quæ sit virtualis intrinsicè participatio gratiæ, & charitatis, quia hæc non est permanens, sed motio transiens, ut dictum manet, & hoc, quando moventur, & operantur.

17. Ad quartam, concedo quod omnes virtutes in iusto habeant habitualiter statum virtutis; sed nego quod hoc importat formam aliquam ipsis intrinsicè impressam ex charitate, solum eniam importat ex parte subiecti ordinem habituales sui, & omnium eius ad ultimum finem virtutis, qui ordo præcise consistit in gratia, & habitu charitatis prout est habitualis conversio, & inclinatio universalis totius subiecti ad ultimum finem. Cum autem inquis, quod ipsa virtutes inclinant habitualiter ad actus formatos, & meritorios ut tales. Distinguo oportet inter virtutes, & virtutes; nam si sermo sit de virtutibus acquisitis, & naturalibus, nego quod ipsæ, adhuc in iusto, intrinsicè inclinent ad actus meritorios vitæ æternæ ante quam moveantur à charitate per eius imperium, quia intrinsicè solum sunt in potentia obedientiali ut sic moveantur. Si verò de virtutibus infusis Theologicis separabilibus à charitate, quales sunt fides, & spes, dico quod intrinsicè ex semper inclinant exactivè ad actus formatos, & meritorios, quia semper exigunt subordinari charitati, eiusque imperio in suis actibus, unde quando existunt in subiecto sine gratia, & charitate, existunt cum quadam inconnaturalitate, ita quod defectus iste gratiæ, & charitatis est contra illarum exigentiam, & similiter quando operantur, & non ex imperio charitatis; siquidem ipsæ ex natura sua nate sunt moveri, & subordinari charitati in suis actibus, & sic exactivè inclinant in actus formatos, & meritorios, qui sint tales ex motione charitatis, quam ab intrinsicè exigunt: Non tamen potest dici, quod inclinant intrinsicè formaliter ad actus formatos, & meritorios ut tales eliciendos independentè ab imperio, & motione charitatis, vi alicuius formæ intrinsicè permanentis in ipsis; quia hoc pacto non solum instrumentaliter, sed per modum causæ principalis causarent actus suos ut formatos, & ut meritorios vitæ æternæ, & principaliter attingerent

gerent finem superioris virtutis; quod totum alienum valde est à mente D. Thom. qui nunquam concedit virtutum inferiorem attingere finem superioris, nisi ex motione superioris, & ut instrumentum illius. Loquendo autem de virtutibus moralibus infusis inseparabilibus à charitate, illæ absque dubio inclinant in actus meritorios vitæ æternæ, & formatos, non per formam habituales ipsis impressam à charitate, distinctamque ab ipsis, sed per se ipsas, quia per se ipsas emanant à gratia ut virtutes subordinatæ in operando charitati; unde inclinant ex se ad operandum ex motione charitatis, & ex eius imperio, & consequenter ad operandum meritorie, quin ad hoc egeant in actu primo forma ipsis superaddita, & impressa permanentè. Unde nego maiorem, nempe, quod hanc inclinationem non habeant ex se.

18. Ad quintam, concessa maiori, nego maiorem, quia cum voluntas sit potentia dominativa universaliter totius suppositi, & inclinatio in finem prædominans universaliter omnibus voluntatis affectionibus, idem est formaliter charitatem dominari universaliter toti supposito, & totum Deo subijcere, ac subordinare, & dominari voluntati, illamque Deo subijcere, & convertere, subijciendo affectum cæteris omnibus dominantem; sicut qui Regem ut Regem mihi subijceret eiusque dominium in obsequium meum, mihi subijceret totum Regnum, si totum Regnum Regi obtemperaret, quin opus esset sigillatim subijcere Ministros illius. Sic ergo charitas subijciendo formaliter voluntatem in obsequium Dei, totum subijcit, & omnes eius vires subordinat, & subijcit in obsequium ipsius, quia voluntas naturaliter est Regina, & Imperatrix totius suppositi, cui omnes vires eius naturaliter obtemperant, & subiectæ sunt, & opus non est, quod sigillatim omnes vires reddat subiectas formaliter. Legatur questio illa 14. de Provident. in qua explicuimus ex D. Thom. quo pacto sine impressione formæ intrinsicè, præsertim permanentis, omnes creature subordinantur Deo, moventur à Deo, & agunt ad effectum proprium Dei, nempe ad esse. Idemque de instrumentis respectu causæ principalis; nam ex ibidem dictis colligi potest, quomodo omnes vires anime, sine impressione formæ intrinsicè permanentis, moveri possunt à charitate, illi subordinari, & attingere finem eius.

19. Inquirunt PP. Salmantic. aliqua esse instrumenta, quæ recipiunt vim habituales, & permanentem ad affectum causæ principalis, ut calor in igne, qui ex ipso igne, & ex conjunctione ad illum participat vim permanentem producendi substantiam; & æstimatoria in homine ex conjunctione ad animam

rationalem habet vim permanentem discurrendi, & similiter alia instrumenta coniuncta: Ergo idem dici poterit de virtutibus coniunctis charitati. Dicunt secundò, quod ut anima promptè obediat motioni Spiritus Sancti possunt ad D. Thom. dona Spiritus Sancti habitualiter permanentia: Ergo ut virtutes promptè, & faciliter obediant motioni charitatis, debet poni in eis forma permanens, quæ charitati reddantur subiectæ. Respondeo tamen ad primum, quod iuxta omnes Thomistas, calor in igne non recipit transitivè virtutem sibi impressam ab igne; sed est virtus ipsius ignis per se subordinata ipsi ut quo eius; & ut quo eius, absque alia virtute impressa, producit substantiam, non ut proprium instrumentum, sed ut virtus instrumentaria. Æstimatoria autem in homine non recipit ex intellectu ipsius vim permanentem discursivam, sed vel solum transcurrenter, quando movetur ab intellectu, vel si illam habet permanentè, habet illam ex radice à qua promanat, innatam, non ab intellectu impressam. Ex quo ad summum sequi possit, quod virtutes infusæ haberent ex gratia, à qua tanquam à radice dimanant, virtutem innatam ad attingendum suis actibus ultimum finem, sive ad suos actus ut ordinatos ad illum, non verò quod reciperent virtutem immanentem per emanationem à charitate ipsa, aqua ipsæ non emanant.

20. Veruntamen, quod certum iudico, est, quod quando ab eadem radice promanant distinctæ virtutes cum aliquo ordine, ex illa trahunt innatam subordinationem in actu primo indistinctam ab ipsis. Ut patet in intellectu, & voluntate; quia intellectus in actu primo est subordinatus quoad exercitium, & voluntas intellectui quoad specificationem, non quidem aliqua forma impressa in actu primo voluntati ab intellectu, aut intellectui à voluntate, vi cuius sic sint subordinati in actu primo ante operationem, sed identicè se ipsis sunt potentiæ, & virtutes natura sua sic subordinatæ in actu primo ante operationem, & cum tali natura emanantes à sua radice. Vi cuius subordinationis innatæ, intellectus potest participare in actu secundo efficaciam ex actu voluntatis prævio, quin talem efficaciam participet in actu primo per emanationem à voluntate, & voluntas potest participare vim ordinativam in actu secundo ex intellectu, quin illam participet permanentè in actu primo per aliquid emanans ab intellectu ante eius operationem: Sic ergo æstimatoria in homine, eò quod natura sua emanat ab anima ut subordinata potentia discursiva, potest in actu secundo participare ex motione intellectus aliqua vim discursivam, sed non vim permanentem discurrendi arte, & independentè à motione intellectus. Sic similiter virtutes infusæ, eò quod

natura sua emanant à gratia vt subordinatè charitati, vt virtuti superiori, possunt participare in actu secundo per imperium, & motiōnem ipsius ordinem ad vltimum finem, quem ex se non habent, licet ex natura sua ad illum ordinem participandum inclinent, quin tamen in actu primo illum intrinsecè præcontineant participatum à charitate permanenter per emanationem. Virtutes verò acquisite, quæ non emanant à gratia, ex natura sua non sunt positivè subordinatæ charitati, sed solum negativè, & obedientialiter, & hoc modo possunt etiam in actu secundo participare ex motione charitatis, vt instrumenta obedientialia, ordinem ad finem eius, quin talem ordinem in actu primo intrinsecè, & positivè præcontineant per emanationem à charitate ante eius operationem.

21. Ad secundum, dico, quod dona Spiritus Sancti meritò ponuntur, vt mens humana sit positivè, & prompte mobilis ab Spiritu Sancto ad opera heroica supra communem viam virtutis; ex quo solum sequitur quod debeant poni in anima virtutes infusæ, vt quarum vires eius sint positivè subordinatæ, & prompte mobiles à charitate; non verò, quod ipsis virtutibus infusis debeat ad hoc superaddi nova impressio habitualis, vt ipsæ sint mobiles à charitate, aliàs enim donis deberent superaddi alia dona, seu impressiones, vt essent mobilia ab Spiritu Sancto, quod nemo somniabit.

QUÆSTIO XVIII.

AN CHARITAS POSSIT ACQUIRI nostris actibus?

SEQUITUR in Textu Div. Thom. *quest. 23.* agit de subiecto charitatis. Et *articul. 1.* inquit, an charitas sit in voluntate. Et respondet affirmativè, quia obiectum ipsius est summum bonum, quod nec est obiectum intellectus, vt per se patet, quia intellectus obiectum est verum sub ratione veri; nec obiectum appetitus sensitivi, quia huius obiectum est bonum sensibile, & materiale; sed solum est obiectum appetitus intellectivi, quia summum bonum solum est bonum intelligibile; cum autem appetitus intellectivus sit formalissimè ipsa voluntas, sequitur obiectum charitatis, quod est summum bonum intelligibile, solum correspondere voluntati, ac proinde charitatem solum esse in voluntate, tanquam in proprio subiecto. De quo quidem nihil dubitandum occurrit, quia nullus vnquam id negavit, sed omnibus est compertum.

2. In *artic. 2.* inquit, vtrum charitas causetur in nobis ex infusione. Et respondet affirmativè. Contra quam assertionem duplici ex capite militari potest. Primo: Si cha-

ritas ponatur vt connaturalis voluntati erga Deum, ipsique naturaliter indita virtus amandi Deum superomnia. Secundò: Si ponatur vt habitus acquisitus nostris actibus, aut ex nostra naturali industria, & conatu. Utrumque negat D. Thom. Unde concludit *art. charitas non potest, neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales esse acquisita.* Primum probat: Quia charitas est amicitia hominis ad Deum fundata, non incommunicatione bonorum naturalium, sed incommunicatione beatitudinis æternæ, de qua dicitur ad Roman. 6. *Gratia Dei vita æterna.* Sed amicitia fundata in communicatione gratiæ, sive gratuita, non potest esse naturaliter innata, neque naturaliter nobis inesse: Ergò nec charitas. Secundum: Quia ipsa charitas excedit facultatem naturæ, cum fundetur in communicatione gratiæ, & vitæ æternæ, quæ absdubio superat facultatem naturæ: Sed quod excedit facultatem naturæ non potest esse per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam: Ergò.

3. Circa hunc articulum potest dubitari primò; an actus charitatis sit essentialiter supernaturalis ex suo obiecto? Cui dubio respondetur affirmativè. Quia obiectum charitatis est Deus vt summè bonus amabiliter se communicans per visionem beatam, siquidem charitas est essentialiter amicitia cum Deo fundata in hac communicatione vt sæpissimè ait D. Thom. Sed Deus vt summè bonus sic amabiliter se communicans, est obiectum supra omnes vires naturæ, quia natura viribus suis non potest anhelare, nec conari ad tam altam communicationem cum Deo: Ergò charitas ex suo obiecto est essentialiter supra vires naturæ, seu supernaturalis. Contra hanc sententiam videtur esse M. Sotus *lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 21.* asserens vniversaliter, quod quicumque actus, qui in nobis elicitur ab habitu infuso, potest elici ab acquisito, vel à principijs naturalibus sine habitu, quantum ad substantiam actus. Cui consentire videtur Capreolus in *1. Sentent. dist. 17. q. 1.* vbi affirmat in peccatore habente fidem posse manere eundem actum dilectionis, eiusdem speciei, quantum ad substantiam, & entitatem actus cum actu elicitò anteà ex habitu infuso. Videtur etiam consentire Caietanus in hac *2. 2. quest. 171. artic. 2.* imò ibid. D. Thom. distinguit, quod dupliciter aliquid potest esse supra naturam, vno modo quoad substantiam, vt facere miracula, &c. alio modo, quantum ad modum, & non quantum ad substantiam actus, vt (ponit exemplum) diligere Deum, & cognoscere illum in speculo creaturarum; & ad prima opera, inquit, non dari habituale donum, bene verò ad hos actus, qui quantum ad substantiam

tiā non sunt supernaturales. Veruntamen si ista sententia intelligatur de actu charitatis quantum ad substantiam, accipiendo pro substantia essentiā specificam eius in specie atoma ex suo formali obiecto, valdè periculosa est, vt asserit Cano, quia tollit necessitatem habitum infusorum, imò, & gratiæ ad hos actus fidei, spei, & charitatis. De quo, quia latè disputavimus *Tractat. de Fide, disp. 5. quest. 4. & 5. & Tractat. de Spe, quest. 11.* idè breviter ex ibidem dictis.

4. Suppono primò: *Non dari virtutem Theologicam charitatis acquisitam, & naturalem.* Tùm, quia PP. comuniter non admittunt aliam charitatem, nisi diffusam in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. Tùm, quia vniversaliter asserunt, illam esse donum Dei gratuitum. Tùm, quia alias omnia loca S. Scripturæ posset interpretari Pelagius de charitate infusa, & suam sententiam tenere de charitate acquisita, & naturali. Videantur dicta locis citatis.

5. Suppono secundò: *Nec dari posse actum charitatis naturalem erga Deum vt Authorem supernaturalem formaliter.* Tùm, quia dari non potest ex motivo purè naturali, cum motivum purè naturale non sufficiat movere ad dilectionem Dei Authoris supernaturalis superomnia. Nec ex motivo supernaturali, quia aliàs posset quis virtutibus naturæ diligere Deum Authorem supernaturalem super omnia ex motivo supernaturali. Ex quo rursus sequeretur, non esse ad id necessarium habitum infusum, nec auxilium gratiæ: Item, quod actus charitatis ex sua specie, & obiecto non esset intrinsecè supernaturalis; quod totum est saltè proximum errori Pelagij. Vide locis citatis.

6. Suppono tertio: *Actum charitatis non posse imperari, nec ex motivo pravò, nec ex motivo purè naturali.* Patet etiam ex dictis *Tractat. de Fide, dispnt. 5. quest. 12.* vbi id ipsum probavimus de actu fidei Theologicæ fundamentis potiori ratione convincentibus de actu charitatis Theologicæ, quæ non licet modo repetere, quia facilè possunt applicari ad id probandum de actu charitatis.

7. Suppono Quarto: *Charitatem de facto esse in nobis per infusionem.* Constat ex Apostol. ad Roman. 5. vbi inquit, quod charitas Dei est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Et ex illo 1. Ioann. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus.* Et *cap. 4. Charitas ex Deo est.* Ex quibus, & alijs testimonijs definitum est Concil. Trident. *Sess. 6. cap. 7.* vt supra satis ostendimus *quest. 3.* Difficultas ergò solum procedit de possibili. Circa quam dupliciter potest intelligi, quod charitas possit nostris acti-

bus acquiri, nempè impetratoriè, meritoriè, vel dispositivè, vel efficienter. An possit nostris actibus acquiri dispositivè, impetrativè, aut meritoriè, non est presentis instituti; sed spectat ad Tractatum de Iustificatione, vbi agitur de dispositione ex parte nostra ad gratiam, & charitatem, & ad Tractatum de Merito, vbi inquitur, an gratia, & charitas possit cadere sub merito. Solum ergò dubitatur in presentia, an possit nostris actibus efficienter generari, vel acquiri. Quod adhuc dupliciter potest intelligi, nempe, vel efficienter imperativè, hoc est, an possit quis proprijs actibus sibi imperare amorem charitatis, & efficienter se determinare ad amorem charitatis, quem ante non habuerit, aliquo actu præcedenti. Vel efficienter elicativè, elicicndo nempè actus charitatis, & illis repetitis acquirendo habitum ad similes actus, quem ante non habuerit. Igitur.

PRIMA CONCLUSIO.

8. DICO primò: *Nemo potest efficienter acquirere charitatem actualem aliquo actu pravio ad illam, quo efficienter prævidet causet in se primam Dei dilectionem.* Hanc conclusionem statuo contra aliquorum existimationem, qui ex eo, quod amorem charitatis liberum Catholicè confitemur, taliter illum arbitrio nostro subiectum esse volunt, vt quoties, quis ex se ipso voluerit illum sibi imperare, aut voluerit signatè illum elicere, illum in promptu habeat. Quæ cogitatio, nisi fallor, errorem Pelagij implicat. Undè imprimis probatur ex August. *lib. de Grat. & Liber. Arbit. cap. 19.* vbi sic ait: *In Ioanne, lux ait: Ecce qualem dilectionem dedit nobis Pater. Et in Pelagianis tenebra dicunt: Dilectio nobis ex nobis est; quam si veram, id est christianam dilectionem haberent, scirent, & undè haberent sicuti sciebat Apostolus, qui dicebat: Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, vt sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis. Ioannes dicit: Deus dilectio est, & Pelagiani etiam ipsum Deum ex semetipsis habere se dicunt, & cum scientiam legis ex Deo nobis esse fateantur, charitatem ex se ipsis volunt.* Et *lib. 21. de Civitate Dei cap. 16.* sic ait: *Tunc itaque vitia vitia depuranda sunt, cum Dei amore vincuntur; que nisi Deus ipse non donat, nec aliter nisi per Mediatorem Dei, & hominum Iesum Christum.* Et *lib. 4. contra Iulian. cap. 3.* ait: *Amor Dei, quo pervenitur ad Deum, non est nisi à Deo Patre per Iesum Christum cum Spiritu Sanctum.* Et *lib. 5. cap. 5.* sic fatur: *Hoc totum re se fit, quando propter ipsum, id est, quando gratis amatur ipse, qualis amor nobis esse non*

non potest, nisi ex ipso. Quo in sensu Epist. 107. sic ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati gravitate perdidimus*, hoc est, perdidimus dominium proximum, vi cuius erat in nostra potestate, & arbitrio pro nutu nostro, quoties vellemus, diligere Deum amabiliter. Vnde Concilium Arausic. cap. ultim. definit: *Quod per peccatum primi hominis ita inclinatum, & attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum ut oportuit, aut operari propter Deum, quod bonum est possit, nisi gratia eum, & misericordia divina prævenerit.*

9. Ex quibus, & alijs innumeris, quæ ex D. Augustin. afferri possent, testimonijs, sic arguo: Nemo potest acquirere primam charitatem actualem efficienter per actum prævium elicitedum ex viribus gratiæ: Deinde nec per actum prævium elicitedum ex viribus naturæ: Ergo nemo potest efficienter acquirere charitatem actualem per actum prævium. Maior probatur, primò: Quia si posset sic efficienter acquirere primam charitatem actualem per actum prævium, adhuc elicitedum ex viribus gratiæ, posset illam efficienter in se causare, & illam sibi propriè dare, illamque habere ex se ipso eam sibi dante: Sed totum hoc est contra prædicta August. testimonia: Ergo. Secundò: Quia ille actus elicitedum ex viribus gratiæ, vel esset actus charitatis; vel alterius virtutis? Si charitatis, ipse esset prima charitas actualis; vnde per illum non acquireret efficienter præviè primam charitatem actualem, quia non acquireret efficienter se ipsum, seu id quod ipse formaliter esset. Si esset alterius virtutis, sic arguo: Nulla alia virtus datur, qua possit quis sibi imperare, & efficienter acquirere amorem charitatis: Ergo non posset per actum alterius virtutis. Probo antecedens: Quia nulla alia virtus datur charitate maior: Sed virtus à charitate distincta, qua quis posset sibi imperare actum charitatis, & illum efficienter acquirere esset charitate maior, utpotè cui subesset efficienter ipsa charitas, & sub cuius dominio maneret charitatis exercitium: Ergo. Deinde probatur minor, primi sillogismi, quia si per actum prævium elicitedum viribus naturæ posset quis acquirere efficienter charitatem actualem, posset illam ex se ipso habere, & illam sibi dare viribus naturæ, quod sanè apertè militat contra omnia testimonia allata, & est hæresis ipsa Pelagij: Ergo sic illam acquirere nemo potest.

10. Deinde probatur ratione, quia amor charitatis primarius erga Deum, de quo semper loquimur, est primus motus voluntatis efficax in processu deliberativo: Sed implicat voluntatem acquirere efficienter per actum prævium primum sui motum efficacem; Ergo &

amorem charitatis. Minor patet: Quia aliàs iam non esset primus motus efficax voluntatis, utpotè causatus ex alio priori motu efficaci. Maior verò etiam patet, quia est motus immediatus circa ultimum finem, vi cuius immediatè movetur ab ipso Deo ut ultimo fine: Sed motus erga ultimum finem est primus omninò in processu deliberativo voluntatis; tum, quia quidquid deliberatè vult, vult ex amore ultimi finis; ipsum autem ultimum finem non potest velle ex amore præviè alterius; quia iam non vellèt ipsum ut ultimum finem; tum, qui ultimus finis est primus omninò in movendo voluntatem, siquidem est primum principium in practicis: Ergo motus charitatis primarius est essentialiter primus motus in processu deliberativo voluntatis. Explicatur Charitas actualis iuxta D. August. lib. 3. de *Doctrina Christian. cap. 10. Est animi motus ad fruendum Deo, propter se ipsum*: Sed is animi motus imperari nequit ex alio priori motu animi, seu voluntatis: Ergo. Probatur minor: Quia nec imperari potest ex alio priori motu ad Deum propter se ipsum, aliàs eadem virtus imperaret sibi ipsi per eundem actum, quod apertè repugnat, præter quam quod loquimur de primo actu charitatis, in eo qui ante ipsum supponitur sine charitate; & hic sanè non potest imperari, nec acquiri alio actu præviè charitatis, ut per se patet. Deinde nec potest imperari ex alio primo motu ad aliud, quod non sit Deus propter se ipsum, quia iam motus imperatus non esset ad Deum propter se ipsum, sed propter aliud, ex cuius amore imperaretur: Ergo nullo pacto potest. Ex quo inferes actum charitatis erga Deum propter se ipsum talis conditionis esse, quod qui nondum habet illum, non possit ipsum efficienter prævenire, nec ad ipsum efficienter se movere, aut se applicare; sed solum posse efficienter, & applicativè moveri, & applicari à Deo ad illum, & dependenter à Deo tanquam ab unico, & speciali movente, & applicante efficienter, & efficienter illum donante voluntati, posse voluntatem illum à Deo recipere, & elicere, seu exercere activè, & affectivè respiciendo ipsum Deum; vnde respectu illius primi actus charitatis non habet voluntas dominium applicativum, aut motivum efficienter ad illum, nec imperativum illius, sed solum potest habere ex Deo dominium elicitedum illius primi actus dependenter à Deo imperante, movente, & efficiente ipsum specialiter. Et hoc singulare est in actu charitatis præ actibus aliarum virtutum, quia ad actus aliarum virtutum possumus nos movere, & applicare ex amore finis, illosque in nobis ipsis præviè imperare; & sic de nulla alia virtute dicitur, sicut de charitate, quod diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum.

Sanctum, non enim dicitur; patientia, temperantia, fortitudo, aut modestia diffusa est in cordibus nostris, quia licet istæ virtutes quoad habitus simul cum charitate infundantur, tamen quoad actus quodammodo sunt à nobis ex nobis, ut præviè diligentibus Deum per charitatem; siquidem ex amore charitatis erga Deum nos ipsos applicamus, & movemus ad patientiam, fortitudinem, modestiam, &c. & illas sic efficienter propriè acquirimus; vnde qui non habet has virtutes, potest præviè se applicare, & movere ad illas acquirendas ex amore finis ultimi, cui deserviunt; at qui non habet amorem Dei ut ultimi finis, ex quo amore se applicabit, se movebit, aut efficienter sibi imperabit talem amorem? Sanè ad illum habendum oportet quod charitas Dei diffundatur in corde ipsius per Spiritum Sanctum, à quo vnicè moveri efficienter, & applicari potest ut amet Deum super omnia; & nisi Spiritus Sanctus incipiat sic infundendo, movendo, & applicando, & donando ipsum amorem, voluntas aliter talem amorem nunquam habebit. En cur Apostolus, August. & alij PP. semper recurrunt ad infusionem, & operationem Spiritus Sancti? Cur specialissimè vocant charitatem donum Dei, & ex Deo, & non nisi ex Deo? Non solum loquendo de habitu, quia potius de habitu ut ab actu distincto ferè non meminerunt, sed de amore ipso, & dilectione Dei propter se, quam simpliciter charitatem appellant, vnde inquit Augustin. *Charitatem voco animi motum, &c.*

11. Si verò quis dicat: Ego qui talem amorem, seu charitatem nondum habeo, quid faciam? Desperabo ne? An in simplici expectatione vivam in peccatis meis, expectando, si fortè Spiritus Sanctus ex se velit illam mihi infundere? Nam sanè si non possum illam mihi efficaciter imperare, aut me movere, nec applicare efficaciter ad talem amorem, & dilectionem, nec conari conatu efficaci præviè ad illum amorem, nihil ultra mihi restat faciendum, nisi vel desperare, vel quasi fortuito expectare. Dicit etiam alius; si talem charitatem habere non possum, nisi ex Deo, cur mihi rigorosè præcipitur, *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*? Cur reprehendor, imò & punior in æternum, si hoc non impleverim? Respondeo ad primum, nec desperandum, nec in simplici expectatione negligentè vivendum esse. Sed rectum documentum est, ut inopiam tuam, miseriam, infelicitatemque maximam consideres, dum tali dono carēs, & peccati captivus, ac vile mancipium tui proprii amoris, & vitiosæ cupiditatis existis: Quod si semel attentè consideraveris, ut oportet, non dubito, quin ut

filius prodigus, in te conversus, ingemiscas in tali miseria, & quæres liberari ab illa. Sic igitur ingemiscens, considera iterum, & crede, quod te ipsum liberare à tanto malo non potes, quia tibi conferre nequis donum illud charitatis, quod omnia sanat; & hac de causa humilia te sub potenti manu Dei, diffide de te ipso, & leva oculos tuos ad ipsum, vel si velis mediatores, ad Montes, id est, ad Sanctos in Patriam beatos, & præcipuè ad Montem, qui Christus est, vnde veniet auxilium tibi: Considera magnam Dei bonitatem, liberalitatem, & misericordiam, efficaciam meritorum Christi, eiusque propitiationem; humilimè ipsum deprecare, ut tantum donum dignetur tibi conferre, te movere, te applicare ad se ipsum propter ipsum amandum: Et tunc fide firma ipsius summam bonitatem contemplare attenter, ipsius amorem erga miseris, & infelices peccatores, in cuius contemplatione per fidem si periteris affectivè intendens in summam illam bonitatem directè, sperans, te id accepturum ab ipsa, sicut claudus ille intendebat in Petrum, & Ioannem sperans se aliquid accepturum ab eis; abs dubio charitas Dei diffundetur in corde tuo per Spiritum Sanctum, qui dabitur tibi, & hoc pacto elicies in corde tuo conatum directum, & efficacem in ipsum Deum super omnia, qui sit verus amor Dei, & vera charitas: Sed absque præviè aliquo conatu ex te ipso, quo velis ex te ipso efficaciter talem amorem acquirere, aut efficienter te movere, & applicare ad ipsum amorem, seu illum tibi quasi reflexè imperare; siquidem hic conatus per se oritur ex occulta præsumptione, obestque potius, quam prodest ad verum, & supernaturalem Dei amorem propter ipsum. Quia videlicet, qui sic ex proprijs viribus conatur se movere, & se applicare, laborat occulta præsumptione, & existimatione fallaci de eo quod possit ex se ipso talem amorem acquirere; quæ quidem existimatio, & præsumptio omninò impedit verum, & supernum Dei amorem, qui sine humilitate vera acquiri non potest. Nec ob hoc putes, me reprobare omnem conatum amandi Deum, quia in primis non reprobo conatum exercitium, & directum in Deum, qui sit ipse amor Dei elicitedum ex viribus gratiæ, & charitatis infusæ. Deinde nec omnem conatum reflexum, quia sæpè talis conatus oritur ex ipso amore Dei, & ex charitate iam in corde à Deo diffusa, inscio ipso, qui illam habet. Quod ut aliquantisper percipias, rogò: Ex quo motivo, & ex cuius finis amore, conaris, & te ipsum applicas, & moves ad eliciendum actum amoris Dei? Vel ex amore tui præcisè, & propter bonum tuum, vel ex amore ipsius Dei? Si primum, ille conatus ex amore tui solius, vel erit præsumptuosus, ut explicatum manet, vel saltè inefficax,

ficax, quia amor tuus non potest esse efficax ad imperandum amorem Dei propter ipsum. Si ex amore ipsius Dei, & propter ipsum, ecce iam habes amorem, quem conaris acquirere, nam sicut qui Deum desiderat, profecto iam habet, quem amat, licet ipso inficio, ita qui conatur propter Deum, ipsum amare, profecto iam habet amorem, ad quem conatur, licet ipso inficio reflexe. Sape enim contingit animabus conari ad amoris Dei actus eliciendos, existimantes se omni Dei amore carere, cum tamen ad ipsum non conarentur, nisi ipsum iam haberent per charitatem in corde diffusam; pravenit enim talem animam Spiritus Sanctus in benedictionibus dulcedinis, pravenitque conatus ipsius, diffundendo in corde eius charitatem, & amorem Dei, ut ex illo conetur, velitque signate ipsum amare. Sed quando conatus iste ex amore Dei procedit, non inititur proprijs viribus, sed conatur anima inixa super dilectum suum, tanquam ex quo vnicè talem amorem habere possit, cum exercita, & humili cognitione quod ex se ipsa illum acquirere nequit. Mitto alias diligentias dispositivas, & impetrativas, quas facere debet, qui charitate caret, ut illa diffundatur in corde eius, nempe abnegare quantum possit sui inordinatum amorem, repellere à se objecta, quæ ipsum retrahere possint à Deo amando, & alia huiusmodi, de quibus longum esset tractare, quia intentum præsens est solum, ne quis cogitet se posse efficienter acquirere actibus proprijs primum Dei amorem, quia vel illos actus elicit ex Dei amore, vel non? Si illos elicit ex Dei amore, iam non acquireret efficienter per illos primum Dei amorem. Si non ex Dei amore, implicat, quod illis possit efficere in se Dei amorem, quia erunt valde inferioris conditionis ad ipsum.

12. Ad secundam instantiam, quam similiter Pelagiani Augustino obijciebant, dicentes apud August. de Corre. & Grat. cap. 3. *Præcipiant nobis, quid facere debeamus, qui nobis præsent, & ut faciamus, orent pro nobis, non autem nos corripiant, si non fecerimus.* Respondet autem Augustinus: *Imo omnia fiant, quoniam Doctores Ecclesiarum Apostoli omnia faciebant, & præcipiebant, qua fierent, & corripiant, si non fierent, & orabant ut fierent. Homo in præceptione cognosce, quid debeas habere: In oratione cognosce, unde accipias, quod vis habere.* Sed iterum illi replicabant: *Quomodo meo vitio non habeatur, quod non accipi ab illo, à quo, nisi detur, non est omnino aliud, unde tale, ac tantum munus habeatur?* Et iterum: *Charitatem non accipimus; quid itaque corripiamur quasi nos eam nobis dare possimus, & nostro arbitrio dare velimus?* Quorum quidem quærela Augustinum à repetita senten-

tia nunquam deterruit. Unde lib. de Dono perseverantia, cap. 16. aiebat: *Cavendum est, ne dum rimemur, ne tepescas exortatio, exringatur oratio, accendatur elatio.* Quasi diceret: *Cave, ne ut defendas vim exortationis, & obiurgationis ad charitatem, sive ad amorem Dei, ita illum ponas acquisibilem à libero arbitrio, quod non indigeat illum accipere à Deo gratuito donante, nam sic extinguitur oratio, siquidem ut alibi ipse aiebat: Quid stultius, quam orare, ut facias, quod in potestate habeas, nempe, ut tibi illud dare possis?* Accenditur elatio, nam si homo credat sibi à se ipso posse dare, vel acquirere charitatem, gloriari poterit, quasi illam à Deo non accepit. Unde ibid. cap. 20. aiebat: *Nihil in Scripturis Sanctis homini à Deo video inberi propter probandum liberum arbitrium, quod non inveniatur, vel dari ab eius bonitate, vel posci propter adiutorium gratiæ demonstrandum.* Unde in Confess. aiebat: *Domine da quod iubes, & iube quod vis.* Ex quibus Concil. Trident. definit: *Deus impossibilia non præcipit, sed iubendo monet, & facere quod possit, & petere quod non possit, & adiuvat ut possit.* Itaque præcipitur nobis diligere Deum ex toto corde, ut ad id faciamus, quod possumus, & oremus ac petamus quod non possumus: Præcipitur nobis, quod ex nobis ipsis acquirere non valemus, ut poscamus illud à præcipiente ipso, & dicamus, *da quod iubes, & dante illo faciamus; quia possumus Deo donante implere, quod prævio conatu nostro in nobis efficere non valemus.* Corripimur etiam, si non diligimus ut debemus, quia nostro vitio, & culpa charitate, & dilectione privamur, quia præcisivè ab eo, quod possumus, vel non possumus nostro vitio obicem Dei gratiæ opponimus, & ad terrena, ac temporalia convertimur. Recolantur dicta Tract. de Provident. quest. 18. & in present. quest. 10. num. 23. & quest. 11. à num. 41. & à num. 85.

SECUNDA CONCLUSIO:

13. **D**ICO secundò: *Nec possumus actibus nostris acquirere efficienter habitum charitatis.* Ita communiter Theologi. Et probatur primò: Quia in primis non possumus illum efficienter acquirere actibus elicitis ex viribus naturæ, aut ex nobis quasi ex nobis: Quod eisdem testimonijs probari potest, quibus conclusio præcedens. Et item ratione D. Thom. artic. 2. in corpor. quia videlicet talis habitus excedit facultatem naturæ: Ergò acquiri non potest efficienter actibus elicitis à nobis ex viribus naturæ. Deindè nec actibus elicitis viribus gratiæ: Ergò nullo pacto

pacto. Hæc minor probatur: Quia actus eliciti viribus gratiæ supponunt iam ipsam gratiam, & charitatem: Sed acquiri efficienter charitatem actibus illam supponentibus implicat contradictionem, siquidem non acquiritur, quod iam supponitur: Ergò. Explicatur: Actus charitatis eliciti viribus gratiæ procedit efficienter ab ipsa gratia, non immediate, sed mediante charitate, quæ est virtus ipsius gratiæ: Ergò procedit efficienter à charitate ipsa: Sed implicat, quod per actum efficienter procedentem à charitate acquiratur efficienter charitas ipsa, quia repugnat mutua prioritas in eodem genere causæ: Ergò.

14. Dices, hoc rectè probare, quod per actum charitas procedentem à gratia habituali, & ab habitu charitatis non possit acquiri efficienter ipse habitus; posse tamen actum charitatis procedere ab alio principio, nampe ab auxilio transeunti, quod sit gratia actualis, & tunc per talem actum acquiri efficienter habitum absque mutua prioritate. Sed contra est: Quia in primis quod actus charitatis possit procedere à tali auxilio, & non ab actu charitatis, suam habet difficultatem, unde PP. Salmantic. in present. id iudicant impossibile adhuc divinitus. Secundò: Quia hoc admisso voluntas ut instructa tali auxilio non contineret habitum charitatis: Ergò non posset illum producere per actum eliciti vi talis auxiliij. Probatur antecedens: Quia habitus ex natura sua est permanentis; auxilium autem supponitur natura sua transeuntis: Sed vi auxiliij natura sua transeuntis non potest voluntas continere habitum natura sua permanentem: Ergò. Dices, quemlibet habitum naturalem virtutis, vel scientiæ generari efficienter ab actibus, quia actus non sunt natura sua permanentes: Ergò pariter poterit generari habitus charitatis per actum, & auxilium natura sua non permanentis. Sed contra: Quia dum actus naturalis generat habitum, non generat illum quoad illius permanentiam ratione sui, & virtute propria, sed virtute sui principij, nempe virtute potentie elicentis, vel habitus primorum principiorum, qui sunt principia natura sua permanentia, & idèd medio actu possunt communicare habitui genito permanentiam: Sed actus charitatis eliciti vi auxiliij transeuntis, nec ratione sui, nec ratione sui principij potest continere permanentiam: Ergò nec illam communicare habitui.

15. Confirmatur, quia habitus charitatis essentialiter dat simpliciter posse, & non solum facilitatem ad actum charitatis, in hoc enim distinguitur ab habitibus naturalibus, quod isti supponunt posse simpliciter, & dant solum facilitatem, habitus autem charitatis, si-

Illustris. Palano;

cut alij supernaturales, dant simpliciter posse ad suos actus: Sed implicat, quod per actum charitatis acquiratur efficienter simpliciter posse ad similes actus, sive ad ipsum repetendum: Ergò & quod acquiratur efficienter habitus charitatis. Probatur minor: Quia actus charitatis essentialiter supponit posse simpliciter ad ipsum, & alios similes, implicat enim elici, nisi à principio potente simpliciter ipsum elicere: Sed implicat etiam, quod per illum acquiratur id, quod ad illum essentialiter præsupponitur: Ergò. Explicatur: Nullus unquam excogitavit, quod potentia aliqua possit efficienter acquiri per actum suum, v. gr. quod potentia intellectiva possit acquiri per actum intellectionis, aut volitiva per actum volitionis; non alia ratione, nisi quia illa dat posse simpliciter ad intelligendum, & per actum intelligendi implicat acquiri posse simpliciter ad intelligendum: Sed actus charitatis, seu Dei dilectio amicabile supponit essentialiter posse simpliciter ad Deum diligendum amicabiliter: Ergò per illum non potest acquiri posse simpliciter ad Deum diligendum amicabiliter: Ergò nec habitus charitatis, qui essentialiter dat tale posse.

16. Dices, quod talis actus dilectionis Dei supponeret posse transeuntis natura sua, acquireret autem posse natura sua permanentis, in quo nulla est repugnantia. Sed contra: Quia nec posset acquirere posse, quantum ad rationem possendi absolute præcisivè à permanentia, quia hoc pacto supponeret posse: Deindè nec quoad permanentiam, quia illam non posset præcontinere ratione sui principij, ut ostensum manet: Ergò nullo pacto acquireret posse permanentis ad diligendum Deum amicabiliter. Urgetur paritate posita: Quia anima non potest acquirere actu intelligendi posse permanentis ad intelligendum, id est, intellectum: Sed si posset acquirere posse permanentis per posse transeuntis, posset anima per principium natura sua transeuntis elicere intellectum, & per illam acquirere posse permanentis ad intelligendum: Ergò si hoc à nullo admittitur possibile, adhuc divinitus, nec similiter potest admitti, quod per posse transeuntis ad diligendum Deum acquiratur posse permanentis ad ipsum diligendum.

17. Probatur secundo conclusio: Quia habitus charitatis generari, vel efficienter acquiri non potest, nisi à generante per prius, seu primario gratiam habitualementem: Sed gratia habitualis generari, aut efficienter acquiri nequit actibus nostris, adhuc de potentia absoluta, quia adhuc de potentia absoluta repugnat, quod homo se ipsum efficienter regeneret in Christo, aut se faciat confortem divinæ nature, aut se ipsum faciat Filium Dei adoptivum, aut se ipsum iustificet, sibi remittat

peccata, quæ omnia sequerentur si posset suis actibus efficienter acquirere gratiam habitua-lem: Ergo nec potest efficienter acquirere charitatem habitua-lem, seu charitatis habitum. Probatur maior: Quia habitus charitatis est proprietas gratiæ habitualis in quarto modo, emanans ab illa tanquam principium proximum à sua radice, & natura: Sed de ratione proprietatis est secundario generari, aut produci efficienter à producente naturam, & non produci per se primo à non producente naturam: Ergo de ratione habitus charitatis est non produci efficienter, nec generari, nisi secundario, & consequenter à producente gratiam habitua-lem: Ergo aliter produci non potest.

18. Confirmatur, & tacita evasio præcluditur, quia charitas est proprietas physica physice, & ex natura rei emanans à gratia: Sed implicat quod detur principium potens efficienter producere proprietatem physicam ex natura rei physice emanantem ab aliqua natura, quod non possit producere ipsam naturam, quia aliàs esset per se primo productivum proprietatis, & proprietatis esset per se primo producibilis à tali principio, quod est contra essentialiam proprietatis: Ergo implicat quod detur principium potens producere efficienter habitum charitatis, & non gratiam habitua-lem. Probatur maior: Quia gratia habitualis est radicaliter operativa dilectionis Dei amicabile, radicaliter inquam physice operativa, & non solum moraliter, est enim natura physice in ordine supernaturali, utpotè physica participatio naturæ divinæ, de essentiali autem naturæ physice talis est esse physice radicem operandi: Sed respectu naturæ physice radicaliter activæ aliqua operatione, principium proximum illius operationis est proprietas physica illius, physice ab illa emanans, ut patet in omni natura physica physice radicante certas operationes: Ergo habitus charitatis, qui est principium proximum dilectionis amicabile, est proprietas physica, & non solum moralis gratiæ habitualis physice, & ex natura rei ab ea dimanans.

19. Dices, hoc ad summum probare, quod ex natura rei non possit habitus charitatis generari à principio non producente gratiam primario; secus autem loquendo divinitus, & præter exigentiam naturalem ipsius habitus, quia inconnaturaliter bene posset produci, non producta gratia. Sed contra: Quia maior virtus requiritur ad producendum habitum modo inconnaturali, seu modo quo ex natura rei produci repugnat, quam ad producendum illum connaturaliter: Sed per actus nostros produci non potest connaturaliter, nec in illis datur virtutis illum producendi connaturaliter, ut fatetur solutio: Ergo multo minus

habebunt virtutem ad illum producendum modo inconnaturali, & contra illius exigentiam. Confirmatur: Quia sit potest divinitus produci, gratia habituali non producta, ideò est, quia Deus, qui potest producere ipsum consequenter ad gratiam iuxta ordinem exactum ex natura rei, potest non servare talem ordinem, sed natura non producta, producere proprietatem, in quo maior Dei potentia explicatur; vnde si non posset ipsum connaturaliter producere, id est, consequenter ad productionem gratiæ, nec posset illum præternaturaliter producere, nam qui non potest minus, non potest magis: Ergo si voluntas auxilio instructa non potest suis actibus producere habitum connaturaliter, multo minus poterit præter exigentiam connaturalem illius. Confirmatur: Quia si semel daretur virtus per se productiva solius habitus, habitus esset se solo per se producibilis independentem à productione gratiæ: Sed hoc est contra essentialiam illius, qua proprietas physice gratiæ: Ergo non potest dari virtus productiva illius per se primo. Probatur maior: Quia virtus per se productiva solius habitus exigeret ex natura sua illum sic producere, quia omnis virtus per se productiva alicuius ex natura sua exigit illud producere: Ergo exigeret illum esse solitarie producibilem, seu per se primo à tali virtute: Ergo ille per se primo esset producibilis solitarie ab illa virtute, siquidem omni productivo per se correspondet producibile per se ab illo.

20. Tertio probari potest conclusio, quia si posset habitus charitatis acquiri per actus, non esset cur de facto non esset acquisitus, & non infusus: Sed est certum de fide esse de facto infusum, & non acquisitum, ut supra vidimus: Ergo nec potest acquiri. Probatur maior: Quia si posset acquiri, ideò esset, quia actus charitatis ex se haberent virtutem illum producendi: Sed si haberent virtutem illum producendi, non esset ratio cur de facto illum non producerent, vel illam assignat: Ergo non esset cur de facto esset infusus, & non acquisitus, seu productus per actus charitatis.

21. Dices, ideò de facto non produci per actus charitatis, quia actus charitatis de facto procedunt ab ipso, & illum supponunt, possent tamen procedere ab auxilio transeunti, & tunc generarent habitum. Sed contra: Quia iuxta probabilem opinionem non potest actus charitatis procedere, nisi ab habitu: Iam ergo in hac sententia repugnabit habitum acquiri. Secundò, & principaliter: Quia per te, si actus procederet ab auxilio, tunc generaret habitum: Sed semel admissio, quod actus charitatis possit procedere ab auxilio, & non ab habitu, probabilissimum est, quod de facto ab illo procedat

dat primus actus charitatis, seu contritionis disponens ad iustificationem: Ergo æquali probabilitate dici poterit, quod de facto per illum actum acquiritur habitus, & quod de facto habitus charitatis est acquisitus, & non infusus: Hoc autem dici nequit: Ergo: Tercio: Quia vel actus charitatis ex natura sua petit procedere ab habitu, vel non: Si petit: Ergo non habet ex se vim productivam habitus, & consequenter illum nullo pacto producere poterit. Consequentia patet: Quia implicat quod actus ex natura sua habeat vim productivam, aut sit productivus principij, à quo petit procedere ex natura sua, aliàs ex natura sua ipse esset productivus quod manifestè implicat contradictionem: Ergo si ex natura sua petit produci ab habitu, non habet ex se vim productivam illius. Si autem ex natura sua non petit produci ab habitu, non erit cur de facto ab illo debeat produci potius, quam auxilio: Ergo de facto procedet ab auxilio, & generabit habitum. Urgetur, & tacita instantia præcluditur, nam ideò actus naturales possunt generare habitum, quia quoad suam substantiam non petunt ab illo procedere, sed solum quoad modum facilitatis, si enim quoad substantiam exigerent pro principio habitum, sicut exigunt potentiam, non possent generare habitum, sicut nec potentiam: Sed semel admissio, quod actus charitatis exigit pro principio habitum, illum exigit ratione suæ substantiæ, & ad simpliciter posse, non vero solum ad modum facilitatis: Ergo non poterit illum generare.

22. Respondebis secundo, ideò de facto habitum charitatis non generari per actum, licet procedentem ab auxilio, quia impeditur activitas actus per gratiam in eodem instanti causantem ipsum habitum; si autem gratia deesset, generaretur habitus per actum. Sed contra: Quia actus charitatis, seu contritionis procedens ab auxilio, & disponens ad gratiam, præcedit infusionem gratiæ, & prius invenitur in subiecto cum vi productiva habitus, quam gratia posterius infusa: Sed implicat, quod vis activa prior impediatur à vi activa posteriori: Ergo non posset vis productiva habitus ex parte actus impedi à gratia posteriori. Urgetur: Quia actus charitatis, si non procedit à gratia habituali, nec supponit illam in subiecto, ex natura sua exigit illam infundi in eodem instanti: Sed per te gratia infusa in eodem instanti impedit ne habitus charitatis, generetur ab actu: Ergo actus charitatis ex natura sua exigit impedimentum, ne habitus generetur ab ipso: Sed implicat quod ex natura sua sit productivus habitus, & quod ex natura sua exigit impedimentum huius productionis, quia aliàs exigeret contra suam vim

productivam, essetque productivus contra suam exigentiam, quod utrumque repugnat: Ergo.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

23.

OBJECTIONES primò ex paritate actus naturalis, qui ex se ex productivus habitus ad similes actus: Sed actus supernaturalis charitatis non est minoris efficacitæ: Ergo etiam erit productivus habitus ad similes actus. Respondeo huic paritati, tot esse disparitates, quot rationes probativas præmissimus, quia nulla ex illis probat contra talem vim productivam in actibus naturalibus, sicut contra illam in actu charitatis. Et in primis, maior distingui posset: Actus naturalis circa prima principia, aut circa ultimum finem est ex se productivus habitus ad similes actus, negotio: Circa conclusiones, aut circa media, concedo; ex quo potius probatur, quam impugnatur nostra sententia; quia actus naturalis circa prima principia minimè est generativus habitus circa illa, vnde habitus luminis principiorum ponitur communiter vti innatus, & non acquisitus: Cum ergo in voluntate sit ultimus finis, quod prima principia in intellectu, vnde est, quod nec habitus voluntatis erga ultimum finem potest esse acquisitus, nec actus voluntatis circa ultimum finem, quamvis esset naturalis, generaret habitum, nec haberet vim illius generativam: Quid ergo mirum, quod nec actus charitatis supernaturalis illam vim habeat, cum sit circa ultimum finem. Secundo admissa maiori, distinguo minorem: Actus charitatis non est minoris efficacitæ ad coniungendam voluntatem cum Deo, ad movendam voluntatem, ad plura in obsequium Dei, & alia huiusmodi, concedo: Nam charitas est tantæ efficacitæ, quod illi omnia virtutum officia attribuit Apostolus, dicens: *Omnia sustinet, patiens est, benigna est, etc.* Non est minoris efficacitæ quantum ad generandum habitum, negotio suppositum; quia ad hoc nec minorem, nec maiorem, nec ullam efficaciam habet, ut probatum relinquitur. Nec hoc cedit in minorem perfectiorem actus charitatis, sed potius in maiorem excellentiam; non enim posse producere simile sibi in specie solet esse signum maioris perfectionis, sed potius minoris, equus enim potest producere equum similem in specie Angelus non potest producere Angelum sibi similem; & tamen hoc est argumentum maioris perfectionis in Angelo, & illud minoris in equo. Et ratio est, quia quores est perfectior in sua specie tanto altiore causam exigit, vnde sæpe est ita perfecta species aliqua, quod a solo Deo produci petit, & non ab alio

simili; res enim in ille, quæ similes assimilibus efficiuntur, semper sunt in inferiori genere, respectu illarum, quæ solum à Deo exiguntur produci: Sic ergo non est imperfectio in actu charitatis quod similem habitum in specie producere nequeat, sed potius est argumentum maximæ perfectionis, quod à solo Deo possit charitas in cordibus nostris diffundi.

24. Obijcies secundo: Per actum charitatis procedentem ab auxilio potest acquiri habitus charitatis: Sed actus charitatis potest procedere ab auxilio: Ergo & generare habitum. Probatur maior: Ideo enim non posset per illum actum generari habitus, quia habitus est permanentis, principium verò actus est transiens: Sed bene potest quod est natura sua transiens producere aliquid natura sua permanentis: Ergo. Probatur minor, primo: Quia actio quælibet est natura sua transiens, ut coactio, generatio, &c. Sed per has actiones producitur sæpè effectus ex natura sua permanentis: Ergo. Secundo: Quia habitus naturales generantur ex actibus, qui sunt natura sua transientes. Tertio: Quia ex principio non facili, potest generari habitus, qui sit facilitas: Ergo ex principio non permanenti, potest generari habitus permanentis. Quarto: Quia, quando causa est perfectior effectu, non requiritur quod formaliter contineat effectum, aut quod sit formaliter sicut effectus, ut patet in sole producente corruptibilia, & sublunaria, quin sit corruptibilis, aut sublunaris: Sed actus est perfectior habitu, cum sit magis actualis: Ergo ad producendum habitum non exigit permanentiam. Quinto: Quia potentia proxima, licet non sit actualis in actu secundo, producit actum secundum: Ergo per auxilium, licet non permanentis potest produci habitus permanentis. Confirmatur: Quia adhuc dato quod in causa habitus requiratur permanentia, hæc non deficit, primo, quia causa totalis habitus esset non solum actus, non solum auxilium, sed etiam potentia, quæ concurreret cum auxilio, & medio actu ad habitum: Sed potentia est permanentis: Ergo in causa adæquata esset permanentia. Secundo: Quia ipse actus charitatis ex natura sua est permanentis, siquidem est eiusdem naturæ, & speciei in via, ac in Patria, in Patria autem est permanentis: Ergo potest generare habitum permanentem. Tertio: Quia saltem posset actus charitatis procedere ab auxilio natura sua permanenti, licet communicato transeunt: Ergo tunc posset generare habitum natura sua permanentem: Ergo nulla est in hoc implicatio.

25. Respondeo, negando maiorem. Ad eius probationem, omitta maiori, quia illa ratio non est sola, sed cum alijs, nego minorem. Ad cuius primam probationem, respondeo, concessa maiori, distingo minorem: Per

has actiones, tanquam per actiones producitur effectus permanentis, concedo: Tanquam per principium, nego minorem, & distingo consequens eodem modo, quia effectus perfectio non debet contineri in actione productiva, nisi solum per modum fluxus, & transitus, quo talis perfectio fluit, & communicatur de causa, & principio in effectum, & sic in actione non exigitur permanentia; veruntamen in principio, & causa debet contineri perfectio effectus, vel formaliter, vel eminenter; unde si principium non est permanentis, nec effectus potest ex illo permanentiam trahere; auxilium autem, quod solum supponitur pro principio actus charitatis, nec formaliter, nec eminenter potest esse permanentis, & ideo nec per actum ab eo procedentem generari potest habitus natura sua permanentis. Ad secundam, dico, quod habitus naturales generantur ex actibus virtute suorum principiorum, à quibus tales actus procedunt, & cum tales actus procedant à virtute permanenti, vel potentia, vel habitu principiorum, virtute illorum possunt producere habitum permanentem; veruntamen in nostro casu supponitur quod actus charitatis non procedit, nisi ex auxilio transeuntis. Ad tertiam, nego antecedens; tum, quia quando habitus generatur ex actu per illum actum vincitur difficultas, quæ erat in elicentia illius, & consequenter per illum actum fit potentia facilis in actu secundo, & ideo generat facilitatem in actu primo. Tum, & præcipue, quia semper in potentia supponitur facilitas innata erga prima principia, quæ est habitus innatus primorum principiorum, & ratione illius facilitatis continet facilitatem erga conclusiones, vel erga media inferiora, & potest illam in se generare; vnde cum generatur facilitas illa procedit per se à principio ut facili erga prima principia, vel erga finem ultimum, in qua eminenter continetur facilitas erga conclusiones, vel erga media.

26. Ad quartam, dico, quod causa perfectior, quando effectum producit medijs alijs causis, non debet continere formaliter effectum, nec quantum ad perfectiones, nec quantum ad imperfectiones contractas ex causis medijs, debet tamen continere, vel formaliter, vel eminenter eam perfectionem, quam effectus ex illa contrahit; & sic sunt causæ æquivocæ, ut Sol respectu sublunarium; qui semper continet, vel formaliter, vel eminenter perfectionem aliquam talis effectus, quam effectus trahit ex Sole, licet non contineat illum ut corruptibilem, nec quod alias formalitates, quas ex causis medijs participat effectus; attamen actus, quando procedit ex auxilio transeuntis, nec formaliter, nec eminenter, imò nec virtualiter, virtute sui principij continet permanentiam habitus, nec est alia causa media, ex qua possit in effectum

effectum resultare permanentia; vnde habitum permanentem generare non potest. Nec est ad rem, quod actus sit perfectior in actualitate, quam habitus, quia non probamus non posse generare habitum titulo actualitatis, sed titulo permanentiæ, vnde si in permanentia excedat actus ab habitu, quid quod illum excedat in actualitate, si non continet permanentiam? Ad quintam, dico, quod vel procedit de actu secundo potentia erga prima principia, vel erga ultimum finem, qui non supponat in potentia alium actum secundum; vel erga conclusiones, aut erga media supponendo iam potentiam in actu secundo erga principia, vel erga finem: Si de hoc secundo, dico, quod actus secundus iste non producitur à potentia ut pure in actu primo, nec ut non actuali in actu secundo, sed potius ab illa ut iam actuali in actu universalis erga principia, vel erga finem, vi cuius actualitatis potest in se producere actualitatem, sive actum secundum erga media, vel erga conclusiones, siquidem vi actus secundi universalis potest se reducere ad actum secundum particularem, quem iam præcontinet ut in actu secundo universalis. Si verò sit de primo actu secundo universalis, nempe erga prima principia, vel erga finem, dico, quod illum primum actum secundum non producit potentia applicativè, & signatè tanquam effectum in se, sed illum solum producit ut quo, & exercitè, exercendo ipsum, ipsumque elicendo, per tendentiam activam erga obiectum, & ideo non requiritur, quod illum præcontinet, ut causa suum effectum, quia ut effectus, est ab alio primo movente, nec quod præsupponatur in actu, sed satis est, quod illum præcontinet virtualiter ut virtus participativa illius actus secundi ab alio movente in actu secundo, & ut elicitive, & exercitive illius dependenter ab alio præviè efficiente, & dante sibi talem actum, ut explicavi latè, *Tract. de Provident.* Cum autem habitus genitus ex actibus debeat comparari, & produci ut effectus à potentia medijs actibus, debet illum præcontinere, vel formaliter, vel eminenter tanquam causa effectum, quod repugnat, quando actus procedit ex auxilio transeuntis, ut iam probavimus.

27. Ad confirmationem, nego assumptum. Ad primam probationem, dico, quod causa illius habitus non posset esse potentia ratione sui; tum, quia ratione sui non causaret actum charitatis, nec partialiter, ut supra ostensum manet; tum, quia ratione sui multò minus contineret habitum supernaturalem charitatis: Solum ergo concurreret ratione auxilij, cum autem auxilium esset natura sua transiens, ratione illius non posset continere permanentiam. Ad secundam, nego quod

ipse actus charitatis ex natura sua specifica sit permanentis, nec transiens, quia quod sit transiens, vel permanentis, non habet ex obiecto, sed ex subiecto, eiusque dispositione, vnde solum est transiens, vel permanentis ex natura sua individuali; quando autem procedit ex principio transeuntis, implicat quod possit communicare effectui permanentiam, ut probatum manet, quia ex nulla parte illam continet. Ad tertiam, nego maiorem: Quia repugnat auxilium permanentis ad actum charitatis elicendum, quod non sit habitus charitatis, cum haberet omnem essentiam habitus, ut consideranti patebit, quia daret posse habituale ad actum charitatis.

28. Obijcies tertio: Theologia est habitus supernaturalis, & permanentis: Et tamen acquiritur nostris actibus: Ergo licet charitas sit habitus supernaturalis, & permanentis potest acquiri nostris actibus. Respondeo, omitta maiori, & concessa minori, negando consequentiam, quia nos non probavimus, charitatem non posse acquiri nostris actibus ex generali titulo habitus supernaturalis, & permanentis, sed quia nequit supponere principium supernaturale permanentis, vi cuius actus illum generare possit; attamen habitus Theologiæ supponit principium primi actus Theologiæ, nempe fidem, quæ simul cum lumine naturali concurrat ad actum Theologiæ, & ideo in vi illius potest habitum Theologiæ generare, sicut supra dicebamus, quod virtute habitus erga prima principia generantur habitus erga conclusiones. Si verò inquiras, quo pacto fides concurrat ad assensum Theologicum, & medio illo ad generandum habitum Theologiæ? Dico, quod concurrat ratione præmissæ, quæ sit de fide, ad assensum primum Theologicum, qui primus assensus Theologicus ut procedens mediatè, & virtualiter ab habitu fidei, trahit ex illo virtualiter permanentiam, ut possit generare habitum Theologiæ permanentem ex natura sua.

29. Sed replicabis: Etiam primus actus charitatis procedit à fide, imò fides per dilectionem operatur, ut ait Apostolus: Ergo trahere poterit ex habitu fidei virtualiter permanentiam, ut habitum generare possit. Secundo: Quia virtus infusa moralis in primo suo actu supponit charitatem, & ex illa procedit: Ergo ille primus actus ex charitate permanenti poterit trahere virtualem permanentiam, vi cuius generare possit habitum virtutis infusæ: Quod si habitus virtutis infusæ generari potest per actum primum talis virtutis, cur non habitus charitatis. Respondeo, concessa antecedenti, negando consequentiam, quia permanentia fidei est de linea intellectiva, & non est proportionata ad producendum ha-

habitus charitatis de linea volitiva, sicut ad habitum Theologiæ de linea sua intellectiva. Tum etiam, quia habitus fidei respectu Theologiæ est perfectior, & concurrat cum primo assensu Theologico; & medio illo ut causa particulari, seu instrumentali subordinata, tanquam instrumento, & medio illo potest derivare permanentiam in habitu Theologiæ; secus autem est respectu charitatis, quia respectu illius, ut supra ostendimus, est fides minus perfecta, & non concurrat ut causa universalis cum primo actu charitatis, tanquam cum particulari subordinata, nec tanquam cum instrumento, ut supra vidimus ex D. Thom. Sed si operatur per dilectionem, operatur per illam ut per formam, cui potius fides subordinatur, & idem medio actu dilectionis non potest derivare sui permanentiam ad habitum generandum. Ad secundam, distinguo antecedens: Virtus moralis infusa in primo suo actu supponit charitatem, & etiam supponit sui habitum ut proprietatem emanantem à gratia, concedo: Et suum habitum non supponit, nego antecedens, & consequentiam, quia quando primus actus virtutis moralis infusæ procedit à charitate imperativè, & efficienter, non solum supponit habitum charitatis, sed etiam supponit suum proprium habitum, ut proprietatem emanantem à gratia simul cum habitu charitatis, quia à gratia emanant simul habitus charitatis, & habitus virtutum infusarum moralium, licet illi primario, & isti secundario; semel autem quod primus actus virtutis moralis infusæ supponat suum habitum, non potest trahere virtualiter ex charitate vim ad illum producendum, quia esset frustranea, & non potest trahere virtutem frustraneam; & idem nec trahere potest virtutem permanentiam, quæ aliud non est, quam vis ad communicandam permanentiam habitui, quæ tunc frustra esset, cum iam supponeretur habitus permanentis.

30. Notandum tamen valde est, quod præcedentia argumenta vnicè procedunt contra primam rationem probativam nostre conclusionis desumptam ex defectu continentia in primo actu charitatis ad producendum habitum permanentem, si ille solum procedat ex auxilio transeunti. Si enim secunda ratio attendatur, est ingens disparitas inter habitum Theologiæ, & habitum charitatis, aut aliarum virtutum infusarum; quia habitus Theologiæ non est proprietas gratiæ in quarto modo ex illa naturaliter emanans; non enim quisque, eo ipso quod sit iustus, est Theologus, & idem non potest produci per se secundo ab eodem à quo primario producatur gratia, sed potest per se primo produci per assensum Theologicum independentem à gratia: Atta-

men habitus charitatis, & aliarum virtutum moralium supernaturalium sunt proprietates gratiæ per se exigentes produci secundo à producente gratiam, & idem non manent producibiles, nec generabiles nostris actibus; quæ ratio semper firma persistit. Et quidem exemplum de Theologia nimium probat, quia probat charitatem esse de facto nostris actibus acquisitam, siquidem Theologia talis est de facto: Ergo vel ipsi contrari tenentur reddere disparitatem.

31. Sed obiicies quartò: Potest Deus producere gratiam sine habitu charitatis, & loco habitus charitatis substinere auxilium transiens, cum quo gratia concurrat ad actum primum charitatis: Sed tunc principium adæquatum talis actus non supponeret per se habitum charitatis, & alias contineret permanentiam illius: Ergo tunc posset per illum actum generari habitus charitatis. Quod contineret permanentiam principium illius actus, patet, quia tale principium adæquatum esset constatum ex gratia habituali, & auxilio: Sed hoc constatum ratione gratiæ contineret permanentiam? Ergo. Respondeo primo, quod casu quo Deus loco habitus substitueret auxilium, gratia non concurreret efficienter ad illum actum; quia nec concurreret immediate, siquidem non est immediate activa, ut ex doctrina Thomistarum suppono; nec mediantem illo auxilio, & radicaliter, quia gratia non radicaret illud auxilium, quod potius contra exigentiam ipsius gratiæ tunc substitueretur; unde ex gratia non derivaretur permanentia ad generandum habitum. Secundò, admissò quod gratia tunc concurreret, nego quod posset præstare, aut communicare permanentiam habitui medio actu, quia ex se non potest esse activa, nec productiva, medio actu, illius quod ipsa exigit connaturaliter præsupponi ad actum; cum autem gratia ex natura sua exigat non concurrere ad actum charitatis, nisi medio habitu præsupposito ad actum, inde est, quod ex se non potest habere vim productivam habitus medio actu; quod si tale vim ex se non habet, adhuc in casu argumenti non posset illum producere, nec ei permanentiam communicare; quia nihil, adhuc vi miraculi, potest producere aliud sine vi productiva illius, loquendo in genere causæ principalis, sicut loquimur in tota hac questione.

32. Demum obiicies: Principium habens vim ad producendam ultimam dispositionem ad formam habet vim productivam formæ: Sed voluntas cum auxilio transeunti habet vim productivam actus contritionis, qui est ultima dispositio ad charitatem: Ergo etiam ad producendum habitum charitatis. Respondeo hoc argumentum probare, cum, quod

quod quis possit producere in se gratiam sanctificantem, & remissivam peccati, quia actus contritionis non solum est dispositio ad charitatem, sed etiam ad gratiam sanctificantem. Tum, quod homo possit efficere animam rationalem, quia potest efficere ultimam dispositionem ad illam. Deinde, nego maiorem, quia sæpè potest agens inferioris formæ ponere ultimam dispositionem ad formam altioris, & superiorem, & tunc non sequitur, quod possit efficere formam, ad quam disponit; & sic contingit, cum quando homo ut animal producit ultimam dispositionem ad animam rationalem, & quando quis per auxilium transiens poneret ultimam dispositionem ad gratiam, & charitatem; homo enim dum generat alium, non agit efficiendo dispositionem ultimam formaliter ut rationalis, sed ut animal, quo sensu est formæ inferioris ad animam rationalem, & similiter, qui eliceret actum contritionis vi auxilij transeuntis, non illum eliceret ut iustus, nec ut charus Deo formaliter, sed ut inferioris formæ, & idem non sequitur, quod possit efficere formam.

COROLARIA EX DICTIS.

33. **E**X dictis infero primò: Quod ex repetitis actibus charitatis non generatur habitus supernaturalis ad similis actus. Ita communiter Thomistæ, contra Hurtado, Ariaga, & alios. Et constat primo ex dictis, quia ut ostensum manet, habitus charitatis ita est per se infusus, quod non possit acquiri actibus charitatis, nec illi habent vim generandi habitum: Ergo ex repetitione illorum nullus generatur habitus. Dices, non posse generare habitum charitatis, qui det simpliciter posse ad actum charitatis, quia hunc per se supponunt infusum, & ab illo petunt procedere; posse tamen generare habitum, qui ultra posse, quod supponunt, det facilitatem; sicut actus naturales supponunt posse simpliciter ad ipsos, sed generant facilitatem. Sed contra primò: Quia respectu ultimi finis non solum posse simpliciter, sed etiam facilitas debet esse per se infusa, & non acquisita: Sed actus charitatis versantur erga ultimum finem: Ergo illis nec acquiritur habitus dans posse, nec habitus facilitans ad illos. Probatur maior: Quia respectu primorum principiorum in intellectu non solum posse, sive potentia non est acquisita, sed nec facilitas ad ea prima principia, unde habitus primorum principiorum, licet solum det facilitatem, non ponitur acquisitus, sed inditus naturaliter intellectui: Sed hoc est ultimus finis respectu voluntatis, quod prima principia in intellec-

tu: Ergo nec facilitas erga ultimum finem potest esse acquisita, sed debet esse infusa independenter ab actibus. Secundò: Quia habitus infusus charitatis non solum dat posse, sed etiam facilitatem ad actus charitatis: Ergo si per actus illius non potest acquiri habitus dans posse, quia petunt ab illo procedere, nec habitus dans facilitatem, quia etiam ab illo procedentes. Probatur antecedens, primò: Quia habitus determinans potentiam, & eam inclinans determinatè ad actus certæ speciei, præstat illi facilitatem, & promptitudinem ad illos actus: Sed habitus charitatis infusus non solum dat posse voluntati ad actus charitatis, sed eam determinat, & inclinans determinatè ad illos in specie eliciendos: Ergo non solum dat posse, sed facilitatem. Secundò: Quia virtus vincens difficultatem voluntatis ad actus charitatis præstat illi facilitatem ad illos, siquidem difficultas non vincitur, nisi per facilitatem: Sed habitus charitatis ex se vincit difficultatem voluntatis ad actus charitatis: Ergo præstat illi facilitatem. Probatur minor: Quia difficultas voluntatis ad illos actus solum posset consistere in indifferentia voluntatis ad illos, vel alios alterius speciei, hoc est, ad illum ultimum finem diligendum, vel ad alium; sed hanc indifferentiam vincit habitus infusus charitatis, siquidem determinat voluntatem quoad specificationem ad illum ultimum finem in specie, & ad amorem illius: Ergo vincit difficultatem voluntatis. Tertiò: Quia propensio voluntatis ad aliquem actum est facilitas ad illum, idem enim est aliquem esse promptum, & propensum ad aliquem actum ac esse formaliter facilem ad illum; idemque promptè, quod faciliter operari, idemque operari ex propensione, ac operari delectabiliter, & iucundè; unde habitus, quæ ratione præstat facilitatem, definitur: *Qualitas faciens promptè, delectabiliter, & iucundè operari*: Sed habitus infusus charitatis præstat formaliter voluntati propensionem ad actus charitatis, & consequenter facit eam promptè, & delectabiliter elicere tales actus, quia elicere illos ex propensione est illos promptè, & iucundè elicere: Ergo præstat facilitatem. Probatur minor: Quia habitus infusus charitatis est inclinatio, & conversio habitualis ad Deum super omnia diligendum, redditque voluntatem habitualiter conversam, & inclinam ad Deum sic diligendum: Sed hæc conversio, & inclinatio habitualis formaliter est propensio ad actus charitatis: Ergo.

34. Quartò: Quia habitus naturalis præstans determinationem potentia ad rectè operandum in aliqua specie actus, & illum rectificans in actu primo, semper præstat facilitatem potentia ad bonos, seu rectos actus illius

illius speciei, vnde in virtutibus naturalibus nullus distinguit duos habitus, vnum qui determinaret potentiam ad speciem actus recti, seu qui eam rectificet in actu primo, & alium qui prestat facilitatem ad illos actus rectos: Ergo potiori titulo in virtutibus supernaturalibus idem habitus, qui rectificat potentiam in actu primo, & illam determinat quoad speciem ad certos actus, se ipso prestat facilitatem ad illos, quin opus sit distinguere duos habitus, vnum ad primum, alium ad hoc secundum. Patet consequentia: Quia licet videamus sæpe, quod quæ in superioribus sunt vnita, in inferioribus inveniuntur sparsa; tamen contra rationem est, quod, quæ in habitibus inferioribus inveniuntur vnita per identitatem, nempe determinare quoad speciem ad rectam operationem, & facilitare ad illam, hæc inveniri debeant in habitibus superioribus dispersa, in distinctis habitibus distincta: Demum, quia quando posse simpliciter ad aliquem actum ex se est rectificatum, & determinatum quoad speciem ad talem actum, sine indifferentia ad rectè, vel pravè illum elicendum, est incapax facilitatis superadditæ per alium habitum ad similes actus: Sed posse ad actum charitatis constitutum per habitum infusum est determinatum, & rectificatum in actu primo ad actum charitatis, & sine indifferentia ad illum benè, vel malè elicendum: Ergo est incapax facilitatis superadditæ ad similes actus: Ergo quia per se prestat facilitatem ad illos. Maior probatur: Quia propterea in Deo, seu in eius voluntate non admittitur præter potentiam, aut voluntatem divinam, habitus facilitans ad actum, quia voluntas divina ex se est summè rectificata, & determinata ad suos actus: Nec similiter in intellectu, aut voluntate Angeli in ordine naturali admittuntur habitus facilitantes, quia tam intellectus, quam voluntas Angeli ex se est rectificata in actu primò ad suos actus, & sine indifferentia ad benè, vel malè attingenda sua obiecta: Ergo supposito posse sic determinato, & rectificato in actu primo, est incapax habitus, seu facilitatis superadditæ.

35. Constat secundò idem assumptum: Quia actibus charitatis non acquiritur habitus eiusdem speciei cum infuso: Non diversæ speciei: Ergo nullus. Non quidem eiusdem speciei, quia superflueret omninò habitus solo numero distinctus ab infuso; & item, quia repugnant in eodem subiecto duo accidentia solo numero distincta. Nec etiam diversæ speciei; nam diversa species in habitibus desumitur ex diversitate obiecti formalis: Sed habitus ille acquisitus, si daretur, non haberet diversum obiectum formale, ac infusus, sed idem, vel assigna diversitatem: Ergo:

36. Nec valet si dicas primò: Quod habitus illi specie differrent, non ex diverso obiecto, sed ex diverso modo tendendi, quia vnus tenderet dando posse, nempe infusus, alius dando solam facilitatem; qui modus diversus satis est ad diversificandos specie habitus. Contra enim est: Quia implicat modus tendendi erga obiectum diversus, nisi respiciendo obiectum sub diversa ratione formali, saltè *sub qua*, attingentia enim activa specie diversa erga obiectum nunquam ponitur, nisi propter diversam attingibilitatem passivam ex parte obiecti: Sed non assignant contrarij diversam rationem formalem *sub qua* obiecti, vnam habitui acquisito, ac infuso: Ergo sine fundamento assignant illis diversum modum tendendi. Secundò: Quia implicat tendere modo specie diverso in obiectum, tendendo in illud per actum eiusdem speciei, & sub eadem ratione formali obiectiva, vt ex se patet; quia tendere per eundem actum specie, & sub eadem ratione formali obiectiva, est tendere eadem tendentia specificè eadem, & sub eadem ratione specificativa, cum quo implicat tendere modo specificè diverso: Sed habitus acquisitus tenderet actu eiusdem speciei cum actu habitus infusi, & sub eadem ratione formali obiectiva: Ergo implicat, quod tenderet modo specie diverso. Minor patet, primò: Quia tenderet per actus eiusdem speciei cum illis, ex quibus genitus fuit: Sed fuisset genitus ex actibus habitus infusi: Ergo tenderet per actus eiusdem speciei. Secundò: Quia actus elicit ab habitu acquisito haberent idem obiectum formale specificativum, ac actus habitus infusi: Ergo essent eiusdem speciei. Nec dicas, actus habitus acquisiti habituros idem obiectum formale, sed diversum principium formale elicivum, nempe diversum habitum. Contra enim est, quia vt ait Div. Thom. non stat diversitas specifica in principio, nisi ex diversitate formali obiecti specificantis: Ergo hæc deficiente, repugnet diversitas ex parte principij elicitivi. Secundò: Quia petis manifestè principium: Ego enim probo habitus illos non fore specie distinctos, quia actus illorum non differrent specie; quod probo, quia non haberent diversum obiectum formale: Et tu respondes, actus illorum fore specie diversos, quia habitus à quibus procederent essent specie diversi. Hoc igitur est, quod probare debes, & quod ego impugno. Tertio: Quia si actus habitus acquisiti essent specie diversi, habitus acquisitus faciliteret solum ad actus charitatis specie diversos, ad eis ad quos daret posse habitus infusus: Rogo ergo, quis habitus faciliteret ad actus habitus infusi? Aut quis habitus daret posse simpliciter ad actus habitus acquisiti? Ex additione vnus habitus duos alios teneris ad strue-

struere, vnum qui faciliter ad actus habitus infusi, & alium qui det posse ad actus habitus acquisiti, quia nec ille dat facilitatem ad suos, nec iste ad suos posse. Contra denique, quia implicat, quod vnus habitus tendat dando posse, & alius solum facilitatem, si habent idem obiectum formale: Ergo si vterque habitus habet idem obiectum formale, falso dicitur, quod vnus tendit dando posse, & alius solum facilitatem. Probatur antecedens: Quia in ordine naturali semper principium dans posse solum, habet obiectum formale diversum, & magis universale, quam principium dans solum facilitatem, nunquamque inveniuntur cum eodem formali obiecto duo principia specie diversa vnum dans posse, & aliud facilitatem: Ergo multò minus in ordine supernaturali, in quo principia debent esse simpliciora, & minus diversa, vt potè in ordine superiori, in quo debent esse vnita, quæ inferiori sunt sparsa.

37. Nec dicas secundò, habitus illos esse specie diversos ex diversis principijs, quia vnus est immediatè à solo Deo; alius acquisitus actibus nostris; & ex hac diversitate ex parte principij satis specificari in diversis speciebus, quin opus sit quod habeant obiectum formale diversum. Contra enim est: Quia communis sententia Philosophorum est habitus specificari, & diversificari specificè ex obiectis diversis formalibus: Ergo implicat cum identitate obiecti formalis esse specie diversos. Secundò: Quia inauditum est, quod habitus specificantur formaliter à causa efficienti illorum, aliàs causa efficiens, vt efficiens esset causa formalis; specificare enim est munus causæ formalis vt talis: Sed diversitas illorum habituum ex parte principij esset diversitas ex parte causæ efficientis: Ergo ex illa non possent specificari, nec diversificari formaliter in specie. Tertio: Quia habitus per se acquisitus potest esse per accidens infusus à solo Deo: Sed hoc esset impossibile si specificaretur à suo principio, quia nec per accidens potest habere aliud specificativum: Ergo.

38. Denique constat præfatum colorarium: Quia per actus charitatis non generatur habitus ad similes actus, neque qui permaneat amisso habitu infuso in peccatore, nec qui amittatur cum illo: Ergo nullus. Non quidem, qui amittatur cum illo, & solum cum illo permaneat, quia frustra esset ad permanendum cum illo tantum; siquidem habitus infusus posset præstare quod acquisitus. Vel assigna cur non? Dices: Post habitum infusum, ex repetitione actuum, experientia testante, facilitari potentiam ad similes actus; quam facilitatem non præstat per se habitus infusus, alàs illam à principio experti fuisset. Sed contra:

Illustris. Palanex

Quia si actus reperantur cum maiori intensione, habitus infusus augetur intensivè, & sic augmentatus potest præstare illam maiorem facilitatem: Ergo superfluit acquisitus. Si autem repetentur in eadem intensione solum, non ita testatur experientia de maiori facilitate ex illis genita. Deinde illa maior facilitas potest esse extrinseca ex remotione impedimentorum, aut ex dispositione, & ordinatione specierum, non verò formalis, & intrinseca ex parte potentie: Sed solum ad hanc requiritur habitus: Ergo ex illa experientia facilitatis nõ probatur habitus acquisitus. Secundò: Quia illam facilitatem experimur, etiam amisso habitu infuso: Ergo vel fallit illa experientia sensibilis, vel si probat, probat habitum acquisitum, qui permaneat, amisso infuso. Tertio: Quia saltè illammet facilitatem experimur, recuperato habitu infuso: Rogo ergo: Vel amissa fuit, & recuperatur cum infuso; vel non fuit amissa cum amissione infusi? Si non fuit amissa: Ergo erit habitus permanens, amisso infuso. Si fuit amissa, & recuperatur: Ergo recuperatur per infusionem: Ergo iam inveniuntur duo habitus simul ad eundem actum charitatis elicendum: In quo igitur diversificabitur tunc vnus ab alio? Et item, quo fundamento ponitur habitus nunc acquisitus, & idem postea infusus?

39. Dices secundò: Habitum illum acquisitum permanere in peccatore, amisso habitu infuso. Sed contra: Quia hoc etiam implicat, siquidem implicat manere facilitatem formalem ad actus charitatis, amisso posse ad illos: Sed ille habitus esset facilitas ad actus charitatis, & amisso infuso, amitteretur posse ad illos, siquidem infusus est, qui dat posse: Ergo implicat, quod amisso infuso, maneat acquisitus. Maior probatur: Quia ex terminis implicat voluntatem non posse elicere actus charitatis, & esse facilem ad illos elicendos. Dices: Habitum illum acquisitum facilitare ad actus charitatis sub conditione, quod ad sint cetera requisita, seu posse simpliciter; non verò absolutè ab intrinseco sui, & sic permanere posse, quin absolutè faciliteret. Sed contra: Quia licet forma aliqua posset præstare effectum formalem secundarium sub conditione alicuius requisiti, non tamen effectum formalem primarium, & in ordine ad actum, vel obiectum primarium, nisi absolutè, quia hoc est essentia eius, quam non potest importare, nec communicare subiecto solum sub conditione; sed talis habitus acquisitus non haberet aliuni effectum formalem primarium, nisi facilitare ad actus charitatis, nec alium actum primarium, ad quem faciliteret: Ergo implicat, quod semel existens in potentia, faciliteret solum sub conditione. Secundò: Quia facilitas, quando est distincta à

Gggg

posse,

posse, est modus, vel qualitas afficiens immediatè ipsum posse, & in illo recepta; ipsumque posse est immediatum susceptivum facultatis: Sed implicat amitti immediatum susceptivum facilitatis, cuius ipsa facilitas est immediata affectio, quin amittatur ipsa facilitas: Ergò amisso posse, implicat, quod maneat facilitas vlllo pacto.

40. Ex quo patet ad objecta contrariorum. Primum desumunt ab experientia maioris facilitatis, quæ repetitis actibus charitatis sentitur, quam non repetitis; ex qua vnicè probantur habitus acquisiti ad alios actus naturales. Respondetur enim, quod si repetantur actus charitatis in maiori, & maiori intentione, nihil mirum quod experiamur maiorem facilitatem, quia augetur habitus infusus, qui formaliter faciliat ad tales actus. Si verò solum repetantur remissè, ad summum poterit in eo casu sentiri maior facilitas extrinseca, & materialis; tum, ex remotione impedimentorum, quia quo magis repetuntur illi actus, tanto magis vincuntur passiones, & affectiones retrahentes ab amore Dei, & tanto magis ordinantur species ad proponendum Deum vt summum bonum propter se amabile, & remouentur species avertentes, non verò possumus experiri maiorem facilitatem formalem consistentem in maiori propensione erga Deum, & maiori inclinatione ad illum amandum, nisi charitas infusa augeatur. Undè si hoc argumentum aliquid probat, solum probat ex repetitione actuum adhuc remissa, augeri charitatem infusam: De quo postea non verò acquiri novum habitum.

41. Nec obstat, quod experientia facilitatis ex repetitis actibus naturalibus alicuius scientiæ, vel virtutis, probetur semper facilitas formalis, seu habitus, & non sola facilitas extrinseca, & materialis consistens in remotione impedimentorum, & ordinatione specierum: Hoc enim rectè probatur, quia supponitur potentia indifferens, & quodammodo incompleta ad bonè, vel male, sine determinata propensione subiectiva, & activa ad tales actus naturales bonos; v. gr. aut rectos, si sit virtus, aut sine mala, si sit vitium; & ideo cum sentitur repetitis actibus illa determinata propensio, seu facilitas, infertur, & probatur esse novam facilitatem formalem completam, & determinantem potentiam; at tamen cum non supponitur potentia sic incompleta, aut indifferens, sed iam determinata ad rectitudinem, experientia illa solum probat facilitatem extrinsecam, aut materialem iam explicatam, non verò novum habitum, aut facilitatem formalem, & sic est in nostro casu.

42. Secundum argumentum desumunt ex eo, quod habitus infusus dat posse sim-

pliciter: Sed posse, & facile posse sunt rationes specie distinctæ, sufficientes ad diversificandos habitus: Ergò habitus infusus se solo non dat facile posse: Ergò ex actibus eius generari debet aliquis habitus, qui det facile posse. Respondetur tamen facile, concessa maiori, distinguendo minorem: Sunt rationes specie distinctæ in inferioribus, concedo: In superioribus, nego, quia plura, quæ inferioribus sunt specie diversa, adunantur in eadem specie in superioribus, & sic licet in ordine naturali, & inferiori distinguantur specie posse, & facile posse, quia habent distinctum obiectum formale, nempe potentia rationem magis vniuersalem, & indifferentem ad bonè, vel malè, & habitus rationem specificam magis determinatam, vel ad bonum præcisè, vel præcisè ad malum; tamen in ordine superiori gratiæ, posse, & facile posse non distinguuntur specie, sed adunantur, quia habent idem obiectum formale, supra arguebamus, determinatum ad bonum actum.

43. Tertium argumentum desumunt ex D. Thom. qui *quest. 17. de Veritat. art. 1. ad 4.* inquit, quod ex actibus charitatis generatur aliquis habitus. Sed contra est: Quia ipse D. Thom. expresse id negat, vt statim ostendam.

SECUNDUM COROLARIUM.

44. **I**NFERO secundo: *Quod ex repetitis actibus charitatis non generatur habitus vllus, adhuc naturalis.* Est contra Scotum, Ocam, & alios Antiquos, & contra Molin. Ripald. & alios RR. Probatur primo ex D. Thom. 1. *quest. 51. art. 4. ad 3.* vbi expresse negat, quod per actus charitatis infusæ aliquis habitus generetur, sic enim ait: *Sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed præexistentem confirmant, atque corroborant, ita actus procedentes ab habitu infuso non generant habitum, sed præexistentem confirmant.* Et *quest. vnica de Virtut. artic. 10. ad vltim.* expresse ait: *Quod actus virtutis infusæ non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præsistens:* Ergò non generatur habitus, nec supernaturalis, nec naturalis. Undè ad argumentum obiectum num. 43. ex ipso D. Thom. ex *quest. 17. de Veritat. artic. 1. ad 4.* dico, quod ibi D. Thom. non ait determinatè, quod ex actibus charitatis generatur aliquis habitus, sed verba eius sunt hæc: *Ex actibus infusæ charitatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel præexistens augetur.* Non ergò ibi determinat istam quæestionem, sed indecisam relinquit. Et quamvis oppositum asseruisset, semper tamen

men standum esset locis à nobis citatis, præsertim ex 1. 2. quia censendum est retractasse in Summa, quod alibi dixerit. Cæterum nec retractatione opus est, cum sub disiunctione loquutus fuerit. Nec casu, quo ex illo Textu probaretur aliquis habitus acquisitus, probaretur habitus naturalis, sed supernaturalis, quia ibi expresse ait D. Thom. *Quod ex actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur, sed vel habitus eiusdem rationis, vel præexistens augetur:* Habitum autem eiusdem rationis esset supernaturalis.

45. Secundo constat ex dictis: Quia si habitus infusus dat per se posse, & facilitatem, actus charitatis ab illo procedens, sicut non habet vim generandi posse, quia illud supponit, ita nec facilitatem vllam, quia illam supponit. Sed specialiter suadetur, quia vt inquit D. Thom. ex actibus non generatur habitus alterius rationis, vel modi ab habitu, ex quo actus eliciuntur: Sed habitus naturalis esset alterius modi, & rationis, ab habitu infuso, ex quo actus illi charitatis repetiti procederent: Ergò non generatur talis habitus. Minor est evidens: Quia habitus naturalis acquisitus essentialiter est distinctus in sua ratione formali, & modo tendendi ab infuso, & supernaturali. Maior verò, præter quam, quod est Div. Thom. probatur: Quia ex actibus non potest generari habitus, nisi qui sit habitus ad similes actus ex quibus genitus fuit: Sed habitus ad similes actus debet esse eiusdem rationis cum illo, à quo tales actus eliciuntur, imò debet esse habitus ipse, à quo tales actus elici possint: Ergò. Confirmatur: Quia habitus ad similes actus est habitus ad actus supernaturales, siquidem fuisset genitus ex actibus supernaturalibus charitatis, & actibus supernaturalibus charitatis non sunt similes actus purè naturales, sed solum supernaturales: Sed habitus ad actus supernaturales non potest esse naturalis: Ergò habitus ille, si generaretur ex actibus charitatis, non posset esse naturalis.

46. Nec dicas ex Scoto, actus naturales posse esse similes actibus supernaturalibus in obiecto formali, & sic habitum acquisitum naturalem posse ad tales actus facilitare. Contra enim est: Quia repugnat actus naturalis dilectionis Dei super omnia ex eodem obiecto motivo virtutis infusæ charitatis; aliàs enim viribus naturalibus posset quis diligere Deum super omnia, & docere de peccatis propter Deum dilectum super omnia ex eodem motivo charitatis infusæ; quod quam absurdum sit latè ostendimus *Tract. de Fide, Dispnt. 5. quest. 5.* Ergò repugnant actus naturales similes in motivo, seu obiecto formali, actibus supernaturalibus

bus charitatis. Secundò: Quia casu, quo esset possibilis talis actus in natura integra, tamen in statu naturæ lapsæ est impossibilis sine auxilio spiritali gratiæ supernaturalis: Ergò multò minus poterit fieri facilis habitu purè naturali. Tertio: Quia saltè actus naturales non possunt esse similes in obiecto formali, & simul in modo tendendi, actibus supernaturalibus, aliàs in nullo differrent ab ipsis: Ergò debent differre saltè in modo tendendi: Sed eo ipso ex actibus supernaturalibus non potest generari facilitas ad tales actus naturales, quia ex vno modo tendendi non generatur facilitas ad alium diversum modum tendendi, vt per se patet: Ergò.

47. Nec dicas secundo, habitum naturalem acquisitum facilitare ad actus supernaturales similes eis, quibus genitus fuit, non quidem secundum se, sed vt elevatum per habitum infusum. Contra enim est: Quia iuxta contrarios habitus iste facilitaret ipsum habitum infusum ad suos actus, siquidem facilitaret posse ad illos, & posse præstatur formaliter per habitum: Sed implicat, quod facilitas eleuetur ad facilitandum per ipsum posse, aut principium, cui facilitatem præstat; siquidem facilitare aliquod principium est illud actuare, perficere, & complere, & implicat, quod forma actuans, perficiens, & complens aliquod principium, per ipsum eleuetur, siquidem eleuari est formaliter perfici; actuari, & compleri, & implicat manifestè, quod perficiens perficiatur ab eo, quod perficit, actuans actuatur ab eo, quod actuatur, & completum completatur ab eo, quod complet: Ergò. Secundò: Quia habitus acquisitus ponitur ad suppleendum defectum facilitatis infuso: Sed implicat eleuari per illum, cuius defectum supplet, siquidem potius illum eleuat ad perfectiorem modum operandi, nempe faciliter, ad quem modum operandi non sufficiebat infusus: Ergò. Tertio: Quia si esset facilitas ad actus supernaturales, implicat, quod sit naturalis, siquidem specificatur ab actibus, ad quos per se faciliat: Ergò implicat, quod habitus naturalis sit facilitas ad actus supernaturales. Demum: Quia non posset permanere, amisso habitu infuso, propter easdem rationes quibus id supra probabam de habitu acquisito supernaturali: Sed à suis Authoribus ponitur vt possit permanere: Ergò frustra ponitur.

48. Demum constat, quia ex actibus supernaturalibus non potest per se generari habitus naturalis; tum, quia ex actibus naturalibus non potest generari habitus supernaturalis: Ergò neque è contra: Tum, quia habitus naturalis non excedit exigentiam naturæ: Sed habitus ille excederet exigentiam naturæ; tum, quia facilitaret ad actus supernaturales, & facilitas ad actus supernaturales

omnino excedit exigentiam naturæ: Tum, quia exigere pro sui causa actus supernaturalis; qui sunt supra naturam: Ergo. Tum demum, quia habitus ille generaretur ex actibus supernaturalibus illum causantibus non sub ratione communi, & generica, in qua convenirent cum actibus naturalibus, quia sub ratione generica non causant habitum, sicut nec datur habitus ad rationem genericam præcisè; sed sub ratione specifica, sub qua essent essentialiter supernaturales: Sed actus supernaturalis non potest causare habitum naturalem sub ratione formali sub qua super naturalis est: Ergo.

49. Sed obijciunt contrarij argumento importuno desumpto ex experientia, cui tamen iam satisfecimus supra. Veruntamen replicabis, quia negari non potest, quod qui se exercuit circa Deum repetitis actibus charitatis experitur in se aliquam facilitatem formalem, & intrinsecam, quam ante non expertus fuerat: Sed hæc non potest esse ipse habitus infusus, nec alia facilitas supernaturalis: Ergo est aliqua facultas, seu habitus naturalis acquisitus. Probat minor primò: Quia facilitas supernaturalis non cadit sub experientia. Secundò: Quia facilitas illa noviter faciliat, & ea minuitur inclinatio vitij oppositi: Sed una inclinatio non minuitur, nisi per contrariam: Ergo facilitas illa est contra inclinationi vitiosæ: Sed contraria sunt in eodem genere, & ordine: Ergo est in eodem genere, & ordine cum inclinatione vitiosa contraria: Sed hæc est naturalis: Ergo & illa. Tertidò: Quia illa facilitas non amittitur per peccatum: Sed si esset supernaturalis, amitteretur: Ergo est naturalis. Probat maior: Quia si amitteretur, recuperata gratia, ad illam obtinendam opus esset iterum repetere actus charitatis: Sed hoc opus non est, quia recuperata gratia, sentitur illa facilitas: Ergo.

50. Respondeo in primis, negando, quod facilitas formalis, & intrinseca cadat sub experientia prout distincta à facilitate extrinseca, & materiali; quia plures ex Antiquis negarunt illam, negando habitus distinctos ab speciebus ordinatis, & remotione impedimentorum; qui tamen non negassent quod experti fuissent, aut quod sola experientia eis constaret; vnde contra illos cæteri non procedunt probando habitus ex sola experientia, sed ex intrinseca indifferentia potentia ad rectè, & pravè operandum inqualibet materia, & ex intrinseca incomplezione illius. Sola enim experientia non probat, nam post unum actum Philosophia, ad cæteros soles sentire maior difficultas, quam ad primum, & tamen iam supponitur facilitas formalis, & habitus ad cæteros, quæ non supponebatur ad pri-

um; quia talis habitus est simplex quasitas facilitans formaliter ad omnes, ut suis locis probavi. Undè negari potest maior argumenti, & sic vim nullam habet. Sed illa admittit.

51. Respondeo secundò, negando minorem, quoad primam partem. Ad primam probationem, dico, quod facilitas supernaturalis ut talis non cadit sub experientia; bene verò sub aliqua ratione communi, & confusa facilitatis cum præcisione à naturali, vel supernaturali, quia sic bene potest cognosci naturaliter: Sed dices: Ergo actus supernaturales multò melius possunt relinquere sui experientiam, & speciem naturalem, quæ cognoscantur naturaliter: Ergo poterunt etiam relinquere, seu generare facilitatem naturalem, ut cuius potentia postea sit facilis ad eos actus eliciendos. Respondeo, concessa prima consequentia, negando secundam, quia actus supernaturales solum sub ratione communi ad naturales, & supernaturales relinquunt sui speciem, memoriam, & cognitionem naturalem, nam sub tali ratione communi bene possunt naturaliter cognosci per reflexionem, & representari per speciem naturalem; at tamen generare non possunt facilitatem, seu habitum sub ratione communi, quia ad rationem communem non datur habitus. Et item, quia physicè generant habitum, & physicè non potest actus causare, & efficere habitum solum sub ratione communi, nihil influendo sub ratione differentiali supernaturalis; at sui cognitionem causat obiectivè, & obiectivè potest movere sub ratione communi, quin moveat sub ratione differentiali, quia potest obiectivè præscindi, sed non physicè in causando.

52. Ad secundam probationem, concessa maiori, distinguo minorem: Una facilitas non minuitur, nisi per contrariam, vel formaliter, vel eminenter contrariam, concedo: Nisi per contrariam formaliter, nego minorem, & distinguo consequens: Ergo facilitas illa, nempe quam experimur, ex contraria purè formaliter inclinationi vitij oppositi, nego: Contraria eminenter, concedo; & distinguo minorem subsumptam: Contraria sunt in eodem ordine, & genere, quando sunt contraria purè formaliter concedo: Quando vnum est eminenter contrarium, nego minorem, & consequentiam; quia virtus infusa, & facilitas cum illa identificata est contraria vitio naturali opposito, non purè formaliter, sicut virtus acquisita contraria, quæ est in eodem genere, & ordine, sed est contraria eminenter, quia eminenter continet virtutem acquisitam, & eius inclinationem, quod sufficit ut minuat formaliter vitium oppositum, sicut, & cum maiori efficacia, ac illam minuere virtus acquisita; & tamen non requiritur, quod sit in eodem

eodem genere, & ordine, quia hoc solum requiritur incontrarijs purè formaliter. Vel dici potest, quod contraria formaliter non exigunt esse in eodem ordine; sed solum in eodem genere, vnde non definiuntur, quæ sub eodem ordine maxime distant, sed, quæ sub eodem genere maxime distant: Virtus autem infusa, & vitium oppositum contineri possunt sub eodem genere habitus abstrahente à naturali, & supernaturali, & sub illo maxime distant, & sic sunt directè, & formaliter contraria, & potest vnum minuire inclinationem alterius formaliter.

53. Ad tertiam, nego maiorem. Ad probationem, dico, quod facilitas intrinseca amittitur per peccatum, sed non extrinseca, quæ consistit in remotione impedimentorum, & ideò recuperata gratia, & charitate, præcipuè si recuperatur in eodem gradu intensiōnis in quo amissa fuit, sentitur, & cognoscitur eadem facilitas ac antea, quia reddit eadem facilitas intrinseca, & extrinseca nondum amissa fuerat. Undè non opus est repetere iterum actus charitatis ad illam.

54. Obijcies secundò: Actus supernaturalis, utpotè perfectior actibus naturalibus, habet activitatem illorum: Sed illi generant habitum naturalem: Ergo multò melius actus supernaturalis illum poterit generare. Respondeo, negando maiorem de activitate generandi habitum, vel facilitatem, propter dicta supra. Nec obest, quod sit perfectior, quam actus naturales, quia sæpè entia perfectiora, quia perfectiora non habent vim generandi sibi similia. Sed dices: Habitus naturalis non esset similis, sed inferioris ordinis: Ergo non est neganda actui supernaturali activitas ad illum generandum. Nego consequentiam, quia actus non generant habitum, nisi ad actus sibi similes, & tendentes sub eadem ratione formali, & motivo, ut sæpè dictum manet, & sic non possunt generare habitum inferioris ordinis, qui non posset respicere eandem rationem formalem, nec motivum, sed aliud valde diversum. Sed replicabis: Habitus specificatus ex amore Dei potest facilitare ad odium peccati, qui est actus diversæ speciei: Ergo habitus genitus ex actibus supernaturalibus posset facilitare ad actus naturales, licet essent diversæ speciei. Secundò: Assensus supernaturalis fidei generat habitum Theologiæ, qui inclinatur ad actus Theologiæ diversos in specie ab actibus fidei; & qui in probabili sententia est habitus naturalis: Ergo etiam actus supernaturalis charitatis poterit generare habitum naturalem ad actus diversæ speciei. Confirmabis, quia non est contra essentiam entis naturalis procedere ex principio supernaturali: Ergo habitus naturalis generari potest ex actibus

supernaturalibus. Probatur antecedens: Quia non est contra essentiam entis naturalis exigere præsuppositivè aliquid supernaturale, nam assensus Theologicus, iuxta plures naturalis, supponit præmissas de fide, quæ sunt supernaturales; hæresis, quæ est dissensus naturalis exigit præsuppositivè fidem; quæ supernaturalis est; privatio gratiæ, quæ naturalis est, supponit gratiam, & omisio culpabilis actus charitatis supponit potest ad ipsum, quod supernaturale est: Ergo.

55. Respondeo ad replicam, distinguendo antecedens: Potest facilitare ad odium peccati secundario, concedo: Primario, nego antecedens, & consequentiam, quia habitus genitus, seu specificatus ex actu unius speciei, bene potest secundario facilitare ad alium diversæ speciei, si ille sit consequens ad primarium, & ex eodem motivo primario, ut est odium peccati respectivè ad amorem Dei; non tamen primario ad actus diversæ speciei; habitus autem naturalis inclinaret, & faciliteret primario ad actus naturales, qui sunt valde diversæ speciei, & cum distincto motivo primario ab actibus supernaturalibus; vnde generari non posset ex actibus supernaturalibus, sicut nec ex illis specificari. Ad secundam: Distinguo antecedens: Assensus fidei generat habitum Theologiæ immediatè, & ut causa univoca, nego mediatè, & ut causa æquivoca, concedo antecedens, & nego consequentiam: Quia assensus fidei, non se solo, & ut causa univoca, sed mediante præmissa naturali, aut naturali illatione, concurrat ut causa æquivoca ad assensum Theologicum, & eo mediante generat habitum; vnde sicut assensus Theologicus ob causam mediam evadit diversæ speciei ab assensu fidei, ita habitus Theologiæ genitus ex assensu Theologico; at tamen si ex actibus charitatis generaretur habitus, generaretur ex illis immediatè, & ut causa univoca generantibus, vnde habitus genitus deberet esse eiusdem speciei, & ad eandem specie actus. Ad confirmationem, nego antecedens. Ad probationem in primis, negari potest antecedens, quod non probatur, quia assensus Theologicus, si ponatur entitativè naturalis, non exigit essentialiter assensum fidei præsupponere, nam in illa sententia, invenitur in hæretico, amissa fide, in quo non manet assensus supernaturalis fidei, vnde non supponit exactivè potius præmissas supernaturales, quam naturales de obiecto fidei, sed cum naturalibus subsistere potest secundum suam entitatem intrinsecam, in illa sententia. Nec hæresis exigit secundum suam entitatem intrinsecam naturalem præsupponere fidem veram, & supernaturalem, sed scitis est, quod supponat illam obiectivè existimatam, qui enim existimat naturaliter aliquid

proponi ut de fide ab Ecclesia, & illud negat, hæreticus est. Sed dices, non erit hæreticus, si ante non habuit veram fidem. Dico, quod non erit hæreticus appostata, sed nego, quod hæreticus in hoc sensu sit per purum, & præcisiuum dissensum naturalem fidei; quia est talis per illum, & per denominationem extrinsecam ex fide habita, quæ denominatio non est purè naturalis, sed importat aliquid supernaturale, nempe fidem habitam antea sine qua verè habita stare idem dissensus intrinsecè, & entitativè naturalis, vnde ille ut purè naturalis non exigit præsuppositivè veram fidem supernaturalem. De privatione gratiæ, nego quod sit ens naturale, quia non est ens, sed carentia, quæ etiam extrinsecè denominatur privatio à gratia antea habita, nam secundum intrinsecum carentiæ eadem esset, quamvis non præcessisset gratia in subiecto. Idem dico de omissione, quæ est pura carentia, & extrinsecè denominatur culpabilis ex posse supernaturali ad actum omissum secundum intrinsecum verò puræ carentiæ, nec exigit esse culpabilem, nec posse supernaturale ad actum cuius est carentia. Undè defendi potest, quod nihil purè naturale intrinsecè exigit adhuc præsuppositivè aliquid supernaturale. Vel secundo respondent alij, quod benè potest exigere præsuppositivè aliquid supernaturale, vel ut puram conditionem, vel ut materiam destruendam, non tamen ut principium positivè influens; & idè esse disparitatem, quia assensus Theologicus, si ponatur purè naturalis, præsupponit assensum fidei, seu præmissas supernaturales, solum ut conditionem, non ut principium influens. Privatio gratiæ supponit gratiam ut materiam destruendam; ommissio culpabilis actus charitatis supponit posse supernaturale per habitum, ut puram conditionem; attamen habitus genitus ex actibus charitatis per se supponeret actus supernaturales ut principium specificum influens univocè, & generans ipsum, & cum hoc implicat, quod sit naturalis entitativè.

TERTIUM COROLARIUM.

564 **I**NFERO tertio: *Charitatem non augeri efficienter physicè nostris actibus.* Colligitur ex D. Thom. in present. artic. 3. in corp. ubi ait: *Dicendum, quod uniuscuiusque rei quantitas dependet à causa propria rei.* Undè 1. 2. quest. 53. artic. 3. inquit: *Habitus per easdem causas augeri, per quas producuntur:* Sed constat ex præcipua conclusio- ne charitatem nostris actibus non acquiri, nec produci efficienter: Ergò nec illis efficienter physicè augetur. Idque clarè docet Angel. Præceptor, quest. 1. de Veritat. artic. 11. in

sine corpor. Et in 1. distinct. 17. quest. 2. artic. 3. Et probatur eisdem fundamentis, quibus præcipua conclusio, quia sicut charitas dicitur infundi per Spiritum Sanctum, ita dicitur augeri ab illo, iuxta illud Apostol. 2. ad Corinth. 9. Et augebit incrementa iustitiæ vestræ: Ergò sicut propter primum non acquiritur efficienter physicè nostris actibus, propter secundum, nec augebitur efficienter nostris actibus. Secundo: Quia sicut charitas non producitur, nisi secundario, & ut proprietates gratiæ primario productæ, ita nec augetur nisi secundario, ex augmento gratiæ primario augmentatæ; cum sit proprietates illius; sed sicut gratia non potest efficienter à nobis ipsis acquiri nostris actibus, quia nemo potest se ipsum iustificare, ita non potest efficienter augeri nostris actibus, quia non possumus nos ipsos efficienter magis, & magis iustificare, nam ut dixit Christus Dominus. *Nemo potest addere ad staturam suam cubitum unum:* Ergò sicut efficienter non possumus acquirere charitatem, ita nec efficienter physicè illam augere. Tertio: Quia actus charitatis, vel est magis intensus, vel non? Si non est magis intensus: Ergò non potest continere, nec efficere, quod habitus fiat magis intensus, & consequenter, nec illum efficienter augere. Si est magis intensus, vel supponit habitum magis intensum ut dans posse ad ipsum, vel non? Si supponit ipsum sic magis intensum: Ergò non potest ipsum efficienter causare quoad illam maiorem intensiorem, & consequenter nec illum efficienter augere usque ad illum gradum. Si non supponit: Ergò talis actus non potest continere augmentum illud habitus, nec ratione sui, quia actus est transiens, nec ratione sui principij, quia principium illius ad summum erit auxilium transiens additum habitui remisso; & vi auxilij transeuntis non potest continere, nec efficere augmentum habitus, quod debet esse natura sua permanens: Ergò nullo pacto potest augeri efficienter charitas nostris actibus. Recolere rationes, quibus probavimus charitatem in primo sui esse non posse acquiri efficienter nostris actibus, quia eodem modo probatur, nec maiorem charitatem posse acquiri maioribus, seu magis intensis actibus, & similes evasiones præcludi possunt.

57. Sed obieciens ex Trident. Sess. 6. Can. 24. sic definiente: *Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo, & signa esse iustificationis adeptæ, non autem ipsius augenda causam, anathema sit:* Ergò quisque per bona opera ex gratia procedentia auget causaliter in se ipso gratiam, & consequenter charitatem. Confirmatur: Quia iustus potest se ipsum

ipsum magis, ac magis iustificare: Sed se ipsum magis iustificare est causare in se ipso augmentum iustitiæ: Ergò potest causare in se ipso augmentum iustitiæ, & consequenter charitatis. Maior probatur, tum ex illo Eccles. 18. *Non reverearis usque ad mortem iustificari,* & Apocal. 22. *Qui iustus est, iustificetur adhuc, & qui sanctus est, sanctificetur adhuc:* Sed hæc monita frustra essent, si iustus non posset se ipsum magis, ac magis iustificare: Ergò.

58. Respondeo ad hæc testimonia, ex illis solum probari, quod fide sanctum est, nempe iustum posse suis actibus meritorie in se augere gratiam, & charitatem, seu per modum causæ moralis meritorie causare in se maiorem, & maiorem iustitiam, & charitatem; quod in præsentem supponendum est, tum ex Tridentin. Sess. 6. Can. 32. ubi dicitur: *Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsius iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu-Christi meritum, cuius vivum membrum est, sunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consequutionem, atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit.* Tum ex August. Epist. 1. 106. ad Bonif. dicente: *Non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani; sed ipsa gratia meretur augeri, ut actu mereatur, & perfici.* Et Tract. 77. in Ioann. *Restat ut intelligamus Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habendo mereri ut plus habeat, & plus habendo, plus diligit.* Tum ex D. Thom. in present. artic. 6. ad 1. ubi ait: *Quod quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum.* Et 1. 2. quest. 114. artic. 8. ad 3. ait: *Quod quilibet actus charitatis meritorio meretur iustus augmentum gratiæ, sicut gratia consumationem.* Undè id supponendum est pro præsentem, & sequentibus quæstionibus. Deinde solum etiam probatur quod iustus possit se iustificare magis, ac magis dispositivè, disponendo nempe se ad charitatis augmentum; idque constat, tam quia si homo se disponit ad primam iustificationem, ut supponit Trident. Can. 4. quanto magis iam iustus se disponere poterit ad iustitiæ, & charitatis augmentum. Tum ex Div. Thom. qui in present. artic. 6. in corp. ait: *Etiam quod quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum.* Veruntamen non sequitur, quod efficienter physicè possit in se causare charitatis augmentum; hoc enim Concil. Trident. minimè asseruit.

59. Sed dices: Iisdem penè verbis definit Concilium, opera nostra esse causam augmenti gratiæ, ac Sacramenta causare gratiam: Sed ex hoc secundo inferimus Sacra-

menta, non solum moraliter, sed etiam efficienter physicè causare gratiam: Ergò ex illo debet inferri opera nostra efficienter physicè causare augmentum gratiæ. Et confirmari potest ex D. Thom. 1. 2. quest. 114. artic. 8. ad 2. ait: *Quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius:* Ergò potest iustus virtute præexistentis gratiæ augere efficienter in se ipsum gratiam. Respondeo, quod in Sacramentis non reperitur causalitas moralis gratiæ distincta à ratione signi; & idè Concilium dicens, Sacramenta non solum esse signa gratiæ, sed causare gratiam, debet intelligi de causalitate physica: Attamen nostra opera, ultra significare iustitiam adeptam, habent causalitatem meritoriam in augmentum; & idè Concilium definiens, bona opera, non solum signum esse iustificationis adeptæ, sed esse causam gratiæ augendæ, intelligi debet de causalitate meritoria, quæ distinctissima est à significatione iustificationis adeptæ. Ad confirmat. ex D. Thom. dico, quod ibi expressè agit in eo articulo de causalitate meritoria, nempe de merito de condigno operum procedentium à gratia, vnde cum inquit, augmentum gratiæ non esse supra virtutem præexistentis gratiæ, intelligendum est, supra virtutem meritoriam, non verò quod non sit supra virtutem physicè effectivam.

60. Sed dices: Statim subdit: *Sicut arbor est supra quantitatem seminis, sed non supra virtutem ipsius:* Sed arbor non excedit virtutem seminis physicè effectivam: Ergò nec augmentum gratiæ virtutem gratiæ præexistentis physicè effectivam. Respondeo, exemplum D. Thom. non esse intelligendum in omnibus, aliàs sicut datur semen physicè productivum arboris quoad primum esse, ita homo posset physicè producere in se primam gratiam; quod est contra fidem. Solum ergò parificat ad propositum, nempe quod sicut arbor non excedit virtutem physicè effectivam seminis, licet excedat quantitatem molis illius, ita augmentum gratiæ non excedit virtutem meritoriam gratiæ præexistentis, licet excedat quantitatem virtutis, hoc est, intensiorem illius.

61. Obieciens secundo. Vivens vegetabile se ipsum auget efficienter physicè: Ergò iustus potest etiam se ipsum augere in iustitia, & gratia. Probatur consequentia, quia vivens non potest se ipsum primo producere, & cum hoc componitur quod possit se ipsum efficienter augere: Ergò pariter licet iustus non possit se ipsum primo iustificare poterit efficienter suam iustitiam augere. Secundo: Quia vivens augmentum perfectius est se ipso ante augmentum considerato: Et tamen

hoc non tollit, quod possit efficere in se sui augmentum: Ergo licet charitas, seu gratia sit minus perfecta ante augmentum, poterit per illam efficere sui augmentum. Respondeo distinguendo antecedens: Vivens vegetabile potest se ipsum augere in virtute ipsa, vel qualitate, vi cuius causat augmentum, nego: In quantitate molis, concedo antecedens, & nego consequentiam, quia si iustus augetur in se efficaciter physicè iustitiam, & charitatem, augetur illam per ipsam, augeturque virtutem augmentativam per ipsam virtutem augmentativam, quia virtus, qua efficeret augmentum, esset ipsa charitas, & gratia, & ipsa charitas, & gratia esset ipsa quæ augetur; hoc autem apertè implicat, quia esset, idem formaliter producere se ipsum efficienter physicè, quod manifestè repugnat: Attamen vivens per virtutem suæ formæ, quæ qualitas activa est, auget sui quantitatem, non verò immediatè, nec per se sui substantiam, aut virtutem activam, quia hæc virtus activa, seu qualitas virtuosa solet esse maior in vivente parvulo, seu parvæ quantitatis, quam in grandævō, seu magnæ quantitatis; bene verò cohæret, quod per qualitatem augeat efficienter sui quantitatem, seu quod per quantitatem virtutis augeat quantitatem molis, quia virtus potest esse magna in quantitate minima, ut patet exemplo seminis assera à Div. Thom. in quo licet minimæ quantitatis, est virtus ad producendam magnam arborem. Ex quo in forma ad probationes consequentiæ, ad primam concessio antecedenti, nego consequentiam: Quia terminus primæ productionis, sive generationis viventis est specie distinctus à termino augmentationis illius, siquidem generatio illius terminatur per se primo ad substantiam, augmentatio verò per se primo ad quantitatem molis; & idè ex quo non possit vivens se ipsum generare in substantia, non sequitur quod non possit se ipsum augere in quantitate. Attamen in gratia idem formaliter, & eiusdem speciei est terminus primæ illius productionis, ac augmentationis, quia terminus illius augmentationis est maior gratia, & charitas, quæ est eadem realiter, imò & eiusdem rationis, & speciei, ac gratia, & charitas prima producta, per quam primo iustificatur. Ad secundam, distinguo maiorem: Vivens augmentatum perfectius est in essentia, aut virtute, quam ante augmentum, nego: Perfectius in quantitate molis, concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam: Quia augmentum gratiæ, & charitatis est augmentum in ipsa essentia gratiæ, & charitatis, non verò in quantitate illius, quæ sit ab illa distincta; & idè non potest se ipsam augere, quia alias ante augmentum esset, & non esset per-

fectior se ipsa augmentatam in se ipsa; esset, quia contineret in se ipsa sui augmentum, non esset, quia in se ipsa formaliter nondum esset augmentata; sed minor, & totum hoc absque distinctione inter causam, & virtutem causandi ab effectu, quia causa, & virtus causandi esset gratia, & charitas, & effectus, seu augmentum esset non alia qualitate, aut quantitate distincta, sed in ipsamet gratia, & charitate; quod apertè repugnat. Et totum hoc manifestè constat, nam qualitas remissa, adhuc in alio subiecto non potest producere qualitatem intensiorem se ipsa, nec agere in sibi simile, augendo illud in eadem qualitate in qua supponitur sibi simile: Ergo multò minus id efficere poterit in se ipso. Vide *Curs. Philosoph. lib. 1. de Gen. quest. 15.* Et tamen agens parvæ quantitatis, si sit magnæ virtutis, potest producere aliud maioris quantitatis, quia videlicet non agit per quantitatem molis, sed per quantitatem virtutis; sic ergo in se ipso. Et alia ratio est, quia producens in se maiorem quantitatem sub distincta ratione est agens, ac patiens; est enim agens ratione formæ, quia virtus activo est propria formæ, sed recipit augmentum quantitatis molis ratione materiæ, quia quantitas molis est proprietas materiæ. Attamen si iustus per gratiam, & charitatem augetur ipsam, idem formaliter esset agens, & patiens, nam ratione gratiæ augetur activè, & in ratione gratiæ augetur, quod apertè implicat.

62. Denique objicies: Habitus naturales per suos actus se ipsos augens intensivè: Cur ergo habitus infusus non poterit se ipsum augere etiam intensivè? Nego consequentiam. Ratio disparitatis est, quia habitus naturales per suos actus augent se ipsos in virtute potentia, & habitus principiorum, qui continent permanentiam habitus geniti; & augmenti illius; vnde sicut actus talis potentia primo generat habitum in virtute potentia, & habitus principiorum; ita potest habitus iam genitus per suos actus in tali virtute causare sui augmentum per manens, ut in gratia, & charitate non datur aliud vi cuius possint precontineri, aut causare sui augmentum. Vel melius, nego antecedens in sensu proprio, quia habitus naturalis remissus non est qui auget intensivè se ipsum, sed potentia quando ratione sui elicit actum magis intensum quam habitus, auget habitum præsentem; veruntamen tunc actus ille quoad maiorem intensiorem non est ab habitu præsentem; sed à potentia nondum habituata ad illam maiorem intensiorem actus, & sic potius sequitur, quod charitas non possit se ipsam augere, imò nec augeri efficienter actu aliquo nostro, nec ut procedente à gratia, quia aliàs gratia esset quæ se ipsam augetur; nec ut procedente à

potentia ratione sui, quia actus charitatis non potest procedere à potentia ratione sui; nec ut procedente ab auxilio transeunti quantum ad maiorem intensiorem, quia auxilium transeuntis non potest continere augmentum permanens, quale est augmentum habitus. Vide *suprà numer. 14.*

QUESTIO XIX.

AN IUSTUS PER ACTUS REMISSOS charitatis mereatur de condigno augmentum gratiæ, & charitatis, & qualiter?

Supponendum est primo iustum per aliquos actus charitatis, sive remissos, sive intensos mereri augmentum gratiæ, & charitatis, nam Concil. Trid. ubi *suprà quest. præcedent. num. 58.* apertè definit, iustum per bona opera, quæ ex Dei gratia fiunt, mereri augmentum gratiæ, & consequenter charitatis; cum autem bona opera ex gratia facta non sint meritoria, nisi virtute charitatis, actusque charitatis sint opera excellentiora iusti, ut iusti; definitum intelligi debet, quod per aliquos actus charitatis, saltem intensos, mereatur augmentum gratiæ, quod expressè tradit August. *ibid.*

2. Supponendum est secundò: Actus charitatis non appellari in præsentem remissos, nec intensos absolutè, sed respectivè ad habitum, & charitatem præsentem. Undè si habitus præsentem fuerit intensus ut docem, actus solùm intensus ut octo erit remissus in sensu questionis, quia erit minus intensus, quam charitas præsentem si verò habitus fuerit ut unum, vel duo, actus intensus ut duo erit intensus in sensu questionis, quia erit magis, vel æquè intensus, quam habitus præsentem. Undè sæpè continget actum absolutè minus intensum quam alius, esse intensum in sensu questionis, alium verò, licet multò magis intensum, esse remissum, quia minus intensum habitu præsentem.

3. Supponunt tertio alij, quod non potest aliquis actus esse de condigno meritorius augmenti gloriæ, quin sit de condigno meritorius augmenti gratiæ, nec de condigno meritorius augmenti gratiæ, quin de condigno sit meritorius augmenti charitatis. Quæ suppositio, quoad hanc secundam partem verum tenet, quia cum charitas sit proprietas gratiæ, tanquam principium proximum consequentium ad illam ut naturam, & radicem, qui meretur augmentum in gratia, meretur augmentum in charitate, quia ad augmentum in natura naturaliter consequitur augmentum in proprietatibus. *Illustris. Palano.*

Ex quo rursus sequitur, quod etiam qui meretur augmentum charitatis, per prius debet mereri augmentum gratiæ, quia charitas non aliter augetur, nisi aucta per prius eius radice, seu natura, quæ est gratia. Infertur etiam, quod qui meretur augmentum gratiæ, etiam meretur augmentum in virtutibus infusis, quæ gratiam committantur ut proprietates eius; (quidquid dicat Araujo) quia nulla est ratio cur ad augmentum gratiæ sequatur augmentum charitatis, & non sequatur etiam augmentum in virtutibus infusis, quæ etiam sunt proprietates gratiæ. Nec enim obstat, quod in istis virtutibus solet dari inæqualitas inter æquè sanctos, quia hæc inæqualitas solùm esse potest quoad actum earum virtutum, & earum usum, in quo magis solet præminere vnus quam alius, non verò quoad habitum infusum talis virtutis, hic enim semper in sui augmento commensuratur augmento gratiæ.

4. Veruntamen, non ita certum est, quod qui meretur augmentum gloriæ eodem actu mereri debeat augmentum gratiæ, nam licet verum sit, quod augmentum gratiæ, & gloriæ invicem connectuntur, & commensuratur, ut rectè probant Authores huius suppositionis contra Durandum, Sotum, & Victoriā, tamen augmentum gratiæ potest esse principium essentiale, & formale actus meritorij augmenti gloriæ, quod quidem si admittatur, augmentum ipsum gratiæ non poterit cadere sub merito talis actus quia principium essentiale, formale, & meriti non potest cadere sub merito, bene verò augmentum gloriæ, quod non est principium talis actus meritorij. Ad modum quo actus contritionis elicitus in instanti iustificationis non potest esse meritorius primæ gratiæ, & tamen est meritorius primæ gloriæ, quæ tali primæ gratiæ commensuratur, quia videlicet illa est principium formale talis meriti, secus ista. Undè non levis est difficultas, quomodo actus intensior habitu præsentem possit mereri de condigno augmentum habitus præsentem, si exigit procedere ab habitu augmentato, aut valeret ab illo ut augmentato; quam difficultatem, licet parum ab Authoribus considerata, infra attingemus.

5. Supponendum est quartò: Duplīciter posse aliquem mereri aliquod præmium, nempe, vel absolutè, & efficaciter ut statim conferendum nulla expectata conditione, vel cum aliqua conditionalitate, & dependentia ab aliqua conditione, quæ in futurum maneat incerta. Primo modo meretur, qui elicit actum ferventiorē charitatis, augmentum gratiæ, & charitatis, quia statim ei confertur tale augmentum. Secundo modo meretur gloriam, & vitam æternam, quia non meretur illam ut statim conferendam, sed suo tempore, & dependen-

denter à conditione incerta finalis perseverantia.

6. Supponendo est quintò: Quod rectè possunt distincti actus meritorij esse meritorij de condigno eiusdem præmij, quod quidem præmium correspondeat duplici meritò. Hoc patet manifestè in meritis Christi Domin. nam à primo suæ conceptionis instanti per primum actum meritorium meruit omne præmium possibile, cum quolibet eius meritum fuerit infinitum, & tamen per reliquos actus in tota vita subsequenti merebatur, non quidem novum præmium, quod ante non meruisset, sed idem vt novo titulo conferendum. Difficultas ergò præsens, in primis inquit, an actus remissi charitatis mereantur de condigno augmentum gratiæ, & charitatis, præscindendo in hac primâ inquisitione à secunda parte; nempe, an mereantur illud efficaciter, & absolutè vt statim conferendum independenter ab alio actu ferventiori, vel an vt conferendum in futuro subconditione, & dependentia ab alio actu ferventiori; sive, an mereantur augmentum distinctum ab eo, quod potest correspondere actu ferventiori in posterum, an solum idem quod correspondere potest actu ferventiori in posterum? In qua quidem difficultate plures sunt sententiæ, quam, quæ calculo brevi comprehendì possint; ad tres tamen reduci omnes possunt. In primis enim aliqui asseruerunt absolutè, actus remissos charitatis non mereri augmentum gratiæ, nec gloriæ, & hæc sententia tribuitur D. Bonavent. Durand. Victor. Soto, Vega; & alijs. Alij per extremum dixerunt, quemlibet actum remissum mereri de condigno augmentum gratiæ, & charitatis novum, & statim absolutè conferendum independenter ab alio actu intensiori. Inter quos referuntur Capreol. Caiet. Ricard. Scot. Valentia, Loca, Suarez, Vazquez, Araujo, Gonet, Ioan. à S. Thom. Ferre, PP. Salmant. & alijs: Inter quos tamen est maxima differentia, & dissentio in modo explicandi suam sententiã, quæ dissentio facillè explicari non potest. Alij denique sentiunt, actus remissos charitatis mereri quidem augmentum gratiæ, & charitatis, sed non distinctum ab eo, quod mereri possunt actus ferventiores, sed idem, & dependenter ab illis conferendum. Qui tamen non explicant satis, quid intelligi debeat per actum ferventiorum. Pro hac sententia refertur Bañez, & re vera stat pro illa, & illam maximè probabilem existimat Ioann. à S. Thom. & vt veram defendunt Illustris. Godoy in M. S. & M. Bonyona, & re vera est magis conformis ad mentem Div. Thom. in præsent.

Unde.

PRIMA CONCLUSIO.

7. **D**ICO primo: *Actus quilibet charitatis, quantumvis remissus, meretur de condigno augmentum gratiæ, & charitatis.* Ita communiter Theologi præsertim RR. quorum aliqui ita certum id existimant, vt oppositum damnatum asserant à Conc. Trid. vbi supra. Veruntamen, vt rectè advertit Bañez in præsent. conclus. 2. definitio S. Concil. Trident. nihil determinat contrarium opinionibus, quæ inter Catholicos Doctores controversantur. Cum enim prævaleret ea tempestate error Lutheri, negatis libero arbitrio meritum omne gratiæ, & gloriæ, asserentisque opera iusti solum esse signa, & effectus iustitiæ acceptæ, non verò causam illius augendæ ipsamque minimè posse suis operibus augere suam iustitiam, & gratiam, nec in illa proprijs operibus crescere, sed per bona opera solum extrinsecus manifestari, tanquam per affectus, & signa iustitiæ internam adeptam; quam solum constituebat in non imputatione peccatorum, & imputatione iustitiæ Christi per fidem, qua quisque certo crederet sibi esse remissa peccata per iustitiam Christi, & per eius merita propterea Concil. definit contra hunc errorem, iustus suis operibus factis per gratiam Christi verè mereri gloriam, & vitam æternam, tanquam merendam, & coronam iustitiæ ipsis bonis operibus retribuendam; itemque, bona opera iusti, ita esse dona Dei, quod hoc non obstante, sicut etiã bona ipsius iustificati merita; item, iustum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam fiunt, verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si in gratia decesserit, consequentiam, atque etiam gloriæ augmentum. Hoc est totum, quod definit Concil. contra prædictum Lutheri errorem: Quod tamen totum salvatur re ipsa in sententia illa Catholicorum quæ negat actibus remissis mereri de condigno augmentum gratiæ, & charitatis; quia adhuc in hac sententia verificatur contra Lutherum, quod iustus suis bonis operibus mereatur, & quod sint bona ipsius merita, & non solum Dei dona; siquidem in primis iuxta illam salvatur, quod omnibus operibus ex charitate factis mereatur vitam æternam, item, quod operibus ex charitate intentis, seu ferventiori factis mereatur augmentum gratiæ, & gloriæ, & quod ista opera iusti non solum iustificationis adeptæ signa, & effectus, sed ipsius augendæ causa meritoria; Concilium enim non definit omnia iusti opera esse meritoria augmentum gratiæ sed solum indefinitè, opera iusti esse meritoria augmentum gratiæ, quamvis sint dona Dei; nam hoc satis erat contra Lutherum, & eius errorem, qui nullum meritum, nec

nec gratiæ, nec gloriæ, nec ipsius augendæ causam meritoriam in nobis admittebat, eo, quod iudicabat in componibile actus nostros esse dona Dei, & esse nostra merita.

8. Sed contra instant aliqui, nam Concilium definit propositionem hanc indefinitam, nempe *iustum bonis operibus, quæ per Christi gratiam fiunt, mereri augmentum gratiæ*: Sed propositio indefinita, dum definitur à Concilio, æquivaleret semper universali; nec potest restringi ad particularem solum, aliàs posset restringi definitio Concilij ad opera hæroicissima, quæ rarissimè ferent à iusto: Ergò. Instant secundo, quia Concilium *Sess. 6. cap. 16. expressè definit, quod cum Christus, influat iugiter virtutem, quæ bona opera semper antecedit, & committatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis iustificari deesse credendum est, quo minus illis operibus, quæ in Deo sunt facta: Vitam æternam suo tempore redendam per meruisse censetur*: Sed actus remissi hanc habent conditionem: Ergò iuxta Concil. nihil illis deest, quo minus sint meritorij augmentum gratiæ. Veruntamen ista non probant Concilium definisse, quod intenditur.

9. Ad primam enim responderi potest, quod Concilium *Can. 32. ex quo illa definitio desumitur, non definit directè illam propositionem indefinitam, sed damnat propositionem negativam Lutheri, nempe istam: Iustificatus bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu-Christi meritum fiunt, non verè mereatur augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ consequentiam, & augmentum gloriæ.* Hæc autem propositio Lutheri, licet indefinita, utpotè negativa, in eo erat universalis, & quasi diceret: Nullis bonis operibus, &c. Et hic fuit eius error potissimus. Ad damnandam autem hanc propositionem universalem negativam, opus non est, quod Concilium intelligatur definisse contrariam affirmativam universalem, præsertim respectivè ad augmentum gratiæ promerendum, sed satis est, quod intelligatur definita contradictoria particularis, & in definita in sensu destructivo, illius erroris, nempe, quod iustus bonis operibus, pluremque, & pluribus, nempe eis, quæ ex intensiori charitate fiunt, mereatur augmentum gratiæ, & gloriæ, nam hoc satis erat ad damnandum, & evertendum illum errorem. Si enim hoc admisisset Lutherus, ex eo precisè quod negasset actibus remissis meritum de condigno augmentum gratiæ, damnatus non fuisset, nam de actibus remissis in speciali actum non fuit in Concil. Nec inde inferitur, posse Concilium exponi de actibus solum hæroicissimis, qui rarissimè fiunt à iustis; tum, quia si semel actus ferventiores à proficientibus re-

gulariter elicit non mereantur augmentum gratiæ regulare, nulla esset ratio attribuendi meritum talis augmenti heroicissimis, & contra, negato illis merito augmenti regularis, negandum esset & illis. Tum, quia error Lutheri non satis destrueretur intelligendo Concilium solum de actibus heroicissimis, sed maneret verum, quod modo regulari proficientes in charitate non mereantur suis operibus augmentum illud, nec ea bona opera essent causa iustitiæ augendæ, sed solum signa, & affectus, unde regulariter in iustis verus maneret error Lutheri, solumque falsificaretur in aliquo rarissimo opere, & casu, quod fas non est dicere; secus autem esset, si concilium explicaretur de actibus intensioribus, quibus regulariter iusti proficient in charitate; nam ita penitus destructus, & damnatus manet error Lutheri.

10. Ad secundam instantiam dici etiam posset, quod Concilium debet intelligi in sensu contrario ad Lutheri errorem, nempe quod *nihil deest iustificationis in illis operibus, ex his, quæ deesse existimabat Lutherus, nempe libertatem, & activitatem liberi arbitrij, quam deesse operibus ex gratia factis aiebat Lutherus, & propterea illis negabat consequenter rationem meriti; non verò errabat, dicendo, quod si tales actus remissi forent, nihil de intentione illis deficeret ad augmentum gratiæ merendum.* Vel secundo, quod Concil. solum definit, nihil illis deesse, *quo minus vitam æternam promeruisse censentur suo tempore redendam, non verò nihil deesse, quo minus mereantur augmentum gratiæ, supra præsentem gratiam, si remissi sint, nam eo cap. solum definit meritum vitæ æternæ.* Hæc quidem dixerim, vt constet, sententiam aliquorum Catholicorum, & quam aliqui censent tenuisse Div. Thom. in Sentent. longè distare ab errore Lutheri damnato in Trident. & in illo damnatam intelligi non posse.

11. Veruntamen probari potest conclusio ex eo quod melius, & universalius intelligitur doctrina Conc. Trid. Si omnia opera ex charitate facta ponantur meritoria augmentum gratiæ, quam si sola opera facta ex ferventiori charitate, & in huiusmodi expositione nullum est inconveniens: Sed doctrina Concilij debet exponi cum maiori universalitate possibili, quando nullum est inconveniens: Ergò quando dicit Concilium opera iusti facta per Christi gratiam, seu ex charitate esse meritum augmentum gratiæ, & gloriæ, debet intelligi de omnibus operibus ex charitate, licet remissa, factis, vel saltè hæc doctrina magis congruit doctrinæ Concilij, quam opposita.

12. Secundo probatur conclusio ex Div. Thom. Tum in præsent. artic. 6. ad 1. vbi expressè ait: *Quod quilibet actus charitatis*

meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum. Et 1. 2. quest. 114. artic. 8. ad 3. ait: *Quod homo quilibet actu meritorio meretur augmentum gratia, sicut gratia consummationem*: Sed actus quilibet charitatis, quantumvis remissus, est actus meritorius: Ergo meretur augmentum gratia. Probatur minor: Quia quilibet actus charitatis, quantumvis remissus est actus supernaturalis elicited ab homine Deo grato, pure propter ipsum, & ex amore ipsius, seu in obsequium eius: Sed eo ipso non potest non esse meritorius apud Deum; nam evidens est, quod qui gratis Deum amat, eique obsequitur gratia ipsius, & propter ipsum, meretur apud ipsum: Ergo actus quilibet charitatis, quantumvis remissus, est meritorius.

13. Huic fundamento; quod est precipuum nostrae conclusionis, respondebis primo: Omnem actum charitatis esse meritorium vitae aeternae, sed non augmenti gratia, nec gloriae. Sed contra: Quia actus elicited post primum iustificationis instans, de quo in praesenti est sermo, plus meretur, quam quod supponitur iam debitum homini iusto, in vi primae gratia, & primi actus charitatis: Sed in vi primae gratia, & primi actus charitatis elicited in instanti iustificationis supponitur iam homini debita vita aeterna, seu gloria absolute: Ergo per quemlibet actum in posterum elicited plus meretur, id est, augmentum gratia, & gloriae. Probatur minor: Quia viator, ut viator suis actibus meritorijs semper meritorie progreditur ad premium quasi quibusdam passibus, non vero quiescit, aut voluitur circa idem premium, quia hoc non esset viatoris ut talis, sed quiescientis, & non tendentis; unde vis meritoria in actibus viatoris non est erga id quod iam meritum, aut debitum supponitur; sed erga amplius, & amplius: Ergo actus elicited a iusto post iustificationem plus merentur, quam quod supponitur debitum, & meritum ex ipsa iustificatione. Dicis primo, plus mereri, id est, pluribus titulis conferendum, sed non plus, quod premium ipsum. Vel secundo, plus mereri de gloria, & vita aeterna, sed non de gratia. Sed contra primum est, quod plus mereri non potest, nisi plus merendo de premio: Ergo ruit solutio. Probatur antecedens: Quia non potest plus mereri ex parte iuris, vel tituli, nisi progrediendo etiam, & proficiendo ex parte praemij, nam vis meritoria viatoris, ut talis, semper ad magis de premio promerendum tendit, non ad idem, nec multiplicat titulos propter titulos, sed propter magis de premio merendum: Ergo. Contra secundum est: Quod non potest plus mereri de gloria, nisi

merendo plus etiam de iure ad gloriam; & tale ius nondum habet: Sed plus de iure ad gloriam est plus de gratia, quia gratia est, quae praestat ius ad gloriam: Ergo si meretur plus de gloria meretur plus de gratia, & consequenter augmentum gratia, & charitatis.

14. Respondebis secundo ad principale fundamentum, quod actus remissus, licet supernaturalis, & in obsequium Dei, & ab homine grato elicited, elicited tamen negligenter, & remisse; non diligenter, & fervide, & ideo apud Deum non meretur, quia solum meretur apud ipsum qui diligenter, & sedulo datis vitur, & ei obsequitur. Sed contra est: Quia actus charitatis ex se in quocumque gradu; v. gr. ut quatuor, est meritorius apud Deum; sed ex eo quod respectu habitus praesistentis ut octo; v. gr. sic remissus, non amittit rationem meriti apud Deum: Ergo manet meritorius quantumvis remissus. Minor probatur: Quia talis remissio, aut negligentia non est peccaminosa, nec contra debitum; tum, quia nemo tenetur sub culpa uti habitu praesistente quoad totam suam intentionem, nam intentio amandi Deum non est sub praepcepto; tum, quia alias talis actus remissus esset peccaminosus, & culpabilis, quod est contra essentiam actus charitatis supernaturalis; tum, quia alias per illum actum remissum mereretur poenam, quod dici nequit: Solum ergo illa negligentia, aut remissio est defectus negativus in actu, non privativus, quia est pura carentia fervoris non debiti: Sed per puram carentiam negativam fervoris non debiti non potest ille actus amittere rationem meriti apud Deum, quam ex se habet: Ergo. Confirmatur: Quia si subiectum solum haberet gratiam ut quatuor, vel minorem, & eliceret actum ut quatuor, mereretur apud Deum: Sed non est peioris conditionis ille actus ex eo, quod subiectum habeat gratiam ut octo, alias maioritas gratia ex parte subiecti noceret actibus charitatis in minori intentione elicited: Ergo quamvis elicited a subiecto habente maiorem gratiam, non proinde amittit rationem meriti, & consequenter, nec quamvis sit remissus.

15. Respondebis denique, quod licet actus ille remissus non sit peccaminosus, quia defectus fervoris non est contra praepceptum, tamen esse moraliter imperfectum, quia est contra consilium agendi secundum totam habitus intentionem, & sic amittere rationem meriti de condigno apud Deum. Sed contra est: Quia ratio meriti non amittitur perfectionem moralem deficiendi consilij de maiori perfectione, alias enim qui ex charitate elargitur elemosynam pauperi, non mereretur, quia ipse non sit pauperi propter Deum omnia elargiendo

giendo pauperibus ut exigerat consilium, & qui matrimonio iungit virginem suam cum proposito servandi castitatem coniungalem ex amore Dei, non mereretur apud Deum, quia non voveret absolutam virginitatem, prout est de consilio; & in univsum omnes qui non vivunt ad normam consiliorum evangelicorum non mererentur apud Deum; quod quis dicat: Ergo imperfectio moralis non operandi cum perfectione consilij non aufert rationem meriti ab actu non pertingent ad talem perfectionem.

SOLVUNTUR OBJECTA contra hanc conclusionem.

26:

OBJECIES primo: Actus remissus non est actus bonus simpliciter: Sed Concil. Trident. solum concedit meritum actibus bonis, seu bonis operibus: Ergo non actibus remissis. Probatur maior: Quia actus remissus est actus elicited cum negligentia, iuxta illud Proverb. 10. *Egestatem operata est manus remissa*, ubi communiter Expositores pro eodem accipiunt manus remissam, ac operantem cum negligentia: Sed actus elicited cum negligentia non est opus simpliciter bonum, sed potius malum, iuxta illud Hierem. 48. *Maledictus, qui facit opus Dei negligenter*: Ergo. Confirmatur primo: Quia solus ille meretur accipere maiora, qui bene vitur acceptis: Sed qui operatur remisse non bene vitur charitate accepta, quia vitur illa negligenter: Ergo non movetur accipere maiorem charitatem. Maior patet ex illo Matth. 25. *Habenti dabitur, non habenti autem, & quod videtur habere auferetur ab eo*; ubi idem significatur: *Per habentem, ac bene videntem, & per non habentem, ac non bene videntem*. Ergo solus ille meretur accipere maiora, qui acceptis bene vitur, confirmat. Secundo: Quia actus remissus est reprehensibilis: Ergo non meritorius. Probatur antecedens, nota Apocalypf. 2. reprehenditur Episcopus Ephesus eo quod primam charitatem reliquerit, id est, ex ponunt communiter. *Interpretes, fervorem, & intentionem primae charitatis*: Ergo remissio in charitate est reprehensibilis. Tercio: Quia remissio amoris inter homines solet dissolvere amicitiam, cum enim unus ex amicis videt alterum remisse correspondentem, merito solet offendi, & amicitiam dissolvere: Ergo multo melius apud Deum. Quarto: Quia actus remissus disponit ad corruptionem, & diminutionem habitus: Sed eo ipso implicat mereri augmentum illius: Ergo. Probatur maior, primo ex illo Apocal. *Quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo*. Secundo: Quia ut ait Div. Thom. 1. 2. quest.

52. artic. 3. quo actus magis deficit ab intentione habitus, tanto magis disponit ad diminutionem illius, sic enim ait: *Si intensio actus proportionabiliter deficit ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius*: Ergo.

27. Respondeo ad argumentum, negando maiorem. Ad eius probationem, nego maiorem, quia negligentia, ut inquit D. Thom. in praesent. quest. 52. artic. 1. *Importat defectum debitae sollicitudinis*: Cum ergo maior intentio in actu charitatis non sit debita; defectus illius non est negligentia. Vel distinguo sic: Actus remissus est actus elicited cum negligentia negativa, transeat: Cum negligentia positiva, aut privativa, nego maiorem, & distinguo minorem eodem modo, quia sola negligentia positiva, aut privativa est mala, & de qua verificatur, *maledictus, qui opus Dei facit negligenter*: Et cum manus operantis est ita remissa, id est, operans cum negligentia privativa, non operatur ex vera charitate, & ideo tunc verificatur, quod *minus remissa operatur egestem*; quando autem operatur ex vera charitate, quamvis remissa, operatur absque negligentia privativa, & ideo tunc meretur, & non operatur egestatem, & sic exponenda sunt verba illa Sacri Textus.

18. Ad primam confirmationem concessa maiori, nego minorem, quia remissus eliciens actum charitatis bene vitur illo, cum enim habitus ille sit virtus, est qualitas, qua nemo male vitur, sed solum bene, & virtuosè licet non semper in omni intentione possibili, sed remissus aliquando, quod solum arguit operantem agere minus bene, quam posset, bene tamen, licet in minori gradu bonitatis, Textus autem ille ex Matth. intelligitur de non vidente omnino gratia accepta, quando debet ea uti, ab illo enim auferetur propter omissionem peccaminosam, non vero de vidente illa, licet in gradu remisso, quia hic bene ea vitur, & meretur augmentum, licet non ita efficaciter. Sicut qui ea vitur adaequate, intense ut mor explicabo: Idem enim est non bene uti gratia, ac illa absolute non uti, nam gratia infusa nemo male vitur, nemo nisi bene vitur ea. Ad secundam, nego antecedens. Nam ille Episcopus, vel reprehenditur eo quod charitatem primam etiam quoad substantiam amiserant per peccatum mortale, quod plures Expositores sentiunt; vel quia fervorem primum in operibus charitatis amiserat per negligentiam venialem; quod quidem valde distinctum est ab elicientia actuum remissorum; siquidem primum importat affectionem peccaminosam impeditivam operum charitatis, & exercitiorum virtutum, quae semper est peccatum veniale; elicientia autem actus

actus in gradu remisso, hoc non importat, si-
quidem hæc non impedit per se exercitia vir-
tutum, nec est peccatum veniale.

19. Ad tertiam, nego quod sola re-
missio amoris solvat rationabiliter amicitiam
adhuc inter homines, permanente eodem amo-
re quoad substantiam; solum enim merito
dissolvitur, quando aliter in altero videt de-
fectum correspondentis debite in operibus,
quo pacto etiam solvitur inter hominem,
& Deum, non verò ex præcisa remissione
in amando, si non deficiat ab operibus de-
bitis.

20. Ad quartam, distinguo antecè-
dens: Actus remissus disponit per se ad di-
minutionem habitus, aut corruptionem, ne-
go: Per accidens, & negativè, transeat;
quia in primis D. Thom. eo loco agit de habi-
tibus naturalibus, & adhuc de illis non est
sensus, quod actus deficiens negativè ab in-
tensione habitus disponat per se, & positivè
ad corruptionem, vel diminutionem illius;
sed vel per accidens, si nimirum illa remissio
causetur concomittanter ex aliquo affectu
contrario, tunc enim ratione illius affectus
contrarij per accidens concurrentis potest mi-
nui habitus; vel negativè, quatenus, qui non
intensè operatur, permittit sæpe oriri passio-
nes contrarias, quæ paulatim crescentes tra-
hant voluntatem in actum contrarium: Vel,
si loquamur de habitu gratiæ, & charitatis,
qui eo remissè utitur, permittit crescere pas-
siones, & affectiones, quæ trahunt in pecca-
tum mortale destructivum ipsius habitus. Et
quidem, quod actus remissus charitatis, ad-
huc ex actu causante remissionem, vel impe-
diente intensionem, non minuat habitum
præexistentem, docet expressè D. Thom. in
present. artic. 10. in corp. & ad 3. sic dicens:
*In infusione habitus charitatis requiritur mo-
tus liberi arbitrij sicut supra dictum est; &
ideo, illud quod diminuit intensionem liberij
arbitrij (quando nempe se disponit ad primam
infusionem gratiæ) dispositivè operatur ad hoc,
quod charitas infundenda sit minor. Sed ad cõ-
servationem charitatis non requiritur motus li-
beri arbitrij, alioquin non remaneret in dor-
mientibus, unde per impedimentum intensionis
liberi arbitrij, non diminuitur charitas.* Mit-
to, quod totum hoc augmentum nimius pro-
bat, siquidem probat, actum charitatis re-
missum, non solum non esse meritorium aug-
menti gratiæ, sed nec gloriæ, nec vitæ æter-
næ, quod est contra ipsum Durandum; imò
probat esse meritorium pœnæ, siquidem pro-
bat esse malum, & peccaminosum; hoc au-
tem quis dicat de actu charitatis supernatu-
rali, qui essentialiter est dilectio Dei propter
se ipsum super omnia, licet cum minori in-
tensione, quam habitus præexistens?

21. Obijcies secundò: Meritum est
causa præmij: Sed actus intensus vt duo so-
lum, sive remissus, non potest esse causa cui
habitus antecedenter intensus vt quatuor, fiat
vt quinque, sive augeatur: Ergò nec potest
mereri augmentum habitus præexistentis. Pro-
batur minor, primò: Quia à proportionè
minoris activitatis non datur actio, vnde nihil
minus tale agit in magis tale, nihil minus ca-
lidum in magis calidum, nihil minus lucidum
in magis lucidum, vt diximus in lib. de Ortu,
& interit. Sed actus intensus vt duo est minus
in ratione charitatis, quam habitus intensus
vt quatuor: Ergò nequit agere in illum, &
consequenter nec illum augere vt quinque.
Secundò: Quia effectus nunquam esse potest
perfectior sua causa: Sed habitus intensus vt
quinque est perfectior actu intenso solum vt
duo: Ergò nec hic actus potest esse causa cui
habitus sit intensus vt quinque, nec ille ha-
bitus intensus vt quinque potest esse effectus
talis actus.

22. Respondeo, distinguendo ma-
iorem: Meritum est causa physica præmij;
nego maiorem: Est causa moralis, concedo
maiorem, & distincta minori eodem modo;
ad illius primam probationem, dico, quod
à proportionè minoris activitatis non datur
actio physica, nec minus tale potest physicè
efficere magis tale, tamen datur actio mora-
lis, & meritoria, vi cuius minus tale potest
mereri pro præmio magis esse tale, sicut mi-
nus iustus, & Deo dilectus potest mereri à
Deo fieri magis iustus, & magis ipsi dilectus,
& causare in se moraliter, & meritorie maio-
rem iustitiam, & charitatem, licet non
physicè.

23. Ad secundam probationem eo-
dem modo respondeo, quod effectus physicus
nunquam potest esse perfectior sua causa phy-
sica, bene verò effectus moralis sua causa
moralis nam vt dixit Apostol. *Momentaneum
hoc, & leve nostræ tribulationis æternum gloria
pondus operatur in Cælis*, operatur nempe mo-
raliter, & meritorie, quod est momentaneum
præmium æternum; & quod est leve, præ-
mium magni ponderis. Et ita responderi po-
test, si teneatur sententia illa, valdè proba-
bilis, nempe quod ad rationem meriti de-
condigno apud Deum non requiritur æquali-
tas Arithmetica cum præmio, sed satis est
Geometrica, & proportionis. Si verò requi-
ratur æqualitas Arithmetica in valore morali
cum præmio, dici potest, quod actus vt duo,
in quantum procedit à gratia vt duo, habet
valorem moralem vt duo, & meretur aug-
mentum supra gratiam præsuppositam, quod
vt distinctum à gratia præsupposita, non ex-
cedat gratiam vt duo; & ideo non sequitur
quod præmium, aut effectus moralis sit per-
fec-

fectior, quam causa moralis, seu quam actus
meritorius, quia præmium non est tota cha-
ritas vt quinque, sed solus excessus supra gra-
tiam præhabitam, qui excessus seorsim, &
solitariè non excedit actum remissum meri-
torium.

24. Sed dices: Intensio, vt diximus
lib. de Ortu, & interit, quest. 11. à num. 22.
est indivisibilis, consistit enim in modo indi-
visibili radicationis in subiecto talis, vel talis,
& non in additione gradus ad gradum; imò
inter Authores distinguentes gradus intensio-
nis in qualitate, plures ponunt illos æthero-
geneos, ita vt ultimus sit perfectior omni-
bus præcedentibus: Sed hoc supposito non est
dabilis excessus supra charitatem vt quatuor,
ab illa distinctus, qui sit æqualis præcisè, &
non excedens actum vt duo: Ergò non est
dabile præmium de condigno correspondens
actui remisso vt duo. Secundò: Quia causa
physica non potest augere qualitatem in effec-
tu, nisi æquet, & vltra excedat illam vt præ-
suppositam in effectu: Ergò nec causa merito-
ria, & moralis, nisi æquet, & vltra exeat
charitatem præsuppositam, non potest illius
augmentum mereri. Patet consequentia, quia
propterea primum est verum, quia causa phy-
sica non præscindit in suo effectu à qualitate
præsupposita, illam præcisè supponendo, &
sua causalitate solum efficiendo aliquid dis-
tinctum ab illa, & supra illam, sed indivisi-
biliter respicit totam illam vt effectum: Sed
pariter dicendum videtur de causa morali,
quia non facilè assignabitur disparitas: Ergò.
Tertiò: Quia habitus acquisitus non augetur
efficienter physicè actibus remissis, vt tenet
D. Thom. 1. 2. quest. 52. artic. 3. Sed, vt
ibidem, & in present. artic. 6. ait ipse Div.
Thom. inter virtutes acquisitas, & ipsarum
actus, & virtutes infusas cum suis actibus,
est proportio in modo, quo illæ, & istæ au-
gentur: Ergò nec habitus, aut virtus infusa
augetur adhuc meritorie actibus remissis.

25. Respondetur, adhuc in illa sen-
tentia, distinguendo minorem: Non est da-
bilis excessus supra charitatem habitam ab illa
distinctus realiter, qui sit æqualis præcisè, &
non excedens in sensu reali, concedo: In
sensu formali, aut virtuali, nego minorem,
& consequentiam; quia licet in sensu reali
gradus ille vt quinque, sive charitas vt quin-
que, & intensio vt quinque sit indivisibilis,
tamen æquivalenter, & virtualiter est divisi-
bilis, & ratione nostra potest considerari, &
secundum quod æquivaleret præcisè charitati,
& intensioni vt quatuor, & secundum quod
præcisè illam excedit; & secundum primam
considerationem non est præmium actus illam
vt quatuor supponentis, est tamen præmium
illius sub secunda consideratione, quantum

ad excessum vt vnum virtualiter superaddi-
tum, & distinctum. Sicut, qui habenti tres
argenteos, dat illi pro labore vnum aureum,
sumptis ab eo tribus argenteis, dat illi pro la-
bore supra tres argenteos excessum, sed non
dat illi id, in quo aureus æquivaleret tribus
argenteis, quos habebat. Ad secundam, con-
cesso antecedenti, nego consequentiam. Ad
eius probationem, concessa maiori, nego mi-
norem: Quia causa moralis meritoria, ad dis-
tinctionem causæ physicæ, meretur sibi, seu
ipsi merenti; & cum non possit mereri, quod
præsupponitur habens, quia vis meritoria non
est ad bonum habitum, sed ad nondum habi-
tum, nec merens mereatur esse quod iam est,
sed quod nondum est; ideo præscindit sem-
per inter bonum habitum, & nondum habi-
tum, ita vt illud præsupponat, hoc autem
mereatur. At causa physica non agit in se ip-
sam, nec in sibi simile; sed solum in passum
distinctum, quod debet supponere in poten-
tia ad id quod habet ipsa, & quod ipsa potest
communicare, vnde causat, in quantum est
in actu, erga passum non in actu, sed in po-
tentia ad id quod ipsa actu est; & ratio est,
quia causa physica, vt talis per suam causalita-
tem per se tendit ad efficiendum passum ta-
le, quale ipsa est, non verò maius se ipsa;
quia solum tendit ad assimilandum sibi pas-
sum, non verò ad illud sibi dissimilandum
per excessum; & ideo per se non agit ad ex-
cessum supra id quod ipsa est, sed ad summum
ad æqualitatem, & similitudinem cum eo
quod ipsa est; ac proinde sua causalitate non
potest per se præsupponere in passu quantum
ipsa est, & directe causare excessum supra
quod ipsa est. Alia disparitas est, quia causa
physica efficiens per se, & immediatè efficit
effectum communicando illi perfectionem, &
ideo debet præcontinere in se totam perfec-
tionem, quam effectui communicat, & non
potest illi communicare maiorem, quam non-
dum habet; at causa moralis meritoria non
efficit per se, & immediatè effectum, sed
movendo moraliter aut exigendo à causa al-
tiore præmium, seu effectum, vnde causa al-
tior est quæ dat præmium, seu quæ efficit
immediatè effectum causæ moralis; & cum
causa altior possit quamoptimè continere, &
communicare merenti plus quam ipse suppo-
nitur habens; ideo potest mereri ab illo su-
pra id quod supponitur habens, & dirige-
re totam suam vim meritoriam ad plus;
seu ad augmentum supra id quod suppo-
nitur habens, & vt præcisum ab eo quod
iam habet.

26. Sed dices: Licet causa merito-
ria non causet ratione continentie, tamen si
est meritoria de condigno, causat ratione
æquivalentiæ, hoc est, dando tantum pro
tan-

tanto: Sed actus solum, ut duo non potest æquivalere augmento ut quinque: Ergo nec illud mereri. Respondeo, distinguendo maiorem: Causat ratione æquivalentiæ physice, & Mathematicæ, nego: Ratione æquivalentiæ moralis, subdistinguo: Ad plus quam supponitur habens, concedo: Ad idem quod supponitur habens, nego maiorem, & distinguo minorem: Actus ut duo non potest æquivalere augmento, ut quinque adæquatè addito supra gradum quem supponitur habens, concedo: Augmento, ut quinque includenti gradum quem supponitur habens, & excedenti solum ut vnum, & quantum ad illud vnum præcisè, nego minorem, & consequentiam in eodem sensu; nam, si eliciens actum ut duo supponatur habens charitatem ut quatuor, meretur quidem augmentum ut quinque non adæquatè, sed inadæquatè quoad præcisum excessum ad quatuor, qui excessus solum est ut vnum, & respectu illius excessus dicit æquivalentiam tanti pro tanto, vel pro minori in æstimatione moralis, quia actus ut duo tantus est moraliter, & in æstimatione, quantus excessus præcisè, ut vnum supra intensiorem ut quatuor.

27. Ex quo ad tertiam, concessa maiori, distinguo minorem: Est proportio in omnibus, nego: Est proportio in aliquo, concedo minorem, & nego consequentiam, quia dum D. Thom. ait, quod sicut habitus naturales augentur ex actibus, ita habitus supernaturales, *ly sicut*, sed proportio exacta à D. Thom. solum est in eo, quod sicut actus naturales supponentes habitum causant augmentum habitus, ita actus supernaturales causant augmentum habitus infusi: Non sicut, & eodem modo, sed sicut, & diverso modo, nam cum habitus naturalis pondeat efficienter physice in primo sui esse, seu generari ab actibus, etiam pendet ab illis efficienter physice in augeri, & conservari, vnde solum augetur per actus intensiores, & minuitur si potentia continuo assuescat elicere actus remissos; attamen habitus infusus non pendet efficienter physice, nec in fieri, nec in augeri, nec in conservari à nostris actibus, & ideo non minuitur, nec amittitur intensio habitus per actus remissos, sed potius meritorie augetur, seu meretur augeri.

28. Sed dices: Licet habitus infusus charitatis non dependeat efficienter physice ab actibus in generari, seu infundi, dependet tamen ab illis dispositivè physice: Sed hoc ipso actus remissus saltè disponit physice ad diminutionem habitus præexistentis: Ergo non meretur augmentum, cum potius disponat ad contrarium, nempe ad decrementum, & manifestè repugnat, disponere ad vnum, & mereri oppositum, seu contrarium. Respon-

deo, concessa maiori, distinguendo minorem: Actus remissus naturalis disponit physice ad diminutionem sui habitus naturalis transeat; Actus remissus supernaturalis ad diminutionem habitus infusi, subdistinguo: Disponit negativè, & per accidens, concedo: Per se, & positivè, nego minorem, & consequentiam, quia in primis ut iam vidimus ex Div. Thom. num. 20. habitus infusus charitatis non pendet in sui conservatione ex motu liberi arbitrii, sed vnicè ex gratia Dei, vnde semel infusus in aliquo gradu intensiōis, ut conservetur in illo gradu non requirit quod liberum arbitriū operetur intensè iusta illum gradum, sed quantumvis operetur remissè, conservabitur in eo ex Dei liberalitate, & gratia, quam Deus non negat in vilo gradu propter remissionem in diligendo, imò nec propter peccata venialia, etsi sint causæ remissionis, Deus enim gratia semel data neminem privat, nisi propter peccatum mortale; in quod est disparitas ab habitu acquisito, qui cum conservetur non ex gratia Dei, sed per ipsam potentiam medijs actibus interdum repetitis, dum agit remissè potentia, per actum remissum disponit ad diminutionem habitus, ea quod minuitur causa conservativa in modo conservandi. Vide Div. Thom. loc. citat. ubi tenet expressè, charitatem adhuc per peccata venialia non diminui quoad habitum. Quanto ergo minus minui poterit per actus remissos charitatis. Vel dato, quod aliquo sensu minuatur, solum minuitur, quatenus actus remissi disponunt negativè ad illius corruptionem, & etiam per accidens, quatenus per remissionem sinuntur crescere passiones, & veniales affectiones, quæ paulatim disponunt ad peccatum mortale destructivum gratiæ, & charitatis; cum quo rectè componitur, quod actus remissus per se sit meritorius augmenti, licet non proxima dispositio ad ipsam, quia ut negativè, & per accidens disponat ad diminutionem, vel corruptionem, satis est defectus negativus intensiōis, & fervoris non debiti, per quem negativum defectum non excluditur ratio meriti, sicut nec ratio obsequij supernaturalis boni, & honesti, licet auferatur, quod sit proxima dispositio ad augmentum.

29. Denique obijcies, quia Div. Thom. in Sententiarijs negavit, actus remissos mereri augmentum gratiæ, & charitatis. Ergo. Respondeo, negasse ibi D. Thom. mereri tale augmentum efficaciter, & ut statim conferendum, non verò ut conferendum in posterum dependenter ab alijs actibus.

ferventioribus. Ut statim conferatur.

constabit.

SECUNDA CONCLUSIO.

30. DICO secundò: Iustus per actus remissos non meretur de condigno augmentum charitatis ut statim conferendum independenter ab alio, vel alijs actibus proximè disponentibus ad ipsum, & illud merentibus, & consequenter non meretur augmentum supra charitatem præsentem distinctum ab eo, quod mereri potest per actus ferventiores. Probatum primò, & præcipuè ex D. Thom. qui in 1. dist. 17. quest. 2. art. 3. ad 2. sic ait: *Premium substantiale vitæ æternæ ordinatur sicut finis ad actus charitatis, id est, correspondet illis, & commensuratur ad invicem, non secundum æquivalentiam, sed secundum proportionem. Unde actui charitatis debetur premium substantiale, & actui maioris charitatis maius premium: Unde quilibet actus charitatis, in quantum est informatus tali habitu ordinatur ad premium substantiale, non tamen ad augmentum præmij, sicut nec ad augmentum charitatis, secundum quod charitas remanet primum principium merendi; sed solum secundum quod augmentum charitatis pertinet ad perfectionem præmij: Sed augmentum charitatis, secundum quod pertinet ad perfectionem præmij, non debet statim conferri, sicut nec premium substantiale statim conferitur; augmentum autem charitatis, quando statim conferitur, auget charitatem ut est primum principium merendi: Ergo non quilibet actus charitatis, nempe remissus, meretur augmentum charitatis ut statim conferendum. Confirmatur primo ex ipso, qui *ibid. ad 5.* sic ait: *Quando est talis actus charitatis, qualis requiritur ad augmentum charitatis, tunc etiam augetur premium substantiale, quod debetur charitati maiori consequenti actum, non charitati, quæ est radix actus; non autem omnes sunt tales; vnde ad multitudinem actuum non sequitur de necessitate augmentum præmij substantialis: Ergo non omnes actus merentur augmentum gratiæ, & charitatis statim, & de necessitate conferendum, alijs omnes essentielles, quales requiruntur ad tale augmentum, & ex multitudine eorum semper de necessitate sequentur augmentum præmij substantialis.**

31. Confirmatur secundò, nam in 2. dist. 27. quest. 1. artic. 5. ad 2. sic ait: *Quando actus meritorius se habet ad premium solum in ratione meriti, tunc verum est, quod sicut quis per unum actum eiusdem rationis meretur premium, ita & per alium; secus autem est, quando actus meritorius se habet ad premium, non solum ut meritum, sed quodammodo ut causa: Et sic se habet actus meritorius ad augmentum gratiæ, vnde non oportet*

Illustris. Palanc.

quod quilibet actus meritorius augmentum gradatè mereatur, quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio, per quam ex actu sequitur augmentum habitus, sed solum in illa actu, quo quis vitur gratia accepta secundum proportionem virium suarum, ut in nullo gratia Dei desit per negligentiam, ut in 1. dictum est, *dist. 17. quest. 2. artic. 3.* Ex qua doctrina plures consent D. Thom. tenuisse, per actus remissos iustum non mereri augmentum charitatis; veruntamen hoc non inferitur, sed solum, quod non mereatur illud ut statim conferendum; cuius rationem assignat D. Thom. quia actus meritorius charitatis non comparatur ad augmentum præcisè ut meritum ad præmium, sed etiam quodammodo ut causa ad effectum, nempe ut causa dispositiva; & quia non quilibet actus sufficienter disponit ad augmentum, sed solum intensus, nempe ille quo quis vitur gratia accepta secundum proportionem virium suarum; ideo non quilibet meretur augmentum efficaciter, & ut statim conferendum, sed solum intensus. Per hoc autem non negat D. Thom. quod si in actu remisso consideretur ratio meriti præcisivè à ratione causæ dispositivæ, mereatur de condigno augmentum, sed potius concedit, quod quando actus meritorius consideratur ad præmium solum in ratione meriti, si per unum actum mereatur præmium, pariter debet illud mereri per alium eiusdem rationis, seu speciei, & consequenter per omnes actus charitatis, sive intensos, sive remissos, meretur iustus augmentum ut præmium; sed quia præmium hoc dependet in executione ab actu charitatis, non solum ut merito, sed ut causa disponente, & licet omnes mereantur augmentum, non omnes sufficienter disponunt, sed solum intensus; ideo non omnes merentur augmentum ut statim conferendum sed solum intensus.

32. Denique confirmatur, nam in 3. dist. 18. quest. 1. artic. 2. ad 4. sic ait: *Ille, qui meretur, non oportet, quod proficiat quantum ad rationem merendi, hoc enim accidit sibi ex hoc quod radix merendi non est in suo termino; sed oportet, quod omnis, qui meretur, proficiat quantum ad meritum, quam mereatur, & eam sibi debitam faciat, vel simpliciter, vel alio modo, quæ antea debita non esset. Ex quo sic arguo: Iuxta D. Thom. stat actum charitatis esse meritorium, quin augeat rationem merendi, nec ipsam mercedem, quam meretur; per hoc præcisè, quod illam debitam faciat alio modo, vel titulo, quo aliunde debita non erat: Ergo erit meritorium augmentum gratiæ, quamvis statim non augeat gratiam, & quamvis non mereatur augmentum distinctum ab eo, quod debetur actui intenso, per hoc præcisè, quod illud idem augmentum debitum sibi faciat alio modo, seu titulo, quo*

liii

debi

debitum non foret, sine tali actu: Hoc igitur modo dicimus actum remissum mereri augmentum gratiæ, & charitatis.

33. Communis solutio ad hæc satis convincentia D. Thom. testimonia, est, D. Thom. ibi loquutum fuisse ex communi aliorum sententia, vel si ex propria, eam retractasse in Summa. Sed contra est: Quia D. Thom. locis citatis, nihil meminit de aliorum sententia, sed eo tenore loquitur, quo quando loquitur ex propria, vt legenti textum constabit: Ergo purè voluntariè exponitur, quasi loquens ex aliena sententia. Et quidem, si hoc effugium valeat, nihil firmum haberi posset circa D. Thom. mentem, quia ubique exponi posset vt loquens ex aliorum sententia, cum non sit maior ratio hic, quam alijs in locis, & materijs. Secundò: Quia adhuc hoc dato, sequitur nostram opinionem fuisse iam olim communem, & à D. Thom. sine contradictione admittam: Cur ergo (merito conqueritur Bañez) eam vt à se noviter inuestam, carpunt, ac suggillant aliqui Theologi? Tertiò: Quia non solum in Sentent. sed etiam in Summa, constanter tenet D. Thom. eandem sententiam: Ergo falsum est, quod illam retractavit. Probatum antecedens: Quia in *presens. artic. 6. in corpor. sic ait: Non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum uno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum charitatem, & habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum dilectionis, quo usque conetur ad charitatis profectum, & tunc charitas augetur in actu.* Et ad 1. sic ait: *Quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore; similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ab huiusmodi augmentum.* Ex quo articulo septem conclusiones deducit Bañez, continentem totam mentem expressam D. Thom. 1. *Non quolibet actu charitatis augetur charitas.* 2. *Quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad iterum agendum secundum charitatem.* 3. *Habilitate crescente homo prorumpit in actum ferventiorum dilectionis, quo usque conetur ad charitatis profectum, & tunc charitas augetur in actu.* 4. *Quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim conferendam sed suo tempore.* 5. *Quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando homo conatur ad huiusmodi augmentum.* 6. *In generatione virtutis acquisita, non quilibet actus complect generationem, sed quilibet operatur ad eam disponens, & vlti-*

mus, qui est perfectior, in virtute precedentium reducit eam in actum. 7. *In via Dei procedit aliquis, non solum dum actu charitas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad eius augmentum.* Ex quibus aperte liquet, adhuc in Summa tenuisse D. Th. eandem sententiã, quam in Sententijs, ac proinde, per actus remissos hominem non mereri augmentum gratiæ, & charitatis efficaciter, & vt statim conferendum, sed solum vt conferendū dependenter ab actu intensiori, qui sufficienter disponat ad augmentum.

34. Ex quibus testimonijs, hæc elicitur ratio pro conclusione: Augmentum charitatis non pendet ab actibus charitatis præcisè sub ratione meriti, sed etiam ab illis sub ratione causæ dispositivæ, hoc est, non solum vt præmium à merito, sed vt effectus à causa disponente: Ergo actus charitatis, qui non disponit sufficienter ad augmentum, licet illud mereatur, non meretur illud vt statim conferendum, sed vt conferendum dependenter ab actu, qui sufficienter disponat. Antecedens est D. Thom. expressum, & cõmuniter conceditur à Theologis, nam augmentum charitatis non solum pendet ab eo, quod quis illud mereatur, sed etiam ab eo, quod quis se disponat ad illud; siquidem est augmentum formæ, quæ non communicatur, nisi se disponentibus, & consequenter, nec magis communicatur, nisi magis se disponentibus. Consequentia autem probatur: Quia si actus remissus non sufficienter disponens meretur augmentum statim conferendum, respectu talis augmenti haberet solum rationem meriti, non verò causæ disponentis, iamque augmentum solum penderet ab actu charitatis sub ratione meriti, non verò ab illo vt causa dispositiva: Ergo è contra, si actus charitatis debet habere non solum rationem meriti, sed rationem causæ disponentis, quando est remissus, siuè quando non sufficienter disponit, non meretur augmentum vt statim conferendum. Confirmatur: Actus charitatis remissus non meretur augmentum vt conferendum modo præternaturali, sed modo connaturali: Sed solum confertur modo connaturali, quando confertur dependenter ab actu intenso sufficienter disponenti: Ergo solum meretur augmentum vt conferendum dependenter ab actu intenso.

35. Dices, hæc ratione solum probari, quod actus charitatis remissus non meretur augmentum vt statim conferendum, sed vt conferendum dependenter ab actu intensiori, quod ferè omnes Thom. istè cum D. Thom. fatentur; veruntamen cum hoc conciliari, quod mereatur augmentum distinctum ab eo quod pro premio potest correspondere actui intenso. Sed contra: Quia per te non potest mereri, nisi augmentum, ad quod potest disponere actus in-

tensus: Sed augmentum totum ad quod disponit actus intensus est præmium ipsius actus intensi, & illud totum meretur actus intensus: Ergo remissus non meretur præmium, seu augmentum distinctum ab eo, quod correspondet actui intenso, sed idem.

36. Dices, primò: Indè solum probari, quod actus remissus non mereatur augmentum distinctum ab eo, ad quod disponit actus intensus, conferendum in hac vita, quia in hac vita actus omnis intensus disponens ad augmentum meretur illud augmentum ad quod disponit; veruntamen mereri potest augmentum distinctum vt conferendum in ingressu gloriæ dependenter ab actu intensiori tunc eliciendo, qui actus intensior tunc non sit meritorius augmenti, sed solum disponens. Dices secundò: Actum remissum sufficienter disponere ad augmentum, quod de condigno meretur, licet non semel elicitum, repetitum tamen, & iteratum; sicut vna gutta non cavat lapidem, repetita tamen, & iterata cavat lapidem, quia vltima in virtute præcedentium habet vim cavandi lapidem: Sic ergo in actibus remissis repetitis, vltimus in vi præcedentium disponit sufficienter ad augmentum. Quam doctrinam confirmant ex Div. Thom. sæpè videnti tali exemplo.

37. Veruntamen hæc duplex solutio sequenti conclusionè ex professo impugnanda est, & probandum, quod augmentum gratiæ, & charitatis debitum pro premio actibus remissis, nec differtur omnino vsque ad ingressum gloriæ, nec datur ante actum formaliter intensiorem. Nunc autem sic arguo, primò: Quia plura augmenta, præcipuè ex autoritate de prompta, instantur manifestè, si semel actibus remissis non augeatur statim charitas, sed expectandi sint, vel alij actus remissi, vel ingressus gloriæ, quia eo ipso, non quolibet actu charitatis augetur, nec crescit gratia, nec quilibet meretur augmentum distinctum ab eo quod meretur alius: Ergo. Secundò contra primam est, quod vel actus remissus meretur actum illum ferventiorum eliciendum in ingressu gloriæ, vel non? Si non: Ergo nec meretur absolute, & de condigno augmentum distinctum tunc conferendum dependenter ab eo actu intensiori, quia adhuc supposito actu remisso, manebit penes Dei liberalitatem dare auxilium, vel non dare ad illum actum ferventiorum, & consequenter dare, vel non dare augmentum à tali actu ferventiori dependens: Non ergo hoc debitum erit ex iustitia actui remisso, nec iste illud merebitur absolute de condigno. Si dicas, mereri de condigno, & absolute actum illum ferventiorum, contra etiam est; quia vnus actus nunquam meretur de condigno alium actum eiusdem speciei, sicut nec vnus peccatum aliud

peccatum; vnde sicut peccatum non potest propriè esse pœna peccati, ita vnus actus bonus non potest propriè esse præmium alterius actus boni. Contra secundò: Quia vel meretur illum actum intensiorem immediatè vt eliciendum à se, & hoc est impossibile, quia aliàs mereretur apud se ipsum, seu mereretur præmium sibi à se ipso conferendum, quod aperte repugnat. Vel meretur illum actum vt à Deo? Si hoc dicatur, rursus rogo; vel vt à Deo immediatè conferendum per auxilium efficax, vel solum vt à Deo mediatè conferendum in principio sufficienti ad illum? Si hoc secundum: Cum principium sufficienter, adhuc in ingressu gloriæ, non necessitet, posset quis, accepto principio sufficienti, talem actum non elicere, & consequenter orbari omni premio actibus remissis debito, & manere penes eius libertatem immediatam tale præmium, quod est contra rationem præmij, quod vnicè debet esse immediatè liberum præmiantium. Item, vel posset Deus, servato ordine iustitiæ, supposito illo principio sufficienti, negare auxilium efficax, vel non? Si posset: Ergo non deberetur ex iustitia auxilium efficax ad illum actum intensiorem in ingressu gloriæ, & consequenter, nec augmentum charitatis ab illo actu pendens. Si non posset, servato ordine iustitiæ: Ergo quia actus remissus vix meretur de condigno, & ex iustitia, non solum principium, seu auxilium sufficienter ad actum intensiorem, sed etiam auxilium efficax. Quod si dicatur, id est, si dicatur primum dilematis propositi; in primis infero: Ergo plus mereretur actus remissus, quam actus intensus viæ, quia actus intensus viæ nunquam meretur de condigno, & ex iustitia auxilium sufficienter, & efficax ad alium actum intensiorem: Ergo esset peioris conditionis actus intensus viæ in ratione meriti, quam actus remissus. Quod vrgeri potest, quia actus intensus viæ solum meretur augmentum ad quod disponit, & tantum præcisè, quantum disponit, & tunc conferendum quando disponit: Sed per vobis actus remissus meretur plus, quam id ad quod disponit, & vt conferendum independenter à dispositione, quam ipse ponat, imò independenter ab omni dispositione, quia auxilium sufficienter, & efficax ad actum intensiorem eliciendum in ingressu gloriæ conferetur sine prævia dispositione, excederetque plurimum omnem dispositionem viæ: Ergo plus valde mereretur actus remissus, quam intensus: Quod quis dicat? Rursus: Ergo in actibus charitatis respectu augmenti charitatis iam separatur ratio meriti à ratione causæ dispositivæ, siquidem actus remissi merentur augmentum conferendum in ingressu gloriæ, ad quod augmentum minimè disponunt: Hoc autem aperte ex contra doctrinam Div. Thom. loco citat. ex 2. Sentent.

distin. 27. quest. 1. artic. 5. ad 2. Vide supra num. 31.

38. Contra secundam solutionem est, quod licet D. Thom. utatur illo exemplo guttarum cavantium lapidem, utitur eo cum hac differentia, quod quia guttæ caventes operantur per modum naturæ, repetitæ, & iteratæ, de necessitate perveniunt ad ultimam, quæ in virtute præcedentium complet cavationem, quia omnes præcedentes disponunt, & una ultima agens in virtute omnium præcedentium, in quantum scilicet invenit materiam dispositam per præcedentes, complet cavationem. Sic igitur loquendo de actibus remissis, seu qui non eliciuntur ex tota virtute habentis, hos enim appellat D. Thom. remissos, quandoque unus actus non disponit, nisi dispositione remota, & sequens actus magis disponit, & sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, in quantum actus sequens semper agit in virtute omnium præcedentium: & poterit sic per plures actus pervenire ad augmentum charitatis, (Nota) non tamen de necessitate, quia homo, quantumcumque sit dispositus, potest non agere secundum rationem dispositionis illius; quod non contingit in dispositionibus non voluntariis, id est, quæ sunt ex necessitate naturæ, ratione iam dicta. Ita D. Thom. in 1. dist. 17. quest. 1. artic. 3. in corpor. Quibus si iungas, quod in præsent. artic. 6. in corpor. ait, nempe: Non quolibet actu charitas augetur, sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum charitatem: & habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum, quo conetur ad charitatis profectum, & tunc charitas augetur in actu. Manifestè inferitur, quod iuxta D. Thom. in tantum præcisè actus remissi disponunt ad charitatis augmentum, in quantum disponunt, & habilitant ad actum ferventiorum, qui sit ultima dispositio ad charitatis augmentum, non verò independenter à tali actu ferventiorum; quod fua- detur primo illis verbis: *Et habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum, & tunc charitas augetur in actu*: Ergo si non prorumpit in actum ferventiorum, quantumvis disponatur remotè per actus remissos, & quantumvis illos repetat, non disponitur proximè, & ultimo ad augmentum. Secundò: Quia licet per plures actus remissos possit pervenire ad augmentum charitatis, non tamen de necessitate: Sed si opus non esset elicere actum ferventiorum, repetitis actibus remissis, de necessitate perveniret per illos, absque actu ferventiori, ad augmentum, sicut repetitis guttis aque cadentis, de

necessitate pervenitur ad cavationem lapidis. Ergo quia sensit D. Thom. quod solum potest pervenire ad augmentum, si post actus remissos, per quos dispositus, & promptus manet ad actum ferventiorum, illum eliciat. Tertiò: Quia idè iuxta D. Thom. non de necessitate per actus remissos pervenit homo ad augmentum, quia quantumcumque sit dispositus, nempe ad actum ferventiorum per actus remissos, potest non agere secundum rationem dispositionem illius, id est, non agere ferventer, & intense secundum quod erat dispositus ad ita agendum, quod non contingit in dispositionibus non voluntariis: Ergo potest quis, adhuc post repetitos actus remissos, & per illos iam dispositus ad actum intensiorem, non agere intense, sed remissè adhuc, & tunc non augetur charitas, quia non agit intensius, secundum quod erat dispositus ad agendum.

39. Ex quo facilè impugnatur specialis sententia M. Ferre, quam inquit se sumpsit exactissimo Thomista, fatetur enim, quod ad augmentum charitatis in actu requiritur actus intensior, & ferventior, sed inquit, non requiri, quod sit ferventior, & intensior formaliter, sed satis esse, quod sit ferventior, & intensior virtualiter, qualis erit, si ultimus actus remissus formaliter, constituat cum præcedentibus tantam multitudinem graduum, quod valdè excedat habitum præexistentem, ut si habitus præsistens erat ut sex & eliciat quatuor actus ut duo, qui numericè faciant octo gradus, tunc enim ultimus, licet formaliter ut duo, est virtualiter ut octo, in virtute nempe præcedentium; sicut, quamvis durities lapidis si ut octo, & vis cavativa in qualibet gutta cadenti sit solum ut duo, multiplicatis guttis ut octo, vel decem, cavat lapidem ultima, quia licet formaliter sit præcisè ut duo, virtualiter, & in virtute præcedentium est ut octo cavativa.

40. Impugnatur inquam facilè, quia si ita esset, repetitis actibus remissis, de necessitate perveniret ad augmentum, sicut repetitis guttis cadentibus, de necessitate pervenitur ad cavationem: Sed hoc est expressè contra D. Thom. qui apertè distinguit inter dispositiones naturales, seu non voluntarias, & inter dispositiones voluntarias, in eo quod, illis repetitis, de necessitate sequitur effectus ad quem disponunt; secus autem in dispositionibus voluntariis repetitis: Ergo prædicta expositio est manifestè contra D. Thom. Secundò: Quia cum D. Thom. ait quod ultimus actus, sive ultima gutta agit in virtute præcedentium, *ly in virtute præcedentium*, non significat, quod ultima gutta participat in se ex præcedentibus virtutem cavativam lapidis, ut instrumentum, aut agens motum participat virtutem activam ex

movente; hoc enim falsissimum est, alienum à mente D. Thom. qui bene novit unam guttam non trahere vim, aut virtutem cavativam ex alia solo numero distincta, quia nec ab alia movetur, nec illi subordinatur, vnde ipse D. Thom. se explicavit dicens: *Et una ultima agens in virtute præcedentium*, (Nota) *in quantum scilicet invenit materiam dispositam per præcedentes, complet cavationem*: Ergo agere in virtute præcedentium non est accipere ab illis virtutem cavativam, vicinior sit virtualiter activior, sed solum est invenire materiam dispositam per præcedentes, & agere in lapide ut in passo secundum præexistentem dispositionem quantum potest, cum agat ex necessitate naturæ: Ergo si inde paritas servanda est, non potest dici ultimus actus remissus intensior, aut ferventior virtualiter, quasi accipiat virtutem aliquam ex actibus præcedentibus; sed manebit in se remissus, tam formaliter, quam virtualiter; & solum erit intensior formaliter si voluntas post actus remissos priores, illum eliciat secundum quod iam invenitur habilitata, & disposita per illos, nempe intensiori, & ferventiori modo, in quo manet libera, & voluntaria. Tertiò: Quia aliàs actus intensior elicurus post remissos duplex augmentum mereretur, & ad duplex disponderet; ad unum quidem virtute propria, & ad aliud virtute præcedentium, vnde fieret incredibile augmentum; quod nemo dixit: Ergo.

41. Sed dices Div. Thom. expressè ait: *Quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, in quantum actus sequens semper agit in virtute omnium præcedentium*: Ergo semper, & consequenter de necessitate pervenitur ad ultimam dispositionem ex multis bonis actibus. Item: Ergo semper unus actus est magis intensus virtualiter in virtute omnium præcedentium, aut dicamus quod sit agere in virtute omnium præcedentium? Respondeo, hoc explicasse D. Thom. in præsent. illis verbis: *Quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum charitatem, & habilitate crescente, prorumpit in actum ferventiorum*. Itaque sicut unam guttam agere in virtute præcedentium, non est ipsam esse magis activam in virtute præcedentium, sed solum invenire materiam magis dispositam, & idè magis disponit posterior, quam prior, non quia posterior sit adhuc virtualiter magis activa, sed quia licet æquè activa, invenit materiam magis dispositam, & agit quantum potest: Sic ergo unum actum charitatis agere in virtute alterius, non est esse adhuc virtualiter magis activum; aut intensum, sed invenire magis habilitatam voluntatem, seu cum

minori repugnantia ad iterum agendum secundum charitatem, ita ut habilitate crescente prorumpat in actum formaliter ferventiorum, in quem non prorumperet, si præcedentes non habilitassent, & disposuissent, aufere-
ndo repugnantiam; cæterum, cum voluntas in huiusmodi prorsuptione sit libera, non de necessitate prorumpit in actum ferventiorum, adhuc habilitata, & disposita per actus remissos præcedentes, sed libere posset contineri in remissione diligendi, non agendo adæquatè iuxta habilitatem, aut dispositionem illam, sed infra illam, & inadæquatè, & sic non sequeretur augmentum, quia non eliceretur actus ferventior. Undè ad probationem defurpam ex *ly semper agit in virtute præcedentium*, vel dicendum est, quod semper sic agit regulariter, sed non de necessitate, quia licet regulariter, habilitate crescente, prorumpat in actum ferventiorum, non tamen de necessitate. Vel dicendum, quod semper agit in virtute præcedentium inadæquatè, sed non semper adæquatè, hoc est, non semper secundum totam dispositionem ad actum ferventiorum, quam ponunt actus remissi præcedentes. Et sic manet clara, & vera mens D. Thom.

42. Sed ut nec scrupulum relinquamus, rogabis, quid intelligat D. Thom. per habilitatem crescentem ex repetitione actuum remissorum? Nam sanè illa habilitas videtur necessario esse aliquem habitum habilitatem ad actum charitatis; vnde si illa habilitas cre-
cit per actus remissos, dicendum venit, quod aliquis habitus charitatis augetur per actus remissos, siquidem crescere habilitatem, & au-
geri habitum, idem sunt. Respondeo, hoc sensu explicari non posse D. Thom. Tùm, quia ipse non admitit, actibus charitatis generari habitum charitatis distinctum à charitate infusa, ut supra vidimus. Tùm, quia si habilitatem crescere per actus remissos esset augeti habitum charitatis, quolibet actu augetur charitas, quia quolibet disponitur, & redditur promptior, & habilitas cre-
cit, iuxta ipsum D. Thom. ut videre licet in Textu ipsius relato n. 32. cum tamen ibidem dicat, charitatè non augeti, nisi dū habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum. Crescere ergo habilitatè, dispositionè, & promptitudinè iuxta D. Thom. est solum moliri cor rigidum, aut durum, quatenus per repetitionem actuum remissorum, minuantur passionibus amoris propriis, quæ cor durum, & inhabile reddebant ad agendum secundum charitatem; sicut lapidem disponi ad cavationem per guttas præcedentes, est emoliri magis ac magis duritiem illius ut ultima gutta inveniens materiam iam satis molem, complet cavationem. Per quod non intelligitur aliquis habitus distinctus, nec indistinctus à charitate, sed maior non repugnantia cordis, sed maior

maior remotio impedimentorum prohibentium.

43. Constat igitur, tum ex mente D. Thom. tum ex ratione ipsius, omnem quidem actum charitatis, quantumvis remissum, mereri augmentum charitatis. Constat secundo, non mereri illud ut statim conferendum, quia non quilibet disponat proximè, & ultimo, sed solus actus intensior, & ferventior, licet quilibet remissus disponat remotè. Constat tertio, nec actum remissum mereri augmentum, ut conferendum in ingressu gloriæ medio actu intensiori tunc eliciendo. Constat demum actum remissum solum mereri de condigno augmentum charitatis ut conferendum dependenter ab actu intensiori eliciendo in hac vita. Cum autem actus ille intensior mereatur ipsum augmentum ad quem ultimo disponit. Constat ultimo actum remissum non mereri augmentum distinctum, ab eo ad quod disponit, & quod meretur actus intensior.

SOLVUNTUR OBIECTA.

44. **O**BJICITUR primò ex Trident. supra expenso à num 8. ubi definit primo: *Iustus per bona opera ex charitate facta crescere in gratia, & iustitia, & proficere in ea, eamque augere: Sed hoc esset falsum, si per actus remissos statim gratia non augetur, aut si non mererentur augmentum speciale, & distinctum: Ergò. Secundò definit Hominem per bona opera ex charitate facta mereri vitam æternam, augmentum gratiæ, & gloriæ, si in gratia decesserit: Sed opus ex charitate remissa factum, est verè opus factum ex charitate: Ergò definit actum remissum charitatis mereri augmentum gratiæ, & charitatis, & gloriæ: Sed hoc esset falsum, si actus remissus non mereretur novum, & specialem gradum gratiæ, & gloriæ, distinctum ab eo, quem meretur actus ferventior: Ergò. Probatur minor, primò: Quia non mereri mercedem distinctam ab ea, quam meretur alio actu, est propriè non mereri illo actu, sicut si quis per opus vnius diei non mereretur mercedem distinctam ab ea, quam meruit per opus alterius diei adæquatè, & de condigno, verè per opus illius diei nihil mereretur. Secundò: Quia merces, quam quis meruisset adæquatè, & de condigno per opus vnius Dei, non posset eadem esse sufficiens merces pro opere alterius diei: Ergò nec augmentum charitatis, quod de condigno meretur actus intensus potest esse sufficiens merces pro actu remisso præcedenti.*

45. Respondeo, iam supra nos exposuisse mentem Trident. Ex qua constat ipsum minimè definisse quidquam contra

sententias Catholicorum; sed solum, iustum posse per bona opera ex charitate facta crescere in gratia, & charitate, & mereri augmentum gratiæ, charitatis, quod omnes Catholici fatentur contra hæreticos; an autem per solos actus intensos, an etiam per actus remissos, an statim, an solum dum elicerit actum ferventiorum, an in hac vita, an in ingressu gloriæ? Non determinavit Concilium, nec definivit, nec est quid dogmaticum proximè ad fidem spectans; sed dummodo primum à Concilio definitum teneatur, citra fidei detrimentum, in alijs variant Authores. Undè ad primum dico, quod iusti per bona opera ex charitate facta crescunt, & proficiunt in gratia, & iustitia, vel quia hæc actu augetur, dum fiunt ex charitate magis intensa, vel quia ad augmentum disponuntur, si fiunt ex actibus charitatis solum remissis. Quæ solutio est D. Thom. in præsent. artic. 6. ad 3. aientis: *Dicendum, quod in via Dei procedit aliquis, non solum dum actu charitatis augetur, sed etiam dum disponitur ad eius augmentum.* Undè neganda est minor argumendi. Ad secundum, dico, in primis, quod definit indefinitè, hominem per bona opera ex charitate facta mereri augmentum gratiæ; sed id non definit determinatè de omnibus operibus etiam factis ex charitate remissa. Deindè, hoc admissio, fatemur & nos, per actus remissos mereri augmentum charitatis, & id defendimus; per quod satis, superque pro Concilio militamus. Undè nego minorem subsumptam. Ad eius primam probationem, nego antecedens. Et ad paritatem, dico, quod si opus vnius diei disponderet ad opus alterius, & mereretur præmium, seu mercedem alterius, dependenter ab altero conferendam, verè mereretur; sicut meritum Christi à prima conceptionis instanti meruit sui Nominis exaltationem, & Mundi redemptionem, licet hæc eadem corresponderet ut præmium Passionis, & Mortis ipsius; iuxta illud: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum, &c.* quia videlicet per priores actus elicitos ab instanti suæ conceptionis, id meruit ut obtinendum dependenter ab ultimo merito suæ Passionis, & Mortis. Undè supra num. 32. aiebat Div. Thom. quod, ut aliquis mereatur, sufficit, quod proficiat, quantum ad hoc quod *mercedem sibi debitam faciat, vel absolute, vel alio modo, quo antea debita non erat.* Et ad secundam similiter dico, quod si merces corresponderet operibus illis, non solum in ratione meriti, sed in ratione dispositionis, & opus vnius diei non disponderet ad mercedem meritam, nisi dependenter ab opere alterius diei, tunc merces pro vno diei corresponderet pro præmio etiam operi alterius diei; ideo verè

verò sic non contingit in mercenarijs, quia merces non redditur illis ratione operum ut dispositionum, nec ratione voluntatis maioris, vel minoris, qua fiunt, sed ratione valoris, & æstimationis, quam habet opus vnius diei independenter ab opere alterius, & ideo meretur opus cuiuslibet diei suam mercedem independenter ab opere alterius. Demus tamen, quod quis conduceret artificem eo pacto ut pro tanto precio efficeret sibi statuam perfectam; sanè tantum laboraret prima, secunda, & tertia die, ac vltima, in qua statuam vltimam daret perfectionem; non tamen mereretur prioribus diebus distinctum præmium ab eo, quod mereretur vltimo diei, ut conferendum, aut debitum independenter ab illo, sed mereretur idem dependenter ab opere vltimo perfectivo statuam. Sic igitur in nostro casu.

46. Obijcies secundò: Si quis eliceret plures actus remissos post intensum ut octo, & alius post actum intensum ut octo nullum eliciisset; & ambo decederent, absque merito maioram gloriam meruisset; quam secundus, aliàs primus nihil meruisset per illos actus remissos: Ergò meruisset novum, & distinctum augmentum independenter ab actu ferventiori. Respondeo, quod primus meruisset conditionatè maiorem gloriam essentialè, quam secundus, sed non absolute, quia non purificasset conditionem, dependenter à qua meruisset illam maiorem gloriam. Sicut ex duobus artificibus conductis eo pacto, ut unusquisque fabricaret statuam perfectam, si vnus nihil laborasset, & alius plurimum, sed nondum perfecisset imaginem, hic secundus plus meruisset conditionatè, & inchoativè, sed absolute nihil, plus quam primus, quia non perfecisset opus. Sed dices: Merito de condigno absolute, & infallibiliter correspondet præmium: Ergò illis actibus remissis corresponderet in Cælo absolute, & infallibiliter præmium: Ergò illud meruisset absolute. Secundò: Quia Concilium solum exigit pro conditione ut consequantur præmium, qui decedant in gratia: Sed ille, qui eliciisset actus remissos, decessisset in gratia: Ergò absolute assequeretur præmium illorum. Respondeo, distinguendo antecedens: Merito de condigno, quod tantum comparatur ut meritum, absolute correspondet præmium, concedo: Merito de condigno, quod simul comparatur ad præmium ut dispositio, subdistinguo: Si vltimo per se disponat ad præmium, concedo: Si non vltimo, nego antecedens, & consequentiam de præmio augmenti essentialis gloriæ; quia actus remissi, licet mereantur illud de condigno, merentur illud dependenter à dispositione vltima, que tunc defecisset, non verò in-

dependenter à ratione dispositionis. Ad secundam, dico, quod Concil. apponit conditionem; *si iam in gratia decedant*; pro consequitione vitæ æternæ; non verò pro consequitione augmenti charitatis, & gratiæ; aliàs, iustus non mereretur adhuc per actus intensos augmentum gratiæ; nisi conferendum post decessum in gratia; quod quis dicat? Si verò dicas; apponi illam conditionem pro consequitione etiam augmenti gloriæ. Concedam; quando supponitur in via augmentum gratiæ; non verò; quando non supponitur in via augmentum gratiæ, ad quem obtinendum; non apposuit Concil. conditionem decessus in gratia. Undè solum desiderari potest ad illud conditio vltimæ dispositionis per actum ferventiorum eliciendum in via.

47. Obijcies tertio: Demus, quod habens charitatem ut decem, eliciat actum charitatis ut octo; & habens charitatem ut duo eliciat actum ut duo; vel ut tres, sanè actus charitatis ut octo est melioris conditionis, quam actus ut duo; vel ut tres: Sed iste per nos meretur absolute non vnum augmentum, ut statim conferendum: Ergò & ille ut octo. Confirmatur: Actus ille ut octo non potest esse inferioris conditionis eo quod illum eliciens habeat maiorem gratiam; aliàs maior gratia elicientis noceret eius actibus; quod quis dicat? Sed si non haberet maiorem gratiam, esset melioris conditionis, & mereretur augmentum statim conferendum: Ergò pariter, quando eliciens habet maiorem gratiam. Respondeo, distinguendo maiorem: Actus ut octo est melioris conditionis simpliciter, & per se, concedo maiorem: Secundum quid, & per accidens, nego maiorem. Vel aliter distinguo: Est melioris conditionis ex parte intentionis, & gratiæ, à qua per se procedit, concedo: Ex parte conatus liberi arbitrii, nego maiorem, & concessa minori, consequentiam, quia ille actus ut octo per se quidem, & ratione suæ intensioris, & gratiæ ut octo, à qua per se procedit, est melioris conditionis, & per se magis meritorius, quia per se meretur augmentum gratiæ ut novem; sed quia tale augmentum iam præsupponitur, per accidens est, quod nihil novum consequatur, quia præmium illi per se correspondens iam per accidens supponitur collatum, quod non contingit in actu ut duo elicitò ab habente solum charitatem ut duo, quia ille non supponit augmentum illi pro præmio per se correspondens, nempe gratiam ut tres, & ideo de novo illud allèquitur. Sicut si Subdiaconus purè talis benè vtatur Subdiaconatu, meretur quidem novum gradum diaconatus; attamen si Sacerdos benè vtatur diaconatu, per hunc vltimum non meretur novum gradum ut effectivè

consequendum; quin inde inferatur bonum usum Diaconatus in Sacerdote esse inferioris conditionis per se, & simpliciter, quam bonus usus Subdiaconatus in pure Subdiacono, quia licet iste assequatur novum gradum illi correspondentem, secus ille in Sacerdote, hoc non contingit in Sacerdote, quia bonus usus Diaconatus non fit per se meritorius ulterioris gradus, sed qui ulteriorem gradum illi correspondentem iam supponit collatum; quod est per accidens respectu boni usus diaconatus.

48. Deinde est alia ratio discriminis, nempe, quod habens charitatem ut novem, vel ut decem, si solum diligit ut octo, ex parte liberi arbitrij non conatur quantum potest, sed cum aliqua negligentia negativa, deficiendo in vno, vel duobus gradibus gratiæ quam habet; at habens charitatem ut duo, & eliciens actum ut duo, vel ut tres, conatur ex parte liberi arbitrij quantum potest, & in nullo deficit gratiæ præexistenti; & cum magis meritorius, & dispositivus fit ad novum augmentum modus operandi ex parte liberi arbitrij cum toto conatu in nihilo deficiendo gratiæ præexistenti, quam agere cum negligentia negativa ex parte liberi arbitrij, deficiendo negativè gratiæ præexistenti; idè nihil mirum, quod actus ille ut duo, vel tres mereatur augmentum novum statim conferendum, secus actus alius ut octo in habente gratiam ut novem, aut decem. Nec ex hoc inferitur, nocere illi excessum gratiæ; quia solum nocet illi defectus negativus, scilicet negligentia negativa ex parte liberi arbitrij, cuius non conatur quantum potest, si enim conaretur quantum potest, cum possit ut decem, eliceret actum ut decem. Sicut vidua illa, pauperula, quæ misit minuta duo in Gazophilacio templi, plus misit testimonio Christi, quam divites, qui plura munera mittebant, quia illa omnem victum suum, quem habuit misit, divites verò ex abundantia non omne quod poterant mittebant; nec illis nocebat abundantia divitiarum, sed solum minoritas conatus, & affectus respectivè ad divitias, quas acceperant.

49. Obijcies quartò: Quia auget numerum actuum charitatis, licet non auget intensiorem, plus meretur de præmio, quam si semel tantum elicuisset actum in eadem intentione, & plus de præmio illi debet correspondere saltem in vita æterna: Sed hoc esset falsum, si actus remissi non mererentur novum, & speciale augmentum: Ergò. Probatur maior: Quia ut quis plus mereatur, satis est, quod eius opera habeant plus valoris, & æstimationis moralis, nam in meritò, & præmio plus attenditur valor moralis, quam entitas physica operum: Sed qui auget numerum actuum charitatis, licet non auget in-

tensionem physicam, auget valorem moralem. Ergò plus meretur de præmio. Probatur minor: Quia valor moralis non pensatur præcisè ex intentione physica actus, sed etiam ex alijs capitibus, ut ex duratione, & numero: Ergò si augeat durationem in eodem actu, vel numerum actuum, licet non auget intensiorem physicam, auget valorem moralem. Probatur antecedens: Qui a pluribus æstimantur viginti obsequia ut duo, quam vnum ut duo, & pluris habetur obsequium ut duo continuatum per vnum diem, quam ut durans per brevem morulam: Quod ponderant PP. Salmantica in eis, qui laborant in obsequium alterius, in quibus evidens est, quod plus meretur, qui diù, quam qui momentaneè tantum laborat, & qui pluries, quam qui semel in eadem physica intentione laboravit; & esset manifesta iniustitia non plus rependere de mercede, & præmio ei, qui diù, vel pluries, quam ei, qui semel, & momentaneè laborasset: Ergò. Ponderant secundò: Quia perfectior physice est visio beatifica, quam amor charitatis vix, & tamen hic adæquat illam in valore morali: Ergò valor moralis non est commensurandus perfectioni physice. Tertio in commutationibus: Quia aurum, licet in minima quantitate, excedit physice argentum, aut æs: Et tamen æs, aut argentum potest numero, aut quantitate multiplicari ita, ut adæquet valorem morale, aut excedat in valore morali aurum: Ergò.

50. Confirmant, quia valor satisfactorius non commensuratur intensiõni physice actum, sed potest crescere ratione durationis, vel numeri in eadem intensiõne: Ergò pariter valor meritorius. Probatur antecedens: Quia opus satisfactorium, quod semel elicitum non sufficeret ad solvendam pœnam debitam, potest toties iterari, aut tandiù continuari, quod ratione numeri, vel durationis sufficiat: Ergò. Confirmant secundò ex Concil. Tridentino asserente, iustum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, & in gratia, & iustitia crescere: Interpretari enim non potest de augmento indistincto, ab eo quod alijs operibus intensioribus debetur, ut distinctis titulis conferendo; hæc enim interpretatio, inquit, solas voces continet, & nullum fundamentum in Concil. Primò: Quia si hoc pacto liceret Concil. interpretari, pariter liceret dicere, quod iustus nullis bonis operibus mereatur distinctum præmium ab eo, quod correspondet primæ gratiæ absque meritis infusæ, vel primo actui meritorio, sed idem solum ut diversis titulis conferendum: Sed hoc est contra intentum Concilij, quod est adstruere contra hæreticos ex operibus iustitiæ augmentum, & incrementum ipsius iustitiæ: Ergò. Confirmant: Quia aliàs pari licentia liceret dicere, quod pluribus peccatis eius.

eiusdem rationis, & intensiõnis non responderet maior pœna sensus, sed eadem in intensiõne, licet diversis titulis infligenda: Sed hoc est contra fidem, quæ maiorem pœnam comminatur plus peccantibus: Ergò.

51. Respondeo tamen, distinguendo maiorem: Plus meretur de præmio essentiali, nego: De accidentali, concedo maiorem. Ad cuius probationem, distinguo minorem: Ut quis plus mereatur satis est, quod eius opera habeant plus valoris intensivè, concedo: Plus extensivè, subdistinguo: Ut plus mereatur extensivè, id est, pluribus titulis, concedo: Ut plus mereatur intensivè, nego maiorem. Et distinguo minorem: Qui auget numerum actuum charitatis, licet non auget intensiõnem, auget valorem intensivè, nego: Auget valorem extensivè, concedo maiorem, & nego consequentiam, nempe, quod plus mereatur de præmio essentiali. Ad probationem minoris, distinguo antecedens: Valor moralis extensivè non pensatur solum ex intensiõne physica actus, concedo: Valor moralis intensivè, subdistinguo: Non pensatur solum ex intensiõne physica actus, in alijs obsequijs, transeat: In actibus charitatis, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo assumptum: Pluris æstimantur extensivè viginti obsequia ut duo, quam vnum ut duo, concedo: Pluris intensivè, subdistinguo: Quatenus arguunt maiorem affectum intensivè, concedo: Independentem ab eo quod arguant affectum intensivè maiorem, iterum subdistinguo: Apud eos qui pensant potius censum, quam affectum, concedo: Apud eos, qui pensant affectum potius, quam censum, sicut Deus, nego assumptum.

52. Et ad ponderationem, dico, quod apud eos, qui in laborante, & obsequente, non pensant affectum, sed censum, ut domini conducentes operarios in vineam suam, plus intensivè æstimatur labor, & servitium repetitum, aut diuturnum, quam vnicum, & momentaneum, aut brevis durationis, quia re ipsa magis valet ad id, ad quod mercenarij conducuntur: Sed hoc non est ad rem, quia apud Deum non meremur per opera charitatis ratione census, sed ratione affectus; unde in merito apud Deum potius pensatur affectus, quam census. Si verò obsequia sint filiorum ad parentes, vel amicorum ad amicos, vel ad alios, qui magis pensant in obsequijs affectum, quam censum, habet paritas locum; sed ab his, idè reputantur maioris valoris, & æstimationis moralis viginti obsequia ut duo, quam vnicum, quia præsumitur, præstantem viginti obsequia ut duo in gratiam amici maiori affectu possidere erga ipsum, quam qui vnum solum præstavit obsequium; & similiter, qui

Illustris. Palanus

diù laboravit in obsequium amici, præsumitur magis intensivè diligere, quam qui momentaneè tantum laboravit, nam probatio dilectionis exhibitio est operis; si autem aliunde constaret, eum qui præstasset viginti obsequia ut duo, non magis intensè diligere quam alius, qui vnum tantum præstasset obsequium, apud eum qui affectum pensaret, & non censum; non magis ille, quam iste meruisset intensivè loquendo, licet meruisset magis extensivè, id est, multiplicando titulos, & merita in eodem gradu valoris. Sic ergò contingit homine merenti apud Deum; Deus enim in homine obsequente, ad pensandum eius meritum, affectuat pensat, & non censum; unde quantumvis vnus multiplicet actus, & obsequia præ alio, si re ipsa non magis intensivè diligit, quam alius, sed Deus videat æqualiter se diligi ab utroque, (quod tamen difficilè continget;) apud ipsum vnus non merebitur magis intensivè de præmio essentiali, quam alius, sed solum magis extensivè, id est, pluribus titulis, aut magis de præmijs accidentalibus; nam sanè, ut infra videbimus, charitas viget quæ sola distinguit gradus in gloria, & præmio essentiali; ita ut iuxta maiorem, & minorem dilectionem, qua quis Deum in via dilexit, magis, vel minus participet de gloria, & præmio essentiali, mirumque esset, ut qui minus intensè dilexisset, licet multoties, magis diligeretur à Deo, quam quis magis intensè dilexisset licet semel.

53. Ex quo ad secundam ponderationem, concedo, quod præmium non debeat commensurari mathematicè meritò in perfectione physica, sed ad summum in valore morali; cum tamen valor moralis meritorum fundetur in intensiõne physica affectus, & amoris Dei, & pensetur penes maiorem, vel minorem affectum erga Deum, dicimus, quod absque maiori affectu non potest stare maior valor moralis meritorius intensivè, aut quoad premium essentiali, licet stent plura numero merita, aut idem diutius durans in eodem intensivo valore.

54. Ad confirmationem, concedo antecedens, & nego consequentiam, propter plures disparitates. Prima: Quia valor satisfactorius est per modum cuiusdam solutionis pœnæ debite, in quo non tantum affectus solventis pœnam, sed pœna potius, & afflictio ipsius attenditur secundum quod proportionaliter æquivaleret pœnæ debite ex iustitia; & cum pœnæ debite ex iustitia possint æquivalere plures afflictiones, aut mortificationes multiplicatæ in eodè gradu, aut vna diù continuata, quin æquivaleret vna pro brevi duratione, idè crescit valor satisfactorius per repetitionem, aut diuturnam continuationem operis satisfactorij, sicut qui debet vnum aureum, æquivalenter

KKKK

sol.

solvet repetitis solutionibus in minori quantitate, quia hic attenditur census plus quam affectus: E contra autem est in merito, ut dictum manet. Secunda: Quia pœna solvenda non solum habet suam intensiorem, sed etiam suam extensionem in durandum longam, vel brevem, cui solvendæ, & satisfaciendæ attendi debet proportionaliter in opere satisfactorio diurnitas, vel brevitatis, & non sola intensio, ita ut per diurnum opus satisfiat diurnæ pœnæ, & per breve, brevi pœnæ; hoc autem non habet locum in merito charitatis respectivè ad præmium essentiale, quia non attenditur proportio vlla in duratione vnius, & alterius, cum præmium essentiale beatitudinis sit durationis æternæ, cui nullo modo proportionatur duratio, quantumvis longa actus meritorij, quia mille anni in conspectu eius tanquam dies externa, quæ præterij; vnde solum pensari potest proportio in intentione diligendi cum intentione videndi Deum, ut qui magis intensè dilexit, magis intensè Deum videat, secus verò in repetitione, aut duratione dilectionis in eodem gradu, ut qui pluries, vel diù dilexit, pluries, aut diù Deum videat, quia æternitas videndi in omnibus est æqualis. Tertia: Quia opus satisfactorium solum satisfactoriè concurrat, non verò dispositivè ad solutionem pœnæ, & idèd non requirit adæquare pœnam in intensione, sed potest compensare intensiorem pœnæ debitæ duratione, aut repetitione operis satisfactorij; licet in minori intensione, & sic extinguere absolutè debitum; attamen actus meritorius charitatis non solum respicit præmium augmenti meritorie, sed etiam per modum causæ dispositivæ, & cum actus remissi repetiti non disponant ad diversum, sed ad idem augmentum, & ad hoc dependenter ab actu intensiori, indèd est, quod non merentur diversum, sed idem augmentum, illudque non obtinent, nisi dependenter ab actu intensiori. Et quidem hæc paritas paritur manifestam instantiam, nam opera satisfactoria, licet remissa, satisfaciunt, & solvunt pœnam statim, & independenter ab opere intensiori, nec in hac vita, nec in alia eliciendo; & tamen PP. Salmant. hoc non admittunt in actibus meritorijs, sed exigunt actum intensiorem in ingressu gloriæ: Ergò.

55. Ad secundam confirmationem ex Trident. iam diximus, Concil. abstraxisse ab his opinionibus, quæ inter Catholicos controversantur; vnde si nostra expositio nullum habeat fundamentum in Concilio, nec etiam illud habet expositio contraria; nam quod fundamentum invenient PP. Salmant. in Concil. ad asserendum iustum actibus remissis mereri augmentum gratiæ, & charitatis conferendum in ingressu gloriæ dependenter ab actu intensiori tunc eliciendo, non verò in hac vita;

Sanè Concil. nihil de ingressu gloriæ, nec de actu intensiori tunc eliciendo protulit; sed solum definit, iustum bonis operibus ex gratiæ factis crescere in iustitia, & gratia, & mereri augmentum illius: vbi ly *crescere*, non potest intelligi de incremento in ingressu gloriæ futuro, nisi illusoriè exponendo Concilium: Ergò pariter augmentum gratiæ, & iustitiæ, quod Concilium definit iustos mereri, non potest intelligi de augmento conferendo in ingressu gloriæ, sed de augmento obtinendo in via, quia in via crescunt in iustitia, ut plus mereri possint, iuxta illud Aug. dicentis: *Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habendo mereri ut plus habeat, & plus habendo plus diligit;* augmentum enim illud in ingressu gloriæ nihil iuvaret ut iustus plus posset mereri in via, nec ut cresceret in iustitia, & gratia; quod potissimè intendit Concilium statuere. Undè potius expositio PP. Salmant. negans actibus remissis charitatis præmium augmenti gratiæ, & charitatis in hac vita, nedum non habet pro se, sed habet contra se fundamentum in Concilio, nempe, quia augmentum gratiæ, & iustitiæ, quod pro præmio assignat Concilium actibus charitatis, ex eius intentione, & sensu aperto, est augmentum in hac vita, quo iustos definit crescere, & augere suam iustitiam, & gratiam; iuxta illud, *qui iustus est iustificetur adhuc, & qui sanctus est, sanctificetur adhuc.* Sed iuxta ipsos PP. Salmant. augmentum in hac vita non datur, nisi dependenter ab actu intensiori illud idem augmentum merenti condigno: Ergò est maximum fundamentum in Concilio, ad explicandum, augmentum debitum actibus remissis esse idem, quod confertur actibus intensioribus eliciendis in hac vita.

56. Nec ex indèd licebit, Concilium interpretari, ita ut iustus nullis bonis operibus mereatur præmium distinctum, sed idem quod debetur primæ gratiæ, aut primo merito; quia aliàs iustus bonis operibus crescere non posset suprâ primam gratiam, & primum meritum; quod apertè est contra intentum, & definitionem Concilij. Sicut non licet, adhuc iuxta expositionem PP. Salmant. dicere, quod iustus nullis bonis operibus mereatur augmentum gratiæ in hac vita conferendum, licet ipsi exponant, quod per actus remissos non meretur iustus augmentum in hac vita conferendum: Si ergò ipsi aliter exponunt Concilium quantum ad actus remissos, ac quantum ad intensos; cur & nos non poterimus similiter discernere? Nec similiter licebit dicere, quod pluribus peccatis eiusdem rationis respondeat eadem pœna sensus, ac vni soli; nam peccata solum demeritorie causant pœnam sensus, non verò dispositivè physice, tanquam dispositiones ad suam formam; se-

eius autem est in actibus charitatis respectu præmij augmenti gratiæ, & charitatis; vnde militat diversa ratio. Mitto etiam, quod si repetitio eiusdem peccati, aut diurnitas non argueret maiorem conversionem ad bonum commutabile, cui correspondet pœna sensus, non esset absonum dicere, quod plura numero peccata, aut vnum diù continuatum non mereretur maiorem pœnam intensivè, quam vnum peccatum eiusdem rationis, & intensivè, seu æqualis conversionis ad bonum commutabile, ac illa plura; propterea enim plura iterata maiorem pœnam merentur, quia iteratio eiusdem peccati supponit arguitivè maiorem intensivè conversionem ad bonum commutabile. Mitto etiam, quod plura peccata eiusdem rationis non merentur plus de pœna essentiali, quæ est pœna damni, quam vnum tantum; vnde si argumentum probaret, probaret, nec plura opera charitatis plus mereri de præmio essentiali, quam vnum tantum. Veruntamen primæ solutioni insistendum est.

57. Sed dices primò: Actus charitatis solum meritorie concurrunt ad vitam æternam, & non dispositivè: Ergò, licet non detur actus intensus, nec sufficiens dispositio, poterit mereri novum, & speciale augmentum vitæ æternæ, licet non charitatis, & gratiæ in via. Confirmatur: Quia D. Thom. distinguit in actibus charitatis, & rationem meriti, & rationem dispositionis: Ergò poterit per modum meriti fundare ius ad præmium distinctum, licet ad illud non disponat. Dices secundò: Si semel actus remissus potest præmiari, seu mereri augmentum in distinctum ab eo quod debetur alteri actui: Ergò præmiari poterit augmentum iam possessio correspondenti actui præterito, per hoc nempe quod illud in posterum possideat novo titulo actus remissi, siquidem non est maior ratio vnius, quam alterius. Respondeo ad primum, distinguendo antecedens: Solum meritorie concurrunt ad vitam æternam immediatè in se consideratam, concedo: Ad illam, mediatè in iure gratiæ consideratam, nego antecedens, & consequentiã, quia vita æterna non datur, nisi conformiter, & proportionatè ad ius gratiæ in via, & idèd mereri nequit iustus augmentum vitæ æternæ, nisi quatenus meretur augmentum gratiæ in via; & cum ad augmentum gratiæ in via comparentur actus charitatis non solum per modum meriti, sed per modum dispositionis, & dependenter à dispositione sufficienti, sic similiter mediatè ad augmentum vitæ æternæ. Ad confirmationem, distinguo antecedens: Distinguit rationem meriti, & rationem dispositionis, cum dependentia meriti à dispositione in obtinendo augmentum, concedo: Sine tali dependentia, & connexionem, nego antecedens, & consequentiã, quia D. Thom. ita distinguit

utramque rationem, quod ait, rationem meriti non obtinere augmentum promeritum, vnde quodum sufficienter disponatur per actus charitatis, vnde ad præmium augmenti requiritur utrumque concursus, & meritorium, & dispositivum; & idèd deficiente dispositivo, non sequitur in actu augmentum, licet promeritum, quia solum promeritum supponitur conditionatè, & dependenter à libera dispositione.

58. Ad secundum, dico, quod non improbabiler dici posset, quod actus remissus ut duo; v. g. per se meretur augmentum illud, quod per se non supponit, nempe ut tres; & quotiescumque reperitur, meretur effectivè per se illud idem augmentum ut tres quia per se non supponit, nec se ipsum antea elicitum, nec augmentum ut tres iam promeritum, aut possessum; vnde per se illud meretur, quotiescumque elicitur, & sic solum multiplicatur numero meriti, vel tituli ad idem augmentum: Quod quidem per accidens tantum supponitur possessum, & hoc sensu salvatur, quod nunquam actus remissus caret præmio, quod per ratione suæ intensiorem meretur de condigno, quia semper ad illud sufficienter disponit. Veruntamen, hoc prætermisso, imò cum hoc ipso componitur, quod per accidens, & ex suppositione talis augmenti iam promeriti, & possessi, eius vis meritoria tendat, & applicetur ad augmentum suprâ omne quod iam, licet per accidens, supponitur eo quod vis meritoria, imò & dispositiva semper tendit ad non possessum, & non promeritum absolute, ad illudque interpretativè applicatur; & sicut disponit ad augmentum futurum suprâ possessum, licet remotè, & dependenter à dispositione proxima, & vltima actus ferventioris, ita similiter meretur tale augmentum, & non solum quod per accidens supponit possessum; præsertim cum ratione repetitionis habilitet ad actum ferventioris vltimè dispositivum ad tale augmentum, vnde ratione repetitionis mereri debet etiam tale augmentum, ad cuius dispositionem habilitat.

59. Obijcies quintò: Si actus remissus meretur augmentum de condigno, meretur illud adæquatè, hoc est, æquando illum in valore morali; sed eo ipso non potest mereri idem augmentum, quod alij actus remissi, nec quod meretur etiam actus intensus adæquatè: Ergò meretur semper distinctum, & peculiare augmentum. Probatür minor: Quia meritum adæquatum est causa adæquata, & totalis præmij: Sed non possunt plures cause totales causare eundem numero effectum: Ergò nec plura merita adæquata eundem numero præmium, vel augmentum: Ergò augmentum, quod correspondet pro præmio adæquato vni actui, non

potest idem correspondere alteri. Confirmatur: Quia ad merendum idem primum, seu augmentum, quod correspondet actui intensio, superfluum omnino actus remissi praecedentes: Ergo isti non merentur illud augmentum. Probatum antecedens: Quia quamvis non praecellerint actus illi remissi, actus intensior se solo meretur, & consequitur tale augmentum independentem ab illis: Ergo illi superfluum.

60. Confirmatur secundò: Quia hæc nostra sententia dissuadet elicientiam actus charitatis, nisi sit in gradu intensiori, quia reddit illos inutiles, & sine fructu: Sed hoc est absurdum, quia actus charitatis, quantumvis remissi, non sunt dissuadendi, cum sint supernaturales, & honesti: Ergo.

61. Respondeo, concessa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, distinguo maiorem: Meritum adæquatum est causa adæquata moralis, concedo: Est causa adæquata physica, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam: Quæ instatur manifestè in meritis Christi, quorum quodlibet fuit meritum adæquatum cuiuslibet præmij possibilis, & tamen quodlibet præmij correspondet omnibus eius meritis, & singulis æquantibus, imò & excedentibus præmij idem: Nullum ergo est inconueniens in eo quod idem effectus moralis, seu idem præmij causetur à pluribus meritis totalibus, seu causis moralibus adæquatis. Quod si dicas, singula merita Christi esse totalia in actu primo respectu eiusdem præmij, sed non totalia in actu secundo, quia in actu secundo mouet Deum inadæquate respectu eiusdem præmij: Pariter dicam, actus remissos esse in actu primo merita totalia, eo quod valore morali æquant præmij idem; nego tamen quod in actu secundo sint meritum totale, quia non mouent in actu secundo, nisi dependentem ab actu intenso disponente physice, & simul mouente, unde quoad mouere in actu secundo actus remissi dependent, & subordinantur actui intensiori, & in actu secundo constituunt idem meritum quoad efficaciam adæquatum, non plura, licet quoad sufficientiam, & valorem moralem sint in actu primo plura merita adæquata.

62. Ad primam confirmationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, distinguo antecedens: Licet non præcessissent actus remissi, actus intensior mereretur, & obtineret augmentum, si semel eliceretur, & aliam non eliceretur cum tali intentione connaturaliter loquendo, concedo: Et aliam eliceretur cum tali intentione, nego antecedens, & consequentiam, quia in his, quæ procedunt de imperfecto ad perfectum, non peruenitur

ad perfectum, nisi mediis imperfectis magis, & magis disponentibus ad perfectum, & sic connatur aliter loquendo, nunquam peruenitur ad actum intensiorem, nisi prius habilitetur, & disponatur voluntas per repetitionem remissorum. Ex quo ad secundam, nego maiorem: Quia adhuc in nostra sententia manet motivum suadendi actus, licet remissos, nempe peruenire per illos connaturaliter ad intensiorem, & ad augmentum, licet potiori titulo suadendi sint intensi, quia propter quod vnum quodque tale, & illud magis.

63. Denique obijcies: Quia sequeretur in nostra sententia, primo, quod si vitæ innocens exerceretur per totam vitam in actibus remissis charitatis, & decederet absque actu intensiori, nullum in vita æterna haberet præmij suorum actuum charitatis. Sequeretur secundo, Deum præmiare citra condignum, quandoquidem pluribus meritis adæquatis solum vnum daret præmij. Sequeretur tertio: Melioris conditionis fore, qui per momentum eliceret actum charitatis vnum, quam qui diuturna vita continuaret actum charitatis vt sex, & cum illo decederet, quamvis cum illo pateretur martirium. Sequeretur quarto: Quod nec actus adæquans inter honorem habitus mereretur novum augmentum, quia non est intensior: Consequens est contra D. Thom. locis supra à nobis relatis: Ergo. Respondeo ad primam sequelam negando suppositum illius, nempe quod innocens se exerceret per longam vitam semper in actibus remissis, non exercendo interdum actus feruentiores, quia actus remissi reddunt voluntatem promptiorem ad iterum agendum secundum charitatem, & habilitate crescente homo prorumpit in actum feruentiorem, vt ait D. Thom. & elicit hoc non fit ex necessitate, propter libertatem arbitrij, tamen est moraliter impossibile quod homo diu persistat in eadem remissione diligendi, & non prorumpat interdum in actum intensiorem, homo enim non permanet in eodem statu, sed vel labitur paulatim in mortale per passionem, vel crescit de luce in lucem, & de virtute in virtutem vsque ad perfectum diem glorie. Quod si ille casus admittatur, dicendum erit, tunc casus omnes actus illos remissos, seu dilectionem illam remissam continuatam in gradu remisso habituram in vita æterna præmij per se illi correspondens absolute, nempe gratiam, ad quam per se disponit ille gradus diligendi, & gloriam in tali gradu correspondentem, vt possessam tot titulis quot actibus remissis, aut diuturniori titulo; licet careret, ob defectum voluntarie dispositionis, intensiori ac novo præmio essentiali, quod solum sub conditione actus intensioris, & dependentem ab illo acruerat, ex suppositione, & quasi

quasi per accidens. Ut explicabimus supra numer. 47.

64. Ad secundam, nego quod Deus præmiaret citra condignum, quia licet merita illa essent plura extensivè, & numericè, non mererentur plus extensivè, cum non importarent affectum charitatis intensivè maiorem, quem Deus pensat in meritis, & idèd præmio vnico intensivè adæquante, imò excedente omnes illos actus remissos, & intensum, pluribus titulis collato, duraturo in æternum præmiaret illos actus vltra condignum, excederet enim præmij ad meritum, tùm intensiore, vt mox explicabo, tùm in extensione, cum possessio Dei per totam æternitatem extensior sit quam actus charitatis multoties repetitus, vel longa vita continuatus. Ad tertiam, iterum nego, quod posset quis, moraliter loquendo, per longam vitam continuare actum charitatis vt sex in eo gradu persistendo, & non prorumpendo in actum feruentiorem. Sed eo casu admissio, nullum est inconueniens, quod quantum ad præmij essentiale melioris esset conditionis, qui in ultimo momento vitæ Deum dilexisset vt decem, si alter solum decederet in sua intentione vt sex, quia iuxta gradum dilectionis, & charitatis, in qua quisque decedit, meriti debet præmij essentiale in gloria. Nec hoc est admiratione dignum, cum sæpè videamus eum, qui ferè tota vita flagiciosissime vixit, ita repente à Deo mutari per penitentiam, vt plures iustos diu in iustitia viuentes, amore Dei excellat, ita vt vbi habundavit delictum, superabundant gratia, & fiant novissimi primi, & primi novissimi.

65. Ad quartam, maior est difficultas, circa quam video ferè omnes Thomistas, non tam probare, quam supponere actum feruentiorem ultimo disponentem ad augmentum, debere esse intensiorem habitu præistente, & adæquare ipsum augmentum in gradu in quo augendus est, quia aliter non potest esse vltima dispositio ad illum in eo gradu, siquidem vltima dispositio, præsertim physica, debet esse in eo gradu, in quo forma infundenda.

TERTIA CONCLUSIO; QUA explicatur actus vltimo dispenens ad augmentum.

66. **D**ICO tertio: Actus vltimo dispenens ad augmentum, satis est quod sit ex tota virtute habentis, seu quod adæquet habitum præistentem in intentione, & non requiratur quod illum excedat. Probatum ex D. Thom. tùm 1. ad Anibald. dist. 27. quæst. 2. art. 3. vbi

ait: Quando intenso actus charitatis adæquatur intenso habitus, tunc homo meretur charitatis augmentum, quia tunc bene vitetur eo quod accepit, id est, vitetur adæquate. Tùm 1. Sentent. dist. 17. quæst. 2. art. 3. in corpor. vbi sic ait: Similiter dico, quod quando actus charitatis procedit ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem natura, & quantum ad virtutem habitus infusi, tunc vnus actus disponit, & meretur augmentum charitatis vt statim fiat. Et ad 4. Quia tota capacitas anime vix sufficit ad receptionem tanta perfectionis, quanta est charitas, nisi Deus de sua liberalitate supleret; idèd ad hoc quod sit in anima vltima dispositio ad charitatem, requiritur actus, qui sit secundum totam virtutem suam, & iste sufficit quantum in nobis est, sed minor non sufficit ad talem dispositionem. Tùm in 2. dist. 27. quæst. 1. artic. 5. ad 2. vbi similiter ait: Non in quolibet actu meritorio inuenitur illa conditio, per quam ex actu consequitur augmentum habitus, sed solum in illo actu, quo quis vitetur accepta gratia secundum proportionem virtutum suarum vt in nullo gratia Dei desit per negligentiam, vt in 1. lib. dictum est, distinct. 17. quæst. 2. art. 3. in corpor. vbi supra. Ex quibus videtur aperte colligi, quod ex mente D. Thom. ad hoc vt actus charitatis vltimo disponat ad augmentum novum, non requiritur quod excedat intentionem habitus præistentis, sed solum quod illam adæquet, ita vt liberum arbitrium conetur secundum totum quod potest, tam ratione sui, quam ratione habitus, ita vt in nullo gratia Dei deficiat: Ergo.

67. Respondent PP. Salmantic. in present. & cum ipsis alij ex nostris, inter quos solum potest esse hæc dissensio, D. Thom. semper requirere actum feruentiorem pro vltima dispositione, tùm ex artic. present. tùm ex locis citatis, vbi exigit, quod actus vltimo dispenens commensuretur augmento recipiendo; tùm, quia dispositio ad formam non est commensuranda subiecto se disponenti, sed formæ introducendæ: Quod probant ex D. Thom. loco citato ex 1. Sentent. ad 4. vbi ante verba relata, docet duo requiri ad formam introducendam: Vnum ex parte introducentis, vt sua operatio commensuretur secundum aequalitatem perfectioni introducenda, non enim ex parua calefactione introducitur calor ignis, sed ex tali calefactione, qua habeat aequalem virtutem ad minus ex suo principio calori ignis. Aliud requiritur ex parte recipientis, nempe, vt dispositio sua commensuretur eodem modo perfectioni introducenda: Ergo ex D. Thom. requiritur, quod dispositio, præsertim physica, commensuretur quoad equalitatem perfectioni introducendæ, & consequenter cum augmento introducendo, & non sufficit, quod commensuretur cum habitu præistente. Prosequitur D. Thom.

Thom. *Conringit autem quandoque, ut in operibus anima, quod aliquid disponitur, & perfectionem recipit à se ipso, ut in scientia, & virtute patet, unde ad perfectam dispositionem sufficit, quod anima operetur secundum virtutem proportionatam illi perfectioni, qua inducenda est, & subiungit verba relata: Ergo iuxta D. Thom. requiritur quod dispositio ultima commensuretur illi perfectioni, quæ introducenda est.*

68. Deinde explicant D. Thom. in locis obiectis, ita ut hominem operari secundum totam virtutem habentis, & secundum proportionem virium suarum, sit idem ac operari non solum secundum virtutem habitus infusi, sed secundum virtutem auxiliorum transeuntium, quæ Deus confert ut adiuvent habitum, & cum illo concurrant ad actum intensiorem, quem ratione solius habitus non posset elicere; & sic est elicere actum intensiorem præ habitu præistente, à quo procedit.

69. Veruntamen, hæc expositio, in 2 gentes habet difficultates. Prima est in sententia ipsorum PP. Salmantic. & aliorum Thomistarum, qui tenent actum contritionis disponentem ad gratiam præcedere efficienter ab ipsa gratia habituali, & non ab auxilio transeunti, imò PP. Salmant. specialiter tuentur nec de potentia absoluta posse actus charitatis procedere ab auxilio transeunti: Ex qua sententia legitime inferitur, quod nec actus charitatis secundum gradum vllum intensiorem possit procedere ab auxilio transeunti; nam si semel quantum ad quatuor gradus; v. gr. post procedere ab auxilio, cur non secundum omnes? Si habens habitum ut vnum potest elicere actum ut quatuor, vel ut octo, supplente auxilio defectum habitus supra vnum, cur non poterit elicere actum ut vnum, supplente auxilio pro habitu ut vnum? In quo quidem PP. Salmant. satis inconsequenter procedunt, ut alibi ostendam. Item, si dispositio ad primam gratiam, & primam infusionem charitatis non procedit ab auxilio, sed ab habitu pro tunc infuso, non obstante, quod habitus non supponatur independentem existens à tali dispositione; cur in infusione augmenti habitus, dispositio ultima ad augmentum non poterit procedere ab habitu augmentato; non obstante, quod non supponatur habitus augmentatus independentem à tali dispositione? Item, si in primo casu intervenit mutua prioritas in diverso genere, vi cuius habitus charitatis præcedit actum in genere causæ efficientis, & actus habitum in genere causæ materialis dispositivæ, cur in secundo non poterit intervenire eadem mutua prioritas, ita ut habitus intensior, seu augmentatus præcedat actum intensiorem in genere causæ efficientis, & subsequatur ad illum in genere causæ dispositivæ? Est ergo manifesta inconsequentia aliter discurre in vno casu, ac in alio.

70. Si verò, consequentiæ tenentur, dæ causa, dicas, habitum intensum, seu augmentatum præcedere, & subsequi in diverso genere ad actum intensiorem supra intensiorem habitus præistentis, est secunda, & non minor difficultas: Nam sequitur, actum intensiorem ut octo; v. g. non esse meritorium augmenti habitus usque ad octo, nam principium essentialitatis meriti non potest cadere sub merito, ut est communis Theologorum sententia; habitus autem augmentatus est principium essentialitatis actus ut intensioris: Ergo actus intensior non poterit esse meritorium augmenti habitus: Sed hoc dici nequit, quia contra omnes etiam Theologos est, quod actus intensior ut intensior non sit meritorius augmenti gratiæ, & charitatis: Ergo. Est tertia difficultas, nam idem sequitur, si actus intensior, quoad maiorem intensiorem supra habitum præistentem, non procedat ab habitu, sed ab auxilio, quia eo ipso quantum ad illam maiorem intensiorem non procedit à gratia sanctificante, & iustificante, sed ad summam à gratia auxiliante: Sed actus solum est meritorius in quantum est à gratia sanctificante, ut sanctificante, seu à iusto formaliter ut iusto, & gratia Deo: Ergo quoad illam maiorem intensiorem non erit meritorium augmenti gratiæ; unde iam non erit disputandum, an actus remissus sit meritorius augmenti gratiæ, sed an actus intensior, ut intensior, mereatur augmentum? Quod nullus Catholicus dubitavit. Est quarta difficultas, quia vel auxilium adiuvens habitum intensum solum ut sex, v. g. ad actum intensiorem ut octo est intensum ut octo, vel solum ut sex, vel minus? Si est intensum ut octo, auxilium se solo sufficit ad actum intensum ut octo, & habitus superfluous erit ad talem actum. Si solum sit intensum ut sex sicut habitus, vel minus quam habitus, adhuc simul cum habitu non poterunt elicere actum intensum ut octo, quia duæ qualitates remissæ, quantumvis se adiuvent, dummodo remissæ manent, non possunt operari in gradu intensiori, unde duo calores ut quatuor, minimè possunt efficere in passo vnum calorem ut octo: Ergo habitus, adhuc adiuvens auxilio, non potest elicere actum intensiorem se ipso.

71. Nec solvunt difficultatem PP. Salmantic. dicendo, quod auxilium intensum ut octo continet totam intensiorem ut octo actus, sed non substantiam ipsius actus, & ideo se solo non sufficit ad actum, nisi per modum causæ partialis cum habitu. Contra enim est primo: Quia saltè superfluet intensio habitus, quia si auxilium continet totam intensiorem actus, nulla intensio habitus necessaria erit ad intensiorem actus producendam. Secundo: Quia in actu non differt intensio illius à substantia eius, idem enim numero actus non intenditur, aut remittitur, ut est probabilior sententia, unde hæc determinata intensio est de substantia huius numeri actus: Ergo

ergo implicat auxilium continere totam intensiorem actus, & non substantiam illius. Item, quia intensio actus non est producibilis seorsim ab illo principio, est enim modus agendi, quod convenire nequit, nisi principio agenti quoad substantiam, unde solum illud principium diligit Deum intensè ut octo, quod diligit Deum quoad substantiam dilectionis: Ergo principium, nempe auxilium, quod non continet substantiam dilectionis, non continet, nec producit intensiorem eius. Tertiò: Quia vel auxilium concurrat modificando habitum sua intensiorem ut octo, ut habitus possit diligere ut octo, vel absolute producendo per se ipsam intensiorem partialiter cum habitu producente per se substantiam actus? Hoc secundum, dici non potest, quia intensio actus non est per se, & absolute producibilis, adhuc partialiter cum substantia actus similiter producta à diverso principio, aliàs non esset modus agendi, sed quid actum, sicut ipsa substantia actus. Nec dici potest primum: Quia aliàs habitus redderetur per auxilium intensus ut octo, auxiliūque nihil aliud præstaret, nisi intendere habitum ut octo, quod esset illum augere ut octo, ut prorrumperet in actum ut octo; ad hoc autem frustra, vel impicatoriè ponitur auxilium transiens, cum intensio habitus ut octo non sit futura transiens, sed permanens in eo casu, nec talis intensio indigeat auxilio, sed modo maioris radicacionis habitus in subiecto: unde si auxilium modificaret habitum modo maioris intensiorem, propriè non esset auxilium, sed modus maioris intensiorem, nec propriè partialiter concurreret cum habitu, adiuvens habitum, sed ut modus ipsius habitus concurreret ad modum agendi, eo modo quo intensio habitus concurrat ad intensum actum; nec etiam tunc casus actus intensus ut octo procederet ab habitu remisso aut solum intensio ut sex, sed ab habitu intensio ut octo vi illius modi, quem vocas auxiliū, præstantis habitui modum intensiorem ut octo.

72. Est quinta difficultas, nam vel Deus semper assilit voluntati iusti, informantem habitum infuso charitatis, auxilio transeunti ex parte ipsius voluntatis adiuventi, vel aliquando non? Si semper: Ergo gratia, & habitus charitatis in iusto non est auxilium sufficienter adiuvens ex parte principij ad actus charitatis elicendo; quod quis dicat? Si aliquando non assilit tali auxilio; ponamus voluntatem tunc elicere actum charitatis secundum totam virtutem habentis, & quoad virtutem naturæ, & quoad virtutem habitus infusi, ita ut diligat omnino quanta intensiorem, & conatu potest: Rogo: Erit hæc ultima, & sufficiens dispositio ad augmentum statim consequendum, vel non? Si non? Ergo contradicis D. Thom. affirmanti: Si est sufficiens dispositio: Ergo sufficit actus æquans intensiorem habitum præistentem.

73. Dices, quod eliciens actum æqualis intensiorem meretur augmentum habitus statim conferendum, non ex vi actus solum æquè intensi, sed ex vi actus intensioris, ad quem se proximè disponit per actum æquè intensum; quia elicito actus æquè intensio, quæ bene vitur gratia accepta secundum proportionem virium suarum, infallibiliter datur ei maior gratia auxiliens, ut abundet in charitate elicendo actum intensiorem, datur inquam hæc maior gratia; non ex iustitia, nec ex condignitate actus æquè intensi, sed ex divina liberalitate, & congruitate; iuxta illud, *habenti dabitur, & abundabit*; & tunc per actum intensiorem elicito ratione gratiæ auxiliantis superadditæ ex liberalitate, meretur de condigno augmentum habitus; & per hunc modum conciliantur testimonia D. Thom. cum *presens. art.* in quo exigit actum ferventiorem ad augmentum habitus. Sed contra est: Quia si per actum æquè intensum non meretur de condigno maiorem illam gratiam auxiliantem, sine fundamento dicitur, quod illi infallibiliter dabitur talis gratia ex sola liberalitate; quod enim Deus ex sola liberalitate dat, non est infallibile, quod illud dabit. Secundo: Quia quamvis sit infallibile, quod illam gratiam dabit, non potest esse infallibile, quod, illa data, voluntas cum illa eliciet immediatè actum ferventiorem, quia voluntas post elicito actum ut quatuor; v. gr. habens gratiam sufficientem ut sex, non est necessitata, sed indifferens ad utendum, vel non utendum adæquatè tota illa gratia ut sex auxiliante transeunte: Magis enim inclinatur habitus, quam auxilium sufficiens transiens: Et tamen sæpè qui habet habitum ut sex, vel eo non vitur, vel non vitur, adæquatè ut sex, sed inadæquatè ut quatuor: Cum ergo erit infallibile, quod si habeat gratiam auxiliantem transeunte ut sex, immediatè vitur illa adæquatè? Si verò cum aliquibus dicas, illam gratiam, vel auxilium transiens esse simul sufficientem, & ab intrinseco efficacem, & ideo inferre infallibiliter actum ut sex illi commensuratum. In primis, hæc sententia de auxilio sufficienti identicè efficaci, paucis placet, & innumeras habet difficultates, ut alibi ostendo. Deinde, unde erit infallibile, quod qui elicerit actum ut quatuor, statim habebit gratiam sufficientem simul, & efficacem ut sex ad actum ut sex? Aliàs enim erit etiam infallibile, quod eliciat actum ut sex, immediatè dabitur illi gratia simul sufficientem, & efficacem ut octo, quæ eliciat statim actum ut octo, elicienti actum ut octo similiter dabitur gratia sufficientem, & efficacem ut decem, & sic in infinitum, unde in momento erit infallibile, quod elicienti actum ut quatuor, eliciat actum ut mille statim, & sine mora; quod quis dicat? Sequela patet: Quia si est infallibile, quod adæquatè vitur gratia accepta dabitur statim gratia intensior simul sufficientem.

ficiens, & efficax ad actum intensiorem: Ergo videnti adæquatè hac gratia intensiori pariter dabitur infalibiter amplior gratia sufficiens, & efficax ad actum intensiorem, & videnti hac, prout infalibiter vteretur, cum sit efficax, pariter dabitur alia amplior sufficiens, & efficax, & sic sine termino, & nunquam cessabit augmentum. Licet ergo sit infalibile, quod videnti adæquatè gratia accepta dabitur statim maior gratia, non potest tamen esse infalibile, quod statim vteretur adæquatè etiam illa maiori gratia, quia aliàs rursus esset infalibile dandum esse illi statim aliam maiorem gratiam, & sic in infinitum.

74. Tertiò, quia falsum est, quod dabitur illi maior gratia solum ex liberalitate, & non de condigno respectivè ad actum equè intensum cum habitu, quia illa promissio: *Hebenti debetur, & abundabit*, hoc est, *adæquatè videnti gratia accepta, dabitur maior*, non est promissio purè liberalis, sed onerosa sub conditione actus intensi, qui iuxta omnes meretur de condigno augmentum gratiæ supra gratiam præsuppositam, cum remissus de condigno mereatur tale augmentum: Ergo *ly dabitur*, non intelligitur de datione liberali, & purè de congruo, sed de condigno, & ex iustitia. Quartò: Quia rogo, an actus æquè intensus cum habitu disponat proximè, vltimo ad gratiam auxiliantem magis intensam licet transeuntem, vel non? Si non disponit proximè ad illam, vnde est infalibile, quod illam immediatè accipiet? Si disponit proximè ad illam, licet magis intensam, cur non poterit proximè disponere ad habitum magis intensum? Sequitur ergo, actum procedentem ex tota virtute habentis, & quantum ad habitum, & quantum ad virtutem naturæ, de condigno mereri augmentum habitus, seu habitum magis intensum; quod nemo negare potest, nisi negando potiori titulo actibus remissis meritum de condigno augmenti: Secundo sequitur, disponere proximè ad augmentum ipsum, vt statim conferatur. Quod quidem cum clarissimum sit in D. Thom. & aliter non possint vitari difficultates præmissæ, mirum est, quod ferè omnes Thomiste, hoc negaverint, potissimè cum motiva in contra parvi momenti sint.

75. Ad primum enim ex PP. Salmant. num. 67. dico, verum esse, quod Div. Thom. in artic. present. exigit actum ferventiorum, sed non ferventiorum habitu, sed ferventiorum actibus præcedentibus, quos remissos supponimus, & non procedentes ex tota virtute habentis; ad quam expositionem solè lectione Textus opus est. Requirit etiam, quod conetur ad charitatis augmentum, sed ex mente D. Thom. conari ad charitatis augmentum nihil aliud est, quam diligere ex tota virtute

habentis, & quantum in se est, ita vt in nulla gratiæ Dei deficiat. Nec D. Thom. in 1. Sentent. exigit, quod actus vltimo disponens ad augmentum habitus infusi, commensuretur ad æqualitatem habitui infundendo in intensione physica, vt contendunt PP. Salmant. Nam eo loco tres casus, vel modus introducendi perfectionem in subiecto distinguit Angelicè D. Thom. Primum: Quando agens physicum introducit formam in passio distincto; & tunc ait, requiri ex parte agentis, quod operatio eius commensuretur formæ introducendæ secundum æqualitatem, & ex parte recipientis vt dispositio sua, nempe vltima, commensuretur eodem modo, nempe adæqualitatem cum forma etiam introducendæ; in quo cum PP. Salmant. convenimus. Secundum: Quando aliquid disponitur, & perfectionem recipit à se ipso, vt in scientijs, & virtute, acquiritur nempe, quam homo recipit à se ipso; quia illam in se ipso efficienter generat, & auget: Et in hoc inquit: *Ad perfectam dispositionem sufficit, quod anima operetur secundum virtutem proportionatam illi perfectioni, que introducenda est*, vel vt infra ait, verbis referendis, numer. 76. secundum virtutem commensuratam ad æqualitatem. Tertium: Quando anima non recipit perfectionem à se ipsa, sed à Deo solo infundente, vt quando recipit charitatem infusam, & tunc ait: *Quod tota capacitas anima vix sufficit ad receptionem tanta perfectionis, nisi Deus de sua liberalitate suppleret, & ideo ad hoc quod sit in anima vltima dispositio ad charitatem requiritur actus, qui sit secundum totam virtutem suam, & iste sufficit, quantum in nobis est*. Sanè hic non requirit Angelicus Præceptum, quod vltima dispositio commensuretur perfectioni introducendæ, vt evidenter patet, sed solum quod operetur secundum totam virtutem suam, seu vt ait in alijs locis, *ex tota virtute habentis*, & hunc modum operandi, dicit, sufficeret quantum in nobis est, vt sit vltima dispositio. Vbi clarè innuit, vltimam dispositionem ad gratiam non debere commensurari physicè gratiæ introducendæ, sicut in prioribus duobus causibus ad formam naturalem in passio extraneo, & ad scientiam, & virtutem in se ipso; quia aliàs si ita commensuraretur, non diceret: Et hic actus sufficit quantum in nobis est, sed absolutè, & sine illo addito sufficeret; nec exigisset D. Thom. vt exigit, quod Deus de sua liberalitate suppleret, si actus disponens vltimo foret commensuratus ad æqualitatem cum gratia, aut augmento introducendo. Vide quantum distet mens D. Thom. ab intento PP. Salmant.

76. Et confirmo ex eodem D. Thom. ibidem, vbi subiungit: *Uterius, in illis perfectionibus,*

fectionibus, in quibus per actum animæ non solum est dispositio, sed etiam ipsa perfectio efficienter nempe acquisita, exigitur quod actus ipsius animæ sit proportionatus, & æqualis in virtute, ipsi perfectionis introducendæ, ex quo infert, quod cum habitus ex sua ratione habeat firmitatem quandam, ad introductionem illius sufficit vnus actus, si vnus actus habeat firmitatem, non autem sufficit, si firmitatem non habeat, sed tunc requirentur plures, qui firmitatem faciant: Indeque rursus infert, quod vna demonstratio sola, quis firmitatem habeat, sufficit ad inducendum habitum; at tamen vnum solum argumentum dialecticum, seu probabile, quis non habet firmitatem, non sufficit ad inducendum habitum opinionis, sed requiruntur plures congregati. Inde demum infert, quod habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur proprijs actibus, non possunt acquiri tantum per vnum actum, quia actus voluntatis humanæ non habet firmitatem, cum voluntas ad multa se habeat, sed oportet quod multi actus conveniant. De habitu autem charitatis aliter discurret, dicens: *Habitus autem charitatis non habet firmitatem per actum animæ, sed à causa sua, que Deus est, & ideo vnus actus voluntatis potest sufficere ad hoc, quod charitas infundatur, & similiter ad hoc quod augetur*. Est igitur iuxta D. Thom. magna disparitas inter perfectiones, quas agens creatum inducit in passio extraneo, aut quas efficienter causat in se ipso ex vna parte, & perfectionem charitatis quam accipit à solo Deo infundente, & efficiente, ex alia; quod nempe dispositio ad illam debet commensurari cum perfectione inducenda secundum æqualitatem, dispositio verò ad istam non debet comensurari secundum æqualitatem, aliàs opus esset quod actus vltimo disponens ad charitatem importaret equalem, firmitatem sicut ipse habitus; sed satis est, quod proportionetur, quantum possit ex tota virtute habentis; nam de reliquo Deus supplet vt Author gratiæ, tùm infundendo maiorem firmitatem; tùm communicando maiorem intensiorem, quam sit intentio, & firmitas actus vltimo disponentis.

77. Quæ doctrina magis confirmari potest ex Parabola illa talentorum. Seruus enim, qui acceperat quinque talenta, alia quinque præcisè lucratus est, & hoc pacto, nedum meruit de condigno, sed sufficienter se disposuit ad augmentum talentorum; & similiter qui duo acceperat, nam qui in paucis est fidelis, meretur de condigno apud Deum gratiæ largitorem, maiora accipere incrementa gratiæ, & sufficienter

Illustratus. Palanca

se ad hoc disponit: Cur ergo qui accepit gratiam, & charitatem habitalem vt quinque, & ea lucratus est, seu elicuit amorem vt quinque, & opera vt quinque, operando adæquatè secundum totam virtutem acceptam, non merebitur, & sufficienter se disponet apud Deum largitorem gratiæ ad incrementum maius gratiæ, & charitatis supra quinque? Eo potissimè, quod fidelis extiterit in paucis, vtendo adæquatè gratia accepta, & in nullo illi deficiendo?

78. Hoc pacto, nulla est difficultas in explicando, qualiter principium meriti non sit præmium, nec cadat sub merito, quia principium meriti est gratia vt quinque, & hæc non est præmium illius meriti, nec quæ cadit sub illo merito, sed præmium est incrementum gratiæ, & charitatis supra illam gratiam, quæ est principium meriti. Quod quidem ægrè salvatur, si actus vltimo disponens ad augmentum gratiæ debeat esse æqualis intensiõis cum gratia inducenda; quia cum aliàs etiam debeat procedere à gratia æqualis intensiõis, iam gratia in eadem intensiõis esset principium, & præmium meriti. Cur difficultati non sit satis, dicendo, quod gratia quæ est principium meriti est transiens, & quæ est præmium, est permanent. Tùm, quia si sunt æqualis intensiõis, in intensiõis æquivalenter se haberent, & sic absolutè loquendo merens non meretur augmentum intensivum gratiæ, sed solum permanentiam in qua præcisè excederet gratia pro premio data, eam quæ supponeretur pro principio. Tùm, quia aliàs iustus vi solius gratiæ habitualis, & habitualis charitatis non esset proximè potens ex parte potentiæ mereri efficaciter, & se disponere proximè ad augmentum, & consequenter, nec haberet potentiam proximam permanentem crescendi in charitate, & gratia, nec illam in se augendi, sed ad hoc indigeret ulteriori virtute transeuntem addita ex parte potentiæ, & principij elicivi: Ex quo rursus sequeretur, gratiam, & charitatem habitalem non esse gratiam sufficientem adhuc ex parte potentiæ ad prædictum incrementum obtinendum: Quod quidem nescio an Theologis placiturum sit, qui in iusto solum requirunt, & desiderant gratiam sufficientem excitantem ex parte obiecti, non verò adiuvantem ex parte principij, quia hanc supponunt habere per gratiam, & charitatem, potissimè, cum cuilibet videnti naturali contulerit Deus virtutem permanentem se augendi, & videtur inconsequens, quod videnti vita gratiæ non contulerit etiam principium permanentem se augendi saltèm dispositivè. Tùm propter alias difficultates supra obiectas à n. 62.

Lili Sed

79. Sed dices : Omnis dispositio physica ad formam debet esse commensurata ad æqualitatem cum forma inducenda, & in eodem gradu perfectionis cum illa. Sed actus ultimo disponens ad gratiæ augmentum est dispositio non solum moralis, sed etiam physica : Ergo. Respondeo, distinguendo maiorem : Omnis dispositio physica ad formam, inducenda ab eodem agente productivo formæ concedo : Dispositio physica ponenda ab agente non valente producere formam, nego : Vel aliter distinguo : Omnis dispositio physica ad formam producendam ab agente naturali, omitto : Ad formam producendam ab Authore gratiæ, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam, propter disparitatem iam supra assignatam à D. Thom. quia cum idem est agens, quod ultimo disponit passum, & quod producit efficienter formam, tunc ultima dispositio commensuranda est formæ ad æqualitatem, quia in ea exprimit agens tantam virtutem, quantum in producenda forma ; attamen cum dispositio ad formam est ab alio agente inferiori ad illud à quo efficienda est forma, non exigitur quod ultima dispositio physica commensuretur ad æqualitatem cum forma, sed solum quod proportionetur quantum possibile sit, & quod proximè accedat ad gradum illius, ita quod summum infimi se disponens attingat infimum super premi infundentis formans ; ut si forma infundenda sit excessus supra quinque, causa secunda se disponat usque ad ipsum gradum ut quinque, ut excessus continetur dispositioni præsuppositæ. Alia ratio est : Quia largitor, & Author gratiæ de necessitate debet supplere in se disponente aliquid, quia cum se disponens non possit ante gratiam infundendam ut quinque, habere gratiam ut quinque, & consequenter, nec elicere actum ut quinque, quo se disponat, hoc debet suppleri à Deo, ita ut satis sit, quod suscepturus gratiam se disponat secundum totam virtutem habentis, eo conatu, quo si plus posset, plus se disponeret ; & de reliquo defectus æqualitatis de necessitate debet à Deo suppleri. Quæ doctrina satis patet ex Div. Thom. ubi supra num. 75.

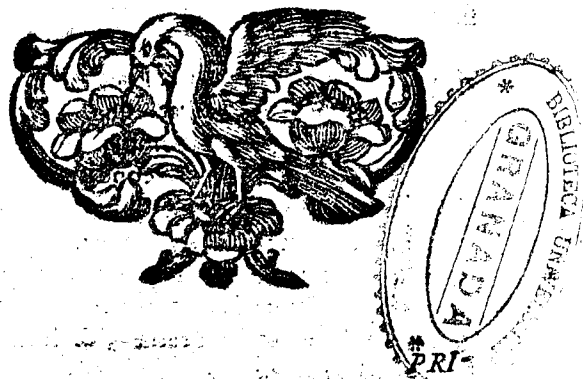
80. Nec exinde inferas, actum sic disponentem non mereri de condigno augmentum, quandoquidem in illo supplet Deus æqualitatis defectum, quæ æqualitas cum præmio requiritur ad meritum de condigno. Respondet enim D. Thom. in 2. distinct. 27. quæst. 1. artic. 5. ad 1. dicens : Quod quamvis præmium, quod quis meretur, sit maius quam gratia, qua me-

ritur, non tamen sequitur, quod sit maius efficacia merendi in actu, quam exigat gratia informans actum ; constat enim, quod per actum meritorium charitate informatum, meretur quis charitatem perfectam, qualis est charitas Patriæ ; quæ longè maior est charitate via elicente actum meritorium, unde cum dicitur, quod efficacia merendi in actu meritorie responderet quantitati gratiæ, non intelligitur commensuratio quantitatis præmij ad principium merendi secundum æqualitatem, sed proportionalitatem quædam, quia quanto charitas, & gratia maior est, tanto contingit maius præmium mereri. Ex quo sequitur, quod ut actus sit meritorius de condigno præmij, non requiritur æqualitas arithmetica principij cum præmio, sed satis est geometrica, seu proportionalis ; unde non supplet Deus æqualitatem requisitam in valore meritorio, licet supleat æqualitatem physicam requisitam ex ratione communi ultimæ dispositionis physice ad aliàs formas naturales, quod quidem supplementum consequitur necessario ex ipsa natura gratiæ, & augmenti ipsius, quia implicat hominem mereri, & se disponere ad tantam gratiam, utendo eadem, vel æquali ; solum enim se disponi ac meretur maiorem, utendo fideliter, & adæquatè minori, & respectu Dei effectivè largientis gratiam alia dispositio ultima ex parte nostra exigi non potest, nec ad accipiendum augmentum gratiæ, nec ad illud de condigno promerendum ; quia exigi nequit æqualitas arithmetica ; ut alibi exponam.

QUESTIO XX.

QUANDO DETUR AUGMENTUM DEBITUM PRO PRÆMIO ACTIBUS REMISSIS CHARITATIS.

DECISIO huius quæstionis ferè iam constat ex quæstione præcedenti, unde iuxta superius dicta, facile ab ea expediatur.



PRIMA CONCLUSIO.

2. DICO primo : Augmentum debitum actibus remissis non conferetur statim, quolibet elicio. Probatur facile, quia tale augmentum non confertur usquedum voluntas se disponat ad illud, siquidem sicut gratia non datur adultis, nisi se disponentibus, & iuxta illorum dispositionem, ita nec augmentum : Sed quilibet actus remissus non disponit sufficienter ad augmentum : Ergo augmentum non datur statim, quolibet elicio. Minor est expressa D. Thom. locis supra relatis, & probatur primo, quia dum iustus non conatur ad augmentum, non se disponit sufficienter ad illud : Sed per actum remissum non conatur ad augmentum : Ergo non se disponit sufficienter ad illud. Probo minorem : Quia non conatur ad augmentum, qui non agit adæquatè secundum totam virtutem habentis, sed remissè, & minus quam potest ; quo modo enim conatur ad augmentum, qui potens agere plus, agit minus ? Sed talis est actus remissus : Ergo per actum remissum non conatur quis ad augmentum. Secundo : Quia non se disponit sufficienter ad augmentum, qui non adæquatè utitur gratiæ acceptæ, sed in aliquo deficit gratiæ iam acceptæ ; non enim exigit ordo agentis, & recipientis gratiam, quod qui nondum plene utitur adæquatè gratiæ iam acceptæ, accipiat maiorem : Sed qui agit remissè, nondum plene utitur gratiæ acceptæ, sed in aliquo illi deficit : Ergo nondum proximè, & sufficienter se disponit ad augmentum. Explicatur : Qui nondum vult serio augmentum, adhuc interpretativè, non sufficienter se disponit ad augmentum : Sed qui agit remissè, nondum vult serio, & efficaciter augmentum, adhuc interpretativè : Ergo nondum se disponit sufficienter. Probatur minor : Quia nondum vult serio, & efficaciter augmentum ut illud otiosum habeat, hæc enim volitio nec esset prudens, nec supernaturalis, nec forsam bona, & dato quod daretur, non esset sufficiens dispositio, si non vellet augmentum gratiæ ad plus diligendum Deum, & plus ea operandum in obsequium eius : Sed sic non vult augmentum, qui nondum agit secundum totam gratiam acceptam, nam ut quid maior gratia ad magis diligendum, si nondum diligis quantum potest per gratiam iam acceptam : Ergo. Tertio probant alij, quia actus charitatis est dispositio physica ad gratiam, & dispositio

physica debet commensurari ad æqualitatem cum perfectione ad quam disponit, quo pacto non commensuratur actus remissus. Sed in primis opus non est disputare nunc an actus charitatis sit dispositio physica, vel solum moralis ad gratiam, nec Div. Thom. hac ratione usus est in præsentia assumpto. Deinde, quamvis censeam cum communi Thomistarum, esse dispositionem physicam, tamen non censeo servare omnes leges dispositionis physice, & consequenter nec eam, quæ exigit, quod ultima dispositio physica commensuretur formæ infundendæ ad æqualitatem, ut iam monstravi, unde hac probatione non egemus.

3. Sed in contra obijcitur primo, quia actus charitatis non est dispositio physica, sed solum moralis ad augmentum. Sed in dispositione morali non requiritur, quod æquet in intentione physica augmentum infundendum : Ergo. Maiorem probant contrarij pluribus motivis, quibus Thomistæ respondemus suis locis. Unde nò implicemur ea quæstione. Respondeo, omnia maiori pro nunc, distinguendo minorem : In dispositione morali non requiritur, quod æquet in intentione physica, nec quod proximè accedat ad illam secundum totam virtutem habentis, nego : Et requiritur, quod proximè accedat, & conetur ad ipsam secundum totam virtutem habentis concedo minorem, & nego consequentiam ; repetoque rationes præmissas, & dicta Div. Thom. quæ probant, sive sit dispositio physica, sive moralis.

4. Obijcies secundo : Magis est mereri de condigno aliquid, quam sufficienter se disponere ad illud, siquidem homo potest se disponere ad iustificationem, & non potest illam promereri de condigno : Sed actus remissus meretur de condigno augmentum : Ergo proximè disponit ad ipsum. Respondeo, distinguendo maiorem : Magis est mereri de condigno, quam se disponere, magis ex parte dignitatis personæ, & valoris desumpti ex ea dignitate, concedo : Magis ex modo conatus, nego maiorem, & concessa minori, consequentiam, quia ex diversis capitibus provenit ratio meriti, & ratio dispositionis, ratio enim meriti provenit ex dignitate personæ operantis, quæ est gratia Dei, & inde opus eius, & obsequium est ipsi Deo gratum, & consequenter apud ipsum meritorium ; ratio verò dispositionis pædet ex modo conatus, quo enim magis aliquis conatur ad perfectionem, tanto magis capax fit talis perfectionis, & tanto magis disponitur, & cum conatur quantum potest, tunc sufficienter, & ultimo di-

ponitur, & in hoc modo conandi solet quis cum minori gratia, vel pro priori naturæ ad iustificationem excedere alium remissè operantem cum maiori gratia; & tunc licet iste mereatur, non se disponit, alius autem licet non mereatur, vel non tantum mereatur, magis se disponit ad gratiam, vel augmentum, & sic potest actus minor in ratione meriti, esse maior in ratione dispositionis.

5. Sed replicabis: Actus remissus meretur augmentum ut statim conferendum: Ergò ruit solutio. Probatur antecedens, primò: Quia actus remissus potest esse dignior, & intensior, quam intensus; v. g. si remissus sit talis, quia licet intensus ut octo, est ab habente gratiam ut decem, & intensus sit talis, quia licet solum ut duo, est ab habente solum gratiam ut duo, & non maiorem: Sed in hoc casu actus ut duo meretur augmentum ut statim conferendum: Ergò & in illo actus ut octo. Secundò: Quia augmentum ut statim conferendum non habet maiorem valorem, quam secundum se, vel ut postea conferendum: Sed meretur illud secundum se, vel ut postea: Cur ergò non ut statim? Respondeo, negando antecedens. Ad primam probationem, in primis omitta maiori, & minori, distingo consequens: Ergò etiam actus, ut octo meretur per se augmentum immediatum supra octo ut statim, transeat: Augmentum immediatum supra decem ut statim, nego consequentiam, quia si aliquid sequitur, solum est, quod sicut habens gratiam ut duo, & agens ut duo meretur augmentum immediatum supra duo ut statim habendum, ita agens ut octo meretur per se augmentum immediatum supra octo ut statim habendum; sed non immediatum supra decem, quia ad hoc non disponit. Si verò dicas, quod iam supponitur habens augmentum immediatum supra octo usque ad decem, quia supponitur cum gratia ut decem, & sic illud meriti non posse. Dicam, quod per se diligens tantum ut octo non supponitur cum gratia ut decem, sed solum cum gratia ut octo, quia excessus usque ad decem, cum ad illum actum ut octo non deserviat, nec concurrat ex parte principij, per indè est quasi non esset, per se loquendo, & solum per accidens supponitur, & idè per se potest ille actus talem excessum mereri, licet per accidens extendatur ad augmentum supra decem, eo quod per accidens supponitur habens gratiam intensam usque ad decem; sed non est opus, quod mereatur illud ut statim, cum actu non disponatur immediatè, & proximè per actum ut octo ad augmentum supra de-

cem, sed solum quando operatur ut decem: Vel secundo, distinguendo maiorem: Actus remissus potest esse dignior, & intensior absolutè, concedo: Dignior, & intensior ex modo conandi ad augmentum, nego maiorem, & consequentiam, quia consequi immediatè augmentum, vel illud mereri ut statim, non pendet ex maiori, vel minori valore, dignitate, aut intensione absoluta actus, sed ex modo conandi ad augmentum; in hoc autem prævalet actus ut duo tantum ab habente solum gratiam ut duo, licet comparetur cum actu ut centum si eliciatur ab habente gratiam maiorem, quia ille diligit quantum potest, & secundum totam virtutem habentis, & sic conatur ad augmentum, iste verò, cum tota sua intensione, non conatur ad augmentum, quia non diligit quantum potest, sed minus. Recole probationes.

6. Denique objicies ex Tridentino definiente, iustos per bona opera, & consequenter per actus remissos, crescere de die in diem in gratia, & iustitia. Respondeo tamen, ad veritatem Concilij non requiri, quod iustus singulis actibus effectivè augeatur, & crescat, nec singulis momentis, sed satis est, quod augeatur sicut dicitur augeri vivens vegetabile in quantitate: Quo exemplo utitur Div. Thom. in *present. articul.* & ait, non requiri, quod eius augmentum sit continuum; sed pro aliquo tempore natura operatur disponens ad augmentum, & nihil augens actu, & postea producit augmentum ad quod disposuerat: Cur igitur in hoc sensu non salvabitur satis ad mentem Concil. quod iustus per opera ex charitate facta crescit de die in diem, eo videlicet, quod per remissa se disponit paulatim ad actus intensiores, & tunc actu crescit. Mitto, quod si singulis actibus remissis statim augetur gratia eodem actu remisso continuatò continuo augetur, & sic cresceret brevi tempore infinitè, vel saltè immensè; quod nec contrarij dicere audebunt. Fateri ergò tenentur, posse aliquandiu exerceri actum remissum, quin pro tunc augeat charitatem, sed solum disponat, & consequenter dari posse actum remissum, saltè brevi momento elicitum, cui statim augmentum non correspondeat; in quo quidem instabuntur omnes eorum ponderationes, & argumenta.

SE-

SECUNDA CONCLUSIO.

7. **D**ICO secundò: *Augmentum debitum pro premio actibus remissis non differitur usque ad ingressum gloriæ; nec post presentem vitam, ad purgatorium.* Est contra PP. Salmantic. & alios Thomistas, sed nifallor ex mente D. Thom. Nam D. Thom. locis relatis *quest. præcedent.* nunquam excogitavit talem dilationem ad ingressum gloriæ, aut Purgatorium; sed simpliciter dixit, tale augmentum conferri; *quando homo fuerit dispositus, quando elicerit actum ferventiorum, quando conatur ad augmentum, quando operatur ex tota virtute habentis:* Sed istæ conditiones sine addito, per se sonant in hac vita, & in statu viatoris: Ergò. Secundo probatur conclusio: Quia iustus solum in hac vita crescit in gratia, & iustitia, non verò post statum vitæ præsentis, nam licet ad satisfaciendum maneat cum conditione viatoris usque ad ingressum gloriæ, non tamen ad augendam gratiam, vel iustitiam, aliàs posset dici animabus post mortè, *qui sanctus est, sanctificetur adhuc, & qui iustus est, iustificetur adhuc:* Sed hoc solum dicitur de viventibus in hac vita, iuxta illud: *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* Et illud: *Operamini, dum lucem habetis, ne vos tenebræ comprehendant,* quibus inuitur, solum in tempore huius vitæ esse locum proficiendi in charitate, & iustitia nostris actibus: Ergò. Confirmatur primò: Quia qui potest adhuc crescere in gratia, & iustitia, adhuc est in via quantum ad præmium essentialè meritorum, & nondum in statu fixo, & determinato: Sed anima post præsentem vitam iam est in statu determinato circa præmium essentialè. Tum ex illo Ecclesiastic. *Ubi cæcumque ceciderit lignum ibi erit;* tum, quia aliàs, post decessum esset adhuc locus meriti, cum esset anima adhuc in via quantum ad præmium: Ergò post decessum anima non potest crescere in gratia, & iustitia, nec conari ad præmium essentialè.

8. Confirmatur secundo: Quia iuxta D. Thom. 4. *Sentent. distin. 49. quest. 1. artic. 4. questio. 4.* inquit: *Diversitas in merendo, tota revertitur ad diversitatem charitatis, & sic charitas viæ distinguit mansiones per modum meriti.* Et ad 2. sic ait: *Opera non habent, quod est attributio gloriæ reddatur, nisi in quantum sunt charitate informata, & idè secundum diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloriæ.* En ubi expresse loquitur de charitate viæ, & inquit illam distinguere mansiones,

& gradus gloriæ: Sed hoc esset falsum, si vera esset sententia opposita, nam casu, quo duo decederent; vnus cum charitate ut decem secundum vltimum actum intensum, & alius cum charitate ut octo, sed cum viginti actibus remissis ut sex post illam elicitis, iste qui in via habuisset minorem charitatem, haberet in Patria multo maiorem, quam alius, qui decessisset cum charitate maiori, siquidem in ingressu gloriæ eliceret actum multò intensiorem quam ut decem iuxta meritum viginti actuum remissorum; vndè ex illis duobus, qui minus dilexisset in hac vita, diligeretur magis in Patria, & qui magis; minus: Ergò. Confirmatur ex eodem D. Thom. 1. ad Corinth. 3. lect. 2. ubi illud: *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem,* sic exponit: *Ut scilicet, ubi est prior labor, sit prior merces. Potest autem intelligi esse prior labor tripliciter. Primo quidem secundum formam charitatis, cui respondet merces essentialis præmij scilicet fruitionis, & visionis divina, vndè dicitur Ioanni. 14. qui diligit me, diligitur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei me ipsum.* Vndè qui ex maiori charitate laborat, licet minorem laborem patiatur plus de præmio essentiali accipiet; ex quantitate verò, vel specie laboris, subdit; solum crescere præmium accidentale, non essentialè. Et ad Rom. 8. lect. 5. similiter ait: *Magnitudo meriti principaliter, & respectu essentialis præmij attenditur secundum charitatem:* :: *Secundum quantitatè verò operum potest quis mereri maius præmium accidentale, quod est gaudium de talibus operibus.* Ex quo infert; quod licet aliqui sancti maiora tormenta, & austeritates sustinuerunt quam Apostoli, nihilominus Apostoli excellunt in præmio essentiali, quia Apostoli, illa opera, que fecerunt, ex maiori charitate fecerunt: Ergò secundum charitatem maiorem, vel minorem viæ, meretur quis magis, vel minus de præmio essentiali, & implicat, quod qui in via minus intensa charitate operatus est, mereatur magis de præmio essentiali, quam qui maiori charitate operatus est licet ille pluries, iste semel, ille diu, iste parum laboraverit. Dices, maiorem esse charitatem actualem illius, qui sæpè eundem actum charitatis elicit ut duo, quam qui semel; saltè extensivè. Sed contra est: Quia ut D. Thom. ait in *presenti articul. 5. in corpor.* Charitas non est maior, nec augetur extensivè, & quoad numerum, sed solum intensivè, & per maiorem radicationem, & quamvis augetur quoad numerum, non faceret magis diligentem Deum: Ergò ruit solutio. Confirmatur: Quamvis cha-

charitas habitualis augetur per additionem charitatis ad charitatem numero diversam, iuxta Div. Thom. multiplex charitas non faceret maiorem charitatem: Ergo nec multiplex numero dilectio per se facit maiorem dilectionem villo pacto: Ergo nec maius meritorium quantum ad primum essentiali, sed ad summum plura merita eiusdem primum: Dices, non facere maiorem dilectionem, aut charitatem physicè, bene verò maiorem moraliter in valore meritorio. Sed contra adhuc est, nam valor moralis meritorius pensatur iuxta Div. Thom. ex maiori, vel minori charitate: Ergo si non facit re ipsa maiorem charitatem in esse charitatis, nec maiorem in valore meritorio. Explicatur: Nam, qui sæpe diligit, si non magis intensè diligit, re ipsa non magis diligit iuxta Div. Thom. quia multitudo numerica iuxta Div. Thom. non faceret magis diligentem: Sed qui non magis diligit, non magis meretur de premio essentiali: Ergo nec auget valorem meritorium quantum ad primum essentiali. Confirmatur denique ex dictis *quest. precedent. à num. 69.* contra actum illum intensiorem eliciendum in ingressu gloriæ.

9. Sed obijciunt PP. Salmantic. D. Thom. in *present.* dicentem, quod sicut quilibet actus charitatis remissus meretur gloriam, ita meretur charitatis augmentum, non quidem statim reddendum, sed suo tempore, nempe in ingressu gloriæ, quod est tempus recipiendi primum. Veruntamen nescio qua fide sic referunt textum Div. Thom. cum sic dicat: Quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non statim, sed suo tempore reddendam; similiter quilibet meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, (Nota) sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum: Non ergo dixit, sed suo tempore loquendo de augmento, sed solum quando loquebatur de vita æterna; de augmento autem, inquit, quando conatur ad huiusmodi augmentum, nempe in hac vita; nam in alia non est talis conatus. Obijciunt secundò: quod in *addit. ad 3. part. quest. 93. artic. 3.* ait D. Thom. *Principium distinctivum mansionum, seu gradum beatitudinis est duplex, scilicet propinquum, & remotum. Propinquum est diversa dispositio, que erit in beatis, remotum est meritum quo talem beatitudinem consequuti sunt. Primo modo distinguuntur mansiones secundum charitatem Patriæ, que quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divinæ charitatis, secundum cuius augmentum augetur perfectio visionis divinæ. Secundo verò modo distinguuntur mansiones secundum charitatem viæ. Res-*

pondeo tamen, mirum esse, quod hoc præ se allegent PP. Salmantic. nam hic D. Thom. apertè sentit, proximum principium diversificandi mansiones esse dispositionem, & charitatem Patriæ, non actualement, nam actualis in Patria potius regulatur per visionem, quæ est gloria essentialis, & consequenter supponit diversitatem in gloria essentiali; sed habitualement, que sola est diversa dispositio apud beatos, unde oritur diversitas perfectionis in operatione beatitudinis. Sed rogo: Diversitas in hac charitate habituali Patriæ, unde oritur? Sanè ex principio remoto; nam diversitas in principio proximo ex diversitate remoti oriri debet. Sed quodam ex principio remotum? Meritum inquit D. Thom. Sed unde diversificantur merita? Secundo verò modo inquit Div. Thom. nempe ex merito, distinguuntur mansiones secundum charitatem viæ: Ergo tandem mansiones proximè distinguuntur secundum charitatem Patriæ; sed charitatis Patriæ gradus distinguuntur secundum charitatem viæ: Quo igitur fundamento, vel unde infertur, distinguendos esse, non penes charitatem viæ, sed penes actum charitatis eliciendum in ingressu gloriæ? Item rogo: Vel actus ille ferventior regulatur visione beata, vel fide? Si fide: Ergo non est charitas Patriæ, sed viæ, & sic ex D. Thom. dicente, mansiones diversificari proximè ex charitate Patriæ, ineptè infertur, diversificari ex illo actu. Si regulatur visione: Ergo supponit iam visionem, & consequenter gloriam essentialem indeterminato gradu, & non est ratio adhuc proxima diversificandi gradus visionis. Nec aliud momenti est pro contraria sententia.

TERTIA CONCLUSIO.

10. **D**ICO tertio: *Augmentum prædictum non confertur ante actum intensum in hac vita; quantumvis multiplicentur actus remissi, nec expectat actum intensiorem præ habitum, sed confertur dum voluntas prorumpit in actum ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem habitus infusi, & quantum ad virtutem naturæ, ita ut in nullo gratia deficiat.* Prima pars patet ex dictis, quia quamvis multiplicentur actus remissi, si semper reperuntur in gradu remisso, non disponitur sufficienter voluntas, nec ultimo, ad augmentum, quia nondum agit, nec conatur ex tota virtute habentis, sed in aliquo deficit gratiæ, ut probabamus 1. conclus. Ergo. Sed dices, per actus remissos magis, & magis disponitur ad augmentum; Ergo poterit tot actus re-

petere, quod per veniat ad proximam, & ultimam dispositionem; nam qui passibus ut duo magis appropinquat termino, eiusdem passibus repetitis, necessario perveniet ad terminum. Respondeo distinguendo: Magis, & magis disponitur ad augmentum, quatenus magis disponitur, & habilitatur ad actum intensiorem, concedo: Independentem ab actu intensiori, negò antecedens, & consequentiam, quia quantumvis appropinquet augmento per actus remissos semper indiget actu intensiori, sicut qui passibus appropinquaret termino, sed immediatè ante terminum opus esset saltu quodam. Religantur dicta *quest. precedent. à num. 38.*

11. Secunda, & tertia pars etiam patet, quia D. Thom. non exigit actum intensiorem præ habitu, sed solum ex tota virtute habitus, ut vidimus *quest. precedent. à num. 66.* Ergo. Vide etiam *ibi. à num. 69.* Nihil enim restat addendum. Tertia denique pars etiam patet, tum ex exclusione cæterarum; tum, quia est expressa D. Thom. locis supra citatis ex *Sententiarijs.* Sed dices: Cum D. Thom. exigit, quod actus ultimo disponens sit ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem habitus infusi, & quantum ad virtutem naturæ, per ly *quantum ad virtutem naturæ* non intelligit naturam nude sumptam, sed cum auxilio transeuntis. Sed cum auxilio transeuntis potest in actum intensiorem habitu? Ergo. Probatur antecedens: Quia aliàs Div. Thom. attribueret naturæ ratione sui virtutem immediatam in actum charitatis: Sed hoc dici nequit: Ergo. Respondeo, Div. Thom. per ly *quantum ad virtutem naturæ* intelligere naturam non nudam ab habitu, sed cum habitu; nudam verò ab alia gratia ex parte potentæ, vel principij activi, si enim intelligeret naturam virtute gratiæ, licet transeuntis, non dixisset, *quantum ad virtutem naturæ*, nam virtus gratiæ non computatur pro virtute naturæ; tum, quia de illa virtute loquitur, de qua ait, *ita ut in nullo deficiat gratia Dei:* Sed solum potest deficere gratiæ Dei virtute naturæ ut distincta à virtute gratiæ: Ergo de hac loquitur, non verò de virtute gratiæ transeuntis, quia deficere gratiæ non potest.

12. Undè ad probationem dico, Div. Thom. attribueret naturæ virtutem in actum charitatis quoad rationem genericam, quam propugnabimus ex ipso supra *quest. 8. à numer. 87. & quest. 10. à numer. 17. & quest. 11. numer. 78.* ex ibidem enim dictis, & ex textu ipso Div. Thom. constar, potentiam ratione sui habere virtutem quandam universalem ad

rationem genericam, sub qua continetur actus charitatis, ita ut in omissione totali, seu pura actus charitatis potentia ipsa inciperet deficiendo ab efficientia, & culparetur; in remissione autem, cum nempe voluntas non agit iuxta intentionem habitus, sed minus, idè est iuxta Div. Thom. quia voluntas deficit gratiæ, non in omni, sed in aliquo gradu intentionis; non enim diceret Div. Thom. actum ultimo disponentem, seu intensum debere esse ex tota virtute habentis, ita ut voluntas in nullo de sit gratia Dei, nisi sentiret, quod in actu remisso deficit in aliquo gradu gratiæ Dei: Quomodo autem deficit in illo gradu, non sanè ratione gratiæ, quia ratione gratiæ non deficit gratiæ: Ergo ratione sui: Ergo ratione sui posset non deficere, sed influere in illo gradu: Non quidem quod rationem specificam, sed solum quoad rationem genericam.

13. Et huius ratio est, qui a intensio in agendo quoad rationem genericam aliquid præcedit ad intensiorem in agendo quoad rationem specificam; & licet non inferat per se talem rationem specificam potius quam aliam, utpotè ratio indifferens, tamen prærequiritur ut conditio, vel ut subtractum materiale, intensio secundum rationem genericam actionis ad intensiorem secundum rationem specificam; siquidem nemo intensè, & toto conatu operatur secundum speciem aliquis actionis, nisi per prius intelligatur intensè, & toto suo conatu agens secundum genus actionis: Cum ergo ratione sui non agit toto suo conatu secundum genus actionis, ut posset tunc ratione sui deficit gratiæ Dei, & remissè operatur, iuxta Div. Thom. unde remissio totius actus, adhuc quoad speciem, determinativè attribuitur voluntati ratione sui, quia remissio in ratione generica determinat, & infert à priori remissionem secundum rationem specificam: Cum verò intensè operatur, intensio absoluta actus, seu quoad speciem determinativè attribuitur, non potentæ, sed habitui, quia intensio potentæ in genere non infert intensiorem in determinata specie, sed solum habitus est, qui supposito, quasi de materiali conatu intenso in genere, determinat speciem, & intensiorem specificam actionis. Quod quidem si bene caleas, & intelligas, inferes, omnem remissionem in operibus gratiæ attribuendam esse determinativè libero arbitrio; intensiorem verò, gratiæ; hoc est, causam, cur liberum arbitrium minus agit, quam posset in operibus

ribus gratiæ; esse defectum ipsius liberi arbitrii ratione sui; causam verò, cur agit plusquam potest, in operibus gratiæ, esse solam gratiam. Quæ doctrina haud facillè veritatem habere potest, aut explicari, si libero arbitrio negetur activitas ratione sui in rationem genericam actus, sub qua continetur actus supernaturalis; quia non apparet explicabile, quomodo liberum arbitrium in actu remisso deficiat gratiæ in aliquo, si ratione sui nihil agit, nec agere potest adhuc quod rationem genericam. Et idè valdè notanda est hæc D. Thom. doctrina ad confirmationem nostræ traditiæ locis citatis.

14. Ex dictis facillè deciditur quoddam dubium, quod in præsentia haud parum præmit Thomistas, an nempe actus intensior augeat habitum secundum totam latitudinem intensiōnis, an solum secundum excessum, hoc est, an habens gratiam ut octo, si eliciat actum ut decem, augeat gratiam, & charitatem decem gradibus supra octo, an solum duobus gradibus, in quibus excedit? Respondet enim, negando suppositum, nempe actum intensiorem disponentem ad augmentum supra gratiam ut octo, esse ut decem; solum enim est ut octo; & hic disponit proportionaliter ad augmentum, non quidem ut octo supra octo, sed ad augmentum supra octo iuxta mensuram Dei cognoscentis meritum, & vim dispositivam illius actus, quam nos non possumus mathematicè designare; solum enim scimus, actum illum ut octo in intensiōne physica procedentem ex tota virtute habitus ut octo, mereri augmentum habitus, & virtutis; nam, qui fidelis est in paucis, meretur constitui in maioribus; attamen solus ille novit quantitatem augmenti debiti, & excessus promeriti, qui ex officio est iudex præmiatus, ac remunerativus illius actus. Dicimus etiam, quod maius augmentum meretur, qui operatur secundum totam virtutem habitus infusi, & gratiæ, quando talis habitus, & gratia est intensa ut octo, quam si solum sit intensa ut quatuor, quia ratio proportionis exigit, quod ex duobus diligentibus Deum ex tota virtute habentis, ille maius augmentum mereatur, qui maiorem gratiæ virtutem habet, & idè magis intense diligit, sicut maiorem ascensum meretur dux agens plene secundum totam suam obligationem, quæ simplex milles agens etiam secundum totam suam obligationem, & sic qui maiori gratia pollet, moribus incrementis illam auget, quæ qui minori, si vterq; diligat ex tota virtute habetis.

15. Sed dices, sequi ex nostra sententia, facillimè posse quemque augere charitatè ferè infinite, nam si ad illam augendam satis est agere ex tota intensiōne habitus, aucto habitu, poterit iterum amare ex tota intensiōne

habitus, & augebitur statim, & iterum similitè amare, & iterum augebitur, & sic brevi mora pene infinite augebitur. Respondeo, non ita facillè esse augere ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem habitus infusi, & quantum ad virtutem naturæ, sed valdè difficillè; vnde via ordinaria est, habilitari paulatim voluntatem per actus remissos non pertingentes ad totam intensiōnem, ut sic habilitata, & disposita, cum minori difficultate agat secundum totam intensiōnem habitus præexistentis, & cum sic agit, augetur habitus; sed iterum difficultas in agendo secundum totam illius intensiōnem, quæ iam est maior quam antea, vnde opus est repetere actus secundum priorè intensiōnem, qui iam sunt remissi, & habilitari per illos paulatim vincendo difficultatem, quæ erat in priori intensiōne, & appropinquando ad actum æquantem secundam, & sic non facillè, sed difficillè, nec brevi mora, sed tempore opus est in via ordinaria ad magnum charitatis incrementum; sicut qui miles efficitur non statim implet militis ministerium, sed incipit deficiendo, vsquedum implet, & tunc meretur superiorem gradum in militia, quo adeptus, non statim illud implet, sed incipit etiam in eo deficiendo, sed habilitando se, vsquedum plene implet, & tunc meretur altius ministerium, & sic deinceps.

QUESTIO XXI.

AN CHARITAS POSSIT diminui?

DICO cum Div. Thom. Charitas quoad habitum directe minui non potest.

Probatur: Nam si minui posset, maximè per peccata venialia, quia per mortale non minuitur, sed amittitur, & corrumpitur: Sed per venialia non minuitur: Ergò minui nequit. Probatur minor, primò: Quia si per venialia minueretur, possent venialia toties repeti, quod charitatem extinguerent; si enim vnum peccatum veniale, vel duo, vel quatuor, aliquem gradum charitatis tollerent, possent alia quatuor tollere alium, & alia quatuor alium, & cum gradus charitatis non sint infiniti, aliàs charitas esset infinite intensa, quod nullus dixit, posset ita multiplicari numerus venialium, quod vltimum penitus extingueret charitatem; sed hoc implicat contradictionem, quia aliàs veniale esset mortale, cum occideret animam adimendo illi vitam gratiæ, & charitatis: Ergò per venialia non minuitur charitas habitualis.

2. Nec valet dicere, charitatem minui posse infinite sicut hæc mathematicè infra versus, ita ut non sit possibilis charitas ita minima,

ma, ut minor non sit possibilis, sicut de quantitate continua diximus in Philosophia. Contra enim est: Quia licet hoc sit verum de quantitate, loquendo mathematicè, tamen loquendo physicè, & naturaliter, diximus, dari minimum naturale, infra cuius quantitatem individuum conservari non possit naturaliter: Ergò, eidem paritati insistendo, non debet dari gradus charitatis ita minimus, quod infra illum charitas conservari non possit: Ergò si tunc habens charitatem committeret venialia; charitatem destrueret, cum amplius illam minuere non posset.

3. Probat item D. Thom. quia in primis charitas minui non potest per cessationem ab actu; sicut virtutes acquisite; nam idè virtutes acquisite diminui possunt, & interdum corrumpi per cessationem ab actu, quia generantur ex actibus, & conservatio rei dependet ab eadem causa, à qua pèdet esse rei; vnde cessantibus actibus, minuitur, & tandem corrumpitur: Sed charitas non causatur ab huiusmodi actibus efficienter, sed solum à Deo, ut supra ostensum manet: Ergò per solam cessationem ab actu non minuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione: Ergò solum minui potest, vel à Deo, vel per nostrum peccatum. Non quidem à Deo sine nostro peccato, quia Deus non subtrahit, nec minuit gratiam, nisi in pœnam peccati, & consequenter, nec charitatem habitualem: Aliud nec per nostrum peccatum; quod sic probatur; quia non per peccatum mortale quod non minuit, sed corrumpit charitatem: Deinde nec per veniale; quia veniale, nec effectivè, nec de meritorie potest gratiam minuere: Non quidem effectivè, quia peccatum veniale est quædam inordinatio circa ea, quæ sunt ad finem, charitas verò est circa ipsum finem: Sed non diminuitur amor finis per inordinationem circa ea, quæ sunt ad finem, solet enim, qui maximè amat sanitate inordinate se habere circa dietæ observationem, & in speculativis error in opinionibus, aut conclusionibus non minuit certitudinem principiorum: Ergò nec peccatum veniale effectivè potest minuere charitatem, quæ est circa vltimum finem. Deinde nec demeritorie; nam cum aliquis deficit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori; nec Deus plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso: Sed peccatum veniale non est aversio à fine, sed inordinatio circa ea, quæ sunt ad finem, quæ minor est, quam defectus erga finem: Ergò per illud non meretur homo detrimentum pati in charitate, quæ est conversio ad vltimum finem: Ergò charitas nullo modo minuitur, directe loquendo. Solum ergò, concludit D. Thom. potest minui indirectè, quatenus diminutio coincidit cum dispositione ad illius corruptionem.

Illustris. Palape,

ruptionem: Quia negari nequit, quod peccata venialia, & nimia cessatio ab exercitio charitatis disponant ad charitatis corruptionem.

4. Ex quo ad obiecta, quæ in primis desumuntur ex pluribus PP. testimonijs, quibus videntur asserere, peccata venialia diminuerè charitatem. Sed respondetur, explicando hæc testimonia de diminutione indirecta, quæ est dispositio ad charitatis corruptionem. Secundo arguitur: Quia augmentatio, & diminutio sunt circa idem: Ergò quod augeri potest, sicut charitas, minui potest. Respondet D. Thom. quod contraria sunt circa idem, quando subiectum æqualiter se habet ad utrumque; charitas autem non eodem modo se habet ad augmentum, ac ad minutionem, habet enim causam augmentem, nempe Deum, & disponentem, ac meritoriam, nempe actus ipsos charitatis; sed non minuentem, ut ostensum manet, nec effectivè, nec meritorie. Tertio arguitur ex D. Augustin. dicente: *Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Et item: *Nutrimantum charitatis est diminutio cupiditatis:* Ergò augmentum cupiditatis erit diminutio charitatis. Respondet D. Thom. duplicem esse cupiditatem, vnam, qua ponimus finem vltimum in creatura; & hæc non minuit, sed destruit charitatem; & hoc sensu intelligitur primum Augustini dictum, nempe minus te amat, id est, non te amat ut debet, qui aliquid amat, & non propter te, sed propter creaturam ut vltimum finem; quod non contingit in peccato veniali, sed in mortali. Alia cupiditas est peccati venialis, circa ea nempe quæ sunt ad finem, & hæc minuitur per intensiōnem charitatis, sed non minuit ipsam charitatem. Undè licet diminutio huius cupiditatis sit nutrimentum charitatis, removendo impedimenta; non tamen augmentum huius cupiditatis est directè decrementum charitatis, sed solum indirectè, ut dictum est.

5. Arguitur quarto, quia in prima charitatis infusione, quod causat remissionem in libero arbitrio se disponente, causat diminutionem in charitate infundenda: Ergò pariter in conservatione charitatis, quod causat remissionem in actibus eius, causat diminutionem in habitu infuso. Respondet D. Thom. charitatem in prima eius infusione pendere ex motu liberi arbitrii, & idè causam minuentem eius motum minuere gratiam infundendam; sed in conservari pendere à solo Deo. Vide supra quest. 19. à num. 21. Denique argui potest, quia peccata venialia minunt fervorem charitatis: Sed fervor est intensio: Ergò minunt intensiōnem charitatis. Respondet D. Thom. quest. 7. de malo, artic. 2. ad 17. *Quod fervor potest accipi dupliciter. Uno modo*

Mmmmm

modo

modo secundum quod importat intensiorem inclinationem amantem in amatum, & talis fervor est essentialis charitatis, & non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor charitatis secundum quod redundat in motu dilectionis, & etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed caro exultet in Deum; & talis fervor diminuitur per veniale peccatum, absque diminutione charitatis. Hactenus D. Thom.

6. Restabat agere de præcepto charitatis, de quo non pauca habes *Tract. præcedent. quæst. 10.* ubi, licet promiserim de illo hic agere, oportunitate loco id reservandum duxi, sicut agere de alijs, de quibus D. Thom.

Omnia sub correctione S.M.E. & Sapientiorum iudicio.



INDEX

in præsentem, nempe de amissione charitatis, de eius obiectis secundarijs, de ordine, quo diligere debent, de effectu, vel fructu interno charitatis, nempe pace, & gaudio spirituali, & de fructibus externis, misericordia nempe, eleemosyna, & correctione fraterna, de vicij oppositis, tum charitati, tum effectibus eius, ne videlicet volumus hoc grandius votis evaderet, & quia animus fuit eas solum tractare difficultates, quæ communiter in Scholis controvertuntur. Dicta ergo cedant in Dei honorem, & gloriam, B. V. Mariæ duorum Ecclesiæ luminarium Augustini, & Thomæ, mei Pauli aul Parentis, &c. &c.

INDEX RERUM NOTABILIUM.

A

Actio Ignis est adæquatè ab ipso, eademque, passo applicato, vel distanti, T. 3. quæst. 7. num. 48. Actio voluntatis, cum sola omnipotentia extrinsecè assistente, non potest esse specificè eadem, ac cum habitu, num. 59. Minimè exigeret aliud comprincipium, num. 17. Ad illam voluntas non indigeret viribus gratiæ, aut dono creato, quod parum differt à Pelagianismo, num. 18. 19. 20. 25. & 26.

Actus charitatis Solum potest esse ab Spiritu Sancto, ut motore, non ut comprincipio, T. 3. quæst. 6. num. 9. Est vitalis, non solum sub ratione generica, sed sub differentiali, num. 17. & quæst. 8. n. 24. Aliàs non esset voluntarius, nec meritorius, nec liber, quantum ad excessum supra naturales, num. 74. Non potest esse à voluntate cum sola assistentia extrinseca omnipotentis, quæst. 7. per cor. Aliàs voluntas esset causa secunda totalis illius ratione sui, à num. 12. & 16. Concurfus Dei ad talem actum non esset gratuitus, sed debitus, num. 21. Esse ergo posset à voluntate sine vera gratia, prout aiebat Pelagius, num. 22. Non potest perfecte produci à voluntate, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, à num. 69. Implicat procedere à voluntate intrinsecè miraculosè, num. 70. Ut sit à voluntate connaturaliter requiritur donum intrinsecum charitatis ex parte actus primi: Secus autem foret, si posset produci per solam extrinsecam assistentiam, n. 71.

Actus Charitatis Procedit ex virtute naturæ genericè, & ex virtute habitus specificè, quæst. 8. à num. 104. Intensio illius secundum rationem genericam est à voluntate ratione sui, secundum differentiam verè ratione habitus infusi, & hoc pacto explicatur, quod causa determinativa remissionis in actu remisso sit sola voluntas, causa verè determinativa intensiōis specificè solus habitus, quæst. 20. n. 13. Est metaphysicè compositus ex genere volitionis abstrahentis à naturali, & supernaturali, & ex differentia essentialiter supernaturali, quæst. 8. n. 116. Sub illa ratione generica est actio immediata voluntatis, scilicet potentis ratione sui,

num. 117. Est hæc doctrina D. Bernardi num. 121. Imperari nequit ex alio extraneo motivo, quia est primus actus voluntatis in ultimum finem, quæst. 11. numer. 91. Nec ex motivo pravo, imò nec naturali, quæst. 13. num. 6. Nec præviè efficienter acquiri alio actu, num. 3. Ad illum, quæ prævia diligentia sit adhibenda, à numer. 11. Desinantur actus primarius, & secundarij charitatis, quæst. 14. à num. 42. Est essentialiter supernaturalis quoad substantiam, quæst. 18. num. 3. Non datur actus charitatis Theologicæ acquisitione, aut naturalis erga Deum ut supernaturalis, n. 4. & 5. Non est efficax ad generandum similem habitum, num. 23. Adhuc repetitus, non generat habitum supernaturalem ad similes actus, num. 33. Nec naturalem, num. 44. Remissus, quam negligentiam importet, quæst. 19. num. 14. & 17. Non est peccaminosus, *ibid.* Nec imperfectus privativè, num. 15. Est bonus simpliciter, num. 18. Non disponit ad diminutionem, nec ad corruptionem charitatis, num. 20. Nisi tantum negativè, num. 28. Non est sufficiens dispositio ad augmentum, quæst. 20. à num. 2. Quidquid sit an sit dispositio physica, vel moralis, num. 3. Intensus inconsequenter ponitur procedens ab auxilio transeunte, ut possit disponere ad intensiōem habitus, si actus contritionis disponens ad primam gratiam possit procedere ab ipsa, quæst. 19. à n. 68. Si procedat ab habitu augmentato, non potest esse meritorius talis augmenti, n. 70. Imò idem sequitur, quamvis procedat ab auxilio, num. 71. Vide *Charitas Augmentum*.

Actus voluntatis, Præsertim circa finem, non accidentaliter, sed essentialiter est voluntarius, T. 3. quæst. 8. num. 108. Non solum secundum rationem genericam, sed differentialem, num. 140.

Actus liber, Ut sit liber, debet esse scibilis sub conditione suæ proximæ libertatis, non scientia necessaria, sed libera, vel contingenti, T. 3. quæst. 11. num. 11.

Amicitia, Quid sit, T. 3. quæst. 1. num. 1. & 17. Dividitur adæquatè in honestam, utilem, & delectabilem, num. 2. Quo pacto omnis amicitia sit utilis, aut delectabilis, num. 3. Sensus divisionis datæ, num. 4. Sola amicitia honesti est simpliciter,

& propriè amicitia, à num. 7. Vera amicitia non est inter improbos, à num. 14. Bene verè viri probi ad improbum, num. 16. Nulla amicitia est constans, nisi quæ est honesti, num. 17. Ex quibus capitibus possit dissolvi, num. 18. Ortus, & finis amicitie describitur, num. 19. Definitio eius, num. 21. De fide Catholica est dari inter Deum, & homines amicitiam, quæst. 2. à num. 2. Quæ quidam est verè, & propriè talis, à num. 3. Est honesti, & non utilis, nec delectabilis, num. 5. Est excellentiæ, non æqualitatis, ubi differentia vnius ab alia, num. 7. Qualem importet conversationem, & communicationem amicabilem inter Deum, & homines, num. 9. & 10. Cohæret cum servitute hominis ad Deum, & cum quali, num. 12. Differentia inter amicitiam, & inimicitiam cum Deo, num. 16. Inter homines, & Angelos datur vera amicitia secundum vitam gratiæ non secundum vitam nature, num. 20. & quæst. 4. num. 4. & 35. Quo pacto obligetur Deus legè amicitie, quæst. 2. num. 26.

Amicitia. Non est possibilis inter Deum, & homines propriè talis intra limites ordinis naturalis. Tract. 3. quæst. 4. à numer. 2. Licet sit possibilis mutuus benevolentie amor, à num. 6. Quia non possent mutuo colloqui, aut conversari, num. 6. & 7. Quia non possent se videre, num. 6. & 8. Quia nec possent communicare de bonis proprijs, num. 6. & 9. Non satis est ad veram amicitiam communicare de bonis proprijs proprietate domini, sed exigitur de bonis proprijs proprietate connaturalitatis, num. 9. Non sufficit communicare genericè in his, sed requiritur in specificè proprijs, n. 10. & 27. Nec satis est collatio virtutum moralium naturalium, n. 13. Amicitia Dei propriè talis non potest esse debita creature rationali, nec in omnibus, nec in vlllo eius individuo vagè, à n. 16. Qualis communicatio in vita, sine, & felicitatè requiratur ad amicitiam, à n. 17. Si homo potest esse Dei amicus intra ordinem nature, potest esse filius Dei adoptivus; quod repugnat, à n. 21. Ad amicitiam requiritur communicare amico saltè in iure propriam beatitudinem, num. 30. Inter Divinas Personas est amicitia sine liberali communicatione, sed non sine gratuita aliquo sensu, num. 31. Potest admitti vera amicitia inter homines, & Angelos in vita nature, num. 36.

Amicitia humana. Honesti est vera, & specialis virtus, T. 3. q. 13. à n. 3. Non est actus aliarum moralium secundarius, à n. 5. Non solum importat specialem honestatem, sed specialem difficultatem præ cæteris virtu-

tibus, à num. 7. Respicit pro obiecto motivo honestatem, non obiectivam, sed formalem aliarum virtutum, num. 12. Reducitur ad iustitiam inter quatuor cardinales, num. 14.

Amor benevolentie, & concupiscentie. Quo differant, T. 2. quæst. 3. per tot. Differunt intrinsecè, & specificè, num. 2. Amor benevolentie, quo sensu explicetur per *velle alicui bonum*, num. 3. Amor quid sit essentialiter, à num. 7. Benevolentie, & concupiscentie non differunt ex distincto fine cui, num. 9. Aliud est amor, aliud motus amoris, num. 10. Non solum amamus amore concupiscentie, quod volumus nobis, sed quod volumus amico, num. 14. Distinctio finis cui penes propriam, vel aliam personam non sufficit ad differentiam specificam amoris, à num. 18. Amor propriè personæ directè in illam tendens, non est concupiscentie, sed benevolentie, num. 20. Cur amor concupiscentie ferè semper ponatur in ordine ad propriam personam, num. 26. 29. & 46. Repugnat amor determinatus ex specie sua ad amandum sibi, num. 28. Non differunt amor benevolentie, & concupiscentie, eo quod vnus moveatur ex bonitate personæ, secus alter, num. 30. Ut quis velit bonum sibi debet præviè amare se, & se cognoscere, à num. 31. Amor esse nequit sine actuali cognitione amati, licet hæc in amore sui non advertatur, n. 34. Et aliquando nec in amore Dei, n. 35. Amor, quo volumus amico bonum, differre potest specie penes bonum illi volitum, ita, vt iam sit avaritia, iam ambitio, &c. n. 37. Cognitione sui ad sui amorem, an petat habitum, *ibid.* Quomodo amor sui sit unitivus, *ibid.* & n. 38. Amor concupiscentie attingit intrinsecè personam cui, non directè, sed obliquè, n. 39. & 41. Differunt amor benevolentie, & concupiscentie specie, quia ille est directè erga personam, iste directè erga bonum personæ, n. 40. Velle bonum alicui est amor concupiscentie formaliter, licet præsuppositivè, aut imperativè benevolentie, n. 44. Velle bonum alteri ex iustitia, non est per se amor illius, nec erga illum, nec concupiscentie, nec benevolentie, sed potest esse cum odio illius, n. 45. Benevolentie amor non est idem ac amor amicitie, licet sæpè confundantur, n. 46. Motivum amoris concupiscentie, & benevolentie explicatur, n. 48. Amore concupiscentie potest quis velle bonum alteri præviè amato, n. 50. Potest esse amor concupiscentie de Deo sine spe ipsius, q. 4. n. 12. Amor benevolentie conpetit essentialiter respicere amatum vt finem cuius gratia, sed solum vt *cui*, T. 3. quæst. 2. à num. 128. *lacc.*

Amor

Amor hominis erga Deum. Ut bonum sibi potest esse bonus, & licitus, T. 3. quæst. 10. num. 4. Hic amor respiceret amantem vt finem cui, sed non cuius gratia, num. 7. Non tamen esset licitum amare Deum ex amore sui propriè loquendo, num. 8. Distinctio inter vnum, & alium amorem, numer. 11. Amor concupiscentie de Deo vt bono nobis, licet non sit propriè charitas, non est viciosa cupiditas, num. 13. Explicatur circa hoc Augustin. num. 15.

Amor Dei erga homines. Et hominis iusti erga Deum est benevolentie cum communicatione bonorum, T. 3. quæst. 2. à num. 3. Quo sensu iustus amat Deum gratis, seu gratuito, licet necessario, num. 25. In Deo datur amor concupiscentie erga creaturas irracionales, num. 36. Non tamen erga racionales, nisi dum eas amat vt bonum aliarum, num. 38. An amet suam honorem, & gloriam extrinsecam amore concupiscentie, à num. 40. Amat homini gratiam amore benevolentie, sed alia bona, quæ ipsum supponunt in gratia, amore concupiscentie erga illum, à num. 43. Amor Dei efficiens ex iniusto iustum est vera amicitia erga illum, quæst. 3. à num. 22. Amor, ex quo procedit Spiritus Sanctus, an sit amor strictus, vel gaudium, T. 3. quæst. 14. num. 41. & 44. Amor benevolentie erga nos, & proximos, quia amicos Dei, est actus charitatis, quæst. 14. num. 37.

Amor, & cognitio. Ita comparantur, vt erga superiora nobis perfectior sit amor, quam cognitio: Erga inferiora vice versa, quæst. 16. num. 7. Amor Dei Authoris nature, an sit perfectior eius contemplatione, à num. 8.

Amor amabilis proximi. Vt iusti, non petit virtutem distinctam à charitate erga Deum, quæst. 14. num. 27. Quo sensu hic amor sit propter amicum, & ex complacentia in illo, num. 28. Amor proximi propter bonitatem eius supernaturalem, & non propter Deum repugnat, num. 31. Amor libertatis, & necessarius possunt ab eodem habitu procedere numer. 26.

Anima. Quomodo concurrat ad productionem suarum potentiarum, T. 3. quæst. 8. à num. 121. Non conservat vitaliter, nec vitaliter producit species spirituales, n. 123. Anima Purgatorii habent spem Theologicam, T. 2. quæst. 13. à num. 14. Non habent certitudinem evidentem de sua beatitudine futura, sed solum obscuram, seu fidei, num. 18. Nec hoc est omnino certum, *ibid.* & 19. Quomodo sint in statu *vix* num. 21.

Appetitus Innatus non petit cognitionem, & est possibilis erga bonum alteri, T. 2. quæst. 3. num. 36.

Assistentia extrinseca Omnipotentie non potest supplere pro habitu charitatis, T. 3. q. 7. per tot. Inexplicabilis est omnino, n. 45. Nec sufficeret, aut salvaret novam denominationem, adhuc extrinsecam, n. 49. Si illa sufficeret, voluntas non egeret gratia intrinseca, sed hæc superflua esset, num. 63. *late.* Vide *Dominatio.*

Aristoteles. Quid cognoverit de amicitia hominis cum Deo, T. 3. quæst. 4. à n. 38.

Attributa In Deo quomodo terminent secundario amorem charitatis, T. 3. quæst. 15. num. 25.

Assensus Theologicus, si esset naturalis, quo pacto procederet à præmissa fidei, quæst. 18. num. 58.

Auxilium Dei activè, & passivè sumitur, T. 2. quæst. 4. num. 2. Quando sperari possit vt *quo, vel vt quod*, num. 35. Qualiter sit obiectum spei, num. 39. Quod auxilium sit motivum formale spei, an sufficiens, an efficax, num. 41. Quo sensu dicatur sufficiens, num. 46. Efficax quale requiratur ad sperandum, num. 47. An sufficiat pro motivo efficax ab extrinseco, num. 48. Quod sit promissum revelatione privata, vel universali, non diversificat spem specificè, num. 49. Non sufficit existimativè promissum, num. 52. Auxilium transiens supplens pro habitu esset eiusdem speciei cum habitu, T. 3. quæst. 7. à n. 61. Se solo sufficeret ad actum intensum, si esset intentum vt actus eliciendus, & sic superflueret habitus, quæst. 19. à num. 70. Contineret enim substantiam actus, & non solam intentionem, n. 71.

Augmentum charitatis Non procedit efficienter physicè à nostris actibus, T. 3. quæst. 18. à num. 56. Bene verè efficienter moraliter, seu meritoriè, num. 58. Iustus propter aliquos actus charitatis potest mereri augmentum gratiæ, & charitatis, q. 19. num. 1. Quo sensu actus charitatis sit remissus, vel intensus comparativè ad augmentum, num. 2. Non potest actus charitatis esse de condigno meritorius augmenti gratiæ, nisi etiam augmenti charitatis, num. 3. Actus qui libet charitatis meretur, quantumvis remissus, augmentum gratiæ, & charitatis, à num. 7. Hoc non est definitum in Trid. num. 8. & 55. Non tamen illud meretur actus remissus vt statim conferendum, nec distinctum ab eo quod correspondere potest intensus: Sed idem, & dependenter ab illis, à num. 30. & quæst. 20. à num. 5. Tale augmentum pendet nedum à merito illius, sed à dispositione proportionata, n. 34. Quod

Quod correspondet actui intensio ut ultime dispositioni, est primum etiam illius ut meriti, n. 36. Actus remissus non meretur actum intensum eliciendum in ingressu gloriæ, nec gratiam ad illum, n. 37. Remissi repetiti non disponunt sufficienter ad augmentum, n. 38. Disponunt tamen ad actum ferventiorum, qui disponat ad augmentum, *ibid.* Quid sit vnum actum agere in virtute præcedentium, n. 41. Qui repetit actus in eadem intensione non meretur magis de præmio essentiali, num. 46. vsque 56. Non merentur augmentum gloriæ essentialis, nisi medio augmento gratiæ promerito, n. 57. Nec inde dissuadentur actus charitatis, aut eorum elicientia, n. 62. Moraliter est impossibile, quod quis diu repetat actus solum in eadem remissione, non eliciendo actum intensiorem, n. 63. Actus ultimo disponens ad augmentum habitus non debet esse intensior habitu præexistente, sed satis est, quod sit ex tota virtute habentis, num. n. 66. & 75. Qui elicit actum adæquantem intensiorem habitus meretur augmentum statim, non ex vi actus intensioris, sed ex vi sui, n. 73. illa promissio: *Habenti dabitur* est onerosa, & de condigno, non liberalis, & de congruo, n. 74. Augmentum debitum actibus remissis pro præmio, non statim confertur, q. 20. n. 2. Nec differitur vsque ad ingressum gloriæ, n. 7. Nec datur ante actum intensum, sed quando quis diligit ex tota virtute habitus, à num. 10. Hoc non ita facile est, sed difficile, & ideo manet difficultas in augenda gratia, num. 15.

B

Baptismo Parvuli verè renascuntur in Christo, T. 3. quæst. 5. à num. 31. Et eis infunditur gratia, & etiam virtutes Theologicæ, num. 32.

Beati Non habent spem theologicam, nec quoad habitum, T. 2. quæst. 14. per tot. Nec de continuatione beatitudinis, à num. 112. Nec de gloria corporis, à num. 123. Nec communiter dictam, quæ sit propriè spes, à num. 124. Licet in Christo Domin. admittatur talis spes, num. 126. In eis datur donum timoris, non tamen timor mali, quæst. 17. à num. 29. 44. Imò nec fuga, adhuc inefficax, mali separationis à Deo, cum conatu repulsivo illius, à num. 36. & 84. Benè verò fuga à tali malo in actu exercito, num. 87. Si daretur in illis timor mali culpæ, potiori titulo mali culpæ, num. 57. & 764. Admisso in beatis timore mali culpæ,

hic non esset actus primarius timoris, n. 58. **Beatitudo** Formalis, & obiectiva exponuntur, & quomodo sint obiectum speis, T. 2. q. 1. num. 15. An formalis sit obiectum secundarium spei, num. 35. **Bonum adequatè** Dividitur in honestum, utile, & delectabile, T. 3. q. 1. n. 2. Hæc tria bona, sola ratione distinguntur, num. 5. Bonum primum hominis ut participis naturæ divinæ, non est nisi solus Deus, quæst. 14. n. 6. Bonum divinum quomodo abstractit à tali per essentiam, & per participationem, n. 13. Bonitas divina non potest amari amicabiliter, nisi ex charitate propter Deum, n. 36. Vide *Obiectum*. **Brua**, Dum sibi appetunt, se cognoscunt sensitivè, T. 2. quæst. 3. num. 36.

C

Calvini Error de libr. arbitr. merè passivè se habente, T. 3. quæst. 8. à num. 35. & 42. Erravit imputando Catholicis, quod non dicunt, num. 43.

Casitas Non est circa passiones, aut motus inordinatos alterius, sed eius in quo est, T. 2. quæst. 2. num. 70.

Causa secunda Non potest coalescere ex causa prima, nec est divina omnipotentia, T. 3. quæst. 7. à num. 12. Voluntas esset causa secunda totalis ratione sui respectu actus charitatis, si non iuaretur principio creato, à num. 16. Causa per accidens explicatur, à num. 28. Voluntas esset talis, & concurreret cum sola assistentia extrinseca ad actum charitatis, *ibid.* Non obstat causæ per accidens quod in effectu identificetur formalitas ex alia causa, num. 36. Causa partialis non est instrumentalis, nec concurrat ratione potentæ obedientialis, num. 38. Plures differentie causæ per se, vel per accidens, num. 40. Causæ partiales per eandem actionem in repugnant, quæst. 8. à n. 8. Causa universalis, & æquivoca, qualiter continere debet effectum, à num. 26. & 44. Non omnis causa, quæ potest ponere ultimam dispositionem, potest producere formam, num. 32.

Charitas, Quo sensu dicatur amor benevolentie, & possit dici concupiscentie, T. 2. q. 3. n. 27. Charitas vocantur virtutes morales, dum à charitate imperantur, n. 44. & T. 3. q. 12. n. 8. Est perfectior spe, quæst. 12. num. 6. Et fide, num. 13. & T. 3. q. 12. à num. 11. & quæst. 16. à num. 2. **laxè**. Non solum in esse motus, sed in esse entis, à num. 4. Charitas non esse quid creatum in anima, sicut Magister Sentent. sed ipsum Spiritum Sanctum, T. 3. q. 1. n. 1. Tam

Tam pro actu, quam pro habitu sumpta est quid creatum in anima, à num. 3. Charitas nostra dicitur Deus, non formaliter, sed effectivè, num. 6. Charitas, licet finita coniungit nos bono infinito, num. 8. Est participatio formalis charitatis divinæ, num. 9. Alter ac virtutes morales infuse, quæst. 14. n. 7. Est immediata unio inter Deum, & animam, nec tollit immediationem, quæst. 5. n. 10. Quo sensu charitas nostra, non solum Dei donum, sed Deus ipse sit, n. 11. Est accidens, & habitus difficile mobilis, n. 13. Est natura quædam, sed gratuita, n. 15. Non solum reddit animam Deo amabilem, sed potentè redamare, n. 19. De fide est dari charitatem in anima creatam, & distinctam ab ipso Spiritu Sancto, num. 22. Quam certum sit principium creatum habituale dilectionis dari in anima, à n. 23. & 36. Quid sit eam in hære, & diffundi in cordibus, num. 24. 38. 44. 46. & 48. PP. & CC. non solum designant actum dilectionis esse donum Dei, sed etiam principium quo eius, num. 35. Non est de fide, charitatem esse habitum sub hoc nomine, nec esse propriè principium effectivè influens in actum charitatis, n. 49. Charitas est vita animæ, sicut anima corporis, non quoad genus vitæ, sed quoad speciem, quæst. 8. n. 109. Charitas est virtus, quæst. 12. num. 2. Quamvis amicitia humana virtus non esset, num. 3. Quo sensu sit ultimum potentie, num. 4. Est virtus specialis, num. 6. Est vna virtus, num. 9. Est excellentissima virtutum, num. 11. Charitate eadem, qua diligimus Deum, diligimus proximum propter Deum, quæst. 14. à n. 17. In ea non potest esse excelsus, nec imprudentia, licet possit in operibus ea imperatis, num. 24. Est forma virtutum, quæst. 17. num. 8. Non exemplaris, nec essentialis, sed effectivè, & ordinativè, n. 10. Non per denominationem extrinsecam, sed imprimendo earum actibus ordinem intrinsecum ad finem, num. 12. Hæc ordinatio intrinseca non est qualitas, nec modus permanenter emanans à charitate in virtutes, sed modus transiens ex actu charitatis derivatus in actus virtutum, à num. 13. Vide *Habitus charitatis*.

Certitudo spei, Qualis debeat esse T. 2. quæst. 6. n. 37. & quæst. 7. Non est speculativa, sed practica, n. 4. Non propriè talis, sed effectiva, n. 5. Est absoluta, & non purè conditionata, n. 8. Ingens difficultas contra eam ex contingentia, & inconstantia liberi arbitrii, num. 11. Certitudo reflexa non requiritur ad spem, nec ad fidem, n. 20. Comparatur certitudo spei anchoræ navis, n. 21. Est absolute affectivè, quia per suum actum ponit conditionem sub qua erat conditionata, n. 22. Inicitur obiectivè omnipotentie para-

tè ad auxiliandum, sed subiectivè in ipsa spe, à n. 27. Quomodo exercenda sit contra tentationes diffidentie ex inconstantia liberi arbitrii, à n. 30. Est ita certa, ut nec possit respicere beatitudinem existimativè talem, nec auxilium fallum pro verò, n. 35. Quadruplex differentia inter certitudinem spei, & fidei, n. 37. Certitudo spei est maior in iusto, quam in peccatore subiectivè, non obiectivè, scilicet in prædestinato præ reprobo, num. 38. Conciliatur cum timore amittendi beatitudinem, n. 41. Cum certitudine morali salutis non futuræ stat spes illius, quæst. 8. num. 156.

Christus Domin. An habuerit spem de ædificatione Ecclesiæ, T. 2. quæst. 2. à n. 51. Non habuit timorem mali separationis à Deo per culpam, quæst. 17. à n. 49. Nec dissolutionis suæ unionis hypostaticæ; de quo singularis sententia reincitur, n. 52. Eius voluntas humana efficax est incompatibilis cum scientia de non futuro effectu, quæst. 8. num. 122. Non potuit non impleri, cum quo salvatur differentia à voluntate divina, n. 123. Compatibilis tamen est potestas volendi efficaciter aliquid, in Christo, & Deo, cum scientia libera de illo non futuro, coniequenti ad liberam volitionem illius, n. 126. Ex inde non infertur compati potestatem sperandi cum revelatione de non futura salute, num. 128. & 129. Quid si revelatio sit conditionata, & fiat absoluta propria libertate, num. 132.

Conatus Augendi charitatem non est signatus, & reflexus in ipsum augmentum, sed directus in obiectum, & in actu exercito, T. 2. quæst. 14. n. 38. Conatus prævius ex viribus solius naturæ ad charitatem acquirendam solet esse presumptuosus, vel inefficax, T. 3. quæst. 18. à num. 11. Quando est ex amore Dei, supponit, & non acquirit primum charitatis actum, *ibid.* Non inde reprobamus omnem conatum, *ibid.*

Concursus Dei immediatus in effectum tantus ex parte Dei, quando est cum causa secunda, ac quando se solo, T. 3. quæst. 7. à num. 56. Concursus partialis habitus, & potentie in actum supernaturalem repugnant, non minus quam actiones partiales, quæst. 8. à n. 13. Concursus potentie in rationem genericam, & habitus in specificam explicari nequit line præcisionibus, n. 160. Explicatur plurius exemplis præsertim inter Thomistas, n. 161. Concursus isti non arguunt virtutes partiales, nec similes causas, & maxime differunt à sententia illas admittente, à n. 130. **Contemplativi** Ex qua causa patiantur deliquium, T. 3. quæst. 8. n. 173.

Concupiscentia Quomodo sit causa doloris, T. 2. quæst. 14. à num. 64.

Cognitio Regulativa spei non debet esse fides divina, aut certa, & absoluta affirmatio de beatitudine consequenda, T. 2. q. 6. n. 1. Requiritur tamen fides, qua credatur beatitudinem in generali hominibus esse promissam, *ibid.* Cognitio proximè regulativa debet esse supernaturalis, num. 7. Non sufficit de pura possibilitate obiecti, n. 9. & quæst. 8. à n. 7. Nec de futuritione purè conditionata, quæst. 6. n. 14. & quæst. 8. n. 22. Adhuc cum carentia iudicii de non futuritione salutis, quæst. 6. num. 24. Nec iudicium de prudenti sperabilitate signatè affirmata, num. 28. Nec iudicium dictans signatè hic, & nunc sperandum esse, n. 30. Nec iudicium probabile de absoluta futuritione salutis, n. 33. Nec iudicium certum de futuritione probabili, num. 36. vsque 45. Si cognitio regulativa sit iudicium debet esse iudicium affirmans sibi ut speranti futuram absolurè beatitudinem, num. 49. Quod quamvis certum de fide, non certificaret absolurè sperantem de salute assequenda, n. 56. & 58. Licet fides regulatur apprehensione, & non iudicio, non inde sequitur spem similiter, propter disparitates, quæ assignantur, num. 59. Iudicium præfatum importat reflexionem difficilem, num. 60. Verius est cognitionem regulativam spei esse apprehensionem suavisimam beatitudinis ut futuræ in re, num. 62. Non habet proponere signatè futuritionem probabilem, à num. 71. Iudicium de illa solùm potest esse iudicium probabile, num. 73. Apprehensio suavis prædicta non potest componi simul cum iudicio absoluto de non futuritione salutis, num. 75. & quæst. 8. à num. 14. Non est suavis iudicij, sed affectus spei, quæst. 6. num. 77. & quæst. 8. n. 104. Et ideò potest esse supernaturalis in reprobis, quæst. 6. num. 78. Est suavis sub ratione veri practici, non sub ratione veri speculativi, num. 79. Representat beatitudinem ut futuram exercitè, non signatè, n. 80. Quo pacto certificet spem, n. 81. Est suavis ex creditis per fidem divinam, num. 82. Procedit ab habitu fidei ut practico, n. 83. Quoquæ que in actu ponatur cognitio regulativa spei, si ponatur practice aliciens ad spem, est in composibilis cum revelatione absoluta damnationis, quæst. 8. num. 103. Debet esse apprehensio practica, & suavis, & speculativa non sufficit, quæst. 8. n. 13. Et ideò repugnat cum absoluta certitudine damnationis, *ibid.* & num. 14. Debet esse supernaturalis, n. 15. Non requiritur, quod sit suavis iudicij, nec posset in reprobis talis esse, *ibid.* & num. 16. Potest dici practice, & inchoative iudicium, & ideo inter Thomistas quæstio est ferè de nomine, an sit iudicium, vel apprehensio, num. 19. Debet esse cum ignorantia damnationis futuræ, si

hæc re ipsa futura sit, à num. 36. Et cum ignorantia privativa, num. 37. Non sufficit negativa, sed nescientia, num. 40. Non requiritur iudicium signatè affirmans non possessionem de præfenti, quæst. 14. num. 49.

D

Deus, Dum operatur medijs causis secundis, non ita operatur ex indigentia propria, sed ex exigentia, vel indigentia ipsorum effectuum, T. 3. quæst. 7. à num. 66. Quo sensu verum sit Deum posse immediatè se solo, quod potest medijs causis secundis, num. 95. Potest supplere genus causæ efficientis, sed non genus causæ formalis, à num. 114. Bene verò minus speciei impressæ ad sui visionem, n. 115. An possit se solo producere visionem in intellectu, à num. 117. An intellectu concurrente activè ad rationem genericam, possit Deus se solo producere rationem differentialem, num. 120. An possit supplere concursum animæ in suas potentias, à num. 121. An possit, ad actum intensum ut octo, concurrente potentia per habitum intensum ut quatuor, supplere immediatè intensionem principij vsque ad octo, n. 131. Qualiter Deus sit obiectum spei, T. 2. quæst. 1. num. 22. Qualiter terminet charitatem, n. 26. Qualiter sit præmium meritorium, n. 30. An sit obiectum primarium secundum præcisum conceptum deitatis, an secundum omnia, quæ est, n. 39. Quomodo Deus amat suam gloriam, & honorem extrinsecum, an amore concupiscentiæ, an amore benevolentiae, T. 3. quæst. 2. à num. 40.

Damnati Non possunt sperare, T. 2. quæst. 13. n. 7. Sciunt suam damnationem æternam ferè, etiam illi, qui in via tenuerant errorem de penis inferni finiendis, n. 11. Non possunt sperare alijs, n. 12.

Decretum Divinum Negandi alicui beatitudinem, an possit in illo esse obiectum spei? Dubium indignum Theologo, T. 2. quæst. 1. n. 51. Decretum Dei non potest causare novam denominationem in tempore, nisi velit aliquid novam ad extra, T. 3. quæst. 7. num. 51. & 55. Decretum assiltendi extrinsecè in explicabile est, à num. 56. *latè.* Vide *Revelatio.*

Denominatio Nova extrinseca repugnat absque mutatione intrinseca alicubi contingente, T. 3. quæst. 7. num. 49. Non potest resultare ex novo Decreto Dei, nihil novum ad extra ponente, num. 50. Implicat in hac hora nova denominatio, rebus omnibus in hac hora in variatis permanentibus, num. 51. Non satis est, quod de novo detur hæc hora, à num. 52.

Despe-

F

Desperatio De salute alterius est intrinsecè mala, T. 2. q. 2. à n. 41. & 56. & 63. Nolitio salutis alienæ ex odio non est desperatio, num. 65. Secus volio damnationis propriæ, num. 66. Idem tamen dicendum si ex odio sui posset quis nolle beatitudinem, n. 68. Desperatio positiva in omni casu foret peccaminosa, q. 8. num. 162. Secus desperatio negativa in eo cui fieret revelatio suæ damnationis, num. 174. Desperatio stricta est possibilis salva fide, n. 175. Desperatio est actus voluntatis, & non solius intellectus, quæst. 18. à num. 2. Qua cognitione regulatur, à num. 4. Quomodo sit libera, num. 7. Non est præcisè omisio, sed recessus positivus voluntatis ex defectione animi, num. 10. Non est recessus à malo formaliter, sed ad bono nimis arduo, num. 12. *latè.* Spes, & desperatio non contrariatur contrarietate terminorum, sed solam contrarietate motus, à num. 17. Quid sit desperatio ingenere, num. 30. Est intrinsecè, & essentialiter peccatum, n. 31. Quamvis semper sit conformis falsæ existimationi de Deo, potest esse sine infidelitate, à n. 33. & 40. Est conformis existimationi in falsæ etiam in eo, qui talem existimationem falsam non habet, à n. 37. Quomodo possit quis desperare non incidendo in hæresim Novatianorum, n. 39. Qui desperat, non opus est quod neget speculativè maioritatem divinæ misericordiæ supra omne peccatum, sed illam negat affectivè, & in actu exercito ex modo tendendi, num. 42. Per desperationem non semper amittitur pia affectio, n. 43. Quo pacto ad desperandum debeat salus æstimari impossibilis, à n. 52. Duplex modus desperandi de divina misericordia, signatè, nempe, & exercitè, exponitur, à n. 57. Quo sensu desperatio sit maius, vel minus peccatum quam infidelitas, & odium Dei, à n. 59. Desperatio oritur ex accedia, & etiam ex luxuria, à n. 63.

Diminutio Charitatis non est possibilis, T. 3. quæst. 21. *per tot.*

Distinctio Virtualis in Deo ad quid sufficiat, ad quid non, T. 3. q. 15. n. 3. Quomodo videatur à Beatis, n. 4.

E

Electio, Et intentio cur requirant distinctas virtutes, cum illa sit propter istam, T. 3. quæst. 14. n. 21.

Ens supernaturalis Non potest exigi ab aliquo ente naturali, T. 3. quæst. 18. n. 55.

Experientia Ad habitum necessitatem probandam, quid conducat, T. 3. quæst. 18. num. 41. & 49.

Filius Dei Adoptivus homo esse non potest, intra limites naturæ T. 3. q. 4. n. 21. & 25. **Fides** Est semper de universalibus; quo sensu, T. 2. q. 18. à num. 44. Est perfectior generice, & secundum quid, quam charitas, sed absolurè imperfectior, T. 3. quæst. 16. à num. 14. Est regula charitatis, non ex parte modi, sed ex parte obiecti signatè propositi, à n. 16. Per dilectionem operatur, non ut per instrumentum, sed ut per formam, num. 18.

Fuga Voluntatis non semper est à malo formaliter, T. 2. quæst. 17. n. 80. Sed solùm fuga per modum displicentiæ, non verò quando est per modum reverentiæ, ut in timore, vel per defectionem animi, ut in desperatione, num. 81.

G

Gratia, Qualis sit respectu hominis, Deum illum fecisse rationalem, potius quam irrationalem, T. 3. q. 4. à n. 11. Qualis foret gratia intra limites ordinis naturalis, collatio virtutum moralium, n. 13. Nec ipse amor Dei Authoris naturæ cum virtutibus moralibus constitueret hominem dignum dilectione amibili, *ibid.*

Gratia habitualis Amitti potest entitativè, non amissa fide, sed per alia peccata, quæ nec spem, nec fidem excludant, T. 3. quæst. 9. n. 13. Non potest permanere entitativè in subiecto, quin illum iustificet, n. 16. Quo sensu in isto possint admitti due gratiæ habituales, num. 28. Gratia, & charitas habituales concurrunt, adiuvant ad implenda præcepta, quæ obligant sub mortali, adhuc quando sic obligant, & quando est tentatio gravis in contra persuasiva ad peccatum mortale, & id negare est absurdum, T. 3. quæst. 11. n. 84.

Gratia intrinseca auxilians Effet superflua ad actus supernaturales, si posset suppleri per auxilium extrinsecum, T. 3. quæst. 7. à num. 63. & 71. Imò nec foret necessaria gratia sanctificans intrinseca, num. 72. Gratia excitans se sola non adjuvat sufficienter voluntatem, à n. 74. Probatur indigentia gratiæ intrinsece adiuvantis ad actus etiam indeliberatos, & inchoativos conversionis salutaris, quia alias nec ad deliberatos esset necessaria, n. 75. Quantum habeant errori Pelagij, qui gratiam intrinsecam adiuvantem negant necessariam ad conversionem peccatoris, vel illius initium, à n. 78. 82. & 86. Probatur ex SS. PP. quod nemo potest Deum diligere, nisi eum in se

Nana

præ-

præhabeat aliqua nempe illius participatione, à n. 79. Non potest hoc explicari, de habere Deum per extrinsecam tantum assistentiam, n. 81. Quam difficile explicatur gratia cordi infusa, quam requirunt PP. ad conversionem salutarem, per sanctam cogitationem, aut piam affectionem, si ad illas nulla prærequiritur gratia intrinseca adiuvans ex parte potentiæ, nec ex parte specierum, à n. 88. Nostra sententia de gratia interiori adiuvante, à n. 91. Gratia non solum dat animæ agere, sed agere ab intrinseco, & vitaliter, q. 8. à num. 78. & 82. Est virtus propria liberi arbitrii, n. 47. & 82.

Gratia Imperfecta habitualis in peccatore radicans habitum fidei, & spei, propugnatur, T. 3. quæst. 9. à n. 17. Non tamen eadem realiter cum gratia iustificante, n. 5. Hoc enim esset contra Concil. Trident. à n. 6. *latè.* Gratia, & charitas in conservari solum permissivè pendet à libero arbitrio, q. 11. à num. 60.

H

Habitus spei Non maneret in eo, cui revelaretur sua damnatio, T. 3. q. 8. n. 181. Non potest per se elicere actus desiderij de beatitudine consequenda, nec gaudij de illa possessa, nec tristitiæ de illa amissa, q. 9. n. 2. & q. 14. à n. 4. Desiderium illud est ab habitu piæ affectionis, q. 9. n. 15. Similiter gaudium in via, n. 16. Idem habitus non potest identificare rationem irascibilis, & concupiscibilis, q. 14. à n. 7. Habitus spei non manet in beatis, à n. 10. & 26. Vbi est impossibilis actus est impossibilis habitus, habitus, *ibid.* & n. 13.

Habitus charitatis Non potest à Deo suppleri per assistentiã extrinsecam, T. 3. q. 7. à n. 2. Quia implicat in terminis, quod voluntas illum eliciat, quin eum præcontineat intrinsecè vi alicuius comprincipij intrinseci, à n. 3. Non sufficit continentia per modum causæ instrumentalis, n. 4. Quia tunc actus non evaderet liber, *ibid.* Nec voluntarius aut vitalis, n. 5. Nec ut causa instrumentalis posset voluntas illum elicere per solam assistentiã extrinsecam, à n. 6. Authores contrarij minorem faciunt indigentiam gratiæ, quam antiqui, qui exigebant Spirit. Sancti. vnicum intrinsecè, n. 7. Non potest suppleri habitus per auxilium extrinsecum, licet creatum, n. 11. Aliàs voluntas minimè indigeret dono intrinseco, n. 10. Secluso auxilio creato voluntas se sola foret causa secunda totalis formaliter actus charitatis, à n. 12. Habitus charitatis est essentialiter vitalis ut *quo*, n. 127. & q. 8. à n. 85. Non est tantum conditio, sed verè virtus activa ad suum actum, q. 8. à n.

2. Ille, & potentia non concurrunt ut duæ virtutes, aut duæ causæ partiales, à n. 8. Nec per eandem, nec per diversas actiones, *ibid.* An habitus sit tota ratio formalis agendi; punctus gravis difficultatis appetitur, à n. 26. Affirmativa sententia probatur Autoritate, à n. 28. Exponunt contrarij August. & PP. & impugnant nobis Calvinismum, num. 34. Improbatur eorum expositio eo quod homo, adhuc elevatus per gratiam, nihil possit ratione sui per se conducens ad salutem, à num. 37. Expungitur impostura Calvinii, à num. 42. Ex quo habitus sit tota ratio agendi, non infertur voluntatem merè passivè se habere; multipliciter probatur, à num. 76. Habitus charitatis est conformis, & connaturalis voluntati, in aliquo vero sensu, num. 191. Est principium liberum, & quo sensu, quæst. 10. à num. 1. Non est utrimque positivè liber libertate contrarietatis, sed partim positivè, & partim permissivè, à num. 6. Se determinat ut *quo* voluntatis, n. 22. movetur etiam, & regulatur ut *quo* cognitione, n. 24. Non constituit, nec expedit potestatem peccandi, q. 11. n. 49. Vide *Charitas.*

Habitus naturalis Non potest facilitare ad actus supernaturales charitatis, T. 3. q. 18. à num. 47.

Habilitas Crescens ex repetitione actum charitatis, iuxta D. Thom. non est habitus, sed remotio impedimentorum, T. 3. q. 19. num. 42.

Hæreticorum Inconstantia, & contradictio, T. 3. q. 8. à n. 45. Hæreticorum consequentia falsissima, quam probare non debent, sed improbare Catholici, num. 47.

I

Informatio Physica dicit imperfectionem secundum actuare, aut terminare, T. 3. quæst. 6. à n. 19. Secundum informatio moralis, aut intelligibilis, num. 25.

Imago Dei Est homo, & qualiter, T. 3. q. 5. num. 12.

Imperium Naturale efficax actus charitatis, nec potest esse ex motivo naturali, nec ex motivo supernaturali, T. 3. q. 11. n. 61. Tali imperio libertas actus charitatis, potius evertitur, quam adstruitur, num. 92.

Inimicitia Inter Deum, & peccatorem explicatur, T. 3. q. 2. à n. 15. & q. 4. num. 34. Qualis esset in homine, qui Deum offenderet purè ut Authorem naturæ, *ibid.*

Individuatio Actus sumitur à subiecto adæquato, vnde stat actum esset realiter simplicem, quamvis subiectum sit compositum, T. 3. q. 10. num. 21.

Integritatis Donum est impossibile infra limites ordi-

ordinis naturalis, T. 3. q. 4. n. 15.

Intellectus Ut talis est semper univèrsalium, & quo sensu, T. 2. q. 18. à n. 44.

Iudicium De fine absolutè futuro non potest regulare spem, nec intentionem efficacem eiusdem finis, T. 2. q. 6. n. 63. & 66. Iudicium practicum de fine absolutè futuro datur consequenter ad actum spei, & intentionis efficacis, n. 84. Adhuc in reprobis, & sine fallitate, n. 85. Iudicium de futuritione probabili salutis non repugnat cum iudicio de damnatione absolutè futura, quæst. 8. num. 99.

Iustificatio Est à Deo immediatè, sine medio efficienti, sed non sine medio formali, T. 3. q. 5. à n. 15. Est renaissance, & regeneratio hominis in Christo, num. 26. Est de fide, fieri per formam inhærentem permanenti in anima, n. 28. Non solum permanentia morali, sed reali, & physica, n. 29. Hæc permanentia satis expressa est in Sacris Litteris, n. 30. Iustificatio fit per interiorum mutationem, & renovationem animæ, T. 3. q. 9. n. 7. Hæc mutatio, & renovatio repugnat sine nova gratia entitativè, à n. 8. Hęc gratia nova non debet esse solus habitus charitatis, à num. 12.

Iustitia An possit respicere debitum alienum, T. 2. q. 2. à n. 49.

L

Libertas Spei explicatur, T. 2. q. 6. à n. 86. Est libera libertate contradictionis, *ibid.* Etiam contrarietatis, n. 87. Libertatem contrarietatis ad spem posse esse utrinque immediatam est probabile n. 88. Sed probabilius solum posse esse partim mediatam, & partim immediatam, n. 90. Ad veram libertatem contrarietatis non requiritur, quod utrinque sit immediata, n. 92. Libertas à coactione non sufficit ad meritum, aut demeritum in statu naturæ lapsæ sed requiritur libertas à necessitate, non contrarietatis utrinque proxima, sed contradictionis utrinque proxima, & contrarietatis ex parte proxima, & ex parte saltem remota, Tract. 3. quæst. 11. num. 81.

Libertas Contrarietatis importat duplicem potestatem, T. 3. q. 11. à n. 55. & 57. Actus charitatis in statu naturæ lapsæ est liber libertate contrarietatis, licet id non exigat per se, nec ad rationem meriti, *ibid.* & n. 58. Libertas contradictionis ad actum charitatis debet esse coniungibilis cum utroque extremo contradictionis, sed non cum omissione causali, aut peccaminosa, n. 59. In eius dominio debet esse actus, & omisio negativa, non verò omisio causalis, nec

existentia, aut non existentia habitus charitatis, n. 60. Hoc enim solum est in dominio voluntatis ratione suæ libertatis naturalis, quæ per omissionem causalem potest excludere habitum, vel negativè omitendo, ipsum permittit, *ibid.* Libertas contradictionis non exigit posse ponere omissionem causaliter, sed tantum negativè, aut permissivè, nec debet esse libera positivè ad utrumque contradictionis extremum, sed ad positivum positivè, & ad negativum negativè, aut permissivè, à num. 75.

Lex Charitatis dicitur generalis, quia est finis omnis legis, T. 3. q. 12. n. 8.

Lumen gloria Est aliquid creatum in anima distinctum à lumine increato, T. 3. q. 5. n. 20. Est essentialiter requisitum ex parte intellectus ad visionem Dei, nec potest suppleri per auxilium extrinsecum, q. 7. à n. 96. Explicatur mens D. Thom. *ibid.* & à n. 99. *latè.* An possit penetrari cum intellectu sine informatione, & sic concurrere ad visionem, n. 124. Esse vitale, probatur, à n. 127. Differentia illius ab specie, num. 128. An cum æquali lumine possit stare inæqualitas visionis ex inæqualitate intellectus, q. 8. à n. 147. Est augmentum virtutis naturalis, non intensivè, sed specificè, à n. 100.

M

Meritum Ex conceptu proprio meriti, non est incompatible cum præmio; potest verò esse incompatible ex conceptu peculiari, & speciali talis meriti, & talis præmij, T. 2. q. 14. n. 73. Non exigit essentialiter procedere ex spe præmij, n. 74. Nec debet esse motus procurativus præmij, n. 76. Meritum duplex, vnum absolutè efficax ad præmium statim obtinendum, aliud conditionatè tantum efficax, T. 3. q. 19. à n. 5. Bene possunt plura merita mereri de condigno idem præmium adæquatè, n. 6. & 59. Meritum non est causa physica præmij, & ideo actus minus intensus potest meritorie causare habitum magis intensum, n. 22. Et actus minus perfectus physicè præmium physicè magis perfectum, & non requirit æqualitatem Arithmeticam, sed solam Geometricam cum præmio, n. 23. & 80. Meritoria vis semper est ad nondum habitum, & præscindit ab habito in sua causalitate, n. 25. Non causat ratione continentie, sed ratione æquivalentie, non physicè, sed moralis, non arithmetice, sed proportionalis, num. 26. Quid sit magis mereri, seu se disponere magis ad augmentum, q. 20. à n. 4. Tota diversitas in merendo reducitur ad diversitatem charitatis viæ, q. 20. à n. 8. Magis

meretur, qui maiori gratia vitur, quam qui minori, num. 14.

Misericordia Obiectum formale, non est malum miseræ alienæ, sed bonum sublevationis illius, & actus primarius est profectio ad talem sublevationem, dolor autem de miseria aliena præsuppositivè se habet, T. 2. quæst. 17. à num. 77.

Motus Essentialiter est ad proprium terminum vt in potentia ad ipsum, & quo sensu sit de essentia spei, T. 2. q. 2. à n. 12. Motus strictè talis repugnat essentialiter in eodem instanti reali cum possessione termini, quæst. 14. à num. 18. *latè.*

Motio Dei Ad actum supernaturalem constat generica motionis correspondente Deo vt Authori naturali actus in genere, & ratione specifica motionis ad actum talem, & sic correspondet Deo vt Authori supernaturali, T. 3. q. 8. n. 126.

N

Natura Divina Non potest vniri supposito creato per modum naturæ eius, aut principij radicalis, benè verò naturæ creatæ per modum naturæ moralis media vnione in supposito divino, T. 3. q. 6. à n. 30. Potest participari imperfectè, & inchoativè vt radix cognoscendi Deum per fidem, & ipsum amandi per spem, quæst. 9. num. 22. Quomodo hæc participatio radicaret fidem, & spem, à num. 24. vsque 29.

Necessitas Ex suppositione libera non aufert libertatem, adhuc proximam, quando suppositio est libera potestati voluntatis committanter se exercenti, T. 3. quæst. 11. à n. 71. Sola illa necessitas est simpliciter antecedens, quæ antecedit efficiendo, & agendo, seu in genere causæ efficientis, *ibid.*

Novitas Quæ admittenda, & quæ reicienda, T. 3. quæst. 9. num. 18.

O

Obiectum spei Duplex, quod, & quo T. 2. q. 1. n. 9. Quod est beatitudo obiectiva, non formalis, à n. 11. De quo sunt varieg opinioniones, q. 4. n. 1. Est divina omnipotentia, vt auxilians in actu secundo, num. 3. Non tamen omnipotentia in actu primo præcisivè ab auxilio in actu secundo, n. 6. & 29. Nec misericordia, promissio, aut fidelitas, quæ tantum se habent præsuppositivè, n. 8. Nec divina bonitas vt nobis conveniens, num. 10. Hæc solum est ratio *sub qua* amoris concupiscentiæ, sed *qua* respectu spei, num. 22. Auxilium ad eam obtinendam addit illi spe-

cialem rationem boni consequibilis, *ibid.* & num. 23. Obiectum spei quomodo sit possibile, num. 29. & 32. Quomodo debeat esse possibile, bonum, arduum, & futurum, quæst. 5. *per totam.* Malum sperari non potest, num. 3. Debet esse conveniens speranti, num. 4. Debet esse arduum speranti, n. 6. In quo consistat arduitas eius, num. 7. & 8. Explicatur possibilitas eius, à n. 15. Futuritas, à num. 17. vsque 24. Non sufficit futuritas præcisivè, qualiter potest dici pro priori naturæ futurum, quod est presens pro posteriori in eodem instanti, sed requiritur futuritas realis per realem absentiam de presenti, n. 24. & quæst. 14. à num. 22. *latè.* Obiectum spei debet esse promissum, quæst. 6. à num. 2. Eius arduitas potest consistere cum certitudine infallibili de ipso obtinendo, quæst. 13. num. 16. & 20. & 33. Non consistit in hæsitatione, aut dubitare, n. 26. & 29. Potest conciliari cum certitudine dicta, quando est certitudo reflexa de beatitudine futura dependentè à conatu regulato cognitione directà, non ita certa, non vero quando est certitudo directà de beatitudine independentè futura, à num. 24. Quomodo beatitudo fuit ardua PP. in Lympo, num. 31. Cur beatis non est ardua gloria corporis, nec continuatio beatitudinis, n. 32. Non est compatibilis arduitas beatitudinis cum possessione, & visione, num. 33. Ex conceptu tamen arduitatis est compatibilis cum possessione pro posteriori, à num. 70. & 71.

Obiectum primarium doni timoris Est eminentia Divinæ Maiestatis vt potentis infligere malum, malum verò solum est obiectum secundarium, T. 2. quæst. 17. *per totam,* & à num. 62.

Obiectum desperationis Non est formaliter malum, sed bonum superans facultatem, vt tale existimatum; T. 3. quæst. 18. à num. 12. *latè.* Implicat obiectum eius attingià voluntate sub ratione *sub qua* mali; quin ratio *qua* sit etiam ratio mali, à numer. 18.

Obiectum charitatis Primario motivum, & terminativum, est sola bonitas divina per essentiam, T. 3. quæst. 14. à num. 2. Si semel sola illa est obiectum motivum, seu ratio *sub qua* sola illa est ratio *qua*, seu terminativum primarium, num. 12. Obiectum primarium virtutis non debet specificare omnes actus talis virtutis, sed solum primarios, num. 15. & 38. Obiectum primarium charitatis est bonum universale, & commune, non logicè, sed in causando, seu participabiliter, num. 16. In sensu reali est summa Dei bonitas prout in re est omnis Dei bonitas, quæst. 15. à num. 2. In sensu

verò

verò formali est sola essentia divina prout præscindit à bonitatibus attributorum, quin propterea sit potentialis, à num. 10. 21. & 43.

Omissio, Qualiter exercetur, ponitur, suspenditur, æquivocationes circa hos terminos deteguntur, T. 3. quæst. 10. à num. 7. Pura omissio peccaminosa actus charitatis, quam difficile explicabilis, num. 14. Quo pacto voluntas, nedum ratione sui, sed ratione habitus, omittat actum charitatis, à n. 12. Quid si illum purè omitteret absque omni actu, à num. 14. Hæc difficultas æquè præmit Iesuitas ac nostros, num. 15. In eo casu sola voluntas omitteret causaliter, & determinativè ratione sui, licèt in elicentia actus solum ratione habitus concurrat determinativè, & non ratione sui, nisi genericè, & indifferenter, num. 17. Argumentum probans, omissionem non posse esse culpabilem, nisi omittens in eodem instanti pro priori naturæ habeat posse ad actum, quæst. 11. à num. 21. Petitio est principij dicere, quod caret posse ex culpa omissionis, num. 23. & 24. Eadem est petitio principij, dicere, quod habet posse in debito, licèt non in re, n. 25. Non satis est, quod potestas ante extiterit anterioritate durationis, num. 26. Omissio purè negativa, & non causalis, adhuc urgente præcepto, non esset peccatum, num. 39. An, & quomodo sit possibilis, à num. 50. Omissio actus præcepti, licèt desit in suo instanti auxilium dans posse ad actum compatibile cum peccato, non excusatur à culpa, quia defectus potestatis non esset causalis, & antecedens omissionem, sed committans, vel consequens illam, num. 41. Pro priori ad omissionem causalem in eo casu esset præcisio negativa, non verò carentia realis, aut exclusiva potestatis ad actum, num. 42. & 55. Illa omissio non foret culpanda ex hoc quod potens voluntas positivè agere non ageret; sed ex hoc, quod præscindendo à posse, vel non posse agere, se determinavit ad non agere, & sic vitatur petitio principij, à num. 43. & 63. Sola impotentia antecedens, & causalis excusat omittentem, sicut sola ignorantia antecedens, & causalis excusat, non verò committans, aut consequens, num. 45. Omissio pura non inferitur possibilis ex libertate puræ contradictionis, nisi vt pura secundum quid, respectivè nempe ad talem libertatem, non verò simpliciter, & respectu voluntatis adæquatè sumptæ, num. 76. Admissa possibili pura omissione, urgente præcepto de actu, in primis potest dici, quod ea non esset peccaminosa, & casu, quo esset peccaminosa, esset determinativè à sola voluntate ratione sui, non ratione habitus, num. 78.

Omnipotentia Ut auxilians, quo sensu se habeat vt causa formalis, & vt causa efficiens ad spem T. 2. quæst. 4. num. 26. Non potest esse causa secunda adhuc partialiter, T. 3. quæst. 7. à num. 12. Si concurreret per assistentiam extrinsecam, concurreret eadem actione cum voluntate, num. 62.

Oppositio contraria Duorum actum non requirit, quod subiectum quo proximum utriusque sit adæquatè idem, T. 3. quæst. 10. numer. 20.

Opera bona Aliter significant, & causat gratiam ac Sacramenta, T. 3. quæst. 18 numer. 59.

Oratio Exigit absentiam positivam obiecti, pro quo est oratio, sicut spes, T. 2. quæst. 14. à num. 102. Supponit desiderium rei petitiæ, & est illius interpret, *ibid.* Variæ orationes, quibus promissa videtur res petita pro eodem instanti, exponuntur, à num. 104. Per orationem possumus petere aliquot obtinendum de præsentia moraliter, sed non de præsentia mathematicè, num. 106. Oratio pro vincenda tentatione per se ipsam vincit illam formaliter suo instanti, impetrat autem victoriam pro sequentibus, à n. 107.

P

Parabola Talentorum exponitur, T. 3. quæst. 19. num. 77.

Peccatum Ut quis incurrat, non opus est habere actu gratiam proximè sufficientem ad vitationem, sed satis est quod talis gratia sit parata ex parte Dei, T. 3. quæst. 11. num. 79. Vide *Omissio.*

Perfectio Maior moralis, quando oritur ex essentia intrinseca rei, arguit maiorem perfectionem physicam, T. 3. quæst. 15. à num. 9. Ex duobus, potest vnum excedere in genere, & aliud maiori excessu in specie, ita vt re-compenset excessum, & ultra excedat, & tunc hoc est absolutè perfectius, à num. 15.

Pœnitentia Non est de peccato alieno, sed solum de proprio, T. 2. quæst. 2. à num. 70. Actus primarius pœnitentiæ non est formalis fuga à peccato, sed affectus resarciendi, & satisfaciendi pro illo; odium verò illius, seu fuga præsuppositivè se habet, quæst. 17. n. 77.

Potentia Nomine, quid intelligatur, T. 3. quæst. 8. num. 107.

Potentia obediencialis Immediatè activa repugnat, T. 3. quæst. 7. à num. 37. & quæst. 8. à num. 19. & 66. Non est per se positivè subordinata Deo Authori supernaturali, sed tantum negativè per non repugnantiam, quæst. 7. à num. 38. & quæst. 8. à num. 67.

Non

Non habet connexionem positivam intrinsecam cum possibilitate donorum supernaturalium, à num. 70.

Potentia Agit vitaliter, quamvis ratione gratiæ infusæ, T. 3. quæst. 8. à num. 75. Potentiæ vitales non recipiunt à gratia activitatem ad id, ad quod per se illam habent, sed ad quod non habent, num. 128. Potentia cum habitu constituit vnum principium immediatè activum per se, quamvis illa sit immediatè activa per modum potentiæ, num. 136. Potentia naturalis est ratione sui productiva rationis differentialis in actibus naturalibus, secùs in actibus supernaturalibus, num. 142. In supernaturalibus est immediatè activa immediatione potentiæ, num. 177. Id explicari non potest, nisi distinguendo inter rationem genericam, & specificam, num. 180. Quomodo etiam sit remotè, & mediatè activa, num. 178. Non superfluit, quamvis habitus sit tota ratio agendi, num. 175.

Potentia visiva Plus laborat, & plus virtutis insumit in visione perfectiori, scilicet magis, visibilis obiecti, T. 3. quæst. 8. à num. 169.

Potestas proxima Eliciendi libere actum debet esse potestas omittendi saltem negativè, adhuc ratione sui, & non satis est, quod permittat alteri principium ipsum omittere negativè, T. 3. quæst. 10. à num. 9. Potestas proxima amandi intrinsecè connexa cum amore non est libera, sed necessitata ad amorem, quæst. 11. à num. 9. Sub conditione talis potestatis connexæ actus non esset scibilis, nisi scientia necessaria, à num. 11. Potestas proximè libera debet habere in sui dominio actum, sed nequit habere in sui dominio vllum sui constitutum, vnde nullum sui constitutum potest pendere à priori ab actu, num. 14. Nec in esse, nec in conservari, à num. 16. Potestas proxima ab actu charitatis, si vè elicitiva; si vè imperativa ex motivo obedientiæ, adhuc urgente præcepto, esset libera, & inconnexa intrinsecè cum actu, num. 33. Elicitiva vè constituta per habitum, & per cognitionem fidei, nec ab intrinsecò, nec ab extrinsecò præcepti esset positivè necessitata ad actum charitatis, num. 34. Maneret coniungibilis ex se cum omisione negativa, licet non cum omisione peccaminosa moraliter, num. 36. Idem respondere tenentur, qui potestatem in eo casu constituunt per auxilium, num. 37. Potestas proxima ad actum charitatis, & potestas proxima ad omisionem causalem sunt duæ potestates inconnexæ, comitantè purè se habentes, quarum vna præcindit ab alia, & vnaquæque libera quoad exercitium, scilicet libertate contradictionis, & in signo vnus non intelligitur alia, nec illius defectus, à num. 55. *latè.* Hæc duplex potestas, an possit simul omittere negativè, ex-

plicatur, à num. 65. Admissio, quod supernaturalis non posset omittere ex sui positione alterius omittentis negativè, hæc impotentia esset consequens, & extrinsecæ, & non noceret libertati, à num. 66. In casu necessitatis vagè ad actum charitatis, vel peccatum mortale, potestas proxima ad actum charitatis penderet in essendo, & ingenere causæ materialis ab alia potestate vè negativè omittente, num. 68.

Præceptum spei Explicatur, T. 2. quæst. 2. à num. 61. Datur præceptum de spe, sed non pertinens ad substantiam legis, sed ad illam præambulum, quæst. 20. à num. 2. Quo sensu præceptum fidei, spei, & charitatis non contineatur in Decalogo, à num. 6. Est præceptum non per modum Legislationis, sed per modum denunciationis, à num. 7. Obligat ex quo quis tenetur se convertere ad Deum vè Authorem supernaturalem, n. 12. Obligat, quamvis non intimerur signatè per modum præcepti, sed solum denuntiativè per propositionem obiecti, *ibid.*

Præceptum de timore filiali Datur, sed non de substantia legis, sed præambulum, num. 13. Datur etiam, & aliquando obligat præceptum timoris servilis, à num. 17. Præceptum timoris filialis impleri nequit sine charitatis, à num. 20.

Præceptum charitatis. Eo urgente, iustus retinet potestatem liberam eliciendi, vel omittendi actum, T. 3. quæst. 11. à num. 2. Quo talis potestas constituatur in eo casu; argumentum difficile, *ibid.* Non constituitur per auxilium extrinsecum, num. 5. Motiva quatuor, cur debeat constitui per auxilium intrinsecum, & non per habitum, à num. 6. *vide* 21. Etiam si constituatur per habitum, voluntas in eo casu non necessitatur ad actum, quia adhuc potestas sic constituta maneret intrinsecè indifferens ad actum, & non actum, num. 30. Eodem modo intrinsecè, ac si præceptum non vrgeret, quia præceptum, quantumvis vrgens, non constituit potestatem elicitivam actus præcepti, num. 31. Præceptum non se tenet ex parte actus primi elicitivi actus, sed ex parte actus primi ad illum actum imperandum, num. 32. Obligaret potestatem supernaturalem ad actum directivè, non coercivè; potestatem vè rò naturalem, ne causaret omisionem, coercivè; non directivè, num. 40. Præcepta duo charitatis erga Deum, & proximum non distinguunt duas charitates, sed duos actus eiusdem charitatis, quæst. 14. num. 20.

Præmissa Naturalis, quomodo influat in conclusionem Theologicam, T. 3. quæst. 8. à num. 132. *latè.* & 193.

Præsumptio Prout opposita magnæ nituitati innititur

R

nititur inordinatè propriæ virtuti, prout vè opponitur spei, inicitur inordinatè virtuti divinæ, T. 2. quæst. 19. à num. 2. Distinctio inter vnam, & aliam, à num. 16. Quomodo sit peccatum in Spiritum Sanctum, n. 3. Qui præsumit inordinatè de diva virtute, eam minuit, & quo modo, à num. 5. Præsumptio vè est peccatum, licet minus quam desperatio, à num. 12. Aliquando sumitur in Sacris Litteris pro spe heroica, & tunc non est peccatum, à num. 14. Quomodo præsumptio importat excessum in spe, *ibid.* Potest esse sine infidelitate, & sine falsa estimatione de Deo, licet non nisi corrupta estimatione in particulari, sicut desperatio, num. 15. Quomodo contrarietur timori, & quomodo spei, num. 17. Sumitur aliquando pro timore, num. 19. A Iuristis pro suspitione, num. 20. Quando est de propria virtute, oritur ab innani gloria, quando est de divina virtute inordinatè ex superbia, num. 21.

Premium Essentiale in Patria differt secundum gradus charitatis viæ, T. 3. quæst. 20. num. 14.

Principium Liberum non est idem ac potentia libera, T. 3. quæst. 10. num. 13. Principium connexum cum actu, constituens potestatem ad actum, an auferat libertatem, quæst. 11. à num. 83. Principium essentiale meriti, quo pacto in augmento charitatis non cadat sub merito, quæst. 19. à num. 78.

Prioritas mutua Inter habitum, & actum charitatis ab eo elicitum, quam difficilis, T. 3. quæst. 11. num. 19. Solum admittitur ita vè liberum arbitrium pendeat ab habitu, & gratia efficienter ad actum charitatis, sed habitus, & gratia pendeat permisivè ab exercitio negativo liberi arbitrii in genere causæ materialis, à num. 69. 73. & 74.

Privatio Rectitudinis in actu odij Dei difficile explicatur, nisi eadem ratio generica, quæ est à potentia ratione sui, sit contrahibilis per differentiam charitatis, T. 3. quæst. 8. à num. 163.

Propositiones Molinosi, & aliæ merito proscripte, T. 2. quæst. 10. num. 17. & 21. Propositionio directa potest esse de fide, quamvis reflexa hoc affirmans, non sit de fide, T. 3. quæst. 5. à num. 46.

Pulchritudo corporalis Non est motivum veræ amicitiae, bene vè pulchritudo animæ, & quo pacto hæc sit bonum intrinsecum præ illa, T. 3. quæst. 1. à num. 9. Illa non est amabilis propter se, sed solum propter delectationem sensibilem, num. 10.

Revelatio, Semel quod facta foret alicui de sua damnatione, non posset sperare spe Theologica auxilia ad rectè vivendum, bene vè spe communiter dicta, T. 2. quæst. 1. num. 33. Revelatio absoluta damnationis possibilis supponitur, quæst. 8. à num. 1. Cum conditionata cohæret spes, & obligatio sperandi, num. 2. Etiam cum absoluta non obligante ad sui fidem, num. 3. Facta autem, & intimata sufficienter, ille, cui sic fieret, non posset, nec teneretur sperare, à num. 5. *per tot.* Quia cum iudicio fidei affirmante nunquam futuram beatitudinem, non esset composibilis cognitio sufficienter eam proponens vè obiectum sperabile, si vè vè futuram, *ibidem*, & à num. 6. *latè.* Recursus ad diversa signa naturæ præcluditur, à num. 27. Potest fieri revelatio absoluta consequenter ad peccata alterius speciei; v. gr. ad peccatum furti, num. 43. Etiam consequenter ad peccatum positivæ desparationis, num. 44. Cum neutra cohæret potestas sperandi, *ibid.* & 45. Neutra necessitaret antecedenter ad desperandum, num. 47. Repugnat tamen revelatio absoluta damnationis propter omisionem peccaminosam spei, à num. 48. & 76. & 86. Cum revelatione absoluta damnationis non posset stare probabilitas prudens simpliciter talis de futuritione salutis, num. 52. Repugnat hæc revelatio: *Quia omittes spem, damnaveris*, num. 55. Et ista: *Quamvis speres, damnaveris*, num. 56. Sicut, & ista spes: *Quia cupio, aut spero consequi salutem, credo revelationi de meâ damnatione absoluta*, num. 57. Revelatio absoluta damnationis potest fieri consequenter ad exercitium alterius libertatis, quæ non sit ad sperandum, & non sperandum, secùs consequenter ad huius exercitium, num. 59. Quomodo, qui potest impediri furtum revelatum, posset, vel non possit impedire revelationem, à num. 61. Quamvis ille, cui facta foret, posset eam impedire, non posset sperare, num. 67. Omisio spei non esset illi voluntaria, adhuc in causa, num. 70. Revelatio prædicta non relinqueret libertatem, adhuc mediâm sperandi, num. 71. Revelatio propter desperationem non esset consequens libertatem sperandi, vel non, sed libertatem desperandi, vel non, num. 74. Revelatio conditionata quando possit fieri absoluta per omisionem liberam spei, à num. 78. Cognita vè absoluta non cohæret libertati, secùs reddita absoluta, sed non cognita vè talis pro tunc, à num. 90. Cum cognitione regulativa spei non fiat cognosci in eodem instanti illam revelationem

nem vt absolutam, num. 92. Nec cum illa cognita vt absoluta fiat cognitio regulativa spei, quælibet illa sit, num. 103. Licet illi, cui fieret absoluta revelatio damnationis, foret antecedenter possibilis salus, non tamen actus spei, num. 106. Talis revelatio tolleretur requisitum ex parte actus primi ad sperandum, secus prædeterminatio amoris, ad odium, num. 107. Quomodo posset ille, cui facta foret talis revelatio, consequi, vel non, salutem, num. 108. Teneretur ad observationem omnium præceptorum, præter præceptum spei, num. 110. Ille, cui revelaretur, non eliciturum aliquem actum, posset illum elicere, sed non sperare illius elicientiam, num. 112. Nec posset illum actum imperare, num. 113. Cum revelatione facta D. Petro de trina negatione, non habuit spem, sed præsumptionem, num. 115. Potuit sperare, & imperare vitiationem negationis, quando negavit, quia oblitus fuerat revelationis Christi, num. 116. Sine tali oblivione potuisset illam vitare in actu exercito, purè omittendo negationem, & per volitionem reflexam vitiationis imprudentem, sed non per prudentem, & efficacem, *ibid.* & num. 117. & 145. Posset ille, cui revelaretur sua damnatio, diligere Deum super omnia, num. 136. Et iustificari, & conteri de peccatis, num. 137. Si revelatio exprimeret peccatum futurum, non posset concipere propositum absolutum de cætero nunquam peccandi, posset tamen pro tempore non determinato per revelationem, n. 139. Quid si revelatio fieret propter peccatum iam commissum, num. 141. Ille, cui fieret, maneret viator, num. 147. Non posset se movere ad Patriam directè, & signatè, bene verò indirectè, & in actu exercito, num. 148. Si autem oblivisceretur, posset directè, & signatè, num. 149. Posset libere desperare, quæ desperatio peccaminosa foret, à num. 160. Quo pacto posset, vel non conformari voluntati divinæ, num. 176. Non posset serio orare pro sua salute, num. 179. Nec illam desiderare efficaciter, num. 180. Non maneret in eo habitus, nec virtus Theologica spei, num. 181. Talis revelatio non est possibilis de potentia ordinaria, bene verò de absoluta, num. 182. Non cogeret ad positivè desperandum, num. 183. Si de facto alicui fieret, non esset censenda absoluta, sed comminatoria, num. 184. Revelatio damnationis Anti Christi, num. 185. Quid si Deus revelaret alicui, ipsum non eliciturum actum spei, num. 186. An Deus possit revelare alicui se illi collaturum præmium sub conditione quod illud speret, in eodem instanti spei, quæst. 14. à num. 108. An cum revelatione absoluta beatitudinis stet

timor illam amittendi, quæst. 8. numer. 150.

Ratio practica, Quomodo creare possit in particulari, servata recta æstimatione in univ. sali, T. 2. q. 18. à n. 40. & 48. Quid sit corrumpi, & errare rationem, & æstimationem intellectus in particulari, à num. 50. Ratio practica sæpè errat concludendo ex veris malè, n. 54. & 57.

Ratio agendi, Est ratio continendi actionem, T. 3. quæst. 8. num. 61. & 64. Tota ratio agendi supernaturaliter est gratia, à num. 63.

Religio Erga Sanctos est specie distincta à Latria erga Deum, quamvis amicitia erga proximos sit eadem specificè, ac erga Deum. Disparitas explicatur, T. 3. quæst. 14. à n. 40.

Reprehensio, Et correptio, cur quis non habeat charitatem, quo pacto est iusta, quamvis charitas sit donum Dei nostris actibus inacquifibile, T. 3. q. 18. à n. 12.

S

Scientia visionis In Deo, vt est causa rerum, non est intuitio ipsarum pro priori, sed pro posteriori, T. 2. q. 14. à n. 41.

Scientia media, Non rectè conciliat libertatem actus charitatis cum potestate constituta per habitum, urgente præcepto, T. 3. q. 11. à num. 85.

Scientia, Quomodo attingat principia, propter quæ assentitur conclusionibus, T. 3. q. 14. à num. 22.

Servilitas Triplici sensu accipitur, & quid sit operari serviliter, T. 2. q. 16. n. 18. Non est de essentia timoris, n. 20. Imò datur servilitas essentialis timori, quæ manet cum charitate, num. 83. & T. 3. q. 2. à num. 12. Homo essentialiter est servus Dei, non solum physicè, T. 2. q. 16. n. 94. Servire Deo regnare est, n. 53. Servitus dupliciter accipitur, n. 84.

Spes Multipliciter accipitur: Fol. 1. Est vera virtus, T. 2. quæst. 1. num. 2. Theologica, n. 4. Quo pacto habeat, vel non habeat medium, num. 6. Differt ab longanimitate, & magnanimitate, *ibid.* Est specie distincta ab alijs virtutibus Theologicis, num. 7. Dum est informis, qualiter sit virtus, n. 8. Habet duplex obiectum, quo, & quod, num. 9. Vide *Obiectum*. Nemo potest sperare alteri beatitudinem, non supposita vnione cum illo, quæst. 2. n. 2. Qualis debeat esse hæc vnio, à num. 4. Spes directa bonum proprium respicit, num. 8. Id constat, non sola autoritate, sed ratione D. Thom. n. 9. Non sunt posibles spes distinctæ speciei vna determinata

ad

ad sperandum sibi, alia ad sperandum alijs, alia ad vtrumque, à n. 14. Supposita vnione affectiva, potest quis sperare alteri beatitudinem, à n. 22. Quomodo spes sit affectus concupiscentiæ, à n. 25. Quisnam amor alterius prærequiratur ad sperandum illi, à num. 32. Hic amor non est causa spei, sed conditio, à n. 36. An, & quomodo possit quis desperare alteri, n. 41. Spes non differt specie eo quod speret alteri, vel sibi, q. 3. à n. 21. Spes non est purè inconcupiscibili, sed in irascibili, & quomodo in voluntate hæc duo distinguantur, q. 4. n. 11. Spes differt ab amore concupiscentiæ, n. 12. Amor concupiscentiæ supponitur ad spem, n. 17. Spes Theologica non sperat certum gradum beatitudinis cum restrictione absoluta ad ipsum, sed ad sumum sub conditione, q. 6. n. 6. Potest quis sperare suam perseverantiam in sperando, spe reflexa, num. 57. Spes differt à desiderio, tristitia, & gaudio, quæst. 9. per tot. Quando spes faciat delectationem, à n. 19. Operari spe, & intuitu mercedis æternæ licitum, & honestum est, quæst. 10. à num. 2. Congruit etiam interdum animabus perfectis, num. 18. Motivum mercedis æternæ non impedit, sed sæpè iuvat amorem charitatis, n. 23. Quomodo sit, vel non proprium spiritus mercenarij, num. 24. Nunquam licet absoluto sacrificio acquiescere propriæ damnationi, num. 26. Quomodo possit quis conformari, & resignari in divina voluntate, non amissa spe, num. 29. Non datur virtus Theologica spei acquisita, & naturalis, q. 11. à num. 3. Nec actus spei acquisitæ erga bonum supernaturale, nisi pravus, num. 4. Nec actus spei infusæ ex motivo pravo, n. 10. Quomodo licet, vel non sperare in homine, num. 11. Spes per se non, petit duratione antecedere, aut subsequi charitatem, quæst. 12. num. 2. Ordine naturæ est posterior fide, & prior charitate, num. 3. Est minus perfecta charitate, num. 5. Et fide, num. 6. Spes datur in omni fideli viatore non desperato, quæst. 13. num. 1. Proprium, & formale subiectum spei est voluntas, n. 3. Non datur in damnatis, num. 7. Datur in Animabus Purgatorij, num. 14. Posset in alia providentia regulari scientia infusa, vel evidentia inestante, num. 34. In Beatis non datur de facto, q. 14. à n. 2. Quod habitum, à n. 3. Repugnat metaphysicè quoad actum, à num. 10. Ex conceptu motus, & non alijs titulis, num. 50. Spes, non per se, sed per accidens tantum causat tristitiam de absentia obiecti, à n. 51. *late.* Spes est necessaria ad salutem, non solum necessitate præcepti, sed necessitate medij, quæst. 20. à num. 8.

Species impressa Non concurrat ad intellectio- nem, vt principium verè activum, nec exigit informationem physicam, T. 3. q. 6. à num. 25. Qualiter det intellectui continentiam, num. 28. Constituit vnum cum intellectu, & qualiter, num. 29. Quo pacto concurrat ad intellectio- nem sine informatione, quæst. 7. n. 127.

Supernaturalitas Non solum procedit ab obiecto, sed à potentia, T. 3. q. 8. à num. 88. Aliàs differentia specifica actus supernaturalis non erit vitalis, ex quo ingentia sequuntur absurda, n. 90. Supernaturalitas non est ratio transcendens etiam rationem genericam, n. 37. & 97. Quenam sit ratio generica in actu supernaturali, n. 94. Supernaturalitas non est primaria, & specifica differentia actus supernaturalis, sed prædicatū consequens eius differentiam, num. 95.

Spiritus Sanctus Non est ipsa charitas nobis in cordibus diffusa per ipsum, T. 3. quæst. 5. per tot. Nec de potentia absoluta vniri potest voluntati create vt comprincipium illius, ad actum charitatis, q. 6. à n. 5. Nisi eam sibi vniret in vnitate suppositi, & tunc non esset comprincipium eius, n. 6. Vel nisi Spiritus Sanctus subordinetur supposito creato vt comprincipium eius, quod repugnat, n. 7. Aut nisi ex eo, & voluntate fiat vnum principium per se totale actionis, quod etiam repugnat, n. 8. Et nisi informando physicè voluntatem, quod etiam repugnat, n. 11. & 20. Nec potest vniri per modum principij radicalis cum anima, num. 12. id sequeretur, si posset vniri voluntati vt comprincipium proximum, *ibid.* & n. 14. Posset vniri ut voluntas animæ, *ibid.* & 15. Ad hoc ut Spiritus Sanctus esset principium purè effectivum actus charitatis, & non vitale, frustra esset vniri cum voluntate, num. 16. Nec opus esset, quod specialiter concurreret sub munere amoris, aut charitatis increatæ, sed sufficere omnipotentia vt talis, n. 17. Posset vniri Spiritus Sanctus vt suppositum animæ, & tunc vt quod esset amans in anima, & per animam, sed ita de facto contingere est error imperitorum in Mystica Theologia, à num. 22.

T

Theologia Scholastica, Quam utilis sit, & necessaria ad dogmata contra hæreticos propugnanda, T. 3. quæst. 6. à n. 1. Theologo non solum incumbit reddere textum dogmatis propugnati, sed rationem etiam, & aliquando philosophicam, num. 5.

Timor, Et spes differunt, T. 2. quæst. 8. num. 13. & quæst. 13. n. 25. Qualiter coheret,

Oooo

vel

vel non, cum certitudine mali non futuri, *ibid.* Et cum certitudine mali futuri, num. 29. Quid sit timor in communi, quæst. 15. num. 2. Deum timeri posse, & deberi est dogma Chatholicum, à num. 4. Licet summum bonum, num. 5. Non solum motivè, & vt à quo, sed terminativè, & vt quod, à num. 7. & 26. Malum culpæ; quomodo timeri possit, à num. 12. & 35. Quotuplex sit timor, à num. 27.

Timor servilis; Non est turpis, vt voluit Lutherus, sed honestus, & laudabilis, quæst. 16. à num. 2. *latè.* Quo pacto, qui timet culpam propter pœnam, timeat magis pœnam, quam culpam, à num. 10. & 42. *latè.* Non est de essentia talis timoris servilitas mala, num. 17. Adhuc servilitati conjunctus manet honestus, num. 12. Etiam operativè, n. 14. & 16. Excludit, quando est efficax, voluntatem peccandi, num. 17. Effet bonus, quamvis opus ex illo elicited aliàs esset malum, n. 22. Rato tamen movet ita vt opus avadat malum, num. 25. Quoad substantiam manet idem specificè, & ex obiecto cum charitate, à n. 25. Sed non quoad servilitatem, num. 79. Timor servilis obiectivè, seu pœnæ, quia impeditiva culpæ, raro nisi in dæmonibus reperitur, num. 35. Timor pœnæ non est malus, quia extra charitatem, vt voluit Lutherus, n. 37. Est ab Spiritu Sancto, n. 38. Non timet culpam propter vitandam pœnam vt finem cuius gratia, à n. 48. Sed propter vitandam pœnæ vt finem effectus, quo pacto licitè potest quis timere culpam etiam propter pœnam temporalem vitandam, & operari propter temporalem retributionem, num. 55. Timor culpæ propter pœnam vt infligendam ab homine posset facere hominem hypocritam, secus propter pœnam vt infligendam à Deo, n. 56. Quo sensu verum sit, quod qui implet legem timore pœnæ, illam non implet, si pœna de esset, & explicatur PP. qui videntur reprobare modum operandi ex timore pœnæ, à n. 58. Cum timetur pœna præsens, timor ex timore est, n. 70. Qualiter interpretandus sit timor servilis pœnæ, n. 71. & 77. Qualis sit amor sui fundans timorem servilem, à n. 80. Timor pœnæ, qualiter sit intrinsecè servilis, & ex obiecto, n. 83. Specie differt à timore filiali, n. 85. Dupliciter dicitur servilis, essentialiter, & accidentaliter, n. 91. Charitate crescente, minuitur servilis, sed crescit filialis, n. 97. Servilis interdum congruit animabus perfectis, n. 98. Quomodo charitas perfecta foras mittit timorem servilem, n. 100. Timor servilis non est Theologicus, n. 102. Est supernaturalis regulariter in fidelibus, n. 108. Non procedit ab habitu spei, nec

ab habitu timoris filialis, num. 114. Sed ab habitu proprio timoris servilis, qui supernaturalis est, num. 115. Non tamen est propriè virtus, nec donum, licet sit donatus à Spiritu Sancto, num. 117.

Timor initialis Specie non differt à filiali, T. 2. quæst. 17. num. 1.

Timor filialis Est donum Spiritu Sancti, T. 2. quæst. 17. num. 6. Non datur contra superbiam formaliter talem, sed contra illam initialiter talem, num. 11. Actus primarius ipsius est reverentia, & subiectio ad divinam eminentiam vt potentem infligere malum, quæst. 17. à num. 13. Idem dicendum de actu primario timoris filialis, qui non differt à timoris dono, & distinguitur à charitate, à num. 17. Talis actus primarius distinguitur ab humilitate, & elicitur ab habitu speciali, num. 19. & 66. Non est adhuc inadæquate primario fuga à malo separationis à Deo, ita vt sit timor illius, sed præcisè actus reverentia, à num. 21. Differt timor ab spe, in eo, quod timor potest timere actorem mali, non timendo malum, sed spes non potest sperare actorem boni, non sperando bonum, num. 24. & 26. Habitus doni timoris per se primo respicit bonum, & secundario malum, num. 25. Fuga simplex mali, non est timor, à n. 31. Imò nec fuga cum conatu inefficaci, n. 33. & 35. & 40. Repugnat timor mali securus à malo, n. 46. Timor mali non regit ex ipso ad materiam capacem talis mali, à n. 55. Non satis est ad timorem mali, quod malum sit possibile de potentia absoluta, n. 57. Admissio, quod beati timerent malum separationis, hic non esset actus primarius doni timoris, num. 58. Timore filiali non fugimus à malo culpæ in Deum vt potentem permittere, vel infligere malum, à num. 60. Licet respiciat malum in obliquo, non timet malum primario, num. 62. Conceptus essentialis timoris salvatur in resiliencia ex Divina Maiestate in propriam parvitatem, quæ quodammodo est fuga à bono eminenti, n. 67. Timor principaliter dicitur respicere malum in sua causa, à n. 77. Quomodo distinguatur à virtute Theologica, & non sit virtus, à n. 75. Timor adhuc in beatis est fuga in actu exercito à malo non subiectionis, tanquam ab actu contrario, non tanquam ab obiecto, à num. 87. Donum timoris specialiter correspondet spei, ipsi autem correspondet specialiter beatitudo, pœnæ spiritus, & minus specialiter beatitudo iustus, num. 92. Ordo inter habitudines, & actus timoris, num. 95. Timoris præceptum. Vide *Præceptum.*

Tentatio Non vincitur in sensu Theologico per peccatum veniale oppositum, morali, cuius erat tentatio, T. 3. q. 1. à n. 29. *Virius*

V

Virtus Theologica Debet respicere pro obiecto primario directè Deum, & non tantum in obliquo, T. 2. q. 1. n. 16. Virtus activa tripliciter accipi potest, T. 3. q. 8. à n. 49. Quomodo virtus gratiæ sit nobis propria à n. 50. Virtus infusa est verè principium quo vitale, à n. 85. Virtutis nomine, quid intelligat D. Thom. contrapositivè ad nomen potentia, n. 107. Virtus quælibet, non est, qua quis diligit honestatem formalem sui actus, sed qua diligit obiectivam, q. 13. n. 13. virtutes morales in Deo non habent distinctum obiectum à Theologicis, q. 14. n. 7. E contra participat in anima, n. 8. Repugnat virtus moralis infusa amicitia erga proximum à charitate distincta, n. 31. Quia bonitas supernaturalis proximi nequit amari amicabiliter, quin amatur ex charitate, n. 36. Virtutes acquiruntur, & infusæ quomodo subordinentur charitati, attingant finem charitatis, formatur, & vivunt charitate, q. 17. à n. 16. & 20. Virtus vera, quomodo possit dari, vel non dari sine charitate, à n. 1. Qualiter virtutem considerat Philosophus, qualiter Theologus, num. 3. & 7.

Visiones beatificæ Hominis, & Angeli cum equali lumine, sunt æquales in differentia, sed in æquales in genere, T. 3. q. 8. à n. 158. Probabile etiam est, quod sint æquales genericè, n. 156. Deus clare visus, quomodo continetur sub obiecto specificativo nostri intellectus, an secundum ultimam differentiam, an secundum rationem genericam intellectus communem intellectui Angelico, & humano, à num. 153.

Vnio hypostatica An possit sperari, T. 2. quæst. 1. à num. 53. An Christus timere potuerit eius dissolutionem, q. 17. à num. 52.

Voluntas Per fugam, & recessum non semper respicit malum, sed aliquando bonum, T. 2. q. 18. à n. 23. Non potest elicere actum charitatis per solam assistentiam extrinsecam omnipotentia, T. 3. q. 7. per tot. Si sic concurreret cum omnipotentia, esset solum causa per accidens actus charitatis, à n. 28. Quia eo in casu vitalitas, & supernaturalitas omnino per accidens identificarentur in actu, n. 34. Ingens absurdum ex hoc illatum, à num. 43. & 47. Voluntas per puram denominationem

extrinsecam non potest reddi volens elicere ab intrinsecò actum supernaturalem vt talem, num. 45. Quid si voluntas destituta assistentia extrinseca, conaretur ab intrinsecò quantum posset eodem modo, ac cum illa, num. 47. Si voluntas ratione sui esset causa totalis actus charitatis totalitate effectus, etiam esset totalis totalitate causæ secundæ, quæst. 8. à num. 15. Implicat quod contineat totum actum ratione sui, & non vt potentia naturalis, sed obedientialis, à n. 19. An possit concurrere immediatè ad rationem genericam, concurrente habitu purè partialiter ad rationem specificam, de quo sententia P. Vazquez, num. 24. Voluntas ratione sui influit immediatè in rationem genericam, à n. 87. Est de se activa sub ratione generica, sub qua continetur actus charitatis, sicut eius obiectum specificativum est bonum, sub quo continetur Deus vt obiectum charitatis, à n. 112. An, & quomodo laboret in actu supernaturali, à n. 165. Quomodo conatur, à n. 166. & 171. An lassetur, extenuetur, aut fatigetur in elicientia actus charitatis, n. 172. Ratione sui non potest se determinare, nec determinativè elicere actum charitatis, quæst. 9. à num. 3. Quomodo possit ratione sui, & ratione habitus ommittere actum charitatis, explicatur, quæst. 10. à num. 12. Non potest imperio naturali imperare sibi efficaciter actum charitatis, quo acquirat, vel conservet gratiam, hoc enim implicat potissimum errorem Pelagij, quæst. 11. n. 87. Lex ordinaria Dei ita tunc conferre gratiam omnibus tali imperio se applicantibus esset confirmatio erroris Pelagij, & idè non datur, num. 76. Voluntas viribus solius naturæ, non potest vitare positivè omne peccatum impeditivum, gratiæ, nec vincere gravem tentationem, num. 90. Ratione sui quomodo concurrat ad intensionem genericam actus charitatis, quin determinet specificam, & quomodo sit causa remissionis specificæ determinativa, licet solum de se possit in intensionem, & remissionem genericam, quæst. 20. à num. 13.

Vitalitas In actu supernaturali non est genus, T. 3. quæst. 8. à num. 91. Illa, & supernaturalitas non sunt duo conceptus mutuo ab invicem abstrahentes, num. 92. Quomodo comparentur, à num. 87.

Vniversale Quomodo sit producibile in singulari, T. 3. quæst. 8. à num. 122.

LAUS DEO

